

Dr. Lukman Hakim, M.Ag. dkk

PEMIKIRAN ISLAM MODERN

Editor: Happy Saputra



Dr. Lukman Hakim, M. Ag., dkk.

**PEMIKIRAN
ISLAM
MODERN**

Editor:
Happy Saputra, S.Ag, M. Fil.I

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
Banda Aceh

PEMIKIRAN ISLAM MODERN

Edisi Pertama, Cetakan ke-1, Tahun 2015

vi + 188 hlm, 13,5 cm x 20,5 cm

ISBN: 978-602-1216-20-0

Hak Cipta Pada Penulis

All Right Reserved

Penulis: Dr. Lukman Hakim, M. Ag., dkk.

Editor: Happy Saputra, S.Ag., M.Fil.I

Layout & Disain Cover: Mardhatillah

Diterbitkan Oleh:

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

UIN Ar-Raniry

Jl. Syekh Abdur Rauf, Darussalam Banda Aceh

KATA PENGANTAR

Syukur *alhamdulillah* buku daras ini akhirnya dapat diselesaikan. Buku ini berupa kumpulan tulisan dosen Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry yang merupakan materi perkuliahan dalam berbagai mata kuliah.

Tema pemikiran Islam modern merupakan salah satu topik yang sangat penting dihadirkan kepada pembaca, terutama kalangan mahasiswa. Tokoh-tokoh yang diangkat dalam buku ini merupakan tokoh yang banyak memberikan kontribusi pemikiran di dalam dunia modern baik dalam bidang teologi Islam, filsafat Islam, epistemologi Islam, tasawuf maupun dalam bidang politik Islam.

Dengan terbitnya buku ini, kami berharap akan memperkaya khazanah bacaan mahasiswa dan peminat ilmu pengetahuan tentang pemikiran Islam. Upaya ini merupakan bagian dari kesadaran akademik yang dimiliki dalam rangka rasa kepedulian bagi pemerhati pemikiran Islam.

Pada kesempatan ini, kami ingin menyampaikan rasa terima kasih kepada penulis yang telah mempercayakan kepada kami untuk menerbitkan tulisannya dalam bentuk buku daras ini. Kemudian terima kasih yang tidak terhingga kepada Bapak Dr. Damanhuri, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan Bapak Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA selaku Wakil Dekan Bidang Akademik yang selalu mendorong kami, dan tidak bosan-bosannya bertanya kapan buku daras ini bisa kami selesaikan. Tanpa dorongan beliau tentu saja buku daras ini tidak akan pernah hadir ke tangan pembaca.

Akhirnya, kami berharap upaya ini menjadi dorongan positif bagi pengembangan serupa dalam topik yang berbeda.

Sebagai langkah awal, kami menyadari masih terdapat kekurangan dalam penerbitan buku ini. Untuk itu, masukan konstruktif sangat dinantikan, semoga menjadi amal yang diridhai Allah Swt. Amiin

Banda Aceh, 15 Oktober 2015

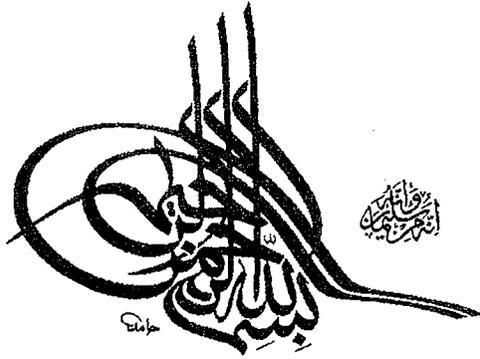
Editor

DAFTAR ISI

Kata Pengantar~iii

Daftar Isi ~ v

1. **Pemikiran Teologi Hassan Hanafi~ 1**
Lukman Hakim
2. **Sayyed Hossein Nasr dan Pemikirannya~ 49**
Happy Saputra
3. **Maulana Syaikh al-Kurdi dan Pemikirannya~101**
Faisal Muhammad Nur
4. **Pemikiran Politik Islam Kuntowijoyo~ 153**
Nurlaila



PEMIKIRAN TEOLOGI HASSAN HANAFI

Oleh : Lukman Hakim

A. Muqaddimah

Teologi¹ Islam, sebagai sebuah fenomena sejarah mengalami masa-masa pertumbuhan pesat pada masa keemasan Islam berbarengan dengan pertumbuhan dan perkembangan disiplin keilmuan lainnya. Pada masa itu perkembangan teologi bahkan telah merambah ke persoalan-persoalan yang bersifat filosofis sehingga muncullah arus rasionalitas dalam Islam. Tak dapat dipungkiri bahwa para teolog Islam telah memberikan kontribusi yang besar bagi kemajuan ilmu pengetahuan dengan mengembangkan

¹Teologi yang dimaksud di sini adalah teologi Islam, pernyataan ini perlu ditegaskan untuk membedakanya dengan teologi bukan Islam mengingat hampir semua agama mempunyai rumusan teologis masing-masing. Dalam Islam para ahli menamai teologi dengan berapa nama yang beragam walaupun keberagaman ini hanya pada tataran penyebutan redaksi terminologis tidak pada tataran substansi pemahaman. Nama-nama dimaksud antara lain Ilmu Kalam, Ilmu Usuluddin dan Ilmu Tauhid. 'Abd. al-Rahman al-Iji memberi definisi Teologi Islam sebagai ilmu yang mampu membuktikan kebenaran aqidah Islam dan menghilangkan kebimbangan dengan mengemukakan hujjah dan argumentasi. Ahmad Fu'ad al-Ahwani menyebutnya sebagai ilmu yang memperkuat aqidah-aqidah agama dengan menggunakan argumentasi rasional. Barangkat dari berbagai batasan di atas, maka pemahaman istilah teologis dalam tulisan ini dipahami sebagai ilmu yang berbicara tentang Tuhan dan berbagai derivasinya dalam hubungan-Nya dengan manusia sekaligus sebagai disiplin keilmuan kontemporer yang diskursif. Lihat, 'Abd. al-Rahman Ibn al-Iji, *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.t.), 7 ; Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Al-Falsafat al-Islamiyyah*, (Kairo: Matba'at Lajnah al-Ta'lif, 1962), 18

semangat rasionalitas.² Bahkan ketika memuncaknya pembahasan teologis dalam Islam banyak teolog yang menduduki jabatan terhormat dalam pemerintahan karena memang penguasa memberikan kesempatan dan fasilitas kepada para ilmuwan untuk mengembangkan pengetahuan seluas-luasnya.³ Hal ini memberikan pelajaran kepada kita bahwa untuk untuk mengangkat martabat khazanah keilmuan diperlukan dukungan dari pemegang pemerintahan kepada para pencinta ilmu.

Dalam konteks itulah umat Islam pernah mengukir tinta emas dalam sejarah peradaban dan perkembangan kebudayaan. Dalam periode itu peradaban Islam seakan telah mendominasi peradaban dunia dengan cemerlang. Di masa ini pulalah berkembang dan memuncaknya ilmu pengetahuan baik dalam bidang agama maupun kebudayaan.⁴ Semua kegemilangan ini, tentu saja tidak lepas dari pengaruh doktrin teologis yang menganjurkan agar umat Islam mengaktualisasikan potensi penalaran semaksimal mungkin.

Kecermalangan peradaban Islam ini ternyata tidak dapat dipertahankan pada periode selanjutnya, yaitu pada masa periode pertengahan, secara sosiologis Islam tidak banyak memberikan kontribusi riil bagi perkembangan ilmu dan pengetahuan. Keadaan statis dalam sikap dan pemikiran telah menjadikan umat Islam sebagai umat yang terkebelakang di tengah persaingan dengan berbagai peradaban lain pada zaman

²Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasat Falsafiyah*, (t.tp.: Dar al-Kutub al-Jam'iyat, 1969), 79. Lihat juga Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 5.

³Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1935), 13-15. Lihat juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), 108.

⁴Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Pemikiran dan Gagasan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 13

pertengahan. Kenyataan ini dalam hal tertentu bahkan masih berlangsung sampai sekarang.

Beragam analisis muncul dari tokoh-tokoh Islam dengan spesifikasi keilmuan masing-masing, telah mencoba mengidentifikasi sebab kemunduran peradaban Islam yang secara normatif kita selalu diajarkan untuk mempercayai bahwa "Islam itu agama yang paling tinggi dan tidak ada yang dapat melampaui ketinggiannya". Harun Nasution mengaitkan kemunduran peradaban Islam dengan kecenderungan umat Islam yang meninggalkan sistem teologi *sunnatullah* dengan pemikiran rasionalitas dan ilmiah diganti teologi yang menekankan kemutlakan Tuhan (*fatalisme*).⁵ Ketertinggalan peradaban Islam ini semakin jelas ketika arus modernitas merambah dunia Islam, dimana peradaban Islam tidak dapat memberikan respon kreatif apapun dalam menjawab berbagai persoalan modernitas.

Kegagalan menjawab berbagai tantangan modernitas ini memberikan isyarat bahwa berbagai khazanah pemikiran Islam yang tampak telah menjadi benda-benda arkeologis menanti saatnya untuk dibangun kembali (*reactulization*).

⁵Suatu aliran yang berpendapat bahwa manusia tidak memiliki daya dan pilihan sebagai daya dan pilihannya sendiri, melainkan daya dan pilihan Tuhan. Dengan kata lain manusia terpaksa (*majbur*) dalam perbuatan-perbuatannya, sehingga tidak ada kebebasan berbuat atas nama dirinya sebagai manusia. Arsitek aliran ini dihubungkan nama Jaham Ibn Safwan. Mengenai penggolongan *fatalisme* ini Harun Nasution memberi batasan yang lebih luas, sehingga memungkinkan aliran lain selain Jabariyyah untuk digolongkan dalam *fatalisme* termasuk aliran al-Asy'ariyyah. Dia memberikan ciri-ciri teologi kehendak mutlak Tuhan (*fatalisme*) ialah: kedudukan akal yang rendah, ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan, kebebasan berfikir diikat dengan dogma, ketidakpercayaan kepada kepada *sunnatullah* dan kausalitas, terikat pada arti tekstual dari al-Qur'an dan Hadith dan statis dalam sikap dan berfikir. 'Ali Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), 241-246. Lihat. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1996), 116.

Menurut Fazlur Rahman adalah sebuah kedhaliman jika umat mempertahankan tradisi yang sudah lapuk yang sudah kehilangan dinamika dan kesegarannya.⁶ Bagaimanapun masuk dan ikut serta dalam abad modern bukanlah persoalan alternatif, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*).⁷ Kegelisian intelektual inilah yang menyebabkan para tokoh Islam menganggap bahwa upaya rekonstruksi khazanah keilmuan Islam termasuk teologi merupakan alternatif yang tidak dapat ditunda.

Menurut Muhammad ‘Abed al-Jabiri realisasi proyek kebangkitan Islam (*al-Nahdah al-Islamiyyah*) harus dimulai dari sebuah keberanian merekonstruksi tradisi (*al-turath*) sehingga dapat memberikan sumbangan riil dalam kehidupan ummat manusia.⁸ Kita harus memahami bahwa kehadiran tradisi (*al-turats*) tidak sekedar sisa-sisa masa lalu melainkan masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berfikir umai Islam.⁹ Maka tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku sejarah melainkan realitas kekinian umat Islam itu sendiri.

Realitas kekinian umat Islam yang selalu menjadi umat yang termarginalkan secara peradaban mengugah kita untuk melihat kembali tradisi yang menjadi doktrin teologis yang membentuk cara berfikir kita. Sebagai sebuah bentukan sejarah kita harus berani mengemukakan secara akademis dan argumentatif anomali-anomali yang ada dalam teologi klasik. Dalam konteks ini kita kenal beberapa pemikir yang telah

⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 176.

⁷Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), 458.

⁸Muhammad ‘Abed al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001), vii

⁹Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rauf, (Jakarta: Paramadina, 2003), 2-3.

mencoba meluncurkan karya-karya tentang rekayasa teologis revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan kegemilangan peradaban Islam, di antaranya Hassan Hanafi yang mencetus *al-Yasar Islami*,¹⁰ Ziaul Haque dengan *Revelation and Revolution in Islam*,¹¹ Asghar Ali Engineer dengan *Islam and Liberton Theology*,¹² dan Majid Khadduri dengan karyanya *The Islamic Conception of Justice*,¹³

Lebih lanjut kehadiran Hassan Hanafi dengan karyanya *al-Yasar Islami*, dalam hal ini ingin mengupayakan empat langkah besar yang meliputi: revitalisasi khazanah klasik Islam (*Ihya al-turats al-qadim*), menjawab tantangan peradaban Barat (*tahadda al-hadarah al-gharbiyyah*), mencari unsur-unsur revolusioner dalam agama (*min al-din ila al-tsaurah*) dan menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al-wathaniyyah al-Islamiyyah*). Menurut Hassan Hanafi persoalan yang mendasar dalam sistem teologi klasik adalah bahwa teologi terlalu melangit dalam sebuah wacana, teologi selalu diarahkan menjadi ilmu teoritis murni sehingga teologi menjadi terpisah dari dataran praksis. Hal ini berimplikasi kepada ketidakmampuan umat membunikan nilai moral yang terkandung dalam teks ilahi yang otoritatif.

Hassan Hanafi upaya memformulasikan sebuah model teologis yang revolusioner pada hakikatnya adalah sebuah keniscayaan, karena sejak kedatangan Islam memang secara bijak telah melakukan revolusi merubah model kehidupan masyarakat jahiliyyah kepada kehidupan Islamiyyah. Seiring dengan perkembangan sejarah semangat ini tereduksi dalam

¹⁰Hassan Hanafi, *al-Yasar al-Islam*, (Kairo: al-Mursalat, 1981)

¹¹Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992)

¹²Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, (New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992)

¹³Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The John Hopkins Press, 1984)

pola pikir yang terbangun atas dasar subjektivitas dan kepentingan sebuah kelompok ataupun individu.

Memaknai semangat revolusioner dari teks suci ke dalam kehidupan praktis inilah yang menjadi cita-cita ideal teologi kontemporer. Sebagai sintesis dari dialog intelektual dengan semangat zaman yang melingkupinya teologi kontemporer setidaknya harus memiliki karakteristik yang menentang kemapanan atau *status quo*, membela kaum tertindas yang tercabut hak miliknya dengan memperjuangkan kepentingan dan membekali mereka dengan ideologis yang revolusioner dalam melawan golongan penindas, selebihnya teologi modern tidak hanya mengakui konsep metafisika tentang taqdir namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri¹⁴ Sehingga pemahaman taqdir dalam konstruksi teologi modern didasarkan pada sintesis tawar-menawar antara kecenderungan mengedepankan kemuthlakan Tuhan dan kebebasan manusia.

Konstruksi teologis modern (sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara kalau kita cermati pemikiran teologi klasik bertumpu pada pola sebaliknya di mana bunyi teks diproyeksikan pada realitas. Seolah-olah teks-teks normatif transendental dari kitab suci adalah realitasnya sendiri. Padahal teks bukan atau tidak sama dengan realitasnya sendiri.

Kajian teologis yang selalu berorientasi kepada pemahaman sebagai sebuah doktrin dogmatis tidak akan dapat

¹⁴Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prihantoro (Jogyakarta; Pustaka Pelajar, 2000),58. Lihat juga *Khaled M.Abou El-Fadl, AtasNama Tuhan: Dari Figh Otoriter ke Figh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 174-175.

memberikan pencerahan dalam dinamika masyarakat yang terus berubah. Pemikiran teologi semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif yaitu melalui identifikasi realitas secara objektif yang kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari penyelesaian melalui legitimasi teks keagamaan.

Selebihnya diperlukan sebuah pendekatan sosio historis terhadap bangunan teologis, karena bagaimanapun sebuah kepercayaan atau keyakinan harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Sehingga antara teologi *vis a vis* dengan realitas yang ada dapat berdialog dan dapat menghasilkan sebuah sintesa berupa sebuah formulasi teologi baru. Sebuah formulasi teologi yang tidak hanya berbicara tentang kesucian langit, kemutlakan Tuhan melainkan juga turut memainkan peran (revolusioner) dalam peningkatan kualitas kehidupan manusia dan menempatkan manusia pada hakikat kemuliaannya.

Hassan Hanafi merupakan salah seorang teolog yang mempunyai obsesi besar untuk melakukan pembaharuan tradisi Islam yang meliputi: revitalisasi khazanah klasik Islam (*Ihya al-turats al-qadim*), menjawab tantangan peradaban Barat (*tahadda al-hadarah al-gharbiyyah*), mencari unsur-unsur revolusioner dalam agama (*min al-din ila al-tsaurah*) dan menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al-wathaniyyah al-Islamiyyah*)

Beberapa kajian akademisi mengenai pemikiran Hassan Hanafi sebenarnya telah banyak dilakukan dalam beberapa sisi baik berupa buku maupun artikel, namun sejauh penelusuran yang telah dilakukan belum ada yang secara khusus membahas tentang konsep teologi revolusioner dan metodologi aplikasinya. Dari telaah pustaka yang dilakukan ditemukan beberapa karya yang menulis tentang pemikiran

Hassan Hanafi. Di antaranya buku *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Keilmuan Islam*¹⁵ karya A.H Ridwan telah membahas secara umum pemikiran pembaharuan Hassan Hanafi tetapi tidak memberikan penekanan pada gagasan teologis. Ahmad Khudori Soleh (ed.) “Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik” dalam buku *Pemikiran Islam Kontemporer*¹⁶ juga telah membahas tentang urgensi metode hermeneutik menurut pemikiran Hassan Hanafi.

Muhammad Mansur “ Metodologi tafsir Relistis: Telaah Kritis Terhadap Pemikiran Hassan Hanafi” dalam *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*¹⁷ juga telah mengelaborasi gagasan metodologi tafsir kontemporer Hassan Hanafi dalam rangka mengaplikasikan pesan ilahiyat ke tataran aplikatif. Selanjutnya Ilham B. Saenong dalam bukunya *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi*¹⁸ juga telah membentangkan pemikiran Hassan Hanafi terutamanya tentang landasan metodologis penafsiran al-Qur’an Hassan Hanafi. Abdurrahman Wahid dalam artikelnya berjudul *Agama, Ideologi dan Pembangunan : Posisi Hassan Hanafi* (Jakarta: 1993) juga telah menguraikan beberapa

¹⁵A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Keilmuan Islam*, (Jogyakarta: Ittga Press, 1998)

¹⁶Ahmad Khudori Soleh (ed.) “Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik” dalam buku *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003)

¹⁷Muhammad Mansur “ Metodologi tafsir Relistis: Telaah Kritis Terhadap Pemikiran Hassan Hanafi” dalam Abdul Mustaqim (ed.) *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, (Yaogyakarta: Tiara Wacana, 2002)

¹⁸Ilham B. Saenong dalam bukunya *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002)

pemikiran Hassan Hanafi tetapi menekankan tentang keterkaitan agama secara praktis dalam mewujudkan pembangunan.

Tulisan-tulisan di atas secara umum menyoroti pemikiran kontemporer Hassan Hanafi, baik tentang Hermeneutika, metodologi penafsiran al-Qur'an, dan Pemikiran pembaharuannya secara umum. Penelitian ini mencoba meneliti Pemikiran Hassan Hanafi tentang gagasan teologi revolusioner dan metodologinya. Sejauh pengetahuan peneliti, perlu dilakukan penelitian yang mengkhususkan kajian pada pemikiran teologi revolusioner Hassan Hanafi dengan mengungkapkan secara mendalam aspek teoritis dan aplikatif metodologi.

B. Biografi Hassan Hanafi dan Konteks Sosio Kultural Pemikirannya

1. Riwayat Hidup dan Pendidikan

Hassan Hanafi dilahirkan di Kairo, Mesir pada 13 Februari 1935 dari sebuah keluarga musisi. Ia adalah seorang teolog dan filosof Mesir terkenal yang mendapatkan gelar sarjana muda dalam bidang filsafat dari University of Cairo pada 1956. Sepuluh tahun kemudian Hassan Hanafi mendapatkan gelar doctor dari *La Sorbonne*, sebuah universitas terkemuka di Paris. Dalam studi doktoralnya ia mengangkat disertasi dalam judul “ *L’Exegeses de la Phenonenologie, L’etat actuel de la Methode Phenomenologie at son Application au Phenomene Religieux*”. Sebuah karya yang merupakan upaya Hassan Hanafi untuk mempertemukan ilmu Usul Fiqh (*Islamic Legal Theory*) dengan pendekatan filsafat fonomenologi khususnya pemikiran Admund Husser.¹⁹ Karya tulis yang bertebal 900 halaman ini mendapat

¹⁹Abdurahman Wahid. “ Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya”, dalam Kazuo Shimogaki. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi* Terj. Judul Maula dan M. Imam Aziz. (Yogyakarta: LKIS, 1993), xi.

penghargaan sebagai karya tulis ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961.

Pendidikan Hassan Hanafi diawali pada tahun 1948 dengan menamatkan pendidikan tingkat dasar dan melanjutkan studinya di Madrasah Tsanawiyah “ Khalil Agha”, Kairo yang diselesaikannya selama empat tahun.²⁰ Ketika di Tsanawiyah, ia aktif dalam group diskusi *Ikhwanul Muslimin*, Karena keterlibatannya dengan dengan pemikiran dan kegiatan sosial Ikhwanul Muslimin kemudian menjadikannya peka dengan keadaan praktis ummat. Selebihnya Hassan Hanafi juga tertarik untuk mendalami pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dan Islam. Sejak itu ia berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi, dan perubahan sosial²¹ bahkan semangat ini kemudian sangat kental mewarnai corak pemikirannya.

Pada tahun 1952 Hassan Hanafi melanjutkan studinya di Departemen Filsafat Universitas Kairo, dan ia menyelesaikannya selama empat tahun dengan gelar sarjana muda pada 1956. Di samping ia mendalami filsafat juga mempelajari ilmu-ilmu keislaman dan teori-teori sosial. Selanjutnya pada tahun 1956 Hassan Hanafi memperoleh kesempatan studi strata yang lebih tinggi di Universitas Sorbonne Perancis²² Hanafi merasa bahwa iklim intelektual di Perancis sangat berarti bagi perkembangan pemikirannya.

²⁰John. L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1978), 98.

²¹A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), 15.

²²Perancis dikenal sebagai negeri tempat lahirnya berbagai aliran filsafat, seperti *Rasionalisme* Rene Descartes (1596-1660), *Positisme* Auguste Comte (1798-1897), *Dekonstruksionisme* Derrida (1930). Selain itu, Universitas Sorbonne dikenal sebagai universitas yang maju, terbukti dengan lahirnya para pembaharu Islam lulusan universitas tersebut seperti Thaha Husein dan Qasim Amin.

Suasana intelektual ini ia manfaatkan untuk berlatih berfikir secara metodologis, baik melalui kuliah-kuliah ataupun bacaan karya-karya orientalis. Selama rentang studi di negeri multi etnis tersebut ia menyempatkan diri mengajar bahasa Arab di *Ecole des Langues Orientales*. Paris.

Setelah menamatkan studinya, ia kembali ke Mesir untuk menjabat staf pengajar di almamaternya Universitas Kairo dalam mata kuliah Pemikiran Kristen Abad pertengahan dan Filsafat Islam.²³ Karir Hanafi dimulai dengan diangkatnya menjadi Lektor (1967), kemudian menjadi Lektor Kepala (1973) dan Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo. Pada tahun 1988 ia diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama

Reputasi internasionalnya sebagai pemikir Muslim terkemuka mengantarkan Hanafi pada beberapa jabatan guru besar luar biasa (*visiting professor*) di banyak perguruan tinggi negara-negara asing. Ia tercatat pernah mengajar di Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1984), Universitas Tokyo (1984-1985) Emirat Arab (1985). Rentang tahun 1985-1987, ia juga dipercayakan menjadi penasihat pengajaran (*academic consultant*) di Universitas Bangsa-Bangsa di Tokyo²⁴

Dalam kapasitasnya sebagai guru besar dan konsultan tamu itulah, Hanafi menyempatkan diri mengamati secara langsung berbagai kontradiksi dan penderitaan yang berlangsung di berbagai belahan dunia. Persentuhannya dengan agama revolusioner di Amerika Serikat dan teologi

²³Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembahasan: Metodologi Tafsir Al-Quran menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), 69.

²⁴Esposito, *OxfordEncyclopedia...*,98. Keberangkatannya ke Amerika serikat sebagai dosen tamu itu sebenarnya dikarenakan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya untuk meninggalkan Mesir. Sementara ke Maroko karena ia diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fez.

pembebebasan di Amerika Latin mengantarkan Hanafi pada kesimpulan bahwa teologi Islam sudah saatnya menjadi semacam “refleksi kemanusiaan” tentang kondisi-kondisi sosial, ekonomi, politik dan budaya.²⁵

Di Amerika umpamanya Hassan Hanafi berkenalan dengan ide agama revolusioner yang selama ini ia bangun secara tidak spontan dan tanpa penelaahan pada sumbangan-sumbangan lain yang terkait. Di sini Hassan Hanafi langsung bergelut mendalami wacana “Teologi Revolusi,” “Teologi Pembebasan,” “Teologi Progresif,” “Teologi Sekuler” “Teologi Kematian Tuhan,” “Teologi Penderitaan,” dan lain. Bahkan beberapa buku di atas sudah pernah ia kenal sebelumnya, seperti Teologi Pembebasan di Amerika Latin serta Gerakan Pendeta Muda atau Kiri-Geraja di Luvan-Belgia saat ia berkunjung ke Universitas Luvan sebagai dosen tamu pada pertengahan tahun 1970. Hassan Hanafi melihat foto Camilio Torres dan Che Guevara terpampang di mading-mading kampus yang dipasang oleh aktifis mahasiswa. Fenomena ini kemudian memberikan inspirasi kepada Hassan Hanafi untuk menulis sebuah kajian berjudul “ Camilio Torres: Sosok Pendeta Revolusioner.” Dalam tulisan itu ia menganalisis karya-karya Torres dan penegasan revolusi sebagai perintah Yesus, meletakkan dasar-dasar ilmu sosiologi nasional, analisis kelas, anarkisme, perubahan sosial budaya, kesadaran kelas, agama dan revolusi, serta tentang persatuan kekuatan-kekuatan revolusioner.²⁶

Pengaruh ideologi revolusioner di atas merupakan genealogi pemikiran yang memotivasi Hassan Hanafi pada tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan

²⁵Hassan Hanafi, *Al-Din wa al-Tsaurah fi Misr 1956-1981: Al-Ushuliyyah wa Al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), 256

²⁶Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 65-66.

redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yasar al-Islami*. Dengan pemikirannya yang terkenal *al Yasar al-Islami* menghendaki adanya rekonstruksi teologi yang mengarah pada terwujudnya transformasi kehidupan manusia, pandangan dunia (*worldview*) dan cara hidup (*way of live*), sehingga tercipta perubahan struktur sosio politik dan terjadi restrukturisasi teologi.²⁷ Pemikiran inilah yang kemudian mendapat reaksi yang keras dari penguasa Mesir Anwar Sadat yang akhirnya memasukkan Hassan Hanafi ke dalam penjara.

2. Konteks Sosio Kultural Pemikiran Hassan Hanafi

Untuk memahami lebih jauh pemikiran Hassan Hanafi maka ada baiknya meninjau dahulu latar belakang pemikirannya. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dengan lingkungannya. Bagaimanapun pemikiran itu muncul tidak lain sebagai respon kreatif dalam mengisi atau menyikapi semangat zaman yang berlangsung. Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, untuk memahami pemikiran seorang pemikir, faktor historis sangat penting dipertimbangkan. Respon-respon yang dicurahkan untuk menanggapi realitas, selalu berkaitan dengan nilai-nilai sosial, budaya, politik praktis dan sebagainya.²⁸ Dalam kondisi apapun pemikiran tak mungkin muncul tanpa konteks.

Dalam memahami pemikiran Hassan Hanafi dan kaitan dengan negara Mesir, maka akan selalu terdapat proses

²⁷Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rauf, (Jakarta: Paramadina, 2003), 39.

²⁸M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 98. Karel A. Steenbrink, seorang sarjana kebangsaan Belanda menjelaskan bahwa penulisan suatu kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi penulis dengan lingkungannya. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 19.

komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, dan hubungan timbal balik antara pemikiran keislaman di satu pihak dengan kondisi sosial di lain pihak.²⁹ Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosiologis (*socially constructed*) karena itu, pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan pemikiran tersebut.

Kelanjutan dari konsep tersebut mengacu kepada sebuah pandangan bahwa pemikir dan pemikiran bukanlah tampil dari atau dalam kevakuman sosio-kultural. Keduanya akan terpahami lewat penelusuran asal usul, pengalaman, setting, sosio-kultural yang mengitari pemikir. Artinya akumulasi pengalaman dan tingkat tantangan dalam waktu dan tempat sangat menentukan corak pemikiran seseorang. Ini menjadi dasar penyebutan pemikiran senantiasa merefleksikan semangat zamannya, meskipun formasinya bersifat refleksi akomodatif, progressif maupun reaktif. Oleh karenanya, pemikiran Hassan Hanafi tidak bisa dipahami tanpa meletakkannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melatarinya. Begitu pula ketika berusaha memahami Hassan Hanafi, berbagai konteks sosio-historis yang mewadahi aktivitas intelektualnya harus pula dipertimbangkan.

Berangkat dari asumsi ini, cukup beralasan jika diandaikan bahwa untuk memahami pemikiran Hassan Hanafi secara utuh, mau tidak mau harus dimulai dengan penelusuran yang memadai tentang kondisi umum dunia Islam pada satu pihak dan situasi umat Islam di Mesir pada pihak lain. Pengandaian ini menjadi penting ketika diingat bahwa hampir seluruh bagian dari konstruksi pemikiran terhadap Hassan Hanafi pada dasarnya merupakan respons sekaligus solusi terhadap berbagai persoalan krusial umat Islam, khususnya yang mendiami wilayah “bumi of Faraoh”, Mesir.

²⁹Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), 99.

Pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi mengenai teologi revolusioner pada dasarnya tidak dapat dikaji terlepas dari realitas dunia Arab, terutama Mesir kontemporer. Kiri Islam sebagai salah satu momentum dalam perjalanan intelektualnya merupakan respon sadar Hassan Hanafi terhadap situasi Arab kontemporer dengan segala pertarungan ideologis di dalamnya. Gerakan pemikiran semacam ini dimaksudkan Hassan Hanafi sebagai usaha melepaskan diri dari segala macam kooptasi agama oleh kekuasaan, sembari melakukan kritik terhadap pelbagai corak ideologi yang berkembang di Mesir.³⁰

Pada penggalan akhir abad XIX situasi politik, sosial dan intelektual di Mesir mengalami berbagai transformasi besar, sebab pada masa itu dengan berakhirnya Perang Dunia I, Mesir mengalami kebangkitan nasionalisme yang ditunjang oleh berbagai faktor, yaitu: 1. Kehadiran pasukan Inggris, Australia dan Selandia Baru yang telah melukai semangat patriotisme Mesir. 2. Pembiayaan besar bagi tentara berprestasi tetap. 3. Digunakan orang Mesir menjadi tenaga kerja Inggris yang mengurangi persediaan buruh Mesir 4. Naskah Empat Belas Pasal Wilson serta deklarasi Inggris-Perancis yang menjanjikan kemerdekaan bagi bangsa Arab yang merangsang hasrat yang besar guna meraih kemerdekaan penuh dari pengawasan asing.

Kemudian pengalaman Perang Dunia II membentuk semangat nasionalisme Mesir. Mesir yang merupakan pangkalan militer utama bagi usaha perang kelompok AS, dan Angkatan bersenjata Inggris serta Amerika terlihat hampir di seluruh aspek kehidupan warga Mesir kota. Masuknya Jerman di Afrika Utara mengakibatkan perang di Mesir pada tahun

³⁰Saenong, *Hermeneutika*..., 80

1942 dan membangkitkan harapan bagi sejumlah pemuda Mesir bahwa bangsa Inggris pada akhirnya dapat diusir.³¹

C. Metodologi Pemikiran Hassan Hanafi

Metodologi merupakan aspek tersulit dari pembahasan pemikiran seorang tokoh. Untuk dapat memahami metodologi pemikiran Hassan Hanafi, secara sederhana dapat dilakukan dengan menelusuri perkembangan pemikirannya. Sebelum sampai pada pembahasan tentang perkembangan pemikiran keislamannya, terlebih dahulu dipandang perlu membahas metode-metode ilmiah yang ia gunakan.

1. Metode Kritik Sejarah.

Metode kritik sejarah (*historico critical method*) merupakan pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta objektif secara utuh dan mencari nilai (*value*) tertentu yang terkandung di dalamnya.³² Metode kritik sejarah sebagai sebuah metode penelitian sejarah Islam, pertama sekali dikembangkan oleh para peneliti orientalis. Terdapat sederetan nama-nama seperti David S. Margoliouth, Ignaz Goldzhiher, Joseph Schacht, H.A.R. Gibb, dan lain-lain merupakan pendahulu-pendahulu orientalis yang menggunakan metode kritis historis ini.³³

Dengan tidak menafikan keterpengaruhannya dengan peneliti-peneliti orientalis di atas, Hassan Hanafi dengan metode kritik sejarah, mencoba menggali berbagai kekayaan yang terkandung dalam khazanah Islam sebagai produk sejarah. Jadi yang ditekankan oleh metode ini adalah mengungkapkan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah

³¹John L.Esposito- John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (terj, Sugeng Hariyanto dkk. (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2002), 67

³²Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalisme and Modernity*, (London dan New York: Rautledge, 1988), 85-86.

³³Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran...*, 63.

data-data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Jika data sejarah hanya dipaparkan sebatas kronologisnya maka model semacam itu dinamakan pendekatan kesejarahan (*historical approach*).

Penerapan metode kritik sejarah terhadap aspek tertentu dalam sejarah Islam oleh orientalis kerap menghasilkan tesa yang menghebohkan masyarakat muslim tradisional.³⁴ Hal inilah yang menyebabkan metode kritik historis sama sekali tidak berkembang di kalangan pemikir muslim sampai dengan pertengahan abad ke 20 M. Montgomery Watt menilai bahwa meskipun kecurigaan pemikir muslim terhadap pemikiran orientalis cukup beralasan, namun terlalu berlebihan. Karena menurut Montgomery Watt, tidak semua orientalis melakukan penelitian atas dasar kebencian terhadap Islam, bahkan kebanyakan sarjana-sarjana orientalis melakukan penelitian demi kepentingan ilmiah.³⁵

Sehubungan dengan tidak berkembangnya metode kritik sejarah dalam pemikiran Islam, dalam bukunya *Modern Trend in Islam* dengan nada prihatin dan penuh harapan H.A.R Gibb berkata:

Saya tidak ingin mengatakan bahwa jalan yang harus ditempuh demi kemajuan umat muslim hanyalah melalui pengambialihan metode historis dari Barat. Dunia Islam seharusnya berusaha menciptakannya kembali dan membangunnya di atas landasan kritik-kritik historisnya sendiri yang sudah ada di masa-masa awal sejarahnya dengan bantuan beberapa unsur dari

³⁴Sebagai contoh, kesimpulan Joseph Schact yang mengatakan bahwa "kebiasaan" atau sunnah pada masa awal belum dipandang sebagai sunnah Nabi tetapi ia dipandang sebagai sunnah masyarakat, belakangan sunnah merupakan hasil penalaran bebas para fuqaha' yang akhirnya dipatahkan oleh al-Syafi'i yang pertama sekali memperkenalkan sunnah Nabi ke dalam teori hukum Islam "Lihat Joseph Schact, *The Origin of Muhammad Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1979), 138.

³⁵Montgomery Watt, *Islam Fundamentalism...*,77-85.

metode Barat, sepanjang dapat diterapkan dan diperlukan.³⁶

Hal ini menunjukkan bahwa betapa pentingnya metode kritik historis dalam pengkajian ilmu-ilmu keislaman.

Kenyataannya Hassan Hanafi turut merasakan dan merespon harapan H.A.R. Gibb di atas. Tokoh ini sangat menyadari kurangnya perspektif kesejarahan dalam kapasitas kecendekiaan Muslim yang pada gilirannya menyebabkan minimnya kajian-kajian historis Islam. Oleh karenanya menurut Hassan Hanafi, umat Islam memerlukan kajian-kajian perkembangan historis tersebut untuk dapat melakukan rekonstruksi disiplin-disiplin Islam untuk masa depan.³⁷

Kemudian perumusan dogma teologi Asy'ariyah pada mulanya merupakan upaya menyuguhkan sintesis terhadap pandangan ortodok yang belum terumuskan dengan kalam Mu'tazilah ini. Tetapi dalam kenyataannya yang menonjol adalah etos reaktif ortodok Mu'tazilah sehingga Asy'ari sendiri tidak berhasil menghindari etos tersebut. Teologi Asy'ariyah mengkristal pada konsep "Kemahakuasaan Tuhan." Akibatnya paham ini menolak paham kebebasan manusia, menolak rasionalisme dan menolak filsafat. Ketidakmampuan aliran ini dalam menjawab pertanyaan atau permasalahan kritis sekitar teologi mendorong upaya pencarian kepuasan teologi melalui sufisme. Ketika teologi Asy'ariyah dan sufisme berkembang pesat, sejarah umat Islam menjadi lain.

³⁶H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnum Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 202.

³⁷Hassan Hanafi, *Aku Bagian....*, 271

Metode Hermeneutik

Hermeneutik³⁸ merupakan salah satu tema penting dalam pemikiran Hassan Hanafi.³⁹ Bahkan ia menjadi bagian integral dari wacana pemikirannya. Baik dalam filsafat maupun teologi untuk memahami suatu teks.

Metode hermeneutik senantiasa diorientasikan ke arah memahami dan menafsirkan teks-teks kuno seperti teks kitab suci, sejarah, hukum juga dalam bidang teologi. Teks kitab suci merupakan inspirasi ilahi, seperti al-Qur'an, Taurat dan lain-lain agar dapat dimengerti dan dipahami maka diperlukan interpretasi. Dengan kata lain hermeneutik mencoba memaknai kehendak tuhan yang menggunakan "bahasa langit" kepada manusia yang menggunakan "bahasa bumi"

Selain itu sebagai sebuah metode ilmiah hermeneutik bertujuan menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak penulisnya. Mengingat bahasa manusia demikian banyak ragamnya, sedangkan bahasa mencerminkan pola budaya tertentu, maka problem

³⁸Hermeneutik Hassan Hanafi memiliki keterkaitan erat dengan hermeneutik pada umumnya. Hermeneutik secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *hermeneun* yang berarti menafsirkan, kata bendanya *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan "penafsiran" atau interpretasi sedangkan orang atau penafsirnya disebut *Hermeneut*. Istilah tersebut menurut suatu cerita mitologis, diambil dari nama dewa Yunani yang bernama Hermes, yaitu dewa yang bertugas sebagai penghubung antara Sang Maha Dewa di langit dan para manusia di bumi. Hermes digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth" dalam *The New Hermeneutic* J.M. Robinson dan John B. Cobb (ed.), (New York: Harper 1964), 1. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 23 Lihat juga Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali Prees, 1996), 84.

³⁹Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), 99.

terjemahan dan penafsiran merupakan problem pokok dalam hermeneutika. Dengan demikian problem hermeneutik selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan pesan untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda.

Hermeneutik pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk mengaplikasikan pesan teks yang normatif kepada tataran praktis⁴⁰ Penafsiran semacam inilah yang diinginkan oleh Hassan Hanafi dalam memahami teologis sebagaimana yang ditulisnya dalam buku *Dari Aqidah ke Revolusi*.

Istilah hermeneutik dalam pengertian sebagai "ilmu tafsir" muncul sekitar abad ke-17 M. dimana ini bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu hermeneutik sebagai seperangkat prinsip metodologi penafsiran dan hermeneutik sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tak dapat dihindarkan dari kegiatan memahami.⁴¹ Carl Braaten mengakomodasi ini menjadi satu dan menyatakan bahwa hermeneutik adalah "ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana suatu kata atau *event* yang ada pada masa lalu, mungkin untuk dipahami dan secara eksisensial dalam situasi kekinian manusia, yang di dalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi epistemologis pemahaman."⁴²

⁴⁰Sudarto, *Metodologi Penelitian...*, 85.

⁴¹Richard E. Palmer, *Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 44.

⁴²Carl Braaten, *History Of Hermeneutics*. (Philadephia: Fortress, 1996), 131 Lihat juga Farid Esack, *Al-Qur'an: Liberation and Pluralisme*, (Oxford: One World, 1997), 61.

2. Metode Fenomenologi

Corak dari pemikiran Hassan Hanafi sangat dipengaruhi oleh ketajaman analisis pemahaman terhadap realitas. Hal ini bermakna bahwa pemikiran Hassan Hanafi merupakan respon terhadap fenomena atau realitas praktis masyarakat. Realitas yang dimaksudkannya adalah realitas masyarakat, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam dan realitas tantangan Barat. Hassan Hanafi menggunakan pendekatan fenomenologi dalam menganalisis realitas-realitas⁴³, karena ia berkeyakinan bahwa keberhasilan mencapai cita-cita revolusi sangat tergantung pada ketajaman dan kecermatan menganalisis realitas-relitas itu.

Hassan Hanafi mengakui pentingnya menggunakan metode fenomenologi sebagai metodologi alternatif yang padu sebagaimana ia jelaskan “Sebagai bagian dari gerakan Islam di Mesir, dan sebagai seorang fenomenolog, saya tidak mempunyai pilihan lain untuk menggunakan metodologi fenomenologi untuk menganalisa Islam alternatif di Mesir”⁴⁴ Dengan metode ini Hassan Hanafi menginginkan agar realitas dunia Islam dapat berbicara bagi dirinya sendiri. Dengan kata lain umat Islam harus dapat memetakan masalah atau anomali yang menjadi permasalahan yang kemudian menentukan langkah solutif penyelesaiannya.

Metode fenomenologi yang digunakan oleh Hassan Hanafi merupakan pencitraan dari Edmund Husserl⁴⁵, Karena

⁴³Shimogaki, *Islam Kiri ...*, 47.

⁴⁴A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual...*, 22. Yang mengutip dari Hassan Hanafi, “*Iimaza Gaba Mabhas al-Insan fi al-Turath al-Qadim*”, dalam *Dirasah al Islamiyyah* (Kairo: Al-Maktabah Al-Anglo Al-Mishriyyah, 1981), 415.

⁴⁵Edmund Husserl dilahirkan di Prostejof (dahulu Prossnitz), di Ceko Slowakia, 8 April 1859 dari keluarga Yahudi. Ia belajar ilmu pasti di Wina, kemudian ia pindah ke filsafat dan menjadi guru besar di Universitas Halle, Göttingen dan Freiburg. Pemikirannya sangat dipengaruhi oleh Franz Brentano. Husserl menjadi terkenal karena metode

itu pembahasan fenomenologi sebagai sebuah metode akan ditemukan akarnya pada filsafat fenomenologi Husserl. Dalam kaitan dengan wacana teologi transformatif yang dimunculkan Hassan Hanafi indikasi penggunaan metode fenomenologi ini cukup kentara, karena memang gagasan teologi transformatif ini memang merupakan respon dari realitas ketidakmampuan teologi klasik dalam mewujudkan transformasi sosial umat.

Kembali kepada metode fenomenologis bahwa metode ini sangat besar pengaruhnya terhadap Hassan Hanafi. Bahkan pendekatan ini digunakan juga ilmu pengetahuan umum, seperti ilmu sosial dan antropologi. J.F. Donceel misalnya telah menggunakan pendekatan fenomenologi dalam memahami manusia di dalam bukunya *Philosophical Anthropology*. Roger Garaudy juga menggunakan metode fenomenologi dalam usahanya memahami Filsafat, sejarah politik, kebudayaan dan agama. Hassan Hanafi menggunakan metode fenomenologis untuk memahami realitas masyarakat, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam (yang termasuk di dalamnya teologi) dan realitas tantangan Barat.

3. Metode Eklektik

Eklektik dalam bahasa Inggris *eclecticism*, berasal dari bahasa Yunani yaitu *eklektikos* yang terdiri dari dua suku kata yaitu *ek* (keluar) dan *lego* (pilih, pilah). Maka eklektik secara bahasa dapat diartikan seseorang yang memilih, dan aklegain,

yang diciptakan olehnya yakni metode fenomenologi, yang oleh murid-muridnya kemudian diperkembangkan lebih lanjut. Husserl meninggal tahun 1938 di Freiburg. Untuk menyelamatkan warisan intelektualnya dari kaum Nazi, semua buku dan catatannya dibawa ke Universitas Leuven di Belgia. Lihat. Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), 114. Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat 2*, (Jogyakarta: Kanisius, 1994), 140.

berarti mengambil, memilih dari.⁴⁶ Eklektik adalah filsafat atau teori yang tidak asli, tetapi memilih unrur-unsur dari berbagai teori atau sistem.

Selanjutnya eklektik memiliki beberapa pengertian yang mencakup: 1. Sikap yang condong berfilsafat dengan seleksi yang di dalamnya mempunyai keinginan untuk mengakomodasikan apa yang dianggap benar dari semua filosof, sambil membuang ajaran-ajaran yang keliru. 2. Memilih gagasan atau ide-ide baik konsep kepercayaan, doktrin dari berbagai sistem pemikiran dalam proses menyusun dan mengembangkan sistem pemikiran sendiri. 3. Mensarikan dari berbagai mazhab pemikiran dengan sebuah analisa dialogis dialektis sehingga menghasilkan sebuah sintesis yang berupa sebuah sistem yang dapat diterima. 4. Eklektisisme mengarah pada makna sinkretisme yang berarti penggabungan ide-ide yang berasal dari berbagai aliran filsafat yang dianggap terbaik.⁴⁷

Metode akektik digunakan oleh Hassan Hanafi untuk membangun pemikirannya (*reactualization*), dengan cara memilih pemikiran suatu mazhap seperti kecenderungannya pada sistem teologi muktazilah, filsafat Ibnu Rusyd, dan Fiqh Hanbali. Dengan demiokian pemilihan terhadap model-model pemikiran di atas adalah sesungguhnya diorientasikan dalam proyek membangun teologi yang transformatif

D. Pemikiran Teologi Hassan Hanafi

1. Acuan Konseptual Pemikiran Teologi Hassan Hanafi

Berpijak pada sebuah aksioma bahwa doktrin teologislah yang membentuk cara pandang dan berfikir umat, maka kemajuan dan kemunduran suatu peradaban secara tidak

⁴⁶Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), 181. Lihat juga Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), 86

⁴⁷*Ibid.*, 182

langsung bersentuhan dengan model sistem teologis yang dianut. Sejarah membuktikan bahwa teologi pernah menjadi energi revolusioner dan ruh transformatif dalam mengantarkan peradaban Islam ke gerbang kegemilangan. Ironisnya realitas kekinian umat Islam secara peradaban tertinggal dalam berkompetisi dengan peradaban lain, hal ini mengindikasikan adanya anomali dalam sistem teologi umat Islam.

Mensikapi kenyataan di atas dipandang perlu untuk melakukan suatu rekonstruksi terhadap teologis klasik dalam artian mengembangkan pemahaman baru dalam memahami kalam dengan menggali semangat revolusioner yang terkandung dalam nash normatif Islam bagi perkembangan peradaban masa datang. Upaya ini tentunya harus dimulai dari sebuah loncatan paradigma (*shifting paradigm*) bahwa teologi bukan hanya sebagai ajaran kepercayaan yang bersifat dogmatis tetapi juga merupakan disiplin pengetahuan yang muncul dalam sebuah budaya dan realitas sejarah. Gagasan ini kemudian menawarkan sebuah upaya membumikan nilai transendental ketuhanan ke tataran aplikatif dalam rangka transformasi sosial.

Selebihnya gagasan ini harus dimulai dengan melakukan kritik objektif terhadap sistem teologi klasik yang selama ini dianggap tidak mampu menjadikan Islam sebagai suatu kekuatan transformatif dan kesan bahwa teologi hanya berbicara pada tataran keimanan. Berpijak pada kerangka konseptual inilah kemudian yang mengugah semangat Hassan Hanafi memunculkan ide teologi revolusioner dengan menggali semangat revolusioner dan transformatif Islam yang selama ini menghilangkan Teologi revolusioner yang dimaksudkan adalah formula teologi yang mampu menggerakkan semangat umat Islam untuk keluar dari semua keterbelakangan peradaban kemiskinan, kebodohan dan penjajahan

2. Kritik Hassan Hanafi terhadap Teologi Tradisional

Langkah awal dari perancangan proyek teologi revolusioner Hassan Hanafi adalah mencoba melakukan evaluasi menyeluruh (*general evaluation*) terhadap konstruksi teologi tradisional. Dengan kata lain ia mencoba melakukan kritik terhadap sistem teologi klasik untuk menemukan anomali-anomali yang ada di dalamnya. Hassan Hanafi membentangkan analisis historis bahwa teologi tradisional lahir di dalam konteks ketika inti sistem kepercayaan Islam, yakni transendensi Tuhan, diguncang oleh berbagai pengaruh dari sekte-sekte budaya lama. Dalam konteks sedemikian adalah wajar bila perumusan kerangka konseptual teologi klasik lebih cenderung bersifat apologi untuk mempertahankan doktrin utama dan memelihara kemurniannya.

Sementara itu konteks sosio politik sekarang jauh berubah. Islam mengalami berbagai kelemahan yang multi-aspek bahkan kadaulatan umat terampas sepanjang periode kolonialisme. Karena itu, menurut Hassan Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru yang berasal dari kebudayaan modern.⁴⁸ Dengan kata lain menurut Hassan Hanafi upaya rekonstruksi teologi tradisional adalah upaya serius mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan sesuai dengan perubahan konteks sosio politik yang terjadi.

Lebih lanjut Hassan Hanafi melihat bahwa dalam sistem teologi tradisional, penggunaan dialektika (*Jadaliyyat*) terarah pada sebuah konsep untuk menolak yang lain atau konsep tandingan. Dialektika yang dibangun dimaknai sebagai

⁴⁸Hassan Hanafi, "Pandangan Agama tentang Tanah: Suatu Pendekatan Islam" dalam *Prisma 4*, April, 1984, 40.

dialog dan saling menolak⁴⁹, yakni dialektik kata-kata dan bukan dialektika konsep tentang watak sosial atau sejarah. Kritik Hassan Hanafi terfokus pada ketidak-munculan pembahasan tentang sejarah dalam teologi tradisional. Perumusan teologi tradisional tidak menjadikan azas sejarah pertimbangan humanisme.

Para perumus teologi tidak menemukan adanya kepentingan untuk mengaitkan Tuhan dengan sejarah dan dengan kehidupan praktis manusia.⁵⁰ Perbincangan mengenai sejarah tidak muncul sebagai tema teoritis, kecuali setelah perjalanan sejarah terhenti. Tidak ada transformasi dari sejarah kepada objek intelektual; dari praksis ke teori. Hassan Hanafi menilai adanya unsur manusia dalam disiplin “*ilahiyah*” (ketuhanan) dan sejarah dalam “*sam’iyah*” Manusia dan sejarah adalah dua hal yang senantiasa menjadi perhatian Hassan Hanafi yang digambarkannya sebagai kekurangan dalam kesadaran kontemporer Islam serta sebagai kelebihan Barat, karena Baratlah yang telah berhasil menamukan aspek antroposentis dan sejarah pada masa modern mereka.⁵¹ Hassan Hanafi melihat dengan nyata menghilangnya nuansa pemikiran ‘historis dalam wacana keilmuan Islam dengan kata lain ilmu-ilmu kemanusiaan (*insaniah*) dan sejarah (*tarikh*) tidak atau belum pernah menjadi sudut bidik telaah keilmuan yang serius.⁵²

⁴⁹ Bandingkan perbedaannya dengan konsep dialektika Hegel dalam Filsafat Modern yang lebih mengarahkan pada azas kompromi atau “menjadi” (*becoming*) antara *thesis* dan *antitesis* yang akhirnya melahirkan *sistesis* yang lebih bersifat akomodatif.

⁵⁰ A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), 15.

⁵¹ Hassan Hanafi, *Dirasat al-Islamiyyah*, (Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1981), 392.

⁵² *Ibid.*, 131.

Dalam pandangan Hassan Hanafi teologi bukanlah pemikiran murni yang hadir dalam kehampaan historisitas, melainkan ia merefleksikan konflik-konflik sosial politik. Berpijak pada pandangan di atas menjadikan kritik teologi dipandang sebagai tindakan yang sah-sah saja atau niscaya. Sebagai produk pemikiran manusia, teologi terbuka untuk di kritik.⁵³ Hassan Hanafi ingin menempatkan teologi Islam tradisional pada tempat yang sebenarnya, yakni bahwa ia bukanlah ilmu ketuhanan yang bersifat sakral dan tidak boleh dipersoalkan lagi dan harus diterima begitu saja secara *taken for granted*. Ia adalah ilmu kemanusiaan yang tetap terbuka untuk diadakan verifikasi, falsifikasi kepadanya baik secara historis maupun *eidetis*.

Hassan Hanafi menilai bahwa teologi sebagai bagian dari tradisi keilmuan Islam merupakan suatu gugusan pemikiran yang tidak *taken for granted*. Ia memposisikan teologi sebagai hasil akumulasi pengalaman sejarah kemanusiaan yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu.⁵⁴ Dengan demikian bagi Hassan Hanafi formula Teologi yang sudah ada itu dapat dikembangkan sedemikian rupa sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia beragama itu sendiri.

Selanjutnya Hassan Hanafi menunjukkan anomali dalam sistem teologi klasik karena dalam kenyataannya teologi tradisional tidak dapat menjadi sebuah “pandangan yang benar-benar hidup” dan memberi motivasi tindakan dalam kehidupan kongkrit umat manusia. Secara praksis, teologi tradisional gagal menjadi ideologi yang sungguh-sungguh fungsional bagi kehidupan nyata masyarakat muslim. Kegagalan ini disebabkan para penyusun teologi yang tidak

⁵³Hassan Hanafi, *Agama, Idiologi dan Pembangunan*, (Jakarta: P3M, 1991), 7

⁵⁴M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 35.

dapat mengaitkannya dengan kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, akibatnya muncul keberserakan antara keimanan teoritik dengan amal praktisnya di kalangan umat. Ia menyatakan, baik secara individual maupun sosial, umat ini dilanda keterceraiberaian dan terkoyak-koyak.⁵⁵

Sistem teologi tradisional yang selama ini sangat bersifat *teo-oriented* dalam artian hanya terfokus pada permasalahan transcendental metafisik atau berpusat pada Tuhan dan eskatologi. Sehingga dalam wacana kalam klasik membawa implikasi bahwa klaim kebenaran pernyataan kitap suci cenderung bersifat eksklusif.⁵⁶ Hal ini dikarenakan teologi klasik lebih diarahkan pada penguatan apologi keimanan, akibatnya teologi seakan tidak bersentuhan dengan realitas umat.

Secara individual, pemikiran manusia terputus dengan kesadaran, perkataan maupun perbuatannya. Keadaan ini tentunya akan mudah melahirkan sikap-sikap moral ganda (*al-nifaq*) atau “sinkretisme kepribadian” (*mazawij al-syahsiyyah*). Fenomena sinkretis ini tampak dalam kehidupan umat Islam saat ini: sinkretisme antara kultus keagamaan dan sekularisme (dalam kebudayaan), antara tradisional dan modern (peradaban) antara Timur dan Barat (politik), antara konservatisme dan progresivisme (sosial) dan antara kapitalisme dan sosialisme (ekonomi).⁵⁷

Bagi Hassan Hanafi kekeliruan ini mengakar pada konsensus orang-orang terdahulu bahwa ilmu tauhid atau ilmu kalam merupakan disiplin keilmuan tentang aqidah keagamaan dengan dalil-dalil yang meyakinkan. Yakni sebuah ilmu tentang dalil-dalil mengenai kesahihan aqidah. Kesahihan di

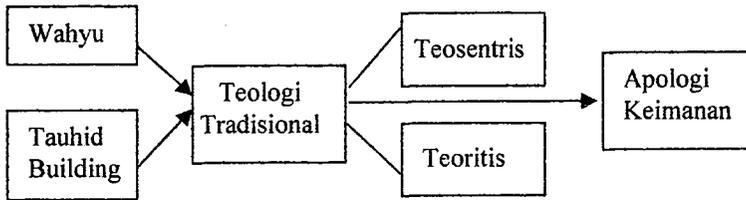
⁵⁵Ridwan, *Reformasi....*, 47.

⁵⁶Kamaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung: Mizan, 2004), 9

⁵⁷Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Saurah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1991), 59.

sini bersifat teoritis murni, yang tunduk kepada kaidah logika dan metodologi pembuktian. Sebab itu, aqidah menjadi terpisah dari dataran praksis. Sayangnya, hal ini merupakan kupasan yang luas di dalam setiap uraian mengenai ilmu ini. Maka yang dimaksudkan aqidah dalam hal ini semata-mata keyakinan yang tidak terkait dengan persoalan praksis.⁵⁸ Seakan-akan aqidah merupakan sebuah tema pokok pembahasan teoritis semata, bukan sesuatu yang mengarahkan perilaku.

Dari kilasan analisa di atas kelemahan utama teologi klasik dapat dikonfigurasi sebagai berikut:



Dari tabel di atas menggambarkan bahwa teologi klasik merupakan penafsiran terhadap wahyu yang diformat pada masa-masa pembentukan tauhid (*tauhid building*), sehingga wacana yang terbangun di dalamnya lebih banyak mengarah pada pembahasan ketuhanan (*teosentris/ teo-oriented*) yang bersifat teoritis. Dalam formula sedemikian seakan teologi klasik hanya bertujuan pada apologi keimanan tidak besentuhan dengan realitas manusia.

Dengan demikian teologi yang merupakan bentukan sejarah mestinya menjadi piranti proses pendewasaan, dan justru bukan menciptakan problem-problem teoritis seperti teori Zat, Sifat dan Perbuatan. Kepercayaan tentang keesaan

⁵⁸Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf, (Jakarta: Paramadina, 2003), 12-13.

dan keadilan Tuhan memang sah dan sehat, bahkan sekalipun tanpa pengaktifan kembali. Namun dunia saat ini tersesat dalam sejarah, terlempar dari intinya kepinggiran. Umat begitu berkuat dengan wacana normatif teks tanpa melakukan reinterpretasi terhadap teks dengan berangkat dari kenyataan masyarakat itu sendiri.

3. Ide Teologi Revolusioner Hassan Hanafi

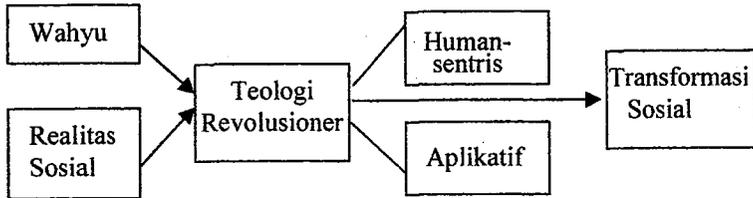
Saat ini teologi Islam mendapat tantangan yang besar sekali. Tentu saja, teologi tidak cukup hanya dipahami sebagai “ilmu ketuhanan” yang *taken for granted* saja di kalangan umat beragama. Tetapi, lebih dari itu, dituntut untuk menerjemahkan apa yang disebut sebagai “kebenaran agama” dalam konteks realitas sosial kehidupan manusia.⁵⁹ Dengan begitu, teologi bukan sekedar “sebuah wacana ilmu ketuhanan” yang cenderung bergerak di “wilayah ide” *an sich* melainkan dapat juga dapat menumbuhkan “kesadaran teologis” yang bersifat praksis bagi kalangan beragama dalam rangka memecahkan problem sosial yang menghimpit kehidupan umat manusia.

Menerjemahkan teologi dalam mengatasi krisis sosial menjadi kebutuhan yang penting. Tentu saja, teologi harus mempunyai relevansi sosial sebagai gerakan” yang pada akhirnya memihak pada kepentingan mayoritas umat. Itulah yang hakikat dari wacana teologi revolusioner. Dengan demikian menurut Hassan Hanafi semua bangunan keilmuan Islam termasuk teologi harus diubah dari poros teosentris menuju antroposentris.⁶⁰ Teologi revolusioner yang digagas oleh Hassan Hanafi dapat dipahami sebagai penafsiran teks

⁵⁹Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 322

⁶⁰Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 59.

normatif (wahyu) dengan mempertimbangkan realitas sosial, kemudian diaplikasikan atas azas kepentingan kemanusiaan (*humansentris*) dengan indikasi terwujudnya transformasi sosial. Kerangka pikir di atas dapat digambarkan sebagai berikut:



Upaya memformulasikan sebuah model teologis yang revolusioner pada hakikatnya adalah sebuah keniscayaan, karena sejak kedatangan Islam memang secara bijak telah melakukan revolusi merubah model kehidupan masyarakat Jahiliyyah kepada kehidupan Islamiyyah. Seiring dengan perkembangan sejarah semangat ini tereduksi dalam pola pikir yang terbangun atas dasar subjektivitas dan kepentingan sebuah kelompok ataupun individu.

Dalam sejarah semangat revolusiner yang ada dalam Islam mengalami pendistorsian yang akut pada masa pasca kepemimpinan rasulullah, lebih tepat ketika pemerintahan dinastik telah menghancurkan struktur sosial dengan membuat peraturan-peraturan yang justru menindas⁶¹ Kebijakan ini telah mengebiri semangat revolusi Islam, namun sekarang yang tinggal hanyalah sebuah kerangka yang kosong (*empty shell*).

Semangat revolusioner teologi Islam turut tereduksi ketika bangunan teologi dipengaruhi atau lebih tepatnya dimanfaatkan untuk kepentingan politik. Seperti ketika dinasti Umayyah memanfaatkan paham Jabariyyah untuk kepentingan politiknya. Syaikh 'Abdul Halim Mahmud dalam bukunya *al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam* menyebutkan bahwa

⁶¹Asghar Ali Engineer, *Islam dan...*, 57

Mu'awiyah menetapkan dalam jiwa masyarakat bahwa kekuasaan yang diperolehnya atas *qada* dan *qadar* Allah. Ia pun menyebarluaskan ide ini serta mendorong masyarakat untuk menganut paham jabariyyah (*fatalisme*) dengan berbagai cara⁶² padahal semua usahanya ditujukan untuk kepentingan politik.

Setidaknya ada dua kepentingan politik yang diinginkan penguasa Umayyah dengan menganjurkan masyarakat untuk menganut paham Jabariyyah ini, *pertama* untuk mencari legitimasi pembenaran atas kebobrokan moral penguasa di mata masyarakat, *kedua* untuk meredam munculnya gerakan revolusi dari masyarakat untuk menentang kekuasaan mereka. Demikianlah penguasa Umayyah telah melakukan transdensiasi politik (*ta'ali bi al-siyasah*) atau menggunakan doktrin agama demi kekuasaan politik⁶³. Disadari atau tidak penguasa Umayyah telah melakukan dua kesalahan yaitu menisbahkan semua kenistaan moral mereka kepada Tuhan dan menghancurkan semangat revolusioner Islam. Dengan demikian jelas kiranya bahwa pembentukan teologi sangat sarat dengan diwarnai oleh interes-teres politik.⁶⁴

Terlepas dari kesalahan masa lalu, ketika kelahiran agama dipahami sebagai protes terhadap masyarakat dan cara hidupnya, disinilah sebenarnya apa yang dimaksudkan sebagai dimensi kritis dari revolusioner dari agama. Dalam pengertian seperti ini agama lahir untuk menentang segala bentuk tirani yang diakibatkan oleh kepentingan perseorangan dan didikte oleh *vested interest*-nya sendiri-

⁶² Abdul Halim Mahmud, *Al-Ta'fikir al- Falsafi fi al- Islam*, (Beirut: Maktabah al- Madrasah, 1982), 203.

⁶³ Abed al-Jabiri, *Agama...*, 81

⁶⁴ W. Montgemery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg University Press, 1962), 2.

sendiri, yang pada akhirnya menciptakan ketidakadilan sosial.⁶⁵ Pemahaman peran agama semacam ini telah menggugah semangat para pemikir untuk kembali mengali potensi revolusioner dalam agama dengan memunculkan rekayasa teologis modern.

Dalam konteks membumikan nilai teologi inilah Hassan Hanafi memunculkan teologi revolusioner. Ide tentang keharusan revolusi tauhid ini ia tuangkan dalam proyek Kiri Islam (*al-yasar al-Islami*) yang di dalamnya menawarkan empat gagasan sentral: pertama, revitalisasi khazanah klasik Islam (*ihya al-turats al-qadim*); kedua, menjawab tantangan peradaban Barat (*tahadda al-hadarah al-gharbiyyah*); ketiga, mencari unsur-unsur revolusioner dalam agama (*min al-din ila al-tsaurah*) dan keempat, menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al-wathaniyyah al-Islamiyyah*).

Hassan Hanafi menilai bahwa realitas kekinian ummat Islam yang termarjinalkan dalam pertarungan peradaban dunia yang kompetitif mengharuskan adanya proyek rekonstruksi khazanah intelektual Islam. Sebuah upaya rekonstruksi terhadap bangunan keilmuan klasik dengan mengubah paradigma berpikir. Dalam kaitannya dengan teologi paradigma ini harus dilakukan dengan mengalihkan orientasi aksiologis dari teosentris ke antroposentris. Hal ini berarti Hassan Hanafi menginginkan teologi tidak hanya ditujukan kepada pembahasan yang membahas eksistensi ketuhanan semata tapi juga sebagai sebuah ideologi yang hidup dalam kehidupan manusia⁶⁶. Teologi harus menjadi landasan kokoh yang revolusioner dalam mengarahkan manusia kepada kehidupan yang lebih

⁶⁵Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999), 111.

⁶⁶Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 59

baik dan bermartabat. Semangat revolusioner teologi yang terkandung dalam teks suci harus dapat diejawantahkan dalam kehidupan praktis.

Dalam buku Hassan Hanafi “Dari Akidah ke Revolusi” mengintrodusir pada pengertian bahwa “aqidah” merupakan tradisi, sedangkan “revolusi” berarti modernisasi. Akidah merupakan keimanan dan jiwa rakyat sedangkan revolusi merupakan tuntutan zaman modern. Dalam mengelaborasi wacana teologi revolusineranya Hassan Hanafi memunculkan beberapa besar: bagaimana mentransformasikan umat secara alamiah dari perspektif masa silam ke dalam perspektif modern? Bagaimana mengembalikan umat ke dalam tauhid yang fungsional dalam jiwa rakyat, agar dapat memfungsikan kembali sistem politik dalam masyarakat? Bagaimana menjadikan akidah sebagai pembangkit revolusi di tengah-tengah rakyat serta bagaimana menjadikan teologi sebagai kerangka acuan dalam memandang dunia? Bagaimana mentransformasikan kaum muslimin dewasa ini ke arah revolusi masa depan?⁶⁷

Memaknai semangat revolusioner dari teks suci ke dalam kehidupan praktis adalah cita-cita ideal teologi kontemporer. Sebagai sintesis dari dialog intelektual dengan semangat zaman yang melingkupinya teologi kontemporer setidaknya harus memiliki karakteristik yang menentang kemapanan atau *status quo*, membela kaum tertindas yang tercabut hak miliknya dengan memperjuangkan kepentingan dan membekali mereka dengan ideologis yang revolusioner dalam melawan golongan penindas, selebihnya teologi modern tidak hanya mengakui konsep metafisika tentang taqdir namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan

⁶⁷Hassan Hanafi, *Dari Aqidah Ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 45-47.

nasibnya sendiri⁶⁸ sehingga pemahaman taqdir dalam konstruksi teologi modern didasarkan pada sintesis tawar-menawar antara kecenderungan mengedepankan kemutlakan Tuhan dan kebebasan manusia.

Konstruksi teologis modern (sebagai refleksi sistematis terhadap agama atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara kalau kita cermati pemikiran teologi klasik bertumpu pada pola sebaliknya di mana bunyi teks diproyeksikan pada realitas. Seolah-olah teks-teks normatif transendental dari kitab suci adalah realitasnya sendiri. Padahal teks bukan atau tidak sama dengan realitasnya sendiri.

Kajian teologis yang selalu berorientasi kepada pemahaman sebagai sebuah doktrin dogmatis tidak akan dapat memberikan pencerahan dalam dinamika masyarakat yang terus berubah. Pemikiran teologi semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif yaitu melalui identifikasi realitas secara objektif yang kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari penyelesaian melalui legitimasi teks keagamaan.

Selebihnya diperlukan sebuah pendekatan sosio historis terhadap bangunan teologis, karena bagaimanapun sebuah kepercayaan atau keyakinan harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Sehingga antara teologi *vis a vis* dengan realitas yang ada dapat berdialog dan dapat menghasilkan sebuah sintesa berupa

⁶⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi...*, 58. Lihat juga Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 174-175.

sebuah formulasi teologi baru. Sebuah formulasi teologi yang tidak hanya berbicara tentang kesucian langit, kemutlakan Tuhan melainkan juga turut memainkan peran (revolusioner) dalam peningkatan kualitas kehidupan manusia dan menempatkan manusia pada hakikat kemuliaannya.

4. Metodologi Aplikasi Teologis ke Arah Transformasi Sosial.

Teologi dalam format ideal paling tidak dapat diartikan sebagai interpretasi realitas berdasarkan persepektif ketuhanan. Jadi, teologi tersebut dapat dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik. Format teologi revolusioner adalah sesuatu yang berangkat dari kebutuhan kini, dari realitas kini, dan dari tantangan-tantangan yang kita rasakan sekarang ini, bukan dulu atau nanti.

Dari uraian terdahulu telah disimpulkan bahwa sistem teologi klasik yang ada dalam sejarah Islam cenderung mubazir dalam artian terlalu terfokus pada tataran doktrin teoritik. Dalam teologi klasik telah menghabiskan energi untuk mengerjakan sesuatu yang sebenarnya perlu tidak perlu diurus seperti masalah kekekafiran seseorang, sifat Tuhan dan lain-lain. Oleh karena itu teologi dirasa kurang fungsional mengingat selain ajaran-ajarannya kurang menyentuh kenyataan sosial. Dengan demikian diperlukan paradigma baru dalam memahami teologi sehingga benar-benar akan memunculkan sebuah sistem teologi yang dapat mengarahkan umat mewujudkan transformasi sosial.

Menurut Hassan Hanafi tugas terberat adalah bagaimana mengaplikasikan ide ke dalam tataran praktis. Untuk menemukan metodologi yang tepat membunikan pesan-pesan wahyu adalah melalui perubahan paradigma penafsiran al-Qur'an. Pembicaraan mengenei relasi wahyu

dengan realitas menjadi poin penting dalam model penafsiran al-Qur'an yang ditawarkan Hassan Hanafi. Realitas yang dimaksudkan adalah realitas masyarakat, politik dan ekonomi, realitas khazanah Islam, dan realitas tantangan Barat. Melalui gagasan Kiri Islam ia yakin bahwa cita-cita revolusi Islam dapat benar-benar tercapai setelah realitas-realitas itu dianalisis secara seksama.⁶⁹

Metodologi penafsiran al-Qur'an Hassan Hanafi berpijak pada sebuah pengakuan "preferensi wahyu pada realitas". Wahyu tidak menyebabkan lahirnya peristiwa-peristiwa sejarah, tapi sebaliknya. Dari konsep *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa manusia sanggup memahami realitas dengan fitrahnya dan secara bersama-sama disepakati oleh masyarakat sebagai kepentingan bersama (*al-mashlahah*). Ini bermakna bahwa selalu terdapat peluang untuk memilih bagian mana dari wahyu yang dapat menjadi solusi bagi problematika masyarakat. Bukan sebaliknya menafsirkan teks pada isu-isu yang sama sekali *irrelevant* dengan kehidupan kekinian.⁷⁰

Hassan Hanafi ingin mengangkat kembali unsur revolusiner yang terkandung dalam al-Quran untuk menentang segala bentuk penyimpangan dalam realitas seperti penjajahan, kedhaliman dan kesewenang-wenangan. Dalam konteks teologi revolusioner kita harus menafsirkan konsep ketuhanan yang dapat dijadikan gambaran penolakan atas kenistaan yang ada dalam realitas.

Berangkat dari sebuah keyakinan teologis bahwa Tuhan merupakan sumber kebaikan, kesucian dan keadilan, maka hal ini berimplikasi pada hadirnya pemahaman bahwa Tuhan tidak pernah mengekang kebebasan manusia dan Tuhan tidak pernah menginginkan

⁶⁹Hassan Hanafi, *Limadza....*, 393.

⁷⁰Hassan Hanafi, *Dirasat....*, 74.

terjadinya penindasan atas sesama makhluk. Tuhan telah menciptakan segala sesuatu berdasarkan keadilan dan menginginkan manusia yang telah diberikan kebebasan untuk selalu menegakan supremasi keadilan dalam kehidupannya.⁷¹ Islam menggambarkan manusia sebagai makhluk yang merdeka, dan karena hakikat kemerdekaannya itulah manusia menduduki tempat yang sangat terhormat dalam struktur realitas. Penganugerahan potensi rasio merupakan spesifikasi yang membuat manusia berada di atas makhluk lainnya.⁷² Karena itu manusia harus selalu mengorientasikan segenap penilaian dan konstruksi hidupnya di atas prinsip-prinsip rasional.

Dalam bahasa al-Qur'an manusia menempati posisi penting sebagai khalifah Allah (*vicegerent of Allah*) di muka bumi.⁷³ Tugas manusia adalah untuk memenuhi (*to fulfill*) karya kreatif Tuhan di alam semesta. Predikat ini memberikan gambaran kepada kita bahwa seolah-olah Tuhan mempercayakan kekuasaan-Nya kepada manusia untuk mengatur dunia ini. Untuk itu, dalam menjalankan kepercayaan Tuhan manusia harus meletakkan kontrol diri bagi dirinya, agar prestasi yang dicapainya tidak terkotori oleh kasus-kasus penyelewengan moral.

Penekanan pada kemuliaan manusia ini sebenarnya merupakan suatu konsepsi Islam yang sangat revolusioner, jika diingat bahwa kedudukan manusia seperti ini bahkan tidak pernah diberikan oleh humanisme Eropa pasca renaissans. Dalam konsepsi teologis mengenai hubungan antara manusia dengan Islam, justru mengajarkan

⁷¹Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemamusiaan*, terj. Nurasiah Fakhri Sutan Harahap, (Bandung: Mizan, 2003), 290.

⁷²Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, (Jakarta: Pustaka Fidaus, 1992), 170

⁷³Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 99

pembebasan, bukan pengekekangan. Menurut Islam aktualisasi diri manusia hanya dapat terwujud dengan sempurna dalam pengabdian kepada Penciptanya. Dan ini jelas merupakan pembebasan yang sejati.⁷⁴ Sebagai makhluk manusia hanya dibolehkan mempunyai hubungan pengabdian kepada Allah bukan kepada sesembahan-sesembahan palsu seperti yang kita kenal dalam *folklore* dan mitologi-mitologi.

Islam merupakan sebuah humanisme, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral, tetapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain, humanisme Islam adalah humanisme teosentrik. Artinya ia merupakan sebuah agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, dengan mengarahkan perjuangannya untuk kemuliaan peradaban manusia. Prinsip humanisme teosentrik inilah yang akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya.

Berangkat dari posisi manusia sebagai wakil Tuhan di alam semesta, maka manusia berkewajiban memproklamirkan keberadaan Tuhan sebagai sumber kesucian dalam realitas empiris. Dengan kata lain manusia harus menentang segala bentuk realitas yang berseberangan dengan nilai kesucian Tuhan dan semua pemikiran yang mengatasnamakan Tuhan dalam melegitimasi semua penyimpangan moral yang mereka lakukan. Kita berkeyakinan bahwa Tuhan mustahil berlaku buruk dan Zat-Nya suci dari sifat zalim dan aniaya.⁷⁵

Keimanan terhadap keadilan Ilahi akan berpengaruh besar dalam membenahi perilaku manusia.

⁷⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), 162.

⁷⁵Hassan Hanafi, *Dari Akidah...*, 1-5.

Pertama, sebagai control terhadap penyimpangan, dimana dengan meyakini bahwa ucapan dan perbuatannya senantiasa berada di bawah pengawasan Tuhan tentu seseorang tidak akan meremehkan perbuatannya sekecil apapun. Hal ini membawa kepada kesadaran eskatologis bahwa kelak segenap perbuatan yang pernah dilakukannya akan diganjar secara adil. *Kedua*, Berprasangka baik, dalam artian bahwa seseorang yang mengimani keadilan Tuhan akan berprasangka baik terhadap sistem yang beroperasi di jagat alam ini. Hal ini akan menimbulkan keyakinan bahwa hukum alam tidak pernah secara otoriter "mendikte" kebebasan manusia. *Ketiga*, keimanan terhadap keadilan Tuhan merupakan faktor pengerak timbulnya keadilan dalam konteks kehidupan individu maupun masyarakat.⁷⁶ Dengan demikian orang yang meyakini keadilan Tuhan, tentu akan mudah menerima keadilan dalam hidupnya baik sebagai individu maupun masyarakat.

Aktualisasi nilai positif teologi idealnya sangat memainkan peranan dalam perubahan sosial. Tetapi selama ini teologi terkesan tidak mampu berperan dalam realitas empiris, teologi hanya berbicara pada tataran teoritis dan tidak merambah pada praksis, implikasinya teologis hanya bisa berbicara pada tataran wacana tidak dapat menunjukkan eksistensinya dalam proses transformasi sosial.⁷⁷ Padahal nilai-nilai Islam pada dasarnya bersifat *all-embrancing* bagi penataan sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu.

⁷⁶Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, (Bogor: Cahaya, 2001), 81.

⁷⁷Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), 191.

Proyek transformasi ini setidaknya harus melalui dua dimensi pokok untuk dapat memunculkan energi revolusioner Islam. *Pertama*, Pengujian kembali atas *al-turath al-Islami* yang dengannya kita akan dapat menemukan dilema-dilema yang ada dalam konstruk teologi Islam. Dilema-dilema (*anomali*) ini kemudian diminimalisir dengan memunculkan semangat modernitas dalam rangka memberikan respon terhadap berbagai tantangan. *Kedua*, transformasi dan perumusan “teologi revolusioner Islam”, melalui proses *min al-‘aqidah ila al-thawrah*, dari keimanan kepada revolusi. Transformasi dan perumusan ini berangkat dari pengujian pada dimensi pertama, dengan menggunakan sumber-sumber keimanan sebagaimana terdapat dalam *al-turath*, yang pada akhirnya akan menghasilkan teologi revolusioner yang diharapkan dapat mengembalikan citra Islam sebagaimana masa-masa kegemilangannya.

Secara teks seluruh kandungan nilai teologi Islam memang bersifat normatif dan transenden karena memang didasarkan pada sumber wahyu. Ada dua cara bagaimana nilai-nilai teologi normatif itu menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari. *Pertama* nilai-nilai teologi normatif itu diaktualkan langsung menjadi prilaku. Aktualisasi ini berarti kita dituntut untuk dapat menerapkan semua pesan moral teologis dalam kehidupan bermasyarakat. Cara *kedua* mentransformasikan nilai-nilai normatif menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan kedalam prilaku.

Jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat modern maka kita harus melakukan pendekatan yang menyeluruh dari pada sekedar pendekatan legal. Metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan proses melalui beberapa fase formulasi: teologi-filsafat sosial-teori sosial

- perubahan sosial.⁷⁸ Aktualisasi ini tentunya merupakan proyek terberat dalam upaya pembumian nilai-nilai normatif ke dalam realitas praksis.

Berangkat dari kedua cara di atas, maka tugas kita sebagai khalifah Allah harus dapat membumikan nilai-nilai transendental ketuhanan yang selama ini kita pahami sebagai pernyataan normatif ke dalam bentuk perilaku atau sebuah teori sosial. Artinya kita harus merestorasi individu dengan sifat positif ketuhanan, sehingga menjadikan kita sebagai agent penegak berkeadilan, menentang kesewenang-wenangan dan segala bentuk penyimpangan sosial lainnya. Dengan kata lain, manusia harus dapat mengaplikasikan ruh ketuhanan di alam raya yang tentunya harus dimulai sebuah rekontuksi teologis yang revolusioner dan membumi. Sudah menjadi aksioma yang terbantahkan bahwa semua penyimpangan yang terjadi dalam realitas disebabkan oleh ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Yang bertanggung jawab atas penyelewengan moral tentulah bukan Tuhan, melainkan kesalahan mutlak masyarakat manusia yang lalai untuk menunaikan tugas sosialnya dengan sebagai wakil Tuhan.

Paradigma ini mengacu pada pemaknaan bahwa teologi dalam format merupakan interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Dengan kata lain teologi dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik. Dalam format ini teologi mengemban fungsionalitasnya berdasarkan kebutuhan kekinian, realitas kekinian, tantangan-tantangan yang dihadapi ummat bukan berdasarkan alasan masa lalu.

E. Khatimah

Hassan Hanafi telah memulai proyek besar melakukan rekonstruksi kembali khazanah keislaman.

⁷⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, 170.

Realitas kekinian umat Islam yang termaginalkan dalam kompetisi dengan peradaban lain mengharuskan menelisik kembali bangunan tradisi Islam. Dalam konteks penelitian ini Hassan Hanafi telah melakukan pengkajian secara cermat terhadap konstruksi teologi klasik, di dalamnya ia menemukan beberapa anomali yang disinyalir sebagai penyebab kelemahan peradaban Islam. Menurut Hassan Hanafi persoalan yang mendasar dalam teologi klasik adalah bahwa teologi selalu berorientasikan metafisik ketuhanan (*theo-oriented*), teologi selalu diarahkan menjadi ilmu teoritis murni sehingga teologi menjadi terpisah dari tataran praktis. Hal ini berimplikasi pada ketidakmampuan umat membumikan nilai moral yang terkandung dalam teks al-Qur'an

Hassan Hanafi berpandangan bahwa teologi merupakan sintesa dari dialektika antara ruh normativitas yang berasal dari alam transenden dengan realitas kesejarahan manusia, maka upaya rekayasa sebuah sistem teologis masa depan yang mengarah kepada perubahan sosial merupakan sebuah keniscayaan. Menurut Hassan Hanafi agar proses transformasi sosial bisa terwujud, dibutuhkan sebuah teologi yang revolusioner yang dapat menekan semua bentuk penyimpangan sekaligus menegawantahkan nilai transendental keilahian dalam kehidupan praktis. Bagaimanapun teologi yang dianggap memenuhi kebutuhan intelektual adalah teologi yang bisa menunjukkan eksistensinya dalam sebuah perkembangan peradaban manusia yang terus berkembang secara dinamis.

Untuk mewujudkan teologi revolusioner ini tentunya harus dimulai dari sebuah paradigma baru bahwa teologis dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Dengan kata lain semua penafsiran wahyu diarahkan pada pertimbangan realitas. Dengan demikian teologis dimaknai sebagai proyeksi realitas terhadap pesan dari alam transendental berupa teks normatif. Dengan demikian akan memunculkan sebuah

formulasi teologis yang merupakan sintesis dari perpaduan pesan alam transendental (al-Qur'an) dan realitas empiris yang senantiasa berubah. Rekayasa pengabungan ini dengan sendirinya akan menjadikan sistem teologi hidup dalam realitas empiris, sehingga teologi tidak lagi terkesan elitis melainkan akan memberi kesan populis.

DAFTAR REFERENSI

- 'Abd. al-Rahman Ibn al-Iji, *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.t.
- 'Abdul Halim Mahmud, *Al-Ta'fikir al-Falsafi fi al-Islam*, Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1982
- 'Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional*, Jakarta: Pustaka Fidaus, 1992.
- 'Ali Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi al-Islami* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966.
- A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.
- Abdurahman Wahid. "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya", dalam Kazuo Shimogaki. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Terj. Jadul Maula dan M. Imam Aziz Yogyakarta: LKIS, 1993
- Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1935
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985
- Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Al-Falsafat al-Islamiyyah*, Kairo: Matba'at Lajnah al-Ta'lif, 1962

- Ahmad Khudori Soleh (ed.) "Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik" dalam buku *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003
- Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasat Falsafiyah*, t.tp.: Dar al-Kutub al-Jam'iyah, 1969
- Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1992
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001
- Carl Braaten, *History Of Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1996E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Farid Esack, *Al-Qur'an: Liberation and Pluralisme*, Oxford: One World, 1997
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnum Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1995
- Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat 2*, Jogjakarta: Kanisius, 1994
- Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996
- , *Pembaharuan dalam Islam Pemikiran dan Gagasan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996

- Hassan Hanafi, "limaza Gaba Mabhas al-Insan fi al-Turath al-Qadim", dalam *Dirasah al Islamiyyah*, Kairo: Al-Maktabah Al-Anglo Al-Mishriyyah, 1981
- , *Agama, Idiologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991
- , *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta; Islamika, 2003
- , *Al-Din wa Al-Tsaurah fi Misr 1956-1981: Al-Ushuliyyah wa Al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989.
- , *Al-Yasar al-Islam*, Kairo: al-Mursalat, 1981.
- , *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf, Jakarta: Paramadina, 2003
- , *Dirasat al-Islamiyyah*, Kairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1981.
- , *Min al-Aqidah ila as-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1991.
- , "Pandangan Agama tentang Tanah: Suatu Pendekatan Islam" dalam *Prisma* 4, April, 1984.
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembahasan: Metodologi Tafsir Al-Quran menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: TERAJU, 2002.
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth" dalam *The New Hermeneutic* J.M. Robinson dan John B. Cobb (ed.), New York: Harper 1964

- John L. Esposito- John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj, Sugeng Hariyanto dkk. Jakarta, RajaGrafindo Persada, 2002
- , *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1978
- Joseph Schact, *The Origin of Muhammad Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1979
- Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Figh Otoriter ke Figh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003
- Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1998.
- Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam kiri Hassan Hanafi*, (Jakarta: Logos, 1999.
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996.
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, London: The John Hopkins Press, 1984.
- Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalisme and Modernity*, London dan New York: Rautledge, 1988.
- Muhammad ‘Abed al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pusata Baru, 2001.
- Muhammad Mansur “ Metodologi Tafsir Relistis: Telaah Kritis Terhadap Pemikiran Hassan Hanafi” dalam

- Abdul Mustaqim (ed.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, Yaogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Muhsin Qiraati, *Mencari Tuhan: Mengapa dan Bagaimana*, terj. Muhammad Bafaqih, Bogor: Cahaya, 2001.
- Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Terj. Nurasih Fakih Sutan Harahap, Bandung: Mizan, 2003
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: Rajawali Prees, 1996.
- Tim Penulis Rosda Karya, *Kamus Filsafat*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.
- Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, New Delhi: International Islamic Publisher, 1992.

SAYYED HOSSEIN NASR DAN PEMIKIRANNYA

Oleh : Happy Saputra

A. Pendahuluan

Selama kurang lebih dua abad dunia Islam telah menghadapi serbuan peradaban dan pandangan dunia asing yang mengancam setiap ajaran Islam. Serbuan ini banyak merusak peradaban yang dibangun oleh ummat Islam selama berabad-abad. Walaupun pada beberapa dekade terakhir hampir seluruh dunia Islam telah meraih kemerdekaan politiknya. Namun pengaruh dominasi Barat modern terhadap filsafat, budaya, seni, politik, ekonomi dan sosial tetap berlangsung terus dengan berbagai cara menembus keluasan dan kedalaman dunia Islam.

Sejumlah muslim berkelana ke Barat untuk mendapatkan pendidikan modern. Sementara yang lainnya menghadapi tantangan dunia modern di dalam batas geografis dunia Islam itu sendiri melalui lembaga pendidikan yang walaupun berada di tanah Islam sendiri, tetapi pada kenyataannya tidak berbeda dengan Barat.

Sayyed Hossein Nasr merupakan salah seorang pemikir muslim Iran yang dapat digolongkan ke dalam pemikir neo-modernis sekaligus neo-tradisionalis yang dengan pemikiran-pemikirannya mampu mereduksi pemikiran-pemikiran Barat yang keliru dalam memahami Islam, disamping melahirkan gerakan baru dalam orientasi berfikir atas nilai-nilai dalam semua dimensi kehidupan.

Dalam kapasitas dan posisinya yang ada, seakan Nasr tampil sebagai juru bicara, baik kepada masyarakat Barat

maupun masyarakat Islam di Timur. Kepada dunia Barat ia menyarankan pemikiran Islam, yang ia tawarkan sebagai alternatif nilai dan *way of life*, sementara pada dunia Islam ia memberitahukan bahwa Barat tengah mengalami kebangkrutan spritual, yang menurut penilaiannya tidak cukup dipahami oleh dunia Islam di Timur.

Selanjutnya dalam tulisan ini akan dikemukakan tentang figur dan pokok pemikiran Sayyed Hossein Nasr, yang banyak diketahui melalui beberapa tulisannya.

B. Biografi Singkat Sayyed Hossein Nasr

Sayyed Hossein Nasr dilahirkan di kota Taهران, Iran pada tanggal 7 April 1933¹. Ia berasal dari keluarga ulama dan dibesarkan dalam tradisi dan locus Syi'ah tradisional. Ayahnya adalah seorang ulama yang cukup menonjol sekaligus sebagai fisikawan dan pendidik. Ayahnya mengirim Nasr untuk belajar kepada sejumlah ulama di Iran, seperti Ayatullah Muhammad Husin Thabthaba'i (w.1307/1889), seorang ahli tafsir dan penulis *Tafsir al-Mizan*, selama 20 tahun.²

Pendidikannya dimulai dari tanah kelahirannya, kemudian melanjutkan pendidikan tingginya di Barat di Massachussts Institute of Tekhnology (MIT), Amerika Serikat, dalam bidang sejarah sains, hingga memperoleh gelar B.Sc (*Bachelor of Science*) pada tahun 1954. Ia kemudian melanjutkan pendidikan ke Harvard University dan berkonsentrasi pada bidang yang sama. Nasr memperoleh gelar Ph.d pada tahun 1958 di bawah bimbingan seorang orientalis terkenal, Hamilton A.R Gibb dengan disertasi tentang berbagai

¹John L. Esposito (ed). *The Oxford Enciclopedia of The Modern Islamic Word*, (New York : Oxford University Press, 1995), 230

²Hasan Muarif Ambari, dkk., *Ensiklopedi Islam 2*, (Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), 80

teori kosmologi Islam.³ Pendidikan klasiknya menjangkau sejarah Timur dan Barat, ilmu filsafat dan ilmu sosial, kesejarahan Muslim dan Kristen serta teologi kontemporer, perkembangan mistisisme Islam, spritualitas, seni dan budaya.⁴

Selanjutnya, Nasr kembali ke Iran dan diangkat menjadi guru besar sains dan filsafat Islam pada Universitas Taheran. Pada tahun 1962-1965 ia diangkat sebagai guru besar tamu di Harvard University. Dalam priode yang sama ia dipercaya sebagai pemegang pertama *Agha Khan Chair* untuk kajian Islam yang baru dibentuk di American University, Beirut.⁵ Jabatan lain yang juga pernah dipangku oleh Nasr adalah Dekan Fakultas Sastra dan Seni di Universitas Taheran (1968-1972), Pembantu Rektor Universitas Taheran (1970-1971), dan konselor Arya-Mehr University of Teknology Taheran, sampai ia meninggalkan Iran menjelang meletusnya Revolusi Islam Iran (1979).⁶

Pada masa kekuasaan Syah Mohammad Reza Pahlevi (1919-1980), Sayyed Hossein Nasr termasuk di antara pendiri Akademi Filsafat Iran dan diangkat sebagai presiden lembaga kajian ilmiah tersebut selama periode 1975-1979. Selain itu, ia bersama Murtadha Muthahhari (1919-1979), Ali Syar'ati (1933-1977), dan beberapa tokoh lainnya, pada akhir tahun 1965 mendirikan Husaimiyah Irsyad⁷, lembaga yang bertujuan

³*Ibid*

⁴Abdul Kholiq, dkk. *Pemikiran Pendidikan Islam ; Kajian Tokoh Klasik dan Kontemporer*, (Semarang : IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 1999), 306

⁵Hasan Muarif Ambari, dkk. *Ensiklopedi Islam...* 80

⁶*Ibid*

⁷Menjelang ditutupnya Husyaimah Irsyad oleh rezim Syi'ah pada tahun 1973, Sayyed Hossein Nasr dan Muthahhari keluar dari lembaga tersebut, yang menurut mereka telah dikuasai Ali Syar'ati yang dipandangnya keliru menampilkan Islam sebagai agama revolusioner dengan menghilangkan aspek spritualnya.

mengembangkan ideologi Islam berdasarkan perspektif Syi'ah, yang kemudian menjadi pusat kaderisasi pemuda militan, revolusioner.

Setelah meninggalkan Iran menuju Amerika Serikat, ia memutuskan untuk tidak kembali ke Iran dan menetap di sana. Kemudian ia mengajar diberbagai Universitas, seperti Temple University, Philadelphia, dan akhirnya di George Washington University, Washington D.C dengan bekal keilmuan yang luar biasa, keberadaannya sering dibutuhkan di forum-forum ilmiah internasional, sering memberi ceramah-ceramah di berbagai kota di Eropa, Amerika, Timur Tengah, dan Asia.⁸

C. Karya-karya Sayyed Hossein Nasr

Seperti terlihat pada biografinya, Nasr dalam hidupnya banyak berkecimpung dalam dunia akademis, hal ini diperkuat lagi dengan keaktifannya dalam menulis buku⁹ di antaranya : *Three Sage Moslems, Ideas and Realities in Islam, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Science and Civilization in Islam, Suffi Essays, An Anotated Bibliography of Islamic Science, Man and Nature, The Spritual Crisis of Modern Man, Islam and The Plight of Modern Man, Islamic Science An Illustrated Study, Islamic Science and Sprituality, Islamic Life and Thought, Knowledge and the Secred, The Islamic Philosophy of Science, Tradisional Islam in The Modern World, A Young Mulsim's Guide to the Modern World, Theology, Philoshopy and Sprituality* dan lain-lain.

Dari karya-karyanya tersebut terlihat bahwa pemikiran Nasr sangat kompleks dan multidimensional. Ia mampu membahas berbagai topik mulai dari sains dan filsafat Islam, sufisme, perennialisme, sampai kepada masalah-masalah yang dihadapi oleh manusia-manusia modern. Selain itu, Nasr

⁸Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran Modern dalam Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada 1998), 280

⁹Hasan Muarif Ambari, dkk. *Ensiklopedi...* 80

kelihatan mempunyai komitmen yang kuat tentang nilai-nilai keislaman yang ditransformasikan ke dalam semua kehidupan ummatnya. Demikian juga tentang pengenalannya terhadap Barat telah membuat sintesa atas peradaban Barat dengan Islam. Nilai-nilai itulah yang muncul ke permukaan sebagai wacana pemikirannya, berbeda dengan yang lain.

Beberapa buku karangan Nasr, sebagian besar merupakan kumpulan naskah ceramahnya di berbagai tempat, mengesankan adanya dua arus pemikiran yang dikonfrontasikan antara yang satu dan yang lain, yaitu faham metafisika Barat di satu pihak dan paham metafisika Islam di pihak lain. Yang terakhir ini lebih menekankan faham sufisme, meskipun Nasr sendiri tampaknya belum sampai pada tingkat seorang sufi sebagaimana tokoh-tokoh sufi yang dikenal di dunia Islam. Walaupun demikian, justru Nasr memiliki orisinalitas tersendiri-sampai tingkat tertentu- yakni, dia meramu faham sufisme yang dikuasainya dengan pengalaman dan hasil studinya di Barat, untuk mencari alternatif jawaban bagi problem manusia modern.

D. Pengaruh Filsafat Perennial terhadap Pemikiran Sayyed Hossein Nasr

Sebagai pemikir Islam, Nasr memiliki keunikan tersendiri dibanding dengan beberapa pemikir Islam lainnya. Meskipun ia banyak menimba ilmu di Barat tetapi ia tidak begitu tertarik dengan kebudayaan yang berkembang di sana, sebaliknya ia malah mengkritik Barat, sementara berusaha untuk menggali dan mengembangkan warisan pemikiran Islam.

Tema yang mendasari karya Nasr adalah suatu persepsi bahwa di dunia kontemporer, khususnya Barat, tidak lagi dapat memahami dan mengapresiasi yang suci, mereka telah kehilangan sesuatu yang esensial dan eternal.¹⁰

¹⁰Abdul Kholiq, dkk. *Pemikiran Pendidikan Islam...* 306

Dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran rasional-filosofisnya, Nasr selalu merujuk kepada masa Islam klasik yaitu suatu masa yang disebutnya dengan Islam 'tradisionalis', "Islam yang masih terintegrasi secara kuat antara dimensi spritual dan dimensi intelektual yang bersumber kepada pemahaman wahyu Ilahi". Pemikiran ini dalam wacana filsafat dikenal dengan filsafat perennial.¹¹

Inti pandangan filsafat perennial adalah bahwa dalam setiap agama dan tradisi-tradisi esoterik ada suatu pengetahuan dan pesan keagamaan yang sama yang muncul melalui beragam nama dan bungkus dalam berbagai bentuk dan simbol.¹² Dalam Islam, ada *al-Din* yang berarti ikatan yang harus menjadi dasar dalam beragama bagi seorang muslim. Namun berbagai nama dan bungkus tersebut, tetap bukanlah merupakan tujuan, melainkan hanya merupakan satu jalan agar manusia bisa terbebas dari belenggu-belenggu dunia material yang cenderung menyengsarakan dan bisa mencapai kehidupan primordial yang merupakan kehidupan alami manusia.

Dalam hal modernitas, menurut Nasr adalah sesuatu yang terpisah dari Yang Transenden, dari prinsip-prinsip yang langgeng, yang dalam realitas mengatur materi dan yang diberitakan kepada manusia melalui wahyu dalam pengertian yang seluas-luasnya. Demikian sains modern sangat

¹¹Lewis Bernard, *Islam and The West*, (New York : Oxford University Press, 1993), 136

¹²Filsafat perennial secara etimologis berasal dari bahasa Latin *Philosophia Perennis*. Kata *perennis* kemudian diadopsi ke dalam bahasa Inggris berarti kekal selama-lamanya atau abadi. Sedangkan *philosophia* tersusun dari *Philos* yang berarti cinta, senang, suka dan *sophia* yang berarti pengetahuan, hikmah, kebijaksanaan. Sehingga artinya adalah cinta akan pengetahuan. Makanya, filsafat perennial sering disebut dengan filsafat keabadian. Lihat Harold Titus dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat*. Jakarta : Bulan Bintang, 1994. 11. Lihat juga, Frithjof Schoun, *Islam dan Filsafat Perennial*, (Bandung : Mizan, 1995), 7

didominasi oleh akal dan indera manusia, sebaliknya, sains tradisional sungguh-sungguh non-antropomorfik dalam pengertian bahwa tempat dan wadah pengetahuan bukan pikiran manusia, tetapi kecerdasan Ilahi. Sains yang sejati tidak didasarkan pada akal murni manusiawi, tetapi pada kecerdasan yang dimiliki tingkat supra-manusiawi dari realita yang menerangi fikiran manusia.¹³

Pemikiran filsafat perennial yang ditekuni oleh Nasr, terlihat telah memberi corak tersendiri terhadap pola pemikirannya dan pendekatan yang dilakukan, khususnya dalam menanggapi perkembangan modern di Barat dan memberi solusi alternatif bagi ummat Islam.

E. Pemikiran Sayyed Hossein Nasr

Sayyed Hossein Nasr sebagai seorang tokoh intelektual Islam¹⁴ dan guru besar yang cukup berpengaruh di kalangan mahasiswa Islam dalam berbagai Universitas terkenal di Barat, mempunyai gagasan dan prospek baru tentang fenomena lintasan intelektual dalam peradaban modern baik di Timur lebih-lebih lagi di Barat. Sayyed Hossein Nasr sendiri bahkan mampu mengadakan observasi yang mendalam tentang dinamika aktivitas intelektual dan spritual di negeri yang banyak memantapkan pemikirannya. Berikut ini adalah beberapa pemikiran Sayyed Hossein Nasr, antara lain :

¹³Sayyed Husein Nasr, *Islam Tradisi....* 3

¹⁴Sebagai aktivis intelektual studi keislaman, Sayyed Hossein Nasr memiliki posisi penting dalam usaha selain merekam kecaman, cemoohan, dan sinisme pemikir-pemikir Barat tentang Islam, Nasr juga mampu mereduksi kembali pemikiran mereka, terutama menunjukkan kekeliruan mereka dalam memahami Islam selama ini, dan yang terpenting lagi, Islam melahirkan gerakan baru dalam orientasi berfikir atas nilai-nilai spritualitas dalam semua dimensi kehidupan, tidak hanya terbatas dalam lingkup ummat Islam Iran, tetapi ummat Islam di seluruh dunia.

1. Epistemologi Islam

Sayyed Hossein Nasr menyoroiti unsur-unsur pokok epistemologi modern dengan perspektif keagamaan (tradisional) ia mencoba melakukan rekonsiliasi epistemologis antara agama dengan ilmu pengetahuan, setelah terjadi “perceraian” di antara keduanya sejak masa renaisans di Eropa. Dalam hubungan ini, epistemologi modern dapat dipandang sebagai produk dari suatu kesadaran yang memberontak dan menolak gagasan wahyu dan semua implikasinya.

a. Obyek Pengetahuan

Jika pemikiran modern memandang bahwa obyek ilmu pengetahuan hanyalah realitas empirik, Nasr memandangnya keseluruhan realitas dari yang eksternal hingga yang paling internal. Menurutnya, berbagai realitas itu dipadukan dalam kalimat tauhid *la ilaha illa Allah* (tiada tuhan selain Allah) sebagai konsep dasar Islam.¹⁵ Makna terdalam dari kalimat tersebut adalah tidak ada wujud (realitas) selain wujud Tuhan. Kandungan makna itu, menurut Nasr, tidak harus menunjuk kepada panteisme yang memandang realitas lain selain Tuhan sebagai tuhan, melainkan harus dipahami bahwa adanya realitas lain selain Tuhan tidak lain hanyalah cermin dari sekian banyak “kehadiran Ilahiyah” (*al-hadharat al-Ilahiyah*).

Ia melanjutkan, bahwa banyaknya kehadiran Ilahi itu dapat disederhanakan dengan membaginya ke dalam lima keberadaan (*al-hadharat al-Ilahiyah al-Khamsah*) untuk menggambarkan hierarki seluruh realitas dalam urutan menurun: (1) kehadiran hakikat ilahiyah, esensi Tuhan (*hahut*); (2) keberadaan nama dan sifat Tuhan (*lahut*); (3) kehadiran malaikat (*jabarut*); (4) keberadaan psikis dan

¹⁵Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Krisis of Modern Man*, (London: Mandala Books),18

manifestasi halus, disebut juga dunia perantara (*malakut*); dan (5) keberadaan fana atau dunia fisik (*nasut*).¹⁶

Keberadaan hakikat Ilahiyah, adalah wujud yang tidak dapat dikenal dan tidak dapat dijangkau oleh apapun, kecuali Tuhan sendiri. Oleh karena itu, Ia absolut murni.¹⁷ Keberadaan atau dunia *hahut*, *lahut*, dan *jabarut* berada di atas bentuk-bentuk dan manifestasi formal. Sedang dunia *malakut* mempunyai bentuk meskipun bukan materi dalam pengertian peripatetik biasa.

Nama Tuhan tidak dikenal di dunia ini. Ialu ia menyebutkan nama dan sifat-sifat-Nya untuk dikenal. Dan, secara emanasi, lahirlah apa yang disebut *lahut* yang dapat dipersamakan dengan prinsip kreatif atau wujud, yaitu prinsip ontologis dari keseluruhan kosmos. Dengan demikian, ia absolut terhadap seluruh ciptaan. Agar dapat sampai ke dunia, diciptakanlah dunia juga *a'yan tsabitah*, dimana pola-pola dasar (*archetype*). *Malakut* adalah mediator antara Tuhan dengan dunia psikis manusia. *Malakut* adalah keberadaan cahaya atau substansi jiwa yang ada dalam diri manusia, salah satu bagiannya adalah intelek, sebagai cahaya Ilahi yang mampu menghubungkan manusia dengan *malakut*. Intelek, bagi manusia, merupakan ciri utama yang melampaui realitas lain. Karena intelek itulah, manusia kerap disebut mikrokosmos, sebagai simbol dari makrokosmos. *Nasut* adalah keberadaan alam fisik. Ia merupakan manifestasi yang paling akhir, ia juga merupakan lambang ketuhanan. Oleh karena itu, intelek disebut juga *ayat*. Ia bukan hanya bersifat material

¹⁶Sayyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1986),74

¹⁷*Hahut* berasal dari *huwa* yang berarti Dia; jadi, dapat diterjemahkan sebagai *quidity* atau *ipseity*

melainkan memiliki makna. Hierarki keberadaan itulah yang disebut manifestasi Tuhan (*tajalliyat*).¹⁸

Doktrin keesaan (*tauhid*) adalah formulasi metafisikal yang paling mendalam. Ia mempunyai berbagai aspek dan tingkat pengertian: pertama, penekanan pada karakter kesementaraan dan ketaksustansialan segala sesuatu selain Allah (*masiwa Allah*) dan dengan mengikuti urutan ciptaan: yang material adalah yang paling tidak permanen; Kedua, penekanan pada “sesuatu yang lain” sehingga realitas tertinggi menekankan pada kebenaran bahwa Allah sepenuhnya berada di atas seluruh pemikiran dan pengertian awam tentang makna istilah kata “*ilah*” dalam formulasi di atas.

Dengan mengikuti terminologi al-Qur’an, Nasr mengemukakan empat kualitas dunia tertinggi: *awwal*, *akhir*, *zhahir*, dan *bathin*¹⁹, yang satu sama lain bersifat komplementer. Dua sifat Ilahi pertama, yang *Awwal* dan yang *Akhir*, bersesuaian dengan kepercayaan waktu di dunia atas asal Ilahi. Tuhan Yang *Awwal* berarti bahwa seluruh realitas berasal dari-Nya, sedangkan Tuhan Yang *Akhir* berarti semua realitas akan kembali kepada-Nya.²⁰ Dengan kata lain, Ia adalah asal sekaligus tujuan. Dan, dua sifat Ilahi berikutnya, Yang *Zhahir* dan Yang *Bathin*, berhubungan dengan ruang. Tuhan Yang *Zhahir* dan Yang *Bathin* berarti Yang mencakup segalanya.²¹

Metafisika, bagi Nasr, merupakan pengetahuan tentang yang real. Ia menjelaskan asal-usul dan tujuan semua realitas, tentang yang absolut dan relatif. Oleh karena itu, Nasr

¹⁸Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (New York: Caravan Books, 1976), 111-112

¹⁹Lihat al-Qur’an, Surat 37 : 3.

²⁰Sayyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban...*, 199

²¹*Ibid.*, 75

mengusulkan jika manusia ingin tinggal di dunia lebih lama, prinsip-prinsip metafisis harus dihidupkan kembali.²²

b. Sifat Pengetahuan

Konsep sentral Nasr adalah unitas. Ia adalah paham kesatupaduan dan interrelasi dari segala yang ada, sehingga dengan merenungkan kesatupaduan kosmos, seseorang dapat menuju ke arah kesatupaduan Ilahi yang dibayangkan dalam kesatuan Alam. Ide unitas dalam ilmu pengetahuan ini merupakan ide turunan dari *syahadah: la ilaha illa Allah*. Lebih jauh, menurut Nasr, ide unitas bukanlah hanya sebagai sifat ilmu pengetahuan dan seni Islam, ia juga mendominasi pengungkapan ilmu pengetahuan dan seni tersebut.²³ Dengan konsep unitas itu pula memungkinkan terjadinya integrasi keaneka-ragaman pengetahuan ke dalam keterpaduan. Dalam kata lain, ide unitas itu memungkinkan integrasi pengetahuan dan tindakan manusia ke dalam sebuah kesatuan yang harmonis.

Sesungguhnya, menurut Nasr, ide unitas semacam ini tidak hanya khas Islam tetapi lazim dalam semua peradaban tradisional, termasuk Kristen. Namun, aplikasinya di dalam Islam mampu melahirkan sesuatu yang unik, yang tidak ditemukan dalam derajat yang sama pada peradaban dari tradisi lainnya.

Menurut Nasr, kosmologi mampu untuk menjadi “alat integrasi konseptual” karena tujuannya untuk mengadakan sebuah pengetahuan yang memperlihatkan kesalingterkaitan segala sesuatu dan mengadakan hubungan dengan tingkat-tingkat hierarki kosmik satu sama lain dan, akhirnya, dengan prinsip tertinggi. Dengan demikian, ia menjadi sebuah pengetahuan yang memungkinkan terjadinya integrasi keanekaragaman ke dalam keterpaduan.

²²Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature...*, 81.

²³Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Sains dan Pradaban...* 1-5.

Menurut Nasr, adanya perbedaan pandangan dan lahirnya berbagai pemikiran tentang ilmu pengetahuan, tak lain karena adanya perbedaan tingkat fakultas yang dimiliki manusia. Fakultas-fakultas itu adalah intelek, imajinasi, rasio, dan indera.²⁴ Intelek di sini, digunakan dalam pengertian asal, *intellectus* (Latin) atau *nous* (Yunani). Dalam bahasa al-Qur'an disebut 'aql yang berarti mengikat manusia ke asalnya (origin). Secara etimologis, *intellect* atau 'aql mempunyai makna yang sama dengan agama karena agama mengikat manusia kepada Tuhan. Pengertian itu, dalam paham modern, menurut Nasr, telah mengalami reduksi menjadi hanya *reason* semata-mata.²⁵

c. Jalan Memperoleh Pengetahuan

Menurut Nasr ketika ia memaparkan perkembangan ilmu pengetahuan Islam secara historis, para ilmuwan muslim menggunakan metode yang majemuk dalam menciptakan elemen ilmu pengetahuan Islam yang sesuai dengan makna term "sains" saat ini. Ilmu pengetahuan Islam senantiasa berupaya menerapkan metode-metode yang beragam sesuai dengan watak subyek yang dipelajari dan cara-cara memahami subyek tersebut. Para ilmuwan muslim, dalam menumbuhkan dan mengembangkan beraneka ragam ilmu pengetahuan telah menggunakan berbagai metodologi, dari rasionalisasi dan interpretasi kitab suci hingga observasi dan eksperimentasi.²⁶

Kendati dalam perkembangan ilmu pengetahuan modern sendiri telah terjadi pergeseran konsep metodologi

²⁴*Ibid.*, 18.

²⁵Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred...*, 14.

²⁶Tentang pemaparan Nasr mengenai ilmu pengetahuan Islam sebagai sains yang memiliki metodologinya sendiri, lihat berbagai karya Nasr tentang ilmu pengetahuan Islam, khususnya, *Science and Civilization in Islam; An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, (Cambridge MA: Harvard University Press, 1964) dan (London: Thames & Hudson, 1978); *Islamic Science, "Reflection on Methodology in the Islamic Sciences"* dalam *Hamdard Islamicus*, (1980), 3-13

yang ditandai dengan penyingkiran gagasan yang menyatakan hanya ada satu metodologi yang bertanggung jawab atas terciptanya ilmu pengetahuan, dan berlanjut dengan penerimaan pluralitas metodologi oleh kalangan ilmuwan modern, perbedaannya dengan ilmu pengetahuan Islam tetap tampak. Demikian itu, disebabkan metodologi ilmu pengetahuan dalam Islam didasarkan atas sebuah epistemologi yang secara fundamental berbeda dengan epistemologi yang dominan dalam ilmu pengetahuan modern.

Menurut Nasr, keimanan kepada wahyu al-Qur'an akan menyingkap semua kemungkinan yang terdapat pada akal manusia. Ketundukan kepada wahyu pada setiap tingkat membuat akal mampu untuk mengaktualisasikan kemungkinan-kemungkinan ini. Pengembangan akal muslim didasarkan atas suatu kesadaran yang utuh tentang prinsip ini. Dalam perspektif ini, dalam memecahkan masalah-masalah filosofis dan ilmiahnya.²⁷

Oleh karena itu, dapat dimengerti mengapa penyucian jiwa dipandang sebagai bagian yang terpadu dari metodologi pengetahuan. Penyucian jiwa menjadi perhatian utama, untuk proteksi dan penggunaan akal manusia dengan benar. Suasana religius dan spiritual yang tercipta dari al-Qur'an sekaligus menghilangkan rintangan bagi pertumbuhan akal yang wajar dan optimal, dan tentunya, dengan cara yang benar.

d. Epistemologi Tradisional sebagai Alternatif

Di dalam karya-karyanya, Nasr menunjukkan signifikansi religius dari upaya penegakan ilmu pengetahuan. Ia mengidentifikasi diri sebagai ilmuwan tradisional. Terma tradisi, menurut Nasr, menyiratkan sesuatu yang sakral.

Dengan penggunaan terma tradisi di sini, Nasr tampak menginginkan adanya kejelasan alur dan posisi pemikirannya untuk dilihat secara berbeda dari pemikiran "kontra tradisi".

²⁷Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrine*..., 181

Mereka itu diidentifikasi sebagai kelompok ilmuwan modern, para pemikir muslim modernis, dan fundamentalis. Perbedaan secara kontras ini dilakukan Nasr mengingat masing-masing kelompok itu memiliki karakteristik spesifik.

Dalam wacana ilmu pengetahuan, tradisi dihadapkan pada terma modern. Dalam hubungan ini, terma modern bukan dimaksudkan sebagai kontemporer atau mengikuti zaman, melainkan sesuatu yang terpisah dari yang transenden. Dengan demikian, modernism dipertentangkan dengan *al-din*. Modernisme mengimplikasikan semua yang semata-mata manusiawi dan semua yang tercerai dan terpisah dari sumber yang Ilahi.

Sekurang-kurangnya ada tiga karakteristik utama yang dapat dijumpai dalam ilmu pengetahuan modern (1) ilmu pengetahuan modern bersifat antropomorfik. Ia menunjukkan kriteria instrumen-instrumen pengetahuan adalah semata-mata manusia. Sebaliknya, ilmu pengetahuan tradisional benar-benar non-antropomorfik, dalam pengertian bahwa locus dan wadah pengetahuan bukanlah pikiran manusia melainkan, pada akhirnya, kecerdasan Ilahi. Ilmu pengetahuan didasarkan atas kecerdasan yang dimiliki tingkat supra manusiawi, (2) Tidak adanya prinsip-prinsip yang menjadi ciri ilmu pengetahuan modern karena empirisme, rasionalisme, dan rasionalisme-empirik tidak dapat bertindak sebagai prinsip-prinsip dalam pengertian metafisika, (3) tidak memiliki kepekaan terhadap yang sakral.²⁸ Sementara itu Islam tidak mengenal konsep profan atau sekuler karena dalam Islam, Yang Esa merasuk ke dalam dunia multiplisitas dan tidak mengesampingkan domain apapun dari tradisi.

Secara keseluruhan tampaknya, Nasr mengemukakan sebuah kebutuhan untuk menghidupkan kembali kosmologi tradisional di dunia modern. Kosmologi ini memiliki peran penting di dalam setiap usulan yang bertujuan membangkitkan

²⁸Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi...*,100

kesadaran akan kesatuan ilmu pengetahuan dan pengetahuan spiritual.

2. Sains dan Islam

Kaum modernis Islam umumnya mempunyai kecenderungan ingin menunjukkan kesesuaian antara Islam dengan sains modern. Di antara bukti yang mendukungnya adalah kenyataan bahwa sains pernah berkembang di bumi Islam dan dapat mempertahankan kecemerlangannya selama hampir lima abad. Maka sering dijumpai kesimpulan kaum modernis bahwa Islam pasti mendukung sains modern. Argumen kaum Islam modernis ini ditanggapi oleh para pemikir Islam ortodoks, diantaranya adalah Sayyed Hossein Nasr. Ia tidak sepakat dengan argumen umum kaum modernis tentang kesesuaian Islam dengan sains tersebut. Menurutnya mereka secara sewenang-wenang mengubah agama Islam agar sesuai dengan tujuan akhir mereka sendiri. Dia dengan keras mencela: "Tulisan-tulisan apologetik kaum modernis Islam yang ingin berdamai dengan modernisme dan mau melakukan apa saja untuk menunjukkan bahwa Islam bagaimanapun juga adalah agama 'modern' dan, berbeda dengan Kristen, sama sekali tidak bertentangan dengan sains".²⁹

Menurut Nasr tulisan-tulisan kaum Islam modernis yang mengklaim Islam sesuai dengan sains modern, yaitu sains yang dianggap dipelopori oleh Galileo dan Newton, jelas-jelas mengandung cacat. Kesalahan mereka, menurut Nasr, adalah bahwa *ilm* dalam bahasa Arab yang berarti menuntut ilmu sesuai dengan kewajiban agama, sengaja diubah agar menjadi sains dan pengetahuan sekuler. Nasr menganggap keliru karena term *ilm*, tidak hanya menyangkut masalah duniawi tetapi juga menyangkut pengetahuan tentang Tuhan, dan lain-lain hal ghaib lainnya. Jika mengikuti

²⁹Sayyed Hossein Nasr, *Islam and Contemporary Society* (London: Longman Group, 1982), 176

pandangan kaum Islam modernis, menurut Nasr, berarti menggerogoti tauhid.³⁰

Menurut Nasr seorang ilmuwan yang secara konsisten menggunakan peralatan dan teknik-teknik sains modern, jika tidak hati-hati akan menghancurkan struktur agama Islam. Masalahnya, sains modern hanya mengandalkan akal dan pengamatan sebagai wasit penentu kebenaran. Bagi ortodoksi Islam, sejenis Nasr, ini sama sekali tidak dapat diterima. Hal ini sangat berbeda dengan sains zaman dulu. Mengenai sains zaman dulu Nasr mempunyai pendapat yang baik: "Tidak pernah menjadi tantangan bagi Islam seperti halnya sains modern. Para pelajar Islam di madrasah-madrasah tradisional tidak berhenti melaksanakan shalat waktu mereka mempelajari Aljabar *Khayyam* atau *risalat al-Kimia* dari Jabir ibn Hayyan. Tidak seperti pelajar-pelajar zaman sekarang yang begitu banyak kehilangan semangat beragama mereka setelah mempelajari matematika dan kimia modern".³¹

Jika melihat perbedaan mendasar kerangka konseptual sains abad pertengahan dan abad modern, sesungguhnya pemikiran Sayyed Hossein Nasr tersebut tidaklah sulit dipahami. Ilmuwan abad pertengahan, baik yang Islam maupun Kristen, bekerja dalam batas-batas, paradigma teologis. Sains harus menemukan perintah ketuhanan dari alam semesta yang ciri-cirinya sudah ditetapkan oleh apa yang diyakini sebagai wahyu. Secara umum, sains secara prinsip dipandang sebagai cara untuk menggambarkan kebenaran teologis. Maka sains, sebagai kaki tangan teologi, harus membuktikan bahwa iman didukung oleh alasan dan fakta-fakta fisik.³² Sains modern dalam pandangan Nasr, terutama yang berkembang di Barat, sejak Renaissance telah

³⁰*Ibid.*, 179.

³¹*Ibid*

³²G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. 1., (New York: Krieger Publishing, 1975), 5.

menciptakan bentuk dan paradigma baru yang merupakan manifestasi corak pemikiran rasionalistis dan antroposentris serta sekularisasi kosmos.³³ Ilmu dalam konsepsi Barat seperti inilah yang disebut oleh Nasr telah menempati mode khusus, yaitu sama sekali tidak berhubungan dengan kesucian.³⁴

Sekularisasi ilmu yang terjadi di Barat, antara lain dilatarbelakangi oleh pecahnya kesatuan gereja Kristen bersamaan dengan gelombang Renaissance. Gelombang sekularisasi tersebut menggempur peradaban Barat pada waktu itu sehingga mistisisme Kristen, yang dimotori antara lain oleh Lutheran, tidak dapat mencegah dahsyatnya gelombang sekularisasi tersebut.³⁵ Pemikiran yang bercorak rasional dan empiris juga ikut menyumbangkan peran bagi proses sekularisasi ilmu di Barat. Empirisme yang berkembang di Barat, terutama di Inggris, membuat fungsi suci intelek tidak lagi berguna. Isaac Newton, bapak fisika klasik yang menulis *Principia*, ketika mempropagandakan rasionalisme ilmu juga turut berperan dalam proses desakralisasi ilmu.³⁶

Menurut analisis Nasr, Descartes adalah orang yang sangat banyak memberikan andil terhadap desakralisasi ilmu di Barat. Ketika Descartes membuat basis baru bagi ilmu, dengan memunculkan kesadaran individu sebagai subjek berpikir, *cogito ergo sum*, dimaknai secara profan dan sama sekali tidak merujuk kepada "Aku" ilahi. Menurut Nasr habitus baru yang dimunculkan Descartes ini berbeda jauh dengan tradisi para sufi Islam yang menafikan banyak hal profan dan muncullah "Aku" ilahi.³⁷ mengacu pada diri manusia, yang memiliki makna semu dalam pandangan orang arif. Descartes

³³Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (Edinburg: Edinburg University Press, 1981), 45-46.

³⁴*Ibid.*, 9

³⁵*Ibid.*, 26-27.

³⁶*Ibid.*, 29-32.

³⁷*Ibid.*, 41.

dalam kondisi ini, demikian Nasr, telah menempatkan pengalaman dan kesadaran berpikir sebagai landasan ontologis.

Kata "aku" dalam ucapan Descartes sebagai dasar epistemologi serta sumber kepastian. Akibat dari pengaruh pikiran Descartes ini banyak orang yang menjadikan pikiran individu sebagai standar dan mengubah arah filsafat menjadi bentuk rasionalisme murni. Implikasi dari bentuk pemikiran seperti ini sering obyek diketahui lain sama sekali dengan yang dikehendaki obyek itu sendiri, dan sering pula banyak persoalan yang direduksi sekedar menjadi "it" atau "thing" dalam dunia yang mekanistik, padahal mungkin saja jika melihatnya dari sudut pandang lain "it" atau "thing" tersebut sangat sarat dengan nilai-nilai sakral.³⁸ Proses desakralisasi sesungguhnya telah terjadi jauh sebelum masa Renaissance dan masa Descartes, yakni sejak masa Yunani kuno. Pentingnya jiwa simbolis yang diserukan Plato, pengosongan kosmos dari unsur suci pada agama Olympia yang membawa kepada filsafat naturalistik, munculnya rasionalisme dan transformasi lain, adalah beberapa bukti proses desakralisasi ilmu di Barat ini.

Lebih mencolok lagi proses sekularisasi di Barat ketika adanya kasus Ibn Sina dan Ibn Rusyd. Filsafat Ibn Sina di dunia Islam menjadi basis penting bagi penekanan kembali sakralitas pengetahuan dan intelek seperti versi Suhrawardi, tetapi ketika karya-karya Ibn Sina sampai di Barat hanya sekedar menjadi potongan-potongan pengetahuan yang bercorak rasionalistik. Begitu juga dalam kasus Ibn Rusyd, ia kelihatan lebih rasional dan sekuler di Barat ketimbang Ibn Rusyd asli yang dibaca di dunia Arab.³⁹ Nasr memandang proses desakralisasi ilmu di Barat antara lain ditandai dengan pereduksian intelek menjadi akal (*reason*) dan *intelligence*

³⁸*Ibid.*, 46

dibatasi dengan sekedar *cunning* dan *cleverness*, yang semua itu merusak teologi, termasuk teologi natural, baik di kalangan Islam maupun Kristen. Pencabutan pengetahuan dari karakter sucinya dan menumbuhkan ilmu profan, membuat orang lupa akan keunggulan spiritual dalam berbagai tradisi, maka ilmu pengetahuan Barat yang profan menjadi sentral sementara intuisi dan unsur-unsur yang bercorak ilahi menjadi perifer. ⁴⁰

Pemikiran sekuler yang terjadi pada desakralisasi ilmu tersebut merambah juga pada bidang-bidang lain. Bahkan sampai kepada bahasa pun terkena pengaruh desakralisasi ini. Bahasa-bahasa yang berkembang di Barat kehilangan ragam makna mendalam karena pengaruh desakralisasi ini. Pandangan Nasr yang kritis terhadap perkembangan ilmu di Barat, membawanya pada penilaian bahwa ilmu di Barat mengalami krisis yang, dalam pandangannya, membawa ancaman serius sebagai akibat sekularisasi. Nasr melihat sisi lemah sains di Barat dengan kaca mata perennisinya, kemudian untuk solusinya ia menawarkan konstruksi ilmu Islam sebagai alternatif, yang dianggapnya mampu mengatasi krisis kemanusiaan yang diderita manusia modern. Ilmu Islam menurut Nasr bukanlah sesuatu yang lahir begitu saja. Munculnya ilmu Islam merupakan persinggungan dan interaksi mendalam dengan peradaban lain seperti Yunani, Persia, India, Kaldea, dan Cina. Ketika berjumpa dengan berbagai peradaban tersebut, umat Islam terbuka terhadap berbagai perkembangan ilmu dan peradaban tetapi juga menyeleksinya dengan seksama sehingga gabungan dari keterbukaan dan daya selektif yang ketat itu melahirkan corpus baru yang unik. ⁴¹

Secara ontologis, ilmu Islam didasarkan pada metafisika simbolis. Alam yang terbentang luas ini, dalam

⁴⁰ *Ibid.*, 4-6.

⁴¹ Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: American Library, 1970), 30

pandangan Nasr, harus dipahami secara simbolis, sehingga hubungan dengan realitas yang lebih tinggi tidak hilang. Alam semesta tidak bisa direduksi menjadi sekedar fakta empiris, tetapi lebih dari itu harus membantu intelektual manusia untuk sampai kepada berbagai eksistensi, bukan hanya sebagai fakta mati tetapi ia juga sebagai simbol, sebagai cermin yang memantulkan wajah agung sang pencipta.⁴² Dalam tataran epistemologi, ilmu Islam berlandaskan pada iluminasi akal dan intelek. Intelek adalah alat, akal adalah aspek pasifnya dan refleksinya pada diri manusia. Intelek adalah dasar akal, akal perlu dilatih secara sehat untuk dapat sampai kepada intelek. Itulah sebabnya ahli fisika muslim menyatakan bahwa ilmu rasional secara alamiah akan membimbing manusia sampai kepada yang ilahi. Intelek, dalam pandangan Nasr, adalah kapasitas batin, namun sering dikaitkan dengan fungsi analitis pikiran sehingga dianggap tidak ada sangkut pautnya dengan sifat kontemplatif. Pereduksian makna ini sering menimbulkan semangat manusia untuk menaklukkan alam semesta. Padahal seharusnya, demikian Nasr, hubungan antara ilmuwan dengan alam bersifat intelektual, tidak abstrak, tidak analitis dan tidak sentimental.⁴³

Terma intelek dalam pemahaman Nasr berkaitan dengan terma lain seperti *qalb*, *fu'ad*, dan *bashirah*. *Qalb* sebagaimana *fu'ad*, memiliki muatan makna yang identik dengan sesuatu alat untuk memahami realitas dan nilai-nilai. Sehingga konsep intelek dalam terminologi Islam berbeda dengan *reason*, karena intelek dalam pengertian Islam tidak

⁴²*Ibid.*, 24. Untuk argumen ini Sayyed Hossein Nasr mengutip Al-Qur'an Surat *Fushshilat* (41) ayat 53, di dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa alam semesta juga merupakan ayat Tuhan. Dengan demikian ayat Tuhan itu ada dua macam, ayat yang tertulis di dalam kitab suci, al-Qur'an, dan ayat yang tidak tertulis, tetapi mawujud yaitu alam semesta. Ayat yang tertulis dalam al-Qur'an biasanya disebut dengan *ayat qauliyah* sedangkan alam semesta disebut dengan *ayat kauniyah*.

⁴³*Ibid.*, 24.

semata-mata berkaitan dengan rasionalisme tetapi juga berhubungan erat dengan persoalan wahyu,⁴⁴ sehingga bagi seorang muslim kegiatan ilmiah tidaklah harus menjauhkan dirinya dari ibadah dan Tuhan. Struktur keilmuan seperti tersebut di atas adalah fondasi yang paling kuat dan telah terbukti keampuhannya ketika berhadapan dengan peradaban-peradaban lain. Sesungguhnya konstruksi model ini juga tidak bertentangan dengan konstruksi peradaban lain yang berlandaskan wahyu, karena konstruksi keilmuan itu merupakan "*heart of all revelations*".⁴⁵ Perbedaan mendasar konstruksi ilmu di Barat dengan Islam, jika di Barat sains identik dengan teknologi dan aplikasinya, sebaliknya sains dalam pandangan Islam, disamping bermakna seperti pengertian sains dalam perspektif Barat, juga bermakna pengetahuan yang berkaitan dengan spiritualitas.⁴⁶

3. Nilai Spiritualitas Islam

Sayyed Hossein Nasr menyoroti keadaan umat Islam secara umum terutama menyangkut asas hidup peradaban Islam itu sendiri. Menurutnya saat proses pembaratan terhadap umat Islam sudah mengalami titik puncak dalam hal-hal tertentu. Beberapa bagian dimensi kehidupan, terutama tentang moral, politik, ekonomi, dan sains mengalami westernisasi yang luar biasa.⁴⁷

Proses pengikisan ini berlangsung secara mengejutkan. Kalau dulu, yang aktif memerankan Barat itu hanya dari ummat Islam, namun sekarang, secara sadar dengan sengaja atau tidak, proses pembaratan itu amat aktif dari sisi Barat itu sendiri. Apalagi indikasi gelombang transformasi nilai ini

⁴⁴*Ibid.*, 27.

⁴⁵*Ibid.*, 30.

⁴⁶*Ibid.*, 29-30.

⁴⁷Abdul Sani, *Lintasan Sejarah...* 281

melalui jembatan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka dapat dipastikan bahwa segala bias Barat ini dapat tercernakan.

Padahal sebelumnya, ketika belum tersentuh budaya Barat dalam semua aspeknya, kecintaan umat Islam terhadap Islam sangat mendalam. Kini kecintaan itu semakin dangkal, sehingga menyulitkan untuk mengukur mana yang *concern* dan antusias luar-dalam terhadap Islam, dan mana yang tidak.⁴⁸

Sementara pada sisi lain, timbul pemahaman baru bahwa segala sesuatu usaha untuk mendapatkan hal-hal baru dalam proses penyatuan nilai-nilai Barat dalam Islam tidak akan berhasil dengan baik. Ini semua terilhami atas dampak modernitas fase pertama yang bernilai adanya upaya pengadopsian Barat dalam semua dimensinya yang telah dianggap gagal membawa umat Islam ke depan sesuai dengan protipe Barat.

Dalam salah satu karyanya Nasr mengemukakan bahwa: "Barat telah melahirkan banyak orientalis yang mempelajari Islam dari sudut pandang mereka, tetapi dunia Islam melahirkan sedikit oksidentalisis yang dapat mempelajari berbagai aspek peradaban Barat dari sisi sainsnya hingga seni dari agama hingga perilaku sosial, menurut pandang Islam".⁴⁹

Untuk mengembalikan secepatnya kepada kekuatan nilai-nilai Islam yang sudah terbaratkan itu, adalah memang tugas yang berat, namun pada saat ini umat Islam sangat berkepentingan menilik sudut-sudut orisinalitas Islam. Barat saat ini telah kehilangan nilai-nilainya sendiri yang tadinya amat diagungkan. Agama sebagai basis kekuatan moral di sana sudah tidak mempunyai arti apa-apa lagi.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, 282

⁴⁹ Sayyed Hossein Nasr. *A Young Muslim's Guide to the Modern World. (Menjelajah Dunia Modern; Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim)*. Terj. Hasti Tarekat. (Bandung : Mizan, 1994), 8-9.

⁵⁰ Abdul Sani, *Lintasan Sejarah...* 282.

Salah satu kritik tajam yang dilontarkan Nasr terhadap manusia modern adalah mereka -Barat- dinilai dilanda kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu dan filsafat rasionalisme sejak abad ke-18 kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi. Dengan demikian, menurut Nasr, kalau mereka ingin mengakhiri ketersesatan yang mereka timbulkan sendiri, lantaran semakin dilupakannya dimensi-dimensi keilahian, maka mau tidak mau pandangan serta sikap hidup keagamaan harus dihidupkan kembali dalam kehidupan mereka.

Sebagaimana diungkapkan oleh Nasr, hajat untuk menangkap kembali pandangan tentang pusat (*centre*) bagi masyarakat Barat menjadi lebih mendesak. Hal ini tampak pada dunia khayal yang mereka ciptakan di sekeliling mereka sendiri, sehingga melupakan hilangnya nilai transendental dalam kehidupan mereka. Kemudian dalam tulisannya yang lain, Nasr menegaskan, adalah lebih benar dunia modern, tempat manusia berada dalam situasi yang profan terlepas dari nilai-nilai dasar tempat aspek psikis manusia dipisahkan dari jiwanya yang berperan sebagai sumber kehidupan manusia itu sendiri; dan pengalaman ruang dan waktu- telah berubah seluruhnya, dan tempat rawa keterikatan dengan Yang Maha Mutlak pelan-pelan telah menghilang.

Pemikiran Nasr tentang 'spiritualisme'⁵¹ Islam merupakan suatu antisipasi atas nilai-nilai Barat yang saat itu sudah mencapai titik puncak. Umat Islam menyadari betul tentang daya intelektualitas dalam segala dimensinya telah

⁵¹Spiritualisme yang dipahami oleh Nasr berbeda jauh dengan konsep yang dipegangi dalam dunia spritual (tasawuf) dan kebathinan, apalagi dalam faham primitif. Spiritualisme atau spritualitas ini adalah bagaimana memasukkan jiwa dari substansi 'duniawi' dalam semua aspek kehidupan supaya bernilai spritual.

begitu membuai, namun mengabaikan hal yang sangat fundamental. Dari sisi ini, wajar kalau pemikirannya cenderung lebih menyukai makna essensial dari Islam. Begitu dekat dalam pemikirannya itu, sehingga terkesan amat sufistik, kendati justru tidak identik teori-teori sufi.

Dari pemikiran tersebut, terlihat bahwa Nasr ingin membangun peradaban yang tidak sepenuhnya diilhami oleh Barat. Tetapi ia memberikan penekanan pada segi-segi subtansial dari makna Islam itu, termasuk ketika mengambil ilmu pengetahuan Barat sangat diperlukan sikap Islami.

4. Dunia Mistik Islam

Di mata Nasr, masyarakat Barat, yang sering digolongkan *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomatis, bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya, kian dihinggapai rasa cemas justru akibat kemewahan hidup yang diraihinya. Mereka telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak human.

Menurut Nasr, perkembangan masyarakat modern (Barat) telah kehilangan visi keilahian, telah tumpul penglihatan *intellectus*⁵²-nya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan.

Sayang, demikian Nasr, porsi *intellectus* ini tidak mendapat tempat wajar dalam pengembangan metafisika Barat kontemporer, terutama sejak berkembangnya aliran Cartesian-

⁵²Istilah *Intellectus* mempunyai konotasi kapasitas mata hati, satu-satunya elemen yang ada pada diri manusia, yang sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta. Lihat Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas : Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta : Paramadina. 1998), 268

dualism. Sejak rasionalisme yang tersistematisasikan ini berkembang, lalu manusia dilihatnya hanya memiliki tiga dimensi, psikis, fisik, dan rasio, sementara dimensi spiritualnya tercampakkan. Padahal katanya, konsepsi metafisika pada mulanya merupakan “ilmu yang suci” (*scientia sacra*) atau “pengetahuan keilahian” (*Divine Knowledge*), bukannya “filsafat yang profan” (*profane philosophy*) seperti yang berkembang di Barat sekarang ini. Dengan ungkapan yang lebih tepat, metafisika Barat sekarang yang mestinya berintikan “kecintaan kepada kebijakan” (*the love of wisdom*) beralih kepada “kebencian kepada kebijakan” (*the hate of wisdom*). Metafisika Barat berubah dari *philosophia* yang hanya mampu melahirkan konsepsi rohaniah yang semu (*pseudo-spiritual*).⁵³

Sayyed Hossein Nasr memiliki perhatian yang besar terhadap dunia ‘bathin’ termasuk diantaranya mengarang sejumlah buku tentang dunia sufi (tasawuf).⁵⁴ Nasr lebih mengupayakan suatu pendekatan baru untuk membangun Islam tanpa meninggalkan dunia bathin atau spritual yang sementara ini ditinggalkan oleh Barat.

Menurut Nasr, salah satu sebab kemunduran muslimin adalah penghancuran tasawuf oleh gerakan rasionalisme puritan, seperti Gerakan Wahhabi di Arab Saudi dan *Ahl al-Hadits* di India. Di sini, Nasr berbeda pendapat dari kalangan sarjana muslim lain, yang justru menganggap tasawuf/tarekat sebagai penyebab kemunduran kaum muslim. Nasr berpandangan amat positif⁵⁵ tentang peranan sufisme dalam

⁵³ *Ibid.*, 269

⁵⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Menjelajah ...* 152

⁵⁵ Dengan berpandangan yang positif terhadap sufisme, tidak heran kalau Nasr berpendapat bahwa sufisme dapat menjadi jawaban atas krisis spritualitas manusia modern, khususnya di dunia Barat. Menurutnya, sufisme dapat mempengaruhi Barat melalui tiga upaya, yaitu mempraktekkan sufisme secara aktif, menyajikan Islam secara lebih menarik sehingga orang dapat menemukan praktek-praktek sufisme yang

sejarah Islam. Menurut Nasr, dengan menolak sufisme dan mengkambinghitamkannya penyebab kemunduran umat, maka Islam akan tereduksi sehingga yang tersisa hanyalah doktrin fiqih kaku, yang pada gilirannya juga tidak berdaya menghadapi serangan intelektual Barat.⁵⁶

Bagi Nasr sufisme ibarat jiwa yang menghidupkan tubuh. Sufisme meniupkan semangat ke dalam seluruh struktur Islam, baik dalam manifestasi sosial maupun intelektual. Tarekat sufi dalam skala besar memainkan pengaruh kuat atas seluruh struktur masyarakat muslim. Selain itu terdapat kelompok-kelompok sekunder yang berafiliasi dengan tarekat, seperti kelompok petani, perajin dan pemuda. Nasr akhirnya berkesimpulan, berbagai isu dalam sejarah Islam tidak bisa dipecahkan tanpa memperhitungkan peran yang dimainkan sufisme.⁵⁷

Nasr kelihatannya mengupayakan suatu pendekatan baru terhadap pembangunan Islam tanpa meninggalkan bathin atau spritualitas yang sementara ini ditinggalkan Barat.⁵⁸ Bagi Nasr, tentu saja amat berharga, ketika Barat mengabaikan makna spritualitas dalam peradabannya, mereka kehilangan pegangan dalam memandu hidupnya.

Menurut Nasr, pencarian spritualitas dan mistik bersifat perennial (abadi) dan ini merupakan kewajaran serta kebutuhan alami manusia. Bahkan sufisme itu sendiri mengandung hikmah dan kebijaksanaan yang berlaku perennial. Akan tetapi ia mengingatkan perenialisme sufisme

benar, dan memfungsikan sufisme sebagai alat untuk kebangkitan spritualisme.

⁵⁶Hasan Muarif Ambari, dkk., *Ensiklopedi Islam...* 82

⁵⁷*Ibid*

⁵⁸Islam dan ummatnya tidak ingin seperti Barat yang saat ini sedang mengalami trauma bathin dan kegelisahan spritual. Ummat Islam ingin menjadi seimbang dalam mengupayakan kemajuan-kemajuan seperti Barat itu, dan salah satunya menggali esensi bathin yang dikandung al-Qur'an sendiri selaku pemandu ummat.

itu harus dijalankan dalam kerangka syari'at Islam. Akhirnya Nasr berkesimpulan, hanya dengan menerima dan menjalankan syari'at, seseorang dapat menelusuri "jalan" (tarekat) secara benar sehingga mencapai kebenaran sejati (hakikat).⁵⁹

Jadi, jelas sekali betapa vitalnya dimensi batin atau sufisme Islam ini, yang menurut Nasr kurang mendapat perlakuan yang semestinya dalam dunia Islam sendiri. Intisari ajaran tasawuf, sebagaimana faham mistisisme dalam agama-agama lain, adalah bertujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga seseorang merasadengan kesadarannya- berada di hadirat-Nya. Upaya ini antara lain dilakukan dengan kontemplasi, melepaskan diri dari jeratan dunia yang senantiasa berubah dan bersifat sementara ini.

Agaknya pemikiran Nasr tentang menghidupkan nilai spritualitas Islam -sufi- harus dipahami dalam konteks substansi yang terkandung dalam kehidupan sufi, bukan dalam hal aktivitas sufi yang dipahami orang pada umumnya, yaitu sesuatu yang mempunyai akses keilahian.

Faham sufisme mempunyai tempat bagi masyarakat Barat (modern), karena mereka mulai merasakan kekeringan batin dan kini upaya pemenuhannya di mata Nasr kian mendesak. Mereka mencari-cari, baik terhadap ajaran Kristen maupun Buddha atau sekadar bertualang kembali kepada alam sebagai 'uzlah dari kebosanan karena lilitan masyarakat ilmiah-teknologis. Dalam situasi kebingungan seperti itu, sementara bagi mereka selama berabad-abad Islam dipandangnyadari sisinya yang legalistis-formalistis- tidak memiliki dimensi esoteris, maka kini saatnya dimensi bathiniyah Islam harus diperkenalkan sebagai alternatif.

Dengan demikian, mengapa sufisme perlu disosialisasikan, setidaknya terdapat tiga tujuan utama.

⁵⁹Hasan Muarif Ambari, dkk., *Ensiklopedi Islam...* 82

Pertama, turut serta berbagi peran dalam penyelamatan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat hilangnya nilai-nilai spiritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris Islam, baik terhadap masyarakat Islam- yang mulai melupakannya maupun non-Islam, khususnya terhadap masyarakat Barat. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni sufisme, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak lagi berdenyut maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam.

Sejalan dengan pemikiran tentang pentingnya rekonsiliasi antara tasawuf dan syari'at di atas, maka Nasr juga mempunyai konsep "neo-sufisme". Menurutinya, "neo-sufisme" adalah sufisme yang telah diperbarui (*reformed sufism*). Dari karya-karyanya tentang tasawuf, tampaknya Nasr menekankan perlunya diamalkan sufisme yang tidak menyebabkan pengamalannya mengisolir diri dari kehidupan dunia, tapi sebaliknya perlunya terlibat aktif dalam masyarakat.

Nasr berpendapat bahwa untuk mencapai pendakian spiritual tasawuf, orang harus melalui tahapan-tahapan atau stasiun-stasiun tersebut. Stasiun-stasiun tersebut, mulai dari bawah: *taubat, zuhud, wara', faqr. Sabar, tawakkal, ridla* dan seterusnya. Ia menekankan, kalau seseorang ingin menjadi sufi secara total, stasiun-stasiun tersebut harus dilalui dari jenjang paling bawah sampai sampai tingkat yang teratas.

Ajaran tasawuf mempunyai tempat bagi masyarakat Barat modern karena mereka mulai merasakan kekeringan bathin dan kini upaya pemenuhannya di mata Nasr kian mendesak. Mereka mencari-cari, baik terhadap ajaran Kristen, Buddha atau sekedar berpetualang kembali kepada alam sebagai '*uzlah* dari kebosanan karena lilitan masyarakat ilmiah-teknologis. Dalam situasi kebingungan seperti itu, sementara bagi mereka selama berabad-abad Islam dipandang dari sisinya yang legalistis-formalistis – tidak memiliki

kekayaan esoteris – maka kini saatnya dimensi batiniah Islam harus diperkenalkan sebagai alternatif.

Tasawuf perlu disosialisasikan pada mereka. Menurut Nasr, setidaknya ada tiga tujuan utama. *Pertama*, turut serta berbagai peran dalam penyelamatan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat hilangnya nilai-nilai spiritual. *Kedua*, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris Islam, baik terhadap masyarakat Islam yang mulai melupakannya maupun non Islam, khususnya terhadap manusia Barat modern. *Ketiga*, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni tasawuf, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak lagi berdenyut, maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam. Dalam hal ini Nasr menegaskan, "*tariqah*" atau "jalan rohani" yang biasanya dikenal sebagai tasawuf atau sufisme merupakan dimensi kedalaman dan "kerahasiaan" (*esoteric*) dalam Islam, sebagaimana syari'at berakar pada al-Qur'an dan sunnah. Ia menjadi jiwa risalat Islam, seperti hati yang ada pada tubuh, tersembunyi jauh dari pandangan luar (*external view*). Betapapun ia tetap merupakan sumber kehidupan yang paling dalam, yang mengatur seluruh organisme keagamaan dalam Islam.

Kesulitan mencapai titik pusat dalam rangka pendakian spiritual menuju *ma'rifah*, kata Nasr, karena manusia modern hidup terlalu mengandalkan kekuatan nalar (rasio) dan bergelimang dengan melimpahnya materi, sehingga mata hatinya telah tertutup. Untuk mengembalikan kesadaran ilahiyah ini, seseorang harus melatih kekuatan *intellectus*-nya dengan cara melaksanakan ajaran-ajaran sufisme. Dengan cara ini terjadi *equilibrium* antara kekuatan rasio yang erada di otaknya dan *intellectus* yang bertempat di dalam dadanya.

Mengomentari pemikiran-pemikiran tersebut, sebagian pengamat mengatakan bahwa pemikiran Nasr dalam banyak segi cocok dan relevan hanya untuk masyarakat pasca

modernisme, katakanlah masyarakat Barat, tidak untuk umat Islam yang amat beragam dalam tingkat perkembangan budayanya. Dalam konteks ini Nasr mengatakan, secara psikologis, tasawuf amat berjasa bagi penyembuhan gangguan jiwa sebagaimana yang banyak diderita oleh masyarakat pasca-industri. Dikatakan oleh Nasr, "Bagi psikologi, harus diingat bahwa tasawuf mengandung suatu cara penyembuhan penyakit jiwa yang sempurna dan secara faktual cara itu telah berhasil dengan baik, ketika cara-cara psikiater dan psikoanalisme modern dengan segala tuntutan yang melampaui batas, gagal menyembuhkan. Hal itu, karena yang paling tinggi sajalah yang dapat memahami yang paling rendah: aspek spiritual sajalah yang mengetahui masalah psikis dan menghilangkan kegelapan-kegelapan jiwa.

Nasr begitu optimis bahwa tasawuf akan dapat memainkan peran pentingnya pada masyarakat Barat yang tengah dilanda krisis itu. Tapi bagaimana tasawuf dapat dipraktekkan pada masyarakat yang sudah modern itu? Inilah masalah yang akan dijawab Nasr. Menurutinya, tasawuf dapat mempengaruhi Barat pada tiga tataran: pertama, ada kemungkinan mempraktekkan tasawuf secara aktif. Cara ini, kata nasr, hanya untuk segelintir orang saja karena mensyaratkan penyerahan mutlak kepada disiplinya. Pada tataran ini, orang harus mengikuti hadith Nabi: "Matilah kamu sebelum engkau mati". Orang harus "mematikan" diri sebelum dilahirkan kembali secara spiritual. Pada tahap ini, orang harus membatasi kesenangan terhadap dunia materi dan kemudian mengerahkan hidupnya untuk bermeditasi, berdo'a, mensucikan batin, mengkaji hati nurani, dan melakukan praktek-praktek ibadah lain seperti yang telah dilakukan oleh lazimnya para sufi.

Kedua, tasawuf mungkin sekali mempengaruhi Barat dengan cara menyajikan Islam dalam bentuk yang lebih menarik, sehingga orang dapat menemukan praktek-praktek

tasawuf yang benar. Selama ini terjadi konflik historis yang berlarut-larut, sehingga Barat menanggapi Islam dengan sangat bermusuhan. Untuk memulihkan citra Islam ini, maka muslim harus mampu mendakwahkan Islam kepada Barat dengan menyajikan paket yang menarik antara keharmonisan hubungan aspek spiritual Islam - dengan tasawuf sebagai esensinya - dengan aktivitas duniawi yang sementara. Cara seperti inilah yang telah dipraktekkan secara sukses dalam penyiaran Islam di India, Indonesia, dan Afrika Barat. Sudah tentu metode dan aktivitasnya di Barat berbeda dengan negeri-negeri di atas, namun esensinya sama, yaitu sufisme Islam membuka peluang besar bagi pencari spiritual Barat yang tengah dilanda krisis makna kehidupan.

Ketiga, dengan memfungsikan tasawuf sebagai alat bantu untuk *recollection* (mengingat) dan *reawakening* (membangunkan) orang Barat dari tidurnya. Karena tasawuf merupakan tradisi yang hidup dan kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, sebuah psikolog dan psiko-terapi religius yang hampir tak pernah dipelajari di Barat, maka ia dapat menghidupkan kembali berbagai aspek kehidupan rohani Barat yang selama ini tercampakkan dan terlupakan.

Nasr mengakui, mengapa Islam belum dapat berkembang secara fenomena di Barat, karena: (1) terjadi konflik historis berkepanjangan antara Islam dan Barat akibat perang salib; (2) penciptaan citra negatif Islam oleh sejumlah orientalis lewat literatur dan media massa barat; (3) terdapat kecenderungan orang Barat untuk memilih agama atau aliran spiritualistik eksotik; (4) dalam pemahaman orang Barat, Islam lebih dekat kepada tradisi Yudio-Kristiani yang mereka kenal selama ini tidak bisa memberi jawaban pencarian spiritual mereka; (5) Islam terlalu banyak membentuk kewajiban bagi pemeluknya.

5. Tanggapan Islam terhadap Dunia Modern.

Dalam menghadapi peradaban modern⁶⁰, umat Islam menanggapi dengan berbagai cara tergantung pada latar belakang, pendidikan formal, didikan keluarga, pembentukan emosional dan psikologis, serta kemampuan intelektualnya. Sayyed Hossein Nasr telah memilah berbagai tanggapan ini ke dalam empat bagian, yaitu (1). Yang berkaitan dengan agama, spritual dan intelektual. (2) Sosial, ekonomi dan politik. (3). Seni, dan (4) Gaya hidup yang dihubungkan dengan dunia modern.

a. Tanggapan dalam Aspek Agama, Spritual dan Intelektual.

Dapat dikatakan bahwa jalan untuk memberikan jawaban Islam terhadap dunia modern ini adalah:

- 1) Mampu mempertahankan agama Islam dari distorsi interpretasi dengan tertumpu pada agama yang paling autentik dan utama.
- 2) Mampu memetik tanggapan dari tradisi intelektual Islam terhadap tantangan berbagai teori dari praktek filsafat dan saïns yang memancar dari dunia modern.
- 3) Mampu membedakan antara modernisme dan tradisi-tradisi agama autentik, yang masih ada di Barat yang secara umum memiliki kesamaan dengan Islam dibandingkan dengan sekularisme.

b. Tanggapan dalam aspek sosial, ekonomi dan politik.

Ummat Islam harus mampu membedakan antara ajaran Islam autentik yang secara umum terpadu dalam struktur sosial

⁶⁰Istilah modern berulang-ulang dikemukakan oleh Nasr, tetapi dalam pengertian yang tidak jelas. Tetapi melihat konteksnya istilah tersebut menunjuk pada pandangan dan cara hidup masyarakat di Barat. Di sini sekali lagi Nasr tidak memberikan pembatasan yang jelas, apa dan siapa yang dimaksud dengan Barat. Tetapi bila dipahami dari beberapa tulisannya, Barat dimaksudkan sebagai kwalitas kehidupan yang di matanya dianggap rasionalistis, kapitalistis, dan cenderung melepaskan pandangan keagamaan.

dunia Islam tempat mereka tumbuh dengan adat istiadat dan kebiasaan setempat yang juga mengelilingi kehidupan mereka.

Dalam bidang ekonomi, setiap muslim perlu mengingat keterkaitan antara ekonomi dan etika yang senantiasa ada dalam peradaban Islam, dan bahaya-bahaya besar yang muncul apabila keduanya dipisahkan satu sama lain. Yang harus dilakukan adalah mengenal ajaran-ajaran syari'ah berkenaan dengan hubungan antara kegiatan ekonomi dan etika serta penerapannya.

Di sisi lain, dunia Islam harus diberi ruang dan kebebasan memilih agar mampu mengembangkan lembaga politiknya yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan struktur masyarakat Islam. Hal yang terpenting adalah mempelajari ajaran tradisional Islam berkaitan dengan peraturan politik yang pernah ada.

c. Tanggapan dalam Aspek Seni

Sebagai seorang penganut dan pengajar mistisisme Islam, Nasr mempunyai fokus pada disiplin-disiplin spiritualitas yang terekspresikan dalam seni-seni arsitektur, musik, dan puisi. Dengan karyanya *Islamic Art and Spirituality*, Nasr telah berusaha menunjukkan bahwa beberapa muslim keliru menempatkan diri sebagai tradisionalis dan mereka telah meniru beberapa kesalahan yang dibuat Barat modern.

Dalam hal ini, setiap prinsip harus dapat mengenal tradisi seni Islam yang berdasarkan hirarki nilai-nilai tertentu dan filsafat seni yang berbeda dengan apa yang ada di Barat, memahami kekayaan tradisi seni Islam, dan tidak hanya tinggal diam dalam menghadapi kritisme para pengkritik modern dan bersikap waspada terhadap warisan seni dan pengaruh seni modern terhadap jiwa.

d. Tanggapan dalam Persoalan Gaya Hidup

Dalam hal ini, ada tantangan berat yang melibatkan

berbagai aspek kehidupan, mulai dari cara seseorang berbusana, berbahasa, dan cara makannya, sampai jenis musik yang didengar dan jenis liburan yang dinikmati. Hal penting yang harus dilakukan seorang muslim adalah melawan aspek-aspek gaya hidup modern, sehingga ia mampu menjadi seorang muslim yang serius. Bidang inilah yang mengharuskan setiap muslim untuk menghadapi gelombang modernisme yang berusaha menyusupi dunia Islam.

Dari penjelasan dapat dipahami hampir tidak ada lagi pokok perdebatan yang memancing gejolak rasa dan perdebatan di kalangan umat Islam dewasa ini selain relasi antara pemikiran Islam dengan dunia barat. Disadari atau tidak peradaban barat telah menggerogoti konstruk pemikiran Islam sehingga barangkali sudah lebih dari dua abad umat Islam hidup dalam bayang-bayang peradaban barat. Banyak pihak yang merasa khawatir akan tercabutnya nilai-nilai Islam itu sendiri dari pemeluknya.

Peradaban barat telah menimbulkan multi krisis, baik krisis moral, spiritual, dan krisis kebudayaan yang dimungkinkan lebih disebabkan corak peradaban modern industrial yang dipercepat oleh globalisasi yang merupakan rangkaian dari kemajuan barat pasca renaissance yang membawa nilai-nilai antroposentrisme dan humanisme sekuler. Paham barat serba mendewakan manusia dan kehidupan dunia yang sifatnya temporal. Hal ini secara faktual telah melahirkan tercerabutnya kebermaknaan dalam hidup manusia, akibat hilangnya nilai-nilai transendental agama dari kehidupan manusia. Pada antroposentrisme dan humanisme sekuler yang mendewakan kedigdayaan manusia, dan relativitas itu akhirnya telah melahirkan krisis kemanusiaan yang sudah semakin mengkhawatirkan dalam kehidupan peradaban manusia sedunia. Manusia yang sebelumnya diposisikan sebagai makhluk Allah yang paling sempurna dan paling tinggi derajatnya menjadi subordinasi dalam tekno-struktur, menjadi

bagian dari benda-benda (hasil teknologi) yang diciptakannya sendiri, sehingga manusia melupakan identitasnya sebagai makhluk Allah yang merdeka dan memiliki fitrah hati nurani.

Satu hal yang dianggap sebagai kegagalan peradaban modern yang paling fatal ialah percobaan manusia untuk hidup dan menafikan keberadaan Tuhan dan agama. Suatu hal yang tentu sangat bertentangan dengan fitrah manusia yang dalam hatinya memiliki potensi ilahiyah, dan pasti akan selalu membutuhkan Allah. Hal ini mengingatkan pada penegasan al-Qur'an dalam surat Thaha ayat 124:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى

Artinya: Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, Maka Sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta.

Seperti ungkapan Peter L Berger "Nilai-nilai supernatural telah hilang dari peradaban barat modern". Lenyapnya nilai-nilai tersebut dapat diungkapkan dalam suatu rumusan yang agak dramatis sebagai 'Tuhan telah mati' atau berakhirnya zaman Kristus." Inilah lanjutan dari sekularisasi kesadaran. Dengan hilangnya batasan-batasan yang dianggap dan diyakini sebagai sakral dan absolut, manusia modern lalu melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif, terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangunnya.

Proses sekularisasi melangkah lebih jauh pada abad ke-19 bahkan memasuki wilayah teologi, yang sampai saat itu masih secara alamiah bersatu dengan kerangka agama, dan kemudian jatuh di bawah kekuasaan sekularisme. Pada waktu itu ideologi agnostik dan ateistik mulai mengancam teologi itu sendiri sementara perspektif teologi tradisional mulai mundur dari satu wilayah yang seharusnya diduduki, yakni wilayah pemikiran agama yang murni. Di sini penting disebutkan

bahwa teologi yang dipahami dalam konteks barat adalah hal yang utama bagi Kristen, berbeda dengan Islam yang menempatkan teologi tidak sepenting hukum Islam. Dalam Kristen, semua pemikiran yang berkaitan dengan teologi dan penyebab kemunduran teologi Kristen yang belum pernah terjadi sebelumnya juga berarti kemunduran agama di Barat dari kehidupan sehari-hari dan pemikiran manusia barat. Kecenderungan ini mencapai tingkat seperti itu pada abad ke-20 ketika sebagian besar teologi itu, secara berangsur-angsur mengalami proses sekularisasi.

Manusia tentu saja tidak bisa mengangkat dirinya secara spiritual dengan begitu saja. Ia harus dibangunkan dari mimpi buruknya oleh seseorang yang telah sadar. Karena itu manusia memerlukan petunjuk Tuhan dan harus mengikuti petunjuk itu, agar dia dapat menggunakan seluruh potensi yang dimilikinya dan agar ia mampu mengatasi rintangan dalam menggunakan akalanya. Nasr berkeyakinan bahwa akal dapat mendekatkan manusia kepada Tuhan apabila akal itu sehat dan utuh (*salim*), dan hanya petunjuk Tuhan yang menjadi bukti yang paling meyakinkan dari pengetahuan-Nya yang dapat menjamin keutuhan dan kesehatan akal, sehingga akal dapat berfungsi dengan baik dan tidak terbutakan oleh nafsu keduniawian. Setiap orang membutuhkan petunjuk Tuhan dan nabi yang membawa petunjuk itu, kecuali ia sendiri terpilih, atau menjadi orang suci yang merupakan pengecualian.

Sebagai manusia yang telah dibimbing oleh agama, ummat Islam tidak seharusnya mencontoh apa yang menjadi sisi negatif dari modernisasi di dunia Barat, meskipun peranan modern itu lahir dari sebuah keunggulan metodologi sains. Yang harus dilakukan sekarang adalah mengusahakan agar bagaimana iman, ilmu, dan teknologi senantiasa selalu berjalan beriringan. Yang menjadi tugas ummat Islam sekarang adalah bagaimana agar dapat mengangkat kembali dan mengembalikan posisi kemanusiaan dalam tempat semula

yang lebih baik. Seperti yang telah dikatakan Yusuf Qardhawi, manusia Barat telah membuka tabir pengetahuan yang cukup banyak. Tetapi mereka tidak mampu menguak misteri di balik wujudnya. Mereka telah mengetahui pengetahuan fisik, tetapi tidak dapat menundukkan nafsunya. Mereka telah mendapatkan nuklir, tetapi gagal mendapatkan ideologi dan spiritnya. Sangat indah apa yang telah dikatakan filosof India ditunjukkan kepada salah seorang pemikir Barat, “Sudah cukup baik, kalian terbang tinggi di udara bagai burung. Kalian telah menyelam ke dasar laut seperti ikan. Namun kalian sama sekali tidak berjalan baik di muka bumi ini seperti layaknya manusia”. Mungkin inilah yang disebut sebagai krisis identitas. Peradaban barat yang maju dari segi materi, ternyata telah gagal memahami manusia sebagai makhluk yang multi dimensi. Manusia bukan hanya sebatas makhluk yang mengandalkan kemampuan indera dan akal, tetapi lebih dari itu ia adalah makhluk Tuhan yang mengemban amanat dari Tuhannya untuk menjadi pemimpin dan pengelola segala potensi yang ada di dunia ini, untuk kemudian dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan.

Manusia modern harus kembali diingatkan dan diarahkan kepada kesucian. Tuhan yang merupakan asal dan sekaligus pusat dari segala sesuatu dan kepadanya manusia kembali. Tentulah sudah merupakan suatu konsekuensi apabila manusia harus mengabdikan pada Tuhan. Manusia berada dalam belenggu kebebasan yang semu, sifat ketuhanan (*theomorfis*) yang seharusnya ada pada peradaban modern maupun renaisans. Kepada manusia-manusia yang seperti inilah tradisi agama seharusnya disampaikan dan manusia-manusia batiniah inilah yang hendak dibebaskan tradisi dari belenggu ego dan keadaan yang mencekik karena sebuah aspeknya dilupakan dan dianggap sama sekali eksternal. Hanya tradisi yang dapat membebaskan mereka, bukan agama-agama palsu yang pada saat ini sedang bermunculan.

Sebagian orang Barat sebenarnya telah menyadari bahwa ada penyakit dalam peradaban mereka yang padahal sudah sangat modern. Mereka melihat bahwa peradabannya telah menghanguskan fitrah manusia, menghadang ketentraman jiwa, dan meruntuhkan nilai-nilai kemanusiaan. Di antara mereka adalah Bernard Shaw lewat dramanya, Spengler, lewat bukunya *Runtuhnya barat*, Toynbee, lewat buku-buku sejarahnya, Alexis Carell dengan bukunya yang terkenal *Al- Insaan dzaalika al-Majhuul (Unknown Man/ Misteri Manusia)*, dan yang lain. Hanya saja mereka merupakan pribadi yang sebelumnya telah banyak diracuni penyakit, dan setelah itu mereka tidak tahu untuk mengobatinya.

6. Pendidikan Islam ‘Tradisional’

Nasr mengandaikan pendidikan yang tersinari oleh ruh eternal, abadi. Semangat eternalitas, keabadian ini harus selalu terintegrasikan dalam semua aspek pendidikan. Menurutnya, pendidikan Islam model ini (tradisional) bisa ditemukan dengan mudah pada masa Islam awal, dimana wahyu dan aktivitas intelektual merupakan suatu integralitas. Pendidikan Islam klasik yang telah berabad-abad terbukti menghasilkan banyak filosof, ilmuwan, ahli hukum, teolog, sastrawan bisa dijadikan contoh model pengembangan pendidikan Islam dewasa ini sehingga tidak kehilangan mobilitasnya baik vertikal maupun horizontal dalam menghadapi dunia modern.⁶¹

Menurut Nasr, ada dua kelompok ilmu yang harus diberikan kepada peserta didik, yaitu sains naqli, seperti : *syari'ah, ushul fiqh, tafsir, ta'wil, hadits*, sejarah Islam, dan

⁶¹Abdul Kholiq, dkk. *Pemikiran Pendidikan Islam...* 811

sains intelektual (*aqli*), seperti logika, matematika, ilmu kealaman dan filsafat.⁶²

Sains dalam Islam, menurut Nasr selalu disatukan dengan yang sakral. Apapun yang diketahui mempunyai karakter religius yang mendalam, bukan saja karena obyek setiap jenis pengetahuan itu diciptakan oleh Tuhan, tetapi sebagian besar lantaran intelegensi dimana manusia mengetahui adalah karunia Ilahi, bahkan kategori-kategori logika juga refleksi kecerdasan Ilahi pada tataran pikiran manusia.

Dalam perspektif Islam tradisional/perennial ini, pendidikan bukan hanya pelatihan pikiran melainkan juga pelatihan seluruh wujud sang person. Itulah sebabnya, mengapa pendidikan Islam mengimplikasikan bahwa guru bukan sekedar melakukan pengajaran atau penyampaian pengetahuan (*ta'lim*), tetapi juga pelatihan seluruh diri siswa (*tarbiyah*).⁶³ Guru bukan hanya sekedar *mu'allim*, penyampai pengetahuan, tetapi juga seorang *murabbi*, pelatih jiwa dan kepribadian. Sebab sistem pendidikan Islam tidak pernah memisahkan pelatihan pikiran dari pelatihan jiwa dan keseluruhan pribadi seutuhnya. Ia tidak pernah memandang alih-pengetahuan dan pemerolehannya absah tanpa dibarengi pemerolehan kualitas-kualitas moral dan spiritualitas. Malahan pemilikan pengetahuan tanpa kualitas-kualitas ini dianggap berbahaya, sehingga penyair Persi Sana'i, menyebut orang yang mempunyai pengetahuan tanpa keutamaan moral dan spritualitas adalah pencuri.

Karena tujuan tidak mungkin dicapai sekaligus, Nasr menawarkan periodisasi pendidikan dengan : *Pertama*, periode primer yaitu pendidikan keluarga. Dalam hal ini peran orang tua sangat penting. Pendidikan diaktualisasikan dalam

⁶²Sayyed Husein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung : Pustaka. 1994), 126-128.

⁶³*Ibid.*, 128

persoalan-persoalan keagamaan, kebudayaan dan adat-istiadat. *Kedua*, periode pendidikan dasar yang disamping pendidikan agama juga diberikan pengetahuan lain, seperti penguasaan bahasa, sejarah peradaban manusia. *Ketiga*, periode pendidikan menengah, yang memperkenalkan kepada anak berbagai macam ilmu pengetahuan yang bernafaskan keagamaan dengan disertai penalaran sesuai dengan kapasitas anak. *Keempat*, periode pendidikan tinggi dimana anak diperkenalkan dengan berbagai macam sains dan filsafat dengan pendekatan dialogis, ilmiah dan filosofis yang bernafaskan agama.⁶⁴

Secara umum, ada dua pandangan teoretis mengenai tujuan pendidikan Islam. Pandangan teoretis yang pertama berorientasi kemasyarakatan, yaitu pandangan yang menganggap pendidikan sebagai sarana utama dalam menciptakan masyarakat yang baik, baik untuk sistem pemerintahan demokratis, oligarkis, maupun monarkis. Pendidikan bertujuan mempersiapkan manusia yang bisa berperan dan menyesuaikan diri dalam masyarakatnya masing-masing. Berdasarkan hal ini, tujuan dan target pendidikan dengan sendirinya diambil dari dan diupayakan untuk memperkuat kepercayaan, sikap ilmu pengetahuan, dan sejumlah keahlian yang sudah diterima dan sangat berguna bagi masyarakat. Konsekuensinya, karena kepercayaan, sikap, ilmu pengetahuan, dan keahlian yang bermanfaat dan diterima oleh sebuah masyarakat itu senantiasa berubah, mereka berpendapat bahwa pendidikan dalam masyarakat tersebut harus bisa mempersiapkan peserta didiknya untuk menghadapi segala bentuk perubahan yang ada.

Pandangan teoretis yang kedua lebih berorientasi kepada individu, yang lebih memfokuskan diri pada kebutuhan, daya tampung, dan minat belajar. Pandangan ini terdiri dari dua aliran. Aliran pertama, berpendapat bahwa

⁶⁴ *Ibid*

tujuan utama pendidikan adalah mempersiapkan peserta didik agar bisa meraih kebahagiaan yang optimal melalui pencapaian kesuksesan kehidupan bermasyarakat dan ekonomi, jauh lebih berhasil dari yang pernah dicapai oleh orang tua mereka. Dengan demikian, pendidikan adalah jenjang mobilitas sosial ekonomi suatu masyarakat tertentu. Aliran kedua lebih menekankan peningkatan intelektual, kekayaan, dan keseimbangan jiwa peserta didik.

Apabila mengacu pada dua pengertian di atas maka dapatlah kiranya Nasr masuk ke dalam golongan yang pertama. Karena apabila merujuk pada pandangan Nasr tentang ilmu pengetahuan, maka ada suatu harmonisasi antara ilmu pengetahuan dan pendidikan. Pada pengertian pertama tentang pendidikan, ada semacam unsur spiritualitas yang menjadi pembeda dengan pengertian pendidikan yang kedua. Demikian pula dengan apa yang dikatakan Nasr tentang ilmu pengetahuan. Aspek spiritual yang ada pada pendapatnya tentang ilmu pengetahuan sangat kental sekali terasa.

Nasr dalam bukunya *The Need for Sacred Knowledge* menawarkan sebuah konsep integral antara sains (akal) dan agama, yaitu sains suci (*sacred science*). Dengan sains suci, Nasr mencoba untuk mengatakan bahwa agama dan sains dapat bersatu. Karena, sains suci, yang merupakan sains tertinggi, mempunyai kaitan erat dengan prinsip-prinsip Ilahiyah dan manifestasinya. Ia adalah pengetahuan yang bersemayam dalam manusia, seperti juga pengetahuan yang dimengerti lewat wahyu. Sains suci bukanlah pengetahuan metafisika, akan tetapi merupakan suatu ilmu yang merupakan aplikasi dari prinsip-prinsip metafisika kepada makrokosmos dan juga mikrokosmos. Kata kuncinya adalah totalitas dan kesatuan. Menurutnya, sains modern, walaupun berkorepondensi dengan realitas, namun tidak akan melampaui fenomena. Karena, jika hanya pada tingkat fenomena, manusia tidak akan menemukan apa-apa kecuali kekosongan.

7. Kegiatan Intelektual Ummat Islam

Kegiatan intelektual ummat Islam telah mati. Begitulah pernyataan yang sering diulang-ulang kalangan orientalis. Setidaknya ada tiga dalih yang digunakan oleh orientalis untuk meyakinkan ummat Islam, tentang kemandegan kegiatan intelektual ini. *Pertama*, isu tentang tertutupnya pintu ijtihad yang telah berlangsung selama seribu tahun. *Kedua*, serangan al-Ghazali terhadap filsafat dan *ketiga*, meninggalnya Ibn Rusyd, yang dianggap sebagai simbol rasionalisme Islam.⁶⁵

Menurut Nasr, apa yang dinyatakan para orientalis ini, bukan saja terkesan sangat obyektif, tetapi juga memiliki dampak-dampak yang serius, terutama berkenaan dengan perspektif dan penyikapan ummat Islam belakangan terhadap dimensi-dimensi intelektual.

Pada satu sisi, gema tertutupnya pintu ijtihad dan serangan-serangan al-Ghazali terhadap filsafat secara terus-menerus diresonansi, sehingga mampu membungkam setiap potensi intelektual ummat Islam yang akan berkembang. Pada sisi lain, para orientalis dengan rasa meyakinkan, terutama terhadap kalangan yang sering disebut sebagai cendekiawan muslim, bahwa intelektualisme Barat adalah “pisau analisa” yang paling tajam untuk membedah berbagai ummat manusia.

Dampak yang terjadi bukan saja menimbulkan gelombang keawaman dan apatisme intelektual yang merata di kalangan Islam, tetapi juga melahirkan para cendekiawan muslim, yang dengan pisau analisa serta metodologinya yang baru, mencoba “meletakkan” iman dan transendensi Islam sebatas kebenaran yang bersifat hipotetik.

Dampak lain yang lebih besar adalah timbulnya inferioritas peradaban di kalangan Islam, terutama berkenaan

⁶⁵Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*, (Yogyakarta : Central for International Islamic Studies Press, 1995), 5

dengan dimensi-dimensi intelektual, yang secara determinatif akan mempengaruhi bahkan menghambat perkembangan Islam di masa yang akan datang.

Akan tetapi benarkah kegiatan intelektual ummat Islam telah mandeg begitu lama. Benarkan pintu ijtihad telah tertutup ?, benarkan filsafat Islam telah mati karena hantaman al-Ghazali melalui *Tahafut al-Falasifah* dan meninggalnya Ibn Rusyd, yang dianggap sebagai rasionalisme Islam ?.

Sayyed Hossein Nasr, menunjukkan bahwa tuduhan para orientalis terhadap kegiatan intelektual ummat Islam, terlalu banyak memiliki cacat dan tidak dapat dipertanggungjawabkan.⁶⁶

Dalam kaitan dengan Barat, Nasr mengemukakan ada tiga kemungkinan reaksi kaum muslim yang dapat terlihat menyangkut kesadaran terhadap tantangan Barat dan keinginan untuk meresponnya. Yang pertama, selalu mencoba kembali kepada “kesucian” sejarah awal Islam berdasarkan ajaran al-Qur’an dan hadis, mempertahankan bahwa transformasi, pertumbuhan dan perkembangan sejarah Islam yang terjadi kemudian menyebabkan melemahnya kaum muslim dan bahwa mereka sebaiknya kembali kepada ajaran asli al-Qur’an dan Nabi sebagaimana yang dipahami oleh para “nenek moyang” (salaf) dalam rangka memperkuat kembali Islam. Kelompok ini mengusulkan bahwa kaum muslim sebaiknya mengesampingkan seluruh perkembangan peradaban Islam yang bersifat seni dan filsafat, beserta gaya hidup kota besar yang serba mudah, mewah dan serba tidak peduli yang ada di dalamnya. Pembenaan ini, menurutnya akan memperkuat Islam sebagaimana awalnya. Kemungkinan kedua disebutkan bahwa Islam harus dimodifikasi atau dimodernisir agar dapat mengakomodasikan dirinya menghadapi serangan Barat dengan pandangan dunia, filsafat dan ideologinya sendiri.

⁶⁶*Ibid*

Kelompok kedua, yang kemudian dikenal sebagai “modernis” atau “pembaharu modernis” mencakup para pakar dengan spektrum yang lebih luas yang berusaha menyebarkan gagasan nasionalisme ke dunia Islam ketika gagasan ini berkembang di Eropa yang menuntut lahirnya para teoritis pertama dalam bidang nasionalisme yang bukan hanya nasionalisme Arab tetapi juga Turki dan Iran pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.

Yang lainnya berusaha menyatukan kembali dunia Islam mengikuti jejak Jamaluddin al-Afghani yang pada satu sisi berusaha kembali pada persatuan politik dunia Islam seperti pernah eksis pada abad pertama sejarah Islam dan pada sisi lain menjadi pelopor gagasan-gagasan modernis tertentu.

Kelompok ketiga, ialah yang mempunyai harapan terjadinya peristiwa-peristiwa eskatologis, juga ditemukan cukup banyak di dunia Islam dengan kemunculan sejumlah tokoh pada abad ke-13 sampai abad ke-19.

8. Tradisi Islam di Tengah Modernitas

Istilah tradisi berasal dari kata *tradition* yang berarti ada kebiasaan yang berlaku. Terkait dengan tradisi Islam, Patrick Hughes⁶⁷ dan Noach Webster⁶⁸ memberi definisi tradisi sebagai kepercayaan terhadap seluruh ajaran nabi Muhammad yang tidak tertulis dalam al-Qur’an baik berupa moral maupun doktrin-doktrin. Sedangkan Poerwadarminto mengartikan tradisi sebagai sesuatu yang sifatnya turun temurun seperti adat, upacara maupun ajaran-ajaran.

Terlepas dari beberapa definisi di atas, Sayyed Hossein Nasr dalam bukunya *Traditional Islam in the Modern World* memaparkan dengan tegas bahwa yang ia maksud

⁶⁷Homas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, (New Delhi: Cosmo Publication, 1982), 639

⁶⁸Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary of English Language* (London: William Collins Publisher, 1980), 1934

adalah tradisi yang menyiratkan sesuatu yang sakral seperti yang disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan tertentu untuk dimaksudkan dalam satu cara yang mengimplikasikan baik kesinambungan yang horizontal dengan sumber asli maupun vertikal yang menghubungkan setiap denyut kehidupan tradisi yang sedang diperbincangkan dengan realitas transenden meta-historis.⁶⁹

Lebih lanjut, Nasr merinci tradisi dengan tiga ciri yaitu: tradisi yang bersifat suci karena diturunkan Tuhan pada berbagai agama lewat pewahyuan dalam konteks zaman dan tempat yang berbeda. Tradisi senantiasa tidak berubah karena mengandung kontinuitas, mengandung sains mengenai realitas mutlak dan cara mengaktualisir dan merealisasi pengetahuan pada masa tempat dan masa yang berbeda.⁷⁰ Jelasnya tradisi merupakan seruan dari pusat eksistensi, mengandung kebenaran metafisis dan selalu memancarkan yang bersumber dari realitas transenden.

Di samping itu, menurut Nasr, bahwa tradisi mencakup tiga hal yaitu: *al-din* sebagai agama yang meliputi semua aspek dan segala cabangnya, *al-sunnah* sebagai sesuatu yang sakral dan telah dan sudah menjadi kebiasaan turun-temurun di kalangan masyarakat tradisional. Yang terakhir adalah *al-silsilah* sebagai mata rantai yang mengaitkan masing-masing priode, episode atau tahap kehidupan dan pemikiran dalam dunia tradisional kepada sumber segala sesuatu.⁷¹

Tradisi ibarat pohon yang akarnya terbenam dalam hakekat Ilahi dan dari pohon itulah tumbuh batang dan rantingnya yang tumbuh sepanjang masa. Tradisi ini menyiratkan kebenaran yang kudus, yang abadi serta

⁶⁹Sayyed Hossein Nasr, *Tradisi...*, 3

⁷⁰Sayyed Hosein Nasr, *Islam and the Plight of Modern*. Terj. (Bandung: Pustaka, 1994), 7-9

⁷¹Sayyed Hossein Nasr, *Tradisi...*, 3

penerapan prinsip-prinsip yang berkesinambungan terhadap berbagai situasi ruang dan waktu.⁷²

Tradisi yang ditawarkan oleh Nasr ini merupakan versus paham modern yang melepaskan diri dari Ilahi dan dari prinsip-prinsip abadi yang dalam realitasnya mengatur segala sesuatu. Inilah yang menjadi titik landasan dan dasar pemikiran yang ia bangun.

Modernisasi oleh Nasr dikatakan bahwa selain membawa dampak positif juga membawa dampak negatif. Dampak ini bersumber dari penolakan terhadap hakekat ruh dan penyingkiran maknawiyah secara gradual dalam kehidupan manusia. Modernitas mencoba hidup dengan roti semata, berupaya membunuh Tuhan dan menyatakan kebebasan dari kehidupan akhirat.⁷³

Masyarakat Barat yang dikenal sebagai “*the post industrial society*” adalah suatu masyarakat yang mencapai tingkat kemakmuran materi dari seperangkat teknologi yang serba mekanis dan otomatis. Kemewahan ini bukan semakin mendekati kebahagiaan, malah semakin dihindangi oleh rasa cemas. Masyarakat modern telah berubah menjadi penyembah pengetahuan dan teknologi sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi dan terperangkap dalam pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak human. Bahkan mereka lupa tentang siapa mereka, untuk hidup dan kemana sesudahnya.

Demikian kritik Nasr terhadap modernitas seperti yang disaksikannya pada masyarakat modern di Barat. Mereka kehilangan visi keilahian dan hilang kemampuan untuk melihat realitas hidup dan kehidupan secara *intelectus*.⁷⁴

⁷²Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 65

⁷³Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spritual Crisis of Modern Man*, (London: Alen and Unwin, 1967), 18

⁷⁴Sayyed Hosein Nasr, *Islam...*, 4

Ungkapan yang senada juga dikatakan Marcel, hilangnya batas-batas yang dianggap dan diyakini sebagai sesuatu yang sakral dan absolut menimbulkan manusia modern yang melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangun. Barat telah kehilangan rasa super natural secara besar-besaran.⁷⁵ Dalam perspektif inilah Nasr menawarkan pendekatan tradisionalnya dengan sufisme sebagai alternatif yang mampu memenuhi kebutuhan spritual manusia modern.

Menurut Nasr, manusia untuk dapat mencapai level eksistensi harus mengadakan pendekatan spritual dan melatih ketajaman intelektus⁷⁶ karena menurutnya pengetahuan pragmatis tidak dapat dipakai untuk melihat realitas yang utuh kecuali jika ia mempunyai visi intelektus tentang yang utuh tadi. Di samping itu, manusia juga mampu mengetahui dirinya sendiri secara utuh jika ia mendapat bantuan ilmu dari Tuhan karena keberadaan yang sifatnya relatif akan berarti bila dihubungkan dengan yang absolut yakni Tuhan. Oleh karena itu menurut Nasr bahwa jika mereka mengakhiri kesesatan yang mereka timbulkan sendiri akibat terlalu mengagungkan rasio, mereka harus merubah sikap dan kehidupan keagamaan.⁷⁷

Krisis masyarakat modern yang di Barat juga memberi pengaruh yang cukup besar dalam dunia Islam⁷⁸ yang pada

⁷⁵Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*. Terj. (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 79.

⁷⁶Istilah intelektus mempunyai konotasi mata hati, yakni satu-satunya elemen esensi manusia yang sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta.

⁷⁷Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature...*, 47

⁷⁸Sayyed Hossein Nasr mengelompokkan masyarakat muslim pada saat tu kepada tiga kelompok: masyarakat muslim tradisional, masyarakat yang mengadopsi unsur modernisme dan masyarakat yang berada di tengah-tengahnya. Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight*, 27.

saat itu mengalami krisis. Negara-negara muslim internasional mencoba mengambil bentuk modernisasi dan industrialisasi secara mentah-mentah yang mengakibatkan dunia Islam juga mengalami krisis seperti yang dialami oleh masyarakat Barat.⁷⁹

Konsep modernisme yang ditawarkan oleh pemikir-pemikir Islam oleh Nasr dipandang sangat bertentangan dengan Islam tradisional. Menurutnya, ummat Islam harus mengkaji kembali tradisi-tradisi otentik Islam untuk mengobati krisis yang muncul tanpa harus mengambil konsep Barat. Karena menurutnya konsep-konsep tersebut bertentangan dengan Islam. Humanisme, rasionalisme, sekularisme dan modernisme merupakan lawan bagi Islam tradisional.

Alternatif yang ditawarkan oleh Nasr dalam upaya pembebasan manusia modern lewat filsafat tradisional adalah sufisme. Menurutnya bahwa ajaran agama terbagi kepada dua kategori. Pertama yang berhubungan dengan aspek kesyari'ahan atau eksoteris dan yang kedua adalah aspek sufisme atau esoteris. Sufisme tidak akan bisa dipraktekkan tanpa terlebih dahulu mempraktekkan ajaran syari'ah dengan benar.⁸⁰ Artinya bahwa antara syari'ah dengan sufisme terdapat hubungan yang sangat erat, kesatuan antara keduanya.

Bagi Nasr bahwa sufisme bagaikan jiwa yang menghidupkan tubuh dan merupakan jantung dari pewahyuan Ilahi. Sufisme mampu meniupkan semangatnya ke dalam seluruh struktur Islam baik dalam manifestasi sosial maupun intelektual, bahkan sufisme sebagai institusi yang terorganisasi dalam matriks yang lebih besar mampu memainkan peran dalam struktur masyarakat.

⁷⁹Jalur masuknya pemikiran Barat ke dunia Islam bisa dilihat pada Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 12.

⁸⁰Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: Allen and Unwin, 1981), 193

Dari uraian di atas kelihatannya pendekatan filsafat tradisional yang ditawarkan Nasr pada intinya menuntun manusia masa kini keluar dari kungkungan ketidakpedulian tempat dunia modern untuk menemukan dirinya.

F. Penutup

Berdasarkan atas kajian terhadap Sayyed Hossein Nasr dan pemikirannya, dapat dikatakan bahwa Nasr adalah salah seorang di antara tokoh pemikir Islam yang mencoba untuk memberikan kontribusi pemikiran bagi pemahaman terhadap Islam secara komprehensif. Meskipun Nasr dibesarkan secara akademis di Barat, namun tidak merubah karakteristik pemikirannya yang banyak dilatarbelakangi oleh filsafat perennial. Melihat pemikirannya tentang konformitas Islam dengan dunia modern, Nasr juga bisa disebut “neo modernis” muslim, disamping ‘neo tradisional’. Nasr adalah sosok ilmuwan yang sangat kritis terhadap rasionalitas Barat dan keyakinan Barat terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi. Ia juga melakukan evaluasi kritis tentang kegagalan dan kesuksesan masa lalu di dunia Muslim maupun Barat, di samping mengambil tindakan terhadap situasi kontemporer, khususnya pada tingkat ide-ide.

Dalam mengembangkan pemikiran rasional-filosofisnya, Nasr selalu merujuk kepada masa Islam klasik, yaitu suatu masa yang disebutnya dengan Islam “tradisional”, yaitu Islam yang masih terintegrasi secara kuat antara dimensi spritual dan dimensi intelektual yang bersumber pada pemahaman wahyu Ilahi. Pemikiran ini dalam wacana filsafat dikenal dengan filsafat perennial.

Berbeda dengan pemikir muslim lain, Nasr memandang bahwa salah satu penyebab kemunduran ummat Islam adalah penghancuran tasawuf dan tarekat. Nasr justru memandang positif mengenai peranan sufisme dalam Islam, artinya sufisme dapat menjadi jawaban atas krisis manusia

modern, baik dalam aspek agama, spritual, sosial, ekonomi, politik, seni dan gaya hidup.

Wallahu a'lam bi al-shawab

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ambari, Hasan Muarif., dkk. *Ensiklopedi Islam 2*. Jakarta : Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996
- Ahmad, Khursid, *Pesan Islam*, Bandung : Pustaka, 1983
- Boisard, Marcel A., *Humanisme dalam Islam*. Terj. Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Bernard, Lewis, *Islam and The West*, New York : Oxford University Press, 1993
- Esposito, John L. (ed). *The Oxford Enciclopedia of The Modern Islamic Word*. New York : Oxford University Press, 1995
- Hidayat, Komaruddin, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta : Paramadina, 1998
- Hoodbhoy, Pervez, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas ; Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, Bandung : Mizan, 1996
- Hughes, Homas Patrick, *Dictionary of Islam*, New Delhi: Cosmo Publication, 1982
- Kholiq, Abdul, dkk., *Pemikiran Pendidikan Islam ; Kajian Tokoh Klasik dan Kontemporer*, Semarang : IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 1999
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984

- Nasr, Sayyed Hossein, *A Young Muslim's Guide to the Modern World. (Menjelajah Dunia Modern; Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim)*, Terj. Hasti Tarekat. Bandung : Mizan, 1994
- _____. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, Bandung : Pustaka, 1994
- _____. *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Yogyakarta : Central for International Islamic Studies Press, 1995
- _____. *Sains dan Peradaban dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1986
- _____. *Three Muslim Sages*, New York: Caravan Books, 1976
- _____. *Man and Nature: The Spiritual Krisis of Modern Man*, London: Mandala Books
- _____. *Islam and the Plight of Modern*. Terj., Bandung: Pustaka, 1994
- _____. *Knowledge and The Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981
- _____. *Islamic Life and Thought*, London: Allen and Unwin, 1981
- Sani, Abdul., *Lintasan Sejarah Pemikiran Modern dalam Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998
- Sardar, Ziauddin (ed), *Merombak Pola Pikir Intelektual Muslim*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001
- Sarton, G., *Introduction to he History of Science*, vol. 1., New York: Krieger Publishing, 1975
- Schuon, Frithjof, *Islam dan Filsafat Perennial*, Bandung : Mizan, 1995

Titus, Harold, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat*, Jakarta :
Bulan Bintang, 1994

Webster, Noah, *Webster's New Twentieth Century Dictionary
of English Language*, London: William Collins
Publisher, 1980

MAULANA SYAIKH AL-KURDI DAN PEMIKIRANNYA

Oleh : Faisal Muhammad Nur

A. Pendahuluan

Pada masa sekarang ini banyak terjadi fenomena¹ di masyarakat tentang pelaksanaan *tariqah*² *al-Naqsyabandiyah*³, *al-Mujaddidiyah*⁴, *al-Khālidiyah*.⁵ Sebahagian cendekiawan muslim menentang pelaksanaan *tariqah*, mereka beranggapan bahwa *tariqah* adalah hasil dari adopsi amalan-amalan agama Budha dan Hindu.⁶

Ini suatu bentuk tuduhan yang tidak memiliki bukti-bukti yang jelas, karena pada dasarnya, sejak menjelang Nabi Muhammad Saw diutus oleh Allah sebagai Nabi akhir zaman, sebenarnya *tariqah* itu sudah mulai muncul.⁷ Banyak contoh-

¹Peristiwa-peristiwa adat serta bentuk keadaan yang dapat di amati dan dinilai lewat kaca mata ilmiah.

²*Tariqah* adalah media, cara yang menyampaikan pelaku tasawuf ke terminal hakikah

³*Naqsyabandiah* yang dibangsakan kepada pendirinya yaitu Sayyiduna wa Maulana Syaikh Muhammad Bahā' al-Din al-Bukhāriy al-Uwaisi al-Naqsyabandi q.s, meninggal pada tahun (1391 M).

⁴Dinisbahkan kepada pembaharu dalam tarekat al-naqsyabandiyah yaitu Imam al-Rabbāni Mujaddid al-Alfu al-Sāni Syaikh Ahmad al-Fāruqi q.s, meninggal pada tahun (1624 M).

⁵*Al-Khālidiyah* dinisbahkan kepada Sayyiduna wa Maulana Syaikh Abu al-Bahā' Dhiyā' al-Din Khālīd al-Usman al-Kurdi q.s, meninggal pada tahun (1827 M).

⁶Abdul Qadir Djaelani, *Koreksit terhadap Ajaran Tasawuf*, (Jakarta: Gema Insani, 1996), 47.

⁷Imron Abu Amar, *Tharekat Naqsyabandiyah*, (Menara Kudus, t.tp), 23.

contoh yang secara tidak langsung ditunjukkan lewat pribadinya, seperti tindak Nabi ber'*uzlah* ke gua hira'⁸, ber'*khalwah*, dan bertawajjuh'⁹ ke hadirat Allah Swt.

Setelah ia resmi diangkat sebagai Rasul, keadaan dan tata cara hidupnya masih ditandai oleh jiwa dan suasana sosial yang cukup tinggi, meskipun dirinya berada dalam lingkaran hidup yang serba dapat terpenuhi semua keinginannya.

Bagaimanapun juga *tariqah* merupakan hasil dari pengamalan terhadap *syari'at* yang pondasi utamanya harus dimiliki oleh setiap muslim, di antaranya : beriman kepada Allah Swt, mengerjakan semua perintah-Nya, dan meninggalkan semua larangan-Nya yang pada akhirnya membentuk ahklak mulia, merasakan nikmat iman, Islam, dan ihsan.

Dalam kajian ilmiah ini, penulis ingin mendeskripsikan berbagai macam fenomena *tariqah* yang telah diperdebatkan oleh sebahagian cendekiawan muslim. Banyak para ilmuwan dewasa ini yang membahas tentang konsep *tariqah*, namun sayang, ilmuwan tersebut bukan dari golongan yang benar-benar memahami *tariqah* secara komprehensif, sehingga menimbulkan anggapan bahwa *tariqah* adalah hasil dari adopsi amalan agama Budha dan Hindu.

Untuk mengidentifikasi kasus-kasus yang muncul dalam *tariqah al-Naqsyabandiyah*, dibutuhkan suatu penelitian yang objektif agar memperoleh jawaban yang konkret terhadap pola *riyadah* dan pola amalan dalam *tariqah al-Naqsyabandiyah*, sehingga tidak mengalami stagnasi dalam memaknai *tariqah* itu sendiri.

Oleh karena itu, untuk menguraikan persoalan-persoalan yang terdapat dalam *tariqah al-Naqsyabandiyah* tersebut penulis ingin mengkajinya melalui pemikiran

⁸ Sebuah gua yang berada di Jabal Nur di sebelah utara kota Makkah al-Mukaramah.

⁹ Bertawajjuh adalah melupakan semua hal yang berhubungan dengan duniawi serta hati dan pikiran hanya tertuju kepada Allah Swt.

Maulana¹⁰ Syaikh¹¹ Muhammad Amin al-Kurdi¹² al-Irbili, kemudian dikenal dengan nama *Maulana Syaikh al-Kurdi* yang berkaitan dengan *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khâlidiyah al-Kurdiyah*¹³, sebagaimana tertuang dalam kitabnya yang berjudul *Tanwir al-Qulûb fi Mu'âmalât 'Allam al-Ghuyub*. Kitab ini merupakan salah satu kitab rujukan terpopuler bagi setiap (*mursyid*) dari pengikut *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khâlidiyah* di Nusantara.¹⁴

B. Biografi Singkat Maulana Syaikh al-Kurdi

Nama Maulana Syaikh al-Kurdi adalah Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili al-Syâfi'î *Madhhabanal-Naqsyabandi Masyraban* ibn Fatah Allah q.s, penamaan al-Kurdi pada namanya adalah dinisbahkan pada daerah tempat ia menetap yaitu di daerah Kurdi Irak sebelum berkunjung ke Mekkah, Madinah, dan Mesir. Begitu juga halnya dengan penisbahan al-Irbili adalah tempat kelahirannya.¹⁵

Menurut ungkapan Syaikh Salamah al-Azzami,¹⁶ bahwa Maulana Syaikh al-Kurdi merupakan Syaikh dari segala Syaikh pada masanya, panutan mulia bagi segenap penduduk Mesir, cahaya yang bersinar di negeri Mesir, dan

¹⁰Sebutan untuk ulama besar

¹¹Sebutan untuk orang yang memiliki banyak ilmu agama meskipun masih muda atau sebutan untuk orang yang sudah berumur empat puluh tahun.

¹²Daerah tepat lahir Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdy al-Irbili di negara Irak.

¹³Penisbahan kepada Maulana Syaikh al-Kurdi

¹⁴Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. (Bandung: Mizan, 1999), 246

¹⁵Al-'Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Dau' al-Sirâj fi Fadl Rajab wa Qissah al-Mi'râj*, (Kairo, Mesir : t.tp), 1.

¹⁶Al-'Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, *Sa'âdah al-Mubtadiin fi 'Ilm al-Din 'ala Mazhhab al-Imam al-Syâfi'I*, (Kairo, Mesir : t.tp), Alif-Dâl.

ahli waris Nabi Muhammad Saw. *Waliqu tub* besar ini lahir pada pertengahan abad ke-13 hijriah di kota Irbil (Karbela) Iraq sekitar tahun 1868 M.

Beliau dibesarkan dalam bimbingan ayahnya yang bernama Maulana Syaikh Fatahullah q.s merupakan ulama besar yang selalu sibuk dalam berda'wah dan sosok Syaikh yang sangat mengerti tentang ajaran *tariqah al-'Aliyah al-Qādiriyah, mursyid* yang menjadi panutan khalayak ramai, banyak orang yang berkunjung padanya untuk menghafal dan mempelajari makna-makna al-Qur'an serta mempelajari ilmu-ilmu Islam dengan baik.

Kemudian Maulana Syaikh al-Kurdi mempelajari ajaran *tariqah al-Naqsyabandiyah* pada gurunya *wali qutub* yang sempurna dan *mursyid* agung yang menemukan mutiara dari lautan ma'rifah, pada masa itu Maulana Syaikh Umar q.s ibn Maulana Syaikh Usman Syaikh *tariqah al-naqsyabandiyah* merupakan ulama kharismatik yang terbaik di kota Kurdi Iraq. Penjelasan lebih lanjut mengenai Maulana Syaikh Umar q.s, terdapat dalam kitab *Mawāhib al-Sarmadiyah*.

Beberapa tahun kemudian Maulana Syaikh al-Kurdi berguru pada Maulana Syaikh Umar q.s (w.1308 H) hanya beberapa tahun saja, kemudian beliau bermujahadah di jalan Allah dengan penuh ketekunan dan keteguhan, menunaikan setiap hak dan kewajiban dengan sempurna, menunaikan segala perintah Allah Swt, dengan berzikir serta ber'ubudiyah. Hubungan beliau dengan gurunya layaknya seperti hubungan guru dengan murid yang selalu mentaati perintah gurunya, mencintai gurunya dengan sepenuh hati, menyibukkan dirinya dengan zikir dan berfikir melayani para saudaranya yang setarekat dengan layanan yang baik.

Ijazah Gurunya Untuk Irsyad

Maulana Syaikh al-Kurdi melakukan mujahadah dengan penuh kesabaran dan penuh ketekunan serta dibarengi

dengan kebahagiaan yang tidak terhingga, maka tibalah waktu untuk mengemban tugas dan derajat yang mulia yaitu *irsyad* mengajak manusia untuk kembali kepada Allah Swt. Tugas ini hanyalah milik para mursyid yang telah menggapai *maqambaqā' fi Allah*.

Terbukalah segala pintu *ma'rifah*, merasakan segala perasaan seperti perasaan yang dirasakan oleh para *al-Shiddiqin* (orang-orang yang benar-benar mengenal Allah Swt), ketika itu datanglah izin lahir dan batin untuk berada pada posisi yang benar untuk mengajak (*irsyad*) manusia agar kembali ke jalan Allah Swt.¹⁷

Beliau mengajarkan manusia dengan metode *tariqah* dan *tawajjuh* untuk orang-orang yang siap dibimbing untuk sampai kepada Allah Swt, Maulana Syaikh al-Kurdi menerima tugas ini dengan baik, saat itu muncullah -واردات-(keinginan hati yang berasal dari Allah Swt) untuk -مفارقة الخلق-(melupakan segala makhluk), melakukan perjalanan, mengunjungi makam para waliyullah untuk mengambil baraqah atas izin gurunya.

Pendidikan dan Karyanya

Maulana Syaikh al-Kurdi menunaikan ibadah haji hanya berbekal pada tawakkal kepada Allah Swt, dengan do'a gurunya beliau melakukan perjalanan menuju kota Makkah al-Mukarramah, Maulana Syaikh al-Kurdi tinggal di kota Makkah al-Mukarramah hanya setahun, selama berada di kota Makkah al-Mukarramah tersebut beliau banyak menghabiskan waktunya untuk berzikir dan *murāqabah* kepada Allah Swt.

Maulana Syaikh al-Kurdi juga mengunjungi kota Madinah al-Munawarah untukziarah kubur Sayyidina Nabi

¹⁷Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu'amalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 5-10.

Muhammad Saw. Ia menetap di kota Madinah al-Munawarah selama sembilan tahun. Aktivitasnya selama di kota Madinah al-Munawwarah adalah menuntut ilmu-ilmu agama serta melakukan riset pada *al-Madrasah al-Mahmudiyah* hingga mahir dalam berbagai cabang ilmu dengan cemerlang, kemudian ia mengajar di mesjid al-Nabawi, selama menetap di Madinah al-Munawarah ia dikenal dengan orang yang memiliki keutamaan dan kesalehan serta selalu menunaikan ibadah haji setiap tahunnya.

Perjalanannya ke Mesir merupakan perjalanan yang mulia serta tamu yang agung, karena Mesir sudah lama belum memiliki seorang wali Allah sehingga datanglah Maulana Syaikh al-Kurdi yang menjadi panutan untuk masyarakat Mesir. Tujuan ia ke Mesir adalah untuk menziarahi para *ahl al-bait* (keluarga Rasulullah Saw) dan untuk meneruskan pengembangan ilmu pengetahuan dan pendalaman riset pada *Jāmi' al-Azhar*.¹⁸

Jāmi' al-Azhar merupakan lembaga ilmu pengetahuan tertua dalam sejarah dunia Islam, karena lembaga ini didirikan pada masa kekuasaan Khalifah Fatimiyah di Mesir sekitar abad ke-3 hijriah. *Jāmi' al-Azhar* inilah merupakan cikal bakal berdirinya Universitas Al-Azhar pada masa sekarang ini, dan beliau menetap di Ruaq al-Akrad.¹⁹

Aktivitasnya dalam keilmuan adalah selalu berkecimpung dalam cabang ilmu *fiqh*, *hadits*, *tafsir* serta cabang ilmu *syari'at*, gurunya dalam bidang *hadits* adalah Syaikh Muhammad al-Asymuni yang wafat sekitar awal abad ke-13 hijriah dan gurunya dalam bidang *fiqh* adalah Syaikh Mustafa 'Izz al-Syafi'i.

¹⁸Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Dhau' al-Sirāj fi Fadl Rajab wa Qissah al-Mi'rāj*, (Kairo, Mesir t.tp), 1-3.

¹⁹Pemondokan yang ada disamping Jami' al-Azar, Ruaq al-Akrad adalah pemondokan khusus untuk para mahasiswa Kurdi (Irak)

Selama Maulana Syaikh al-Kurdi menetap di Mesir, beliau selalu disibukkan dengan kegiatan menuntut ilmu pengetahuan dan menghabiskan waktunya untuk mengamalkan ilmu lahir dan ilmu batin (ilmu *tariqah*), tidak seorangpun yang tahu kealimannya dalam ilmu *tariqah*, namun kemudian para masyarakat mengetahui kealimannya dalam ilmu *tariqah* baik dari golongan ulama, cendekiawan, pedagang, pejabat, dan seluruh masyarakat hendak mempelajari ilmu *tariqah* dari Maulana Syaikh al-Kurdi namun ia menolaknya, dengan alasan sibuk dalam menuntut ilmu di Jami' al-Azhar.

Sifat tersebut merupakan sifat rendah hati (*tawadu'*) yang dimiliki oleh setiap para wali Allah dalam menyampaikan da'wah mereka. Setelah beberapa lama beliau pindah ke kota Ambabah, suatu kota yang berdekatan dengan ibu kota negara Mesir yaitu Kairo. Setelah menetap beberapa lama di kota Ambabah beliau beserta keluarganya pindah lagi ke kota Bulaq, hampir berdekatan pula dengan kota Kairo. Di kota inilah Maulana Syaikh al-Kurdi berpulang kehadirat Allah Swt pada malam Ahad 12 Rabi' al-Awwal tahun 1332 H/1914 M²⁰, makamnya (الضريح)²¹ sekarang terletak di sektor *Darrasah* berdekatan dengan makam Imam Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Subki, tepatnya di mesjid Maulana al-Syaikh al-Kurdi Darrasah Mahrusah Kairo Mesir.

Semasa hidupnya Maulana Syaikh al-Kurdi telah menghasilkan beberapa karya-karya penulisan yang dapat dijadikan rujukan ilmiah dalam pengkajian ilmu-ilmu agama, khususnya pada pembelajaran ilmu-ilmu *tariqah*. Diantara karya-karya tersebut antara lain sebagai berikut:

1. *Tanwir al-Qulub fi Mu'āmalah 'Allam al-Ghuyub*.

²⁰Maulana Syaikh al-Kurdi, *Khulasah al-Tasānif fi al-Tasawūf* (Kairo mesir t.tp), 1.

²¹A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*. (Surabaya: Pustaka Progressif 1997), 818.

2. *Al-Mawāhib al- Sarmadiyah fi al- Manaqib al-Sādah al- Naqsyabandiyah.*
3. *Al-Ijābah al-Rabbāniyah.*
4. *Mursyid al- 'Awam.*
5. *Sa 'ādah al-Mubtadiin fi Ilm al-Din.*
6. *Khulasah al-Tasānif fi al-Tasawuf.*
7. *Dau' al-Siraj fi Fadl Rajab wa Qissah al-Mi'raj.*
8. Dan lain-lain.

Aktivitas Keulamaan dan Pengaruhnya

1. Aktivitas Keilmuan

Setelah beberapa lama berada di Mesir, Maulana Syaikh al-Kurdi menjadi guru besar dalam ajaran *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khālidiyah*, maka terpancarlah dalam dirinya -الواردات النورانية الربانية- (keinginan hati yang datang dari Allah Swt) untuk menjadi seorang mursyid untuk mengajarkan *tariqah al-Naqsyabandiyah* untuk orang lain. Tugas ini harus dilandasi pada petunjuk Allah Swt.

Untuk menjadi seorang mursyid tidak didasarkan pada keinginan diri sendiri, tetapi berdasarkan pada petunjuk Allah Swt, maka beliau tidak sanggup menolaknya sehingga beliau menjalankan segala -الاشارة الرحمانية- (petunjuk Allah Swt).²²

Pada permulaan *irsyad*, Maulana Syaikh al-Kurdi tidak semua orang mau menerima untuk menjadi muridnya. Sedangkan yang menjadi muridnya hanyalah orang-orang pilihan sebanyak puluhan orang dengan proses seleksi selama setahun, hingga pada suatu ketika Maulana Syaikh al-Kurdi sedang memberi pelajaran rutin pada sebuah mesjid al-Sananiyah yang berada di kota Bulaq. Tiba-tiba datanglah seorang pemuda yang nampak pada mukanya baru saja selesai

²²Al-ʿĀrif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi MuʿāmalātʿAllamal-Ghuyub.* (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 14.

melakukan dosa besar, lantas pemuda tersebut meminta kepada Maulana Syaikh al-Kurdi untuk diajarkan ilmu *tariqah al-Naqsyabandiyah* kepadanya. Maulana Syaikh al-Kurdi enggan mengajarkan ilmu *tariqah* kepadanya, karena menurut pandangan Maulana Syaikh al-Kurdi ilmu *tariqah* adalah sangat tinggi nilainya. Maulana Syaikh al-Kurdi menganjurkan kepadanya untuk bertaubat lebih dahulu kemudian baru mempelajari ilmu *tariqah*. Pemuda tersebut menolak untuk bertaubat, tetapi dia ingin langsung mempelajari ilmu *tariqah* tersebut, maka Maulana Syaikh al-Kurdi menolak untuk mengajarkannya.

Maulana Syaikh al-Kurdi melihat kedatangan gurunya *Hadarah Syaikhina Qutub al-Aqtab* Syaikh Umar di dalam mimpinya seolah-olah datang dari Irak menuju rumahnya di Bulaq, maka Maulana Syaikh al-Kurdi sangat senang menerimanya serta mengharapakan barakahnya.

Ketika Maulana Syaikh al-Kurdi melihat wajah gurunya nampak ekspresi wajah yang agak sedikit marah dan tangannya memegang pemuda yang ingin belajar ilmu *tariqah* padanya, lalu *Hadarah Syaikhina Qutub al-Aqtab* Syaikh Umar berkata mengapa engkau tidak ajarkan ilmu *tariqah* kepada dia? Ajarkanlah dia dan semua orang yang memintamu untuk diajarkan, maka pada pagi harinya Maulana Syaikh al-Kurdi meminta kepada pemuda tersebut untuk bersedia menjadi muridnya. Mulai saat itulah Maulana Syaikh al-Kurdi terus menyebarkan *tariqah al-Naqsyabandiyah* ke seluruh pelosok Mesir sampai ke dusun beliau berda'wah untuk kembali ke jalan Allah Swt.

Metode da'wah yang digunakan Maulana Syaikh al-Kurdi adalah dengan ucapan (*bi al-qaul*), hal ihwal kehidupan sehari-hari (*bi al-hāl*), dan dengan harta (*bi al-māl*). Hal ini nampak jelas terhadap upaya yang beliau lakukan selama menjadi imam pengganti di Mesjid al-Sanānīyah. Hampir lima tahun Maulana Syaikh al-Kurdi menjadi imam pengganti pada

mesjid tersebut. Maulana Syaikh al-Kurdi tidak pernah mengambil gaji imam mesjid sedikitpun melainkan memberi gaji tersebut pada imam yang pertama karena sakit keras (tidak sembuh lagi) dan miskin.

Maulana Syaikh al-Kurdi sangat senang mendengar bacaan al-Qur'ān dan mengumpulkan semua muridnya untuk membaca al-Qur'ān setiap minggu dengan membaca secara bergiliran seperti metode sekarang yang berkembang di Mesir. Setelah selesai membacakan al-Qur'ān, beliau membagikan mereka roti dan makanan lainnya untuk mengambil barakah dari bacaan al-Qur'ān tersebut.

Kesabarannya dalam berda'wah membuahkan hasil dengan kedatangan murid-murid dari berbagai macam lapisan masyarakat yang ingin belajar padanya. Majelis ilmu Maulana Syaikh al-Kurdi tidak saja terdiri dari pengamalan ilmu *tariqah* saja melainkan juga menganjurkan kepada para muridnya untuk selalu mendengarkan al-Qur'ān dan mempelajari kandungannya serta berzikir dan mempelajari ilmu yang bermanfaat.

Maulana Syaikh al-Kurdi tidak menyukai para murid yang hanya berzikir saja tetapi juga menganjurkan kepada mereka untuk selalu menyibukkan diri dengan belajar, melaksanakan semua perintah Allah Swt, meninggalkan semua larangan-Nya, bertakwa kepada Allah Swt, dan *murāqabah* kepada-Nya. Hal ini sering diungkapkan oleh Maulana Syaikh al-Kurdi dalam majelis ilmu kepada muridnya yaitu:

أذكروا دروسكم كما ينبغي, واذكروا كثيرا لتصفو قلوبكم فيستقر فيها العلم كثيرا²³

²³Al-‘Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu‘āmalāt ‘Allamal-Ghuyub*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 16.

Artinya: Belajarlah kamu sebagaimana mestinya, dan perbanyaklah zikirmu untuk membersihkan hatimu, maka ilmu akan banyak menetap (bersemayam) dalam hatimu.

Pengaruh Maulana Syaikh al-Kurdi

Pengaruh Maulana Syaikh al-Kurdi di Mesir sangat besar sekali, hal ini disebabkan karena keikhlasannya dalam menyampaikan da'wah. Martin Van Bruinessen menyebutkan dalam bukunya *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* bahwa pengaruh Maulana Syaikh al-Kurdi sangat kuat bagi pengikut *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah*. Hal ini disebabkan kitab karangan Maulana Syaikh al-Kurdi yang berjudul *Tanwīr al-Qulub* merupakan salah satu kitab rujukan bagi para *mursyid tariqah* di Nusantara, Malaysia, dan Brunai Darussalam.²⁴

Abu Bakar Atjeh sewaktu menjelaskan eksistensi mursyid dalam *tariqah*, juga merujuk pada kitab *Tanwīr al-Qulūb*. Beliau menegaskan bahwa Maulana Syaikh al-Kurdi adalah seorang ulama pegikut mazhab Syafi'i dan penganut *tariqah al-Naqsyabandiyah*.²⁵

Pujian para Ulama Mesir terhadap Kitab *Tanwīr al-Qulub*

Menurut pendapat Syaikh Ismail al-Qahawi al-Azhari, menerangkan bahwa: "kitab *Tanwīr al-Qulub* merupakan rujukan yang baik untuk diamalkan, pedoman untuk orang yang sesat, karena dalam kitab ini telah berkumpul tiga dimensi yang substansial dalam syari'at Islam yaitu, *tauhid*, *fiqih* dan *tasawuf* (akhlaq)".

²⁴Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1994), 74.

²⁵Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*. (Banda Aceh : t.tp), 59.

Syaikh Mustafa 'Atiah al-Azhari mengatakan bahwa: "kitab *Tanwīr al-Qulub* adalah salah satu kitab yang di dalamnya mencakup berbagai macam sunnah dari sisi adab (aspek etika). Kitab tersebut merupakan taman yang indah bungyadisebabkan keikhlasan pengarangnya".²⁶

Karamah Maulana Syaikh al-Kurdi

Sebahagian dari *karamah* yang dimiliki oleh Maulana Syaikh al-Kurdi antara lain sebagai berikut :

- a. Maulana Syaikh al-Kurdi memiliki seorang sahabat yang bernama Syaikh Saleh, ketika Syaikh Saleh dikarunia seorang bayi lelaki, pada hari ketujuh anak tersebut meninggal akibat sakit. Kebetulan pada hari itu bertepatan dengan kunjungan Maulana Syaikh al-Kurdi ke rumah Syaikh Saleh lantas Syaikh Saleh menangis dan menceritakan musibah yang menimpa dirinya kepada Maulana Syaikh al-Kurdi, maka Maulana Syaikh al-Kurdi berkata pada Syaikh Saleh jangan takut terhadap apa yang menimpa pada anakmu *insya Allah* tidak apa-apa.

Maulana Syaikh al-Kurdi juga memiliki seorang bayi perempuan yang sama umurnya dengan bayi sahabatnya, maka Maulana Syaikh al-Kurdi berharap kepada Allah Swt agar Allah Swt mengambil anaknya supaya selamat anak sahabatnya, maka tatkala Maulana Syaikh al-Kurdi kembali ke keluarganya didapati bayi perempuan yang telah meninggal dunia dan telah hidup kembali bayi laki-laki sahabatnya.²⁷

²⁶Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-QulūbfīMu'āmalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 476-477.

²⁷Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-QulūbfīMu'āmalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 17.

- b. Ketika Maulana Syaikh al-Kurdi diundang oleh seorang lelaki fakir untuk menghadiri acara khitanan anak lelakinya, maka Maulana Syaikh al-Kurdi menyanggupkan diri untuk hadir. Kemudian Maulana Syaikh al-Kurdi menanyakan perbekalan yang dimiliki olehnya, lelaki fakir tersebut menjawab hanya seekor kambing kecil dan sedikit tepung, maka Maulana Syaikh al-Kurdi menjawab *insya Allah* Allah Swt memberkatimu, janganlah kamu memberatkan dirimu kecuali apa yang engkau miliki. Kemudian Maulana Syaikh al-Kurdi memerintahkan kepadanya untuk mempersiapkan tempat (kemah) yang luas agar cukup bagi pengunjung, dan janganlah kamu sentuh bahan makanan hingga aku datang padamu, maka datanglah Maulana Syaikh al-Kurdi pada acara tersebut beserta murid-muridnya sejumlah empat ratus orang, mereka semuanya menikmati hidangan sampai kenyang tanpa mengurangi makanan yang telah dipersiapkan.

Karamah yang paling agung menurut *ijma' ulama tariqah* adalah dapat menjalankan *syari'at* dengan baik dan *istiqamah*. Inilah *karamah* agung yang dimiliki oleh Maulana Syaikh al-Kurdi, sebab menurutnya *syari'at*, *tariqah*, dan *haqiqah* harus dapat berjalan secara beriringan tanpa ada pemisahan antara *syari'at*, *tariqah* dan *haqiqah*, melainkan satu paket ilmu yang menyeluruh dan tidak bisa dipisah-pisahkan antara satu bagian dengan bagian yang lain serta harus diterapkan dalam tatanan kehidupan sehari-hari.²⁸

C. Definisi Tarekat

Dalam perjalanan sejarah Islam, para ulama telah sepakat bahwa Islam lahir karena dibawa oleh Rasulullah Muhammad SAW, dengan doktrin-doktrin keagamaan, yang

²⁸Al-'Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu'āmalāt 'Allamal-Ghuyub*, (Beirut : Dār al-Fikr,1995), 364.

bersifat *eksoteris* dan *esoteric*,²⁹ atau bersifat lahiriyah maupun batiniyah, kedua doktrin tersebut bermuara pada satu titik, yang disebut dengan titik tauhid yaitu meng-esakan Allah Swt, baik dalam keyakinan maupun amaliyah umat manusia.

Oleh sebab itu, kelak akan muncul sejumlah istilah atau terminologi dalam ilmu-ilmu Islam sebagai pendekatan lain dari pemahaman amaliyah Islam, unsur-unsur tauhid (teologi) dalam tradisi historis Islam, lebih banyak responsnya ketika Rasulullah SAW berada di Makkah, baru ketika hijrah ke Madinah sejumlah doktrin tentang '*amāliyah* yang kemudiandikenal dengan doktrin *syari'at*.³⁰

Lebih jauh tentang kajian historis respons doktrin keagamaan antara periode Makkah dan Madinah dapat ditemukan pada literatur-literatur tentang *al-asbab al-nuzul*, yaitu kajian tentang sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an, dan *al-asbab al-Wurud*, berkaitan dengan sebab-sebab munculnya hadis Nabi SAW.

Sementara itu, fungsi hadis Nabi SAW antara lain menjelaskan praktek al-Qur'an, karena kedudukan hadis merupakan penjelasan wahyu,³¹ hadis lebih banyak memberikan petunjuk yang bersifat historis berdasarkan kepentingan masyarakat pada masa itu yang jauh dari ilmu pengetahuan, walaupun demikian kedua sumber agama itu tetap bersifat universal.

Seluruh umat Islam pada periode Rasulullah SAW, baik ketika di Makkah maupun di Madinah, sama sekali tidak memunculkan potensi konflik, apalagi muncul suatu kontradiksi, baik dari segi pemahaman keagamaan maupun

²⁹Nurcholis Majdid, *Islam Agama Peradaban*. (Jakarta: Paramadina, 2008), 92.

³⁰Ketua Tim Penyusun M. Quraish Shihab, *Sejarah 'Ulumu Al-Qur'an*. (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2001), 74.

³¹Munzir Suparta, *Ilmu Hadits*. (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2002), 57-67.

praktek keagamaan, bahkan dalam praktek kehidupan sehari-hari.

Hal demikian disebabkan karena umat Islam masih bersama Rasulullah SAW yang menjadi rujukan utama dalam setiap masalah sekaligus menjadi hakim atas semua persoalan yang muncul.

Selanjutnya muncullah perbedaan terutama dalam bidang sosial, pada masa kekhalifahan, perbedaan pandangan ini memuncak pada masa khalifah Utsman bin Affan r.a, dan Ali bin Abi Thalib r.a,³² kelak perbedaan ini turut mewarnai munculnya kelompok-kelompok tertentu dalam pengamalan Islam dan mewarnai sejarah perkembangan *tasawūf* dan *tariqah* yang beriringan dengan dinamika sejarah teologi dan mazhab-mazhab fiqih.

Istilah-istilah yang menjadi terminologi dalam dunia *tariqah* juga tidak pernah terekam secara akademis dalam sejarah periode awal Islam, bahkan di zaman Nabi Muhammad SAW, kata *sūfi*, *syari'ah*, *haqiqah*, ataupun *tariqah*, tidak dimunculkan sebagai istilah tersendiri dalam praktek keagamaan. Hal ini disebabkan para sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'-tabi'in* sebagai pengamal *syari'at*, *tariqah*, dan *haqiqah* dalam kehidupannya sehari-hari.

Munculnya istilah-istilah tersebut pada masa selanjutnya merupakan salah satu cara untuk memudahkan pengamalannya dalam dunia Islam. Secara *harfiah* (*etimologi*) *tariqah* berasal dari bahasa Arab -الطريقة- yang berarti jalan atau petunjuk, cara, metode, sistem (*al-uslub*), mazhab, aliran, haluan, dan keadaan (الحالة)³³. Senada dengan deskripsi tersebut, Rasulullah SAW bersabda :

³²Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*. (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2004), 38-42.

³³A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*. (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 849.

من سن في الاسلام سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الي يوم
القيامة, ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الي يوم
القيامة (رواه مسلم)³⁴

Artinya: Barangsiapa menciptakan suatu metode yang baik dalam Islam maka ia akan memperoleh pahala serta ia akan memperoleh pahalanya juga, apabila orang lain mengikuti metode yang telah ia ciptakan hingga hari kiamat dan begitu pula sebaliknya apabila seseorang menciptakan suatu metode yang buruk maka ia akan memperoleh ganjaran(terhadap ciptaannya) serta ia akan memperoleh ganjaran pula, apabila orang lain mengikuti metodenya hingga hari kiamat. (H.R. Muslim).

Sedangkan *tariqah* menurut istilah (*epistimologi*) memiliki versi yang sangat beragam, karena sangat tergantung dari sudut pandangan masing-masing. Dalam hal, Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili q.s mengatakan bahwa :*tariqah* memiliki tiga macam definisi antara lain : (a) *tariqah* sebagai mengamalkan *syari'at*, melaksanakan beban ibadah dengan tekun serta menjauhi diri dari segala sikap mempermudah dalam melakukan; (b) *tariqah* adalah melaksanakan semua perintah Allah Swt sesuai dengan kesanggupannya; dan (c) menjauhi segala larangan, baik larangan lahiriah maupun larangan batiniah.³⁵

Abu Bakar Aceh dalam bukunya *Pengantar Ilmu Tarekat* menjelaskan bahwa *tariqah* berarti jalan, petunjuk

³⁴ Imam al-Qādi 'Iyad Syarah Sahih Muslim, *Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim*. (Mesir : Dār Wafa, Mansurah, 1998), 540.

³⁵ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu'amalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Beirut : Dar al-Fikr, 1995), 364.

dalam melakukan ibadah sesuai dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh nabi dan dikerjakan oleh sahabat dan *tabi'inwārisahal-ambiyā'* secara turun-temurun sampai kepada guru-guru *tariqah*, sambung- menyambung secara berantai dan bersilsilah.

Harun Nasution, memberi penjelasan tentang *tariqah* secara panjang lebar. Menurutnya *tariqah* merupakan jalan yang harus ditempuh oleh seorang *sūfi* guna dapat mendekati diri kepada Allah Swt.³⁶ Selanjutnya Harun Nasution menambahkan bahwa *tariqah* memiliki dua pengertian, *Pertama*: metode atau sistem penyampaian bimbingan spiritual kepada individu dalam mengarahkan kehidupannya menuju kedekatan diri kepada Allah Swt. *Kedua*: salah satu wadah untuk mempererat persaudaraan kaum *sūfi* yang ditandai dengan adanya lembaga formal seperti *zawiyah*, *rabithah*, atau *khanqaqah*.

Bila ditinjau dari sisi lain, *tariqah* mempunyai tiga sistim, yaitu : (a) sistem kerahasiaan; (b) sistem kekerabatan (persaudaraan); dan (c) sistem hirarki seperti *khalifah*, *mursyid* dan *wali*. Kedudukan guru *tariqah* diperkokoh oleh ajaran *wasilah* dan *rabitahmursyid*, keyakinan berwasilah dengan guru dipererat dengan kepercayaan *karāmah*, *barākah*, *syafa'ah* atau limpahan pertolongan dari guru, kepatuhan murid kepada guru dalam *tariqah* digambarkan seperti mayat ditangan orang yang memandikannya.³⁷

Dasar hukum *tariqah* dapat dilihat dari tiga dimensi yang berbeda.³⁸ Adapun dimensi yang *pertama* adalah dari segi eksistensi amalan *tariqah* untuk mencapai pelaksanaan

³⁶ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*. (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2003), 270.

³⁷ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, *Al-Ijābah al-Rabbānīyah*. (Mesir : Dār al-Mustafa, 2003), 57.

³⁸ Imron Abu Amar, *Tharekat Naqsyabandiyah*, (Menara Kudus: t.tp), 14-17.

syari'at secara tertib dan teratur, konsekuen (teguh) di atas norma-norma yang telah ditetapkan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam (Q.S.72:16)³⁹ :

وَأَلُو اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا

Artinya :Dan bahwasanya jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan (agama Islam), benar-benar Kami akan memberikan minuman kepada mereka air yang segar (rezeki yang banyak).

Secara materil ayat di atas menjelaskan tentang keteguhan dalam menjalankan *syari'at* secara baik akan mendapatkan balasan yang baik pula baik di dunia maupun di akhirat. Mengamalkan *tariqah* merupakan salah satu jalan untuk dapat menjalankan *syari'at* dengan sempurna (*kaffah*), oleh sebab itu para ulama *tariqah* menjadikan ayat ini sebagai landasan hukum dalam mengamalkannya.

Dimensi *kedua* adalah ditinjau dari segi substansial pengamalantariqah adalah berzikir kepada Allah Swt, baik yang dilakukan secara *mulāzamah* (terus-menerus), atupun *zikir* yang dilakukan secara *murāqabah*. Senada dengan penjelasan tersebut, Allah Swt berfirman dalam (Q.S.33: 41-42)⁴⁰ yaitu :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا.

³⁹Waqaf dari pelayan dua tanah suci Raja Abdullah bin Abd Aziz Ali Sa'ud. *Al-Qur'āndanTerjemahan*. (Madinah al-Munawarah : Percetakan al-Qur'ān Raja Fad, t.tp), 985.

⁴⁰Waqaf dari pelayan dua tanah suci Raja Abdullah bin Abd Aziz Ali Sa'ud. *Al-Qur'āndanTerjemahan*. (Madinah al-Munawarah: Percetakan al-Qur'ān Raja Fad, t.tp), 674.

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, berzikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya. Dan bertasbihlah kepada-Nya, di waktu pagi dan petang.

Keterangan wahyu di atas menjelaskan bahwa Allah Swt telah memerintahkan kepada sekalian orang yang beriman untuk tetap selalu berzikir dan bertasbih dengan menyebut nama Allah baik dilakukan di waktu siang, malam, pagi dan petang.

Pada ayat tersebut Allah Swt tidak menjelaskan metode berzikir, namun pada ayat tersebut Allah Swt hanya menjelaskan kewajiban untuk mengamalkan *zikir* tanpa menjelaskan metode untuk mengamalkan *zikirqayyid*. Oleh karena itu, para ulama menciptakan suatu metode *zikir* agar maksud dan tujuan dari berzikir itu tercapai pada tingkatan *ma'rifah* Allah, para ulama *tariqah* telah menentukan syarat-syarat dan rukun-rukun dalam berzikir guna mencapai *maqam* tertinggi yaitu *maqambaqā fillah*, tentunya segala metode yang disusun oleh para ulamata*tariqah* tersebut tidak bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah.

Adapun dimensi *ketiga* adalah ditinjau dari segi sasaran pokok yang ingin dicapai dari pengamalantariqah adalah terwujudnya rasa dekat dengan Allah Swt, karena ketekunan dan keikhlasan dalam menjalankan *syari'at*-Nya. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Sayyidina Umar Ibn Al-Khattab r.a. adalah sebagai berikut :

حينما نجلس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يور عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلي النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه إلي ركبتيه، ووضع كفيه علي فخذيه وقال : يا محمد أخبرني عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا

الله وأن مُحمَّدًا رسول الله، و تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال صدقت. فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال : فأخبرني عن الإيمان ؟ قال : أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال : صدقت. قال : فأخبرني عن الإحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك⁴¹

Artinya : Manakala kami sedang duduk di sisi Rasulullah SAW, pada suatu hari, maka datanglah seorang lelaki yang sangat putih bajunya, hitam pekat rambutnya, tidak nampak darinya berada dalam perjalanan jauh, dan tidak seorangpun dari kami yang mengenalnya, lantas ia duduk di sisi Nabi SAW, menyandarkan kedua lututnya pada ketua lutut Rasulullah SAW, meletakkan kedua telapak tangannya pada kedua paha Rasulullah SAW, kemudian berkata: “Wahai Muhammad SAW beritahu kepadaku tentang Islam?”, Rasulullah SAW menjawab : “Islam adalah engkau bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, engkau bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, engkau mendirikan shalat, engkau menunaikan zakat, engkau berpuasa di bulan Ramadhan dan engkau menunaikan haji, apabila engkau sanggup menunaikannya”. Lantas malaikat Jibril a.s menjawab engkau benar, maka kami pun heran ia yang menanyakan dan ia pula yang membenarkan. Kemudian malaikat Jibril a.s menanyakan kepada Rasulullah SAW : “Beritahu kepadaku tentang iman?”

⁴¹Imam Abi Zakaria Yahya Ibn Syaraf al-Nawawi. *Riyād al-Salihin min Kalām Sayyid al-Mursali*, (Mesir : Maktabah Dan Dis, t.tp), 41-42.

Lantas Rasulullah SAW menjawab : “Iman adalah engkau mempercayai (beriman) kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, hari kiamat dan engkau beriman pada qadar-Nya baik yang baik maupun yang buruk”. Kemudian malaikat Jibril a.s menyatakan : “Engkau benar”. Malaikat Jibril a.s menyakan lagi : “Beritahulah kepadaku tentang Ihsan?”. Nabi Muhammad SAW menjawab : “Al-ihsan adalah engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, namun apabila engkau tidak sanggup melihat-Nya, maka niscaya Allah melihat engkau”, kemudian malaikat Jibril a.s menyatakan : “Engkau benar”.

Berdasarkan hadis di atas jelaslah bahwa *syari'at* Islam terdiri dari tiga pilar utama yang saling melengkapi satu sama lain yaitu : *islam*, *iman* dan *ihsan*, ketiga pilar ini harus dimiliki oleh setiap muslim, pemahaman tentang Islam dapat dipahami melalui ilmu fiqih karena ilmu ini berhubungan dengan *amaliah jasadiah* (badan), sedangkan pemahaman tentang iman dibahas dalam ilmu tauhid yang berhubungan dengan *ilahiah* (hal-hal yang berhubungan dengan sifat Allah Swt), *al-nubuwwah* (kenabian), pemberitaan tentang alam gaib (*al-sam'iyat*). Ketiga masalah ini adalah pembahasan dalam ilmu tauhid.

Adapun pilar yang terakhir adalah *ihsan*, pembahasan ini dibahas dalam ilmu *tasawūf* atau ilmu *tariqah* meliputi tentang taubat, sabar, tawakal, *fanā* dan *baqā*. Dengan demikian tujuan dari mengamalkan *tariqah* ialah menekan hawa nafsu yang dapat menjadikan manusia jauh dari Tuhannya, dengan mengamalkan wirid yang berupa shalat sunnah, *zikir*, doa, puasa, zuhud, *khalwah*, dan lain sebagainya merupakan upaya dalam menekan hawa nafsu manusia. Mengamalkan *tariqah* berarti mengadakan latihan jiwa (*riadah*) dan berjuang melawan hawa nafsu (*mujāhadah*),

membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela dan dihiasi dengan sifat-sifat yang terpuji melalui perbaikan budi pekerti dalam berbagai aspek kehidupan.⁴²

Bertarekat dapat mewujudkan rasa kesadaran diri dalam menjalan segala perintah *syari'at* Islam, ingat kepada Allah Swt yang merupakan zat yang Maha Besar lagi Maha Kuasa atas segala limpahan rahmat serta hidayah-Nya, dengan metode mengamalkan wirid dan *zikir* serta dibarengi dengan tafakkur. Pengamalan *tariqah* didasari pada *zikir* dan tafakkur merupakan salah satu tujuan untuk menciptakan kesadaran diri dalam menjalankan semua perintah dan meninggalkan semua larangan-Nya.⁴³

Pengamalan *tariqah* yang dilakukan dengan penuh ikhlas serta dibarengi dengan ketaatan kepada Allah Swt, maka akan tidak mustahil dapat mencapai *maqam* tertinggi yaitu *ma'rifah* Allah Swt, sehingga dapat mengetahui segala rahasia di balik tabir cahaya Allah Swt dan Rasul-Nya, serta dapat bermukāsyafah (terbuka hijab dengan Allah dan alam ghaib).

Berdasarkan tujuan *tariqah* di atas, dapat dipahami bahwa *tariqah* dengan segala macam bentuk ajarannya akan mampu melahirkan manusia mengetahui hakikat dirinya, hakikat *syari'at* Islam dan akan mengenal Tuhannya dengan sebaik mungkin. Melalui *tariqah* pula akan tercipta manusia sempurna (sebagai *insānal-kāmil*) yang mampu mengembangkan tugas-tugasnya secara sempurna, baik sebagai *khalifah* (pemimpin) *fi al-ard* (di bumi) maupun tugasnya sebagai hamba Allah.

Pencapaian tingkat *insān kāmil* harus dilalui dengan amalan *tariqah* yang terdapat dalam dunia *tasawūf*. *Insān al-*

⁴² Imron Abu Amar, *Tharekat Naqsyabandiyah*, (Menara Kudus, t.tp), 12-13.

⁴³ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu'amalāt 'Allamal-Ghuyub*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1995), 364.

kāmil merupakan *maqam* yang tertinggi, dalam bertarekat keadaan mereka adalah selalu bersama Allah Swt⁴⁴, meskipun jasad mereka berinteraksi dengan makhluk.⁴⁵

Apabila tidak mengamalkan *tariqah*, maka ditakutkan akan melenceng dari pengamalan *syari'at* Islam serta tidak akan sampai kepada Allah Swt⁴⁶. Dalam dunia *tasawūf* terdapat beberapa macam *tariqah* yang sudah dikenal sebelumnya di kalangan ulama. *Tariqah* tersebut dapat mengantarkan manusia sampai kepada Allah Swt, sebagaimana dijelaskan oleh Syaikh Ahmad dalam kitabnya *Jāmi' al-Usūl fi al-Auliya'*,⁴⁷ bahwa *tariqah* dalam dunia Islam memiliki jenis yang beragam, keragaman *tariqah* tersebut memiliki karakteristik metode tersendiri dalam mencapai tujuan, diantara jenis *tariqah* tersebut berikut ini penulis akan menjelaskan secara eksplisit antara lain sebagai berikut :

I. Tariqah al-Naqsyabandiyah.

Tariqah al-Naqsyabandiyah dinisbahkan pada Maulana Syaikh Muhammad al-Baha' al-Din al-Naqsyabandi al-Uwaisi al-Bukhari q.s (717-791 H/1317-1389 M).⁴⁸

⁴⁴Selalu merasa diawasi oleh Allah Swt.

⁴⁵Al-Syaikh al-Akbar Mahy al-Din ibn 'Arabi, *Mu'jam Istilahāt al-Sūfiyah*, (Kairo Mesir: Maktabah al-Adab, 2004), 73.

⁴⁶Tidak pernah merasakan pengawasan dari Allah Swt.

⁴⁷Syaikh Ahmad al-Kamsyakhawani al-Naqsyabandi al-Mujaddidi al-Khālidi, *Jāmi' al-Usul fi al-Auliya'*. (Kairo, Mesir : Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.tp), 2-3.

⁴⁸Penamaan *tariqah* ini diambil dari penggabungan dari dua suku kata yaitu (نقش---بند) yang berarti ukiran dan bendera, danau, karena sewaktu ia berzikir tergambar di dadanya lafaz : (لا اله الا الله), seperti tersebut dalam *wirid tawasul tariqah al-naqsyabandiyah al-khālidiyah al-kurdiyah* yaitu :

(من انتنقش الا سم الكريم بصدرة * فسمي شاهنا نقشبند طريقنا)

Artinya : Orang yang tergambar nama mulia di dadanya dinamakan dengan *naqsyabandi* adalah *tariqah* kami.

2. *Tariqah al-Qadiriyyah.*

Tariqah al-Qadiriyyah dinisbahkan pada Maulana Syaikh Abd al-Qādir bin Musa bin Abdullah al-Jailani q.s. (470 H - 561 H/1164 M). *Tariqah* ini banyak tersebar di dunia Timur, Tiongkok, India, Afghanistan, Bagdad, dan sampai kepulauan Jawa, pengaruh *tariqah* ini sangat melekat dalam kehidupan masyarakat yang dituturkan lewat *manaqibnya*.⁴⁹

3. *Tariqah al-Shuhrawardiyah.*

Tariqah ini di dirikan oleh Maulana al-‘Ārif, al-Qudwah, *al-Sūfi*, Syihab al-Din Abu Hafash al Suhrawardi q.s, (539 H - 632 H).⁵⁰

4. *Tariqah al-Rifa’iyah.*

Pendiri *tariqah al-Rifa’iyah* adalah Abu al-Abbas Ahmad bin Ali al-Rifā’i al-Maghribi q.s. Beliau lahir di kota Ummu ‘Abidah, di sekitar kota Iraq pada tahun 500H(1106

Adapun yang maksud dengan “nama yang mulia“ di atas adalah sewaktu Maulana Syaikh Bahā’ al-Din melakukan zikir nafi dan *isbat* tergambar kalimah tauhid di dadanya (nampak di dadanya) lantaran kuat zikirnya, adapula yang mengartikan *naqsy* dan *band* adalah ukiran yang kokoh, kata ini diambil dari bahasa Parsi kemudian diArabkan. Sedangkan kata “*uwais*” yang terdapat pada namanya dikarenakan memperoleh pendidikan kerohanian dari wali besar Maulana Syaikh Abd al-Khālīq al-Ghajdawani q.s secara *barzakhiah*, dalam pandangan *tariqah* apabila seorang *mursyid* mendapat pendidikan dari roh para wali besar dinamakan dengan *Uwaysi*. Hal ini didasarkan pada kejadian Sayyidina Uways al-Qarani (penghulu tabi’in) yang menerima pendidikan dari roh yang mulia Sayyidina Rasulullah Saw, ia tidak pernah berjumpa dengan Sayyida Nabi Muhammad Saw, Maulana Syaikh Abd al-Khaliq al-Ghajdawani q.s, juga mendapat bimbingan spiritual dari al-‘Arifbillah Maulana al-Amir Kulali q.s.

⁴⁹Imron Abu Amar, *Tharekat Naqsyabandiyah*. (Menara Kudus, t.tp), 25.

⁵⁰Al-Imam Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Sir A’alam al-Nubala’*, jilid 22, (Muassasah al-Risālah, t.tp), 337-377.

M)⁵¹, sedangkan sumber lain mengatakan ia lahir pada tahun 512 H (1118 M).

5. *Tariqah al-Ghazaliah*

Tariqah ini di dirikan oleh Syaikh al-Imam al-Hujjah al-Islam Abu Hamid ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tusi al-Syafi'i al-Ghazali (450 H-505 H/1058 M-1111 M).

Imam al-Ghazali r.a adalah tokoh ilmu *sūfi* yang terkenal, lebih lagi di kalangan mereka yang mempelajari kitab karangan beliau seperti *Ihyā' al-Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Ābidin*, *Kimiyā' al-Sa'ādah*, *Mukasyafah al-Qulub*, dan lain-lain.⁵²

D. Pembagian Tarekat Naqsyabandiyah

Tariqah al-Naqsyabandiyah merupakan *tariqah* yang banyak pengikutnya, terutama di Turki, Kurdistan, Afganistan, Syiria, Asia Tengah, Pakistan, Cina, dan Asia Tenggara khususnya di Indonesia.⁵³

Menurut pendapat para ulama, *tariqah al-Naqsyabandiyah* berlandaskan pada landasan *ahlal-sunnah wa al-jama'ah* (kelompok yang selalu mengikuti sunnah Rasulullah SAW serta kesepakatan para sahabatnya untuk dijadikan setiap landasan hukumnya,⁵⁴ ataupun kelompok yang selalu mengikuti sunnah Rasulullah SAW dan

⁵¹Al-Imam Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Sir A'alam al-Nubala'*. jilid 2, (Muassasah al-Risālah, t.tp), 247-245.

⁵² Al-Imam al-Syaikh Ahmad ibn Abd al-Rahman ibn Qudamah al-Muqaddisi, *Mukhtasar al-Minhaj al-Qasidin*, (Kairo, Mesir : Maktabah al-Iman, t.tp), 6-7.

⁵³Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. (Bandung : Mizan, 1994), 13.

⁵⁴Kajian Tinggi, *'Aqidah Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*. Haul Dayah Malikussaleh Pantan Labu Aceh Utara, 15-16-Mei-2010.

mengambil pendapat mayoritas),⁵⁵ pada hakikatnya *tariqahal-Naqsyabandiyah* merupakan *tariqah* para sahabat, tidak dilebihkan dan tidak dikurangkan dalam menjalankan ibadah kepada Allah Swt.⁵⁶

Tariqahal-Naqsyabandiyah dapat memudahkan kepada *sālik* untuk cepat sampai kepada Allah Swt, hal ini disebabkan karena *tariqah al-Naqsyabandiyah* menerapkan metode *jazbah* dan *sūlūk*. *Tariqahal-Naqsyabandiyah* lahir dan diformalkan dengan menggunakan nama dari salah satu ahli silsilah yang terkenal dan memiliki banyak pengikut di berbagai pelosok dunia Islam. Beliau adalah Maulana Syaikh Muhammad Bahā' al-Din al-Naqsyabandi al-Uwaisi al-Bukhāri q.s, yang lahir dari kota Hiduan atau kota Arifan, Bukhara Uzbekistan pada tahun (717 H/318 M).

Penamaan *tariqahal-Naqsyabandiyah* didasarkan pada nama-nama *mursyid* yang *Kāmil al-Mukammil*⁵⁷ dalam setiap kurun waktu, masa dan periode tertentu serta sebagai wujud atas kebesarannya dalam mengembangkan amanat peramalan *zikhrollah*.

Pada masa periode Sayyidina Abu Bakar al-Siddiq r.a (w.13 H), sampai dengan masa Maulana Syaikh Tayfur bin Isa Abi Yazid al-Bustami r.a, (w. 261 H), dinamakan dengan *tariqahal-Siddiqiyah*.

Dari Abi Yazid al-Bustami sampai dengan khawajah Maulana Syaikh Abd al-Khaliq al-Ghajdawani r.a, (w. 1220 M), dinamakan dengan *tariqahal-Taifuriyah*. Dari Maulana Syaikh Abd al-Khaliq al-Ghajdawani r.a hingga Maulana Syaikh Muhammad Baha' al-Din al-Naqsyabandi al-Uwaisi

⁵⁵Harun Nasution, *Teologi Islam*.(Jakarta : UI-Press, 1986), 64.

⁵⁶ Al-'Ārif bil Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, *Al-Mawahib al-Sarmadiyah al-Manaqibal-Sādahal-Naqsyabandiyah*. (Kairo : Maktabah Al-Azhar, 2005), 5-6.

⁵⁷Insan yang selalu berada pada *maqam baqā'*

al-Bukhari q.s, (w. 1389 M), dinamakan dengan *tariqah Khawajakaniyah*.

Dari Maulana Syaikh Muhammad Baha' al-Din al-Naqsyabandi al-Uwaisi al-Bukhari q.s hingga Maulana Syaikh Ubaid Allah al-Ahrar q.s, (w. 1490 M), dinamakan dengan *tariqahal-Naqsyabandiyah*.

Dari Maulana Syaikh Ubaid Allah al-Ahrar q.s, sampai pada pembaharu melinuim kedua Maulana Syaikh Ahmad al-Faruq q.s, (w. 1624 M), dinamakan dengan *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Ahrariyah*

Dari Maulana Syaikh Ahmad al-Faruq q.s, hingga Maulana Syaikh Dhiya' al-Din Khalid al-Ustmani q.s, (w. 1826 M), dinamakan dengan *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah*

Dari Maulana Syaikh Dhiya' al-Din Khālīd al-Ustmani q.s, hingga pada masa Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili dinamakan dengan *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khalidiyah*.⁵⁸

Dari masa Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili q.s, (w. 1914 M), hingga sekarang dinamakan dengan *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah*.

Pada masa sekarang ini *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah* terbagi kepada tiga cabang antara lain :

1. *Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah*.

Tariqah ini disandarkan pada Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili q.s, (w. 1914 M). *Tariqahal-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* ini masih eksis di Mesir dan banyak pengikutnya

⁵⁸Al-‘Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi Al-Irbili, *al-Mawāhibal-Sarmadiyahfi al-Manāqib al-SādahAn-Naqsyabandiyah*. (Kairo : Maktabah al-Azhar, 2005), 9-10.

yang terdiri dari para ulama al-Azhar al-Syarif, mahasiswa, para pejabat pemerintah serta para petani dan para pedagang, *Tariqah* ini memiliki markas besar yaitu di Abu Wafiah, Syubra Khaimah, Mesir.

Sayyid al-Mursyid *Tariqah* ini sekarang adalah *al-'Arif bi Allah* barakah *al-Zaman Maulana Hadarah Syaikh* Dr. Muhammad ibn Najm al-Din ibn Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, beliau merupakan salah satu ulama besar al-Azhar al-Syarif dan juga menjabat sebagai juru bicara kementerian Mahkamah Agung Mesir.⁵⁹ Maulana Syaikh al-Murabbi Muhammad ibn Najm al-Din merupakan cucu dari Maulana Syaikh al-Kurdi .

Kegiatan pendidikan spiritual diadakan dalam seminggu dua kali yaitu senin malam dan kamis malam yang dihadiri oleh berbagai macam kalangan masyarakat Mesir dan mahasiswa al-Azhar, mayoritasnya dari mahasiswa Indonesia, Malaysia, Juzu al- Qamar, Banglades, Pakistan, Al-Jazair, Turki, dan lain-lain.

2. *Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Judiah*

Cabang *tariqah* ini disandarkan kepada Maulana Syaikh Judah Ibrahim al-Hasani al-Husaini q.s, lahir pada tahun (1264 H) di kota Mina Mesir dan wafat pada tahun (1346 H). Penerustariqah ini sekarang adalah *Hadarah Maulana Syaikh* Dr. Judah Abu al-Yazid al-Mahdi al-Naqsyabandi, ia merupakan profesordalam ilmu Tafsir, ilmu Al-Qur'ān, dan dekan fakultas Al-Qur'ān di Tanta Mesir.⁶⁰

⁵⁹ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, *Sa'ādah al-Mubtadīn fi 'Ilm al-Din ala Madhhab al-Imam al-Syāfi'ī*, (Kairo, Mesir : t.tp), Dha.

⁶⁰ Maulana Syaikh Judah Muhammad Abu al-Yazid al-Mahdi al-Naqsyabandi, *Al-Nafahāt al-Judiyah*, (Mesir : Al-Dar al-Judiyah, Syubra Khaimah, 2005), 31.

3. *Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Haqqaniyah*

Tariqah ini disandarkan pada Maulana Syaikh Muhammad Nazim 'Adil ibn al-Sayyid Ahmad ibn Hasan Yash al-Bash al-Haqqani al-Qubrusi al-Salihi al-Hanafi q.s yang lahir di kota Larnaka, Cyprus (Qubrus) pada tahun (1341 H/1922 M) dari keluarga Arab dengan latar belakang budaya Tartar. Ayah beliau adalah keturunan dari Syaikh 'Abd al Qadir al-Jailani q.s dan ibu beliau adalah keturunan dari Maulana Jalaluddin al-Rumi q.s. Ini menjadikan beliau sebagai keturunan dari Nabi Muhammad Saw dari pihak ayahnya, dan keturunan dari Sayyidina Abu Bakar al-Shiddiq r.a, dari pihak ibunya. *Tariqah* ini sekarang banyak berkembang di dunia Islam seperti Malaysia, Brunai Darussalam, dan Indonesia.⁶¹

E. Azas Dasar dan Kontribusi *Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah*

Azas dasar *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah* adalah terdiri dari sebelas azas tunggal yang harus diterapkan oleh seluruh pengikut *tariqah*. Sembilan azas dirumuskan oleh Maulana Syaikh Abd al-Khaliq al-Ghajdawani q.s. Sedangkan sisanya adalah penambahan dirumuskan oleh Maulana Syaikh Muhammad Baha' al-Din al- Naqsyabandi al-Uwaysi al-Bukhari q.s. Azas-azas Maulana Syaikh Abd al-Khaliq al-Ghajdawani q.s antara lain sebagai berikut :⁶²

1. *Hush dar dam*⁶³ : "sadar sewaktu bernafas".

⁶¹ Ahlulhaqqani. *blogspot.com*, di akses tanggal 31-3-2010.

⁶² Al-'Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tamwir al-Qulūbfi Mu'amalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Beirut : Dar al-Fikr, 1995), 439.

⁶³ Semua azas *Tariqah al-Naqsyabandiyah* berasal dari bahasa Parsi, Maulana Syaikh al-Kurdi yang menjelaskan tiap maksud dari kalimat tersebut.

Suatu latihan konsentrasi sūfi yang bersangkutan haruslah sadar setiap menarik nafas, menghembuskan nafas, dan ketika berhenti sejenak di antara keduanya yang disebut dengan *zikir* nafas, perhatian pada nafas untuk menghasikan keadaan sadar kepada Allah Swt, dapat memberikan kekuatan spiritual dan membawa orang lebih dekat kepada Allah, lupa atau kurang perhatian merupakan dasar kematian spiritual dan membawa seseorang jauh dari Allah Swt.

2. *Nazar bar qadam* : "menjaga langkah".

Sewaktu berjalan, sang murid haruslah selalu menjaga langkahnya serta melihat ke bawah (pada kedua kakinya) saat berjalan, sewaktu duduk hendaklah memandangi pada kedua tangannya. Demikianlah seterusnya, supaya tujuan ruhaninya tidak dikacaukan oleh segala hal yang ada di sekelilingnya yang tidak relevan, karena para pemula yang sedang mendalami tarekat tidak sanggup menghilangkan imajinasi yang ditangkap oleh pandangan mata untuk dihilangkan agar tidak terpaud ke dalam hati yang mengakibatkan kelalaian hati dari mengingat Allah Swt, sebab hati si murid bagaikan cermin yang bersih dan mudah menerima efek dari luar.

3. *Safar dar watan* : "berpindah dari sifat manusia yang hina, menghiasinya dengan sifat malaikat yang mulia".

Wajib hukumnya bagi seorang *salik* untuk selalu mengevaluasi hatinya, apakah hatinya masih cinta kepada makhluk, jika hatinya masih menyimpan rasa cinta terhadap makhluk, hendaklah ia berusaha untuk menghilangkannya hingga cintanya abadi kepada Allah Swt.

4. *Khalwah dar anjuman* : "menyendiri dalam keramaian".

Hati seorang *salik* hendaknya selalu mengingat Allah Swt dalam berbagai aspek kehidupan, hatinya selalu bersama Allah, dan melupakan perilaku dengan makhluk meskipun mereka selalu bergaul dengan makhluk.

5. *Yad kard* : "ingat", "menyebut".

Terus-menerus mengulangi *dhikr Ism al-zat*(الله) dan *zikirtawhid*(لا إله إلا الله) yang ditalqinkan oleh gurunya dalam hati. Oleh sebab itu, penganut *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Khalidiyah* zikir tersebut tidak dilakukan sebatas berjamaah ataupun sendirian sehabis shalat, tetapi dilakukan secara *continue*, agar di dalam hati para *salik* melahirkan kesadaran yang kokoh terhadap Allah Swt, sehingga setiap anggota tubuh bergerak, *zikir* selalu dipanjatkan kepada Allah Swt.

6. *Baz gasyt* : "kembali", "memperbarui".

Untuk memperbaharui *zikir* agar dapat mengendalikan hati dan tidak condong kepada hal-hal yang menyimpang. Seorang *murid* harus membaca dalam hati setelah *zikir tawhid* atau ketika berhenti sejenak antara dua nafas, dengan lafadz berikut ini :

الهي انت مقصودي ورضاك مطلوبي

Artinya: Wahai Tuhanku, Engkaulah tujuanku dan hanyalah rida-Mu yang kuharapkan.

Dengan memahami makna dari *zikir nafi* dan *isbat* dapat memberi pengaruh terhadap hati, terbuka segala rahasia ketauhidan hakiki serta menghilangkan wujud-wujud makhluk, yang kekal hanyalah wujud Allah Swt.

7. *Nigah dasyt* : "memelihara".

Murid harus selalu memelihara hatinya secara terus-menerus untuk mencegah agar hatinya tidak terpengaruh dari segala - خواطر -(bisikan-bisikanhati)⁶⁴, sebab pengaruh ini merupakan masalah utama dalam *tariqahal-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah*. Dalam hal khawatir ini, Maulana Syaikh al-Kurdi mengutip salah satu ungkapan sebahagian ahli *sūfi* yaitu :

⁶⁴A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*. (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997),350

حرسست قلبي عشر ليال فحرسني قلبي عشرين سنة⁶⁵

Artinya : Kujaga hatiku selama sepuluh hari, kemudian hatiku menjagaku selama dua puluh tahun.

8. *Yad dasyt* : "hadirnya hati ketika berzikir".

Menyaksikan cahaya keesaan Allah Swt, itu merupakan penjelasan dari *tawajjuh*, *maqam* ini tidak akan tercapai kecuali telah mendahului *maqamfanā' al-tām* (fana yang sempurna yaitu *fana' zat*, *fana' sifat*, dan *fana' al-iradah*)⁶⁶, dan berada pada *maqamal-baqā' fi Allah Swt*.

Azas-azas tambahan dari Maulana Syaikh Baha' al-Din al-Naqsyabandi al-Uwaysi al-Bukhari s.q :⁶⁷.

1. *Wuquf zamani* : "memeriksa penggunaan waktu seseorang".

Mengamati secara teratur bagaimana seseorang menghabiskan waktunya, supaya hal ini dilakukan setiap dua atau tiga jam sekali. Jika seseorang secara terus-menerus sadar dan tenggelam dalam *zikir*, serta ia melakukan perbuatan terpuji, hendaklah bersyukur kepada Allah Swt atas segala *taufiq* dan *hidayah*-Nya, namun jika seseorang tidak ada perhatian atau lupa kemudian melakukan perbuatan maksiat, maka hendaklah ia meminta ampun kepada-Nya, dan kembali untuk mengingat-Nya secara sempurna.

2. *Wuquf'adadi* : "memeriksa hitungan *zikir* seseorang".

⁶⁵Al-‘Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin Al-Kurdi Al-Irbili. *Tamwīral-Qulūbfi Mu‘amalāt ‘Allamal-Ghuyub*. (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 440.

⁶⁶Al-Sayyid Muhammad ‘Id al-syāfi‘ī, *Makānah al-Tasawūf wa al-Sūfiyah fi al-Islam*, (Kairo : t.tp), 103.

⁶⁷Al-‘Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tamwīral-Qulūbfi Mu‘amalāt ‘Allamal-Ghuyub*. (Beirut: Dār al-Fikr,1995), 440.

Memeriksa jumlah *zikirnafi* dan *isbat* secara ganjil, baik tiga, lima, ataupun dua puluh satu kali dalam satu nafas.

3. *Wuquf qalbi* : "menjaga hati tetap terkontrol".

Maulana Syaikh al-Kurdi dalam menjelaskan maksud dari *wuquf qalbi* ini mengutip pendapat Maulana Syaikh Ubaid Allah al-Ahrar q.s, yaitu merupakan penjelasan tentang kesadaran hati untuk selalu mengingat Allah Swt, hingga hati berada di sisi Allah Swt. Dengan demikian, hati tidak akan terpengaruh dengan hal-hal lain kecuali hanya kepada Allah Swt.

Jazbah dan Sūlūk

Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidīyah al-Kurdiyah merupakan salah satu tarekat yang memudahkan bagi para santri untuk sampai pada tingkat *tawhid*, meskipun para santri belum sanggup untuk sampai pada tingkatan ini.

Hal ini dikarenakan *jazbah* (menyaksikan dengan mata hati tentang segala kejadian yang terjadi atas dasar kehendak Allah Swt) dan *sūlūk* (menjalankan semua perintah-Nya, meninggalkan semua larangan-Nya secara lahir dan batin) dari para *mursyid* merupakan ahlu waris Nabi Muhammad Saw.⁶⁸

ان الجذب في هذه الطريقة مقدم علي السلوك⁶⁹

Artinya: Dalam *tariqah* al-Naqsyabandiyah di dahului dengan *jazbah* (menyaksikan segala sesuatu adalah dari Allah Swt) kemudian baru *sūlūk* (metode berjalan agar sampai kepada Allah Swt).

⁶⁸ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīr al-Qulūb fi Mu'āmalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Bairut: Dār al-Fikr, 1995), 437.

⁶⁹ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Al-Ijābah al-Rabbāniyah*. (Kairo, Mesir: Dār al-Mustafa, 2003), 73.

Metode pencapaian santri agar mudah sampai kepada Allah Swt dalam *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah* adalah dengan metode *jazbah* kemudiansūlūk yang dikenal dengan sebutan “المجذوب السالك”. *Al-Majzub al-sālik* lebih tinggi derajatnya bila dibandingkan dengan metode *al-sālik al-majzub*(السالك المجذوب).

Adapun maksud dari metode *al-majzub al-salik* adalah seorang santri akan memperoleh derajat *tawhid* hanya dengan duduk bersama *mursyid tariqah al-Naqsyabandiyah*, karena para *mursyid al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* menerima *ijazah irsyad* dengan menggunakan metode *majzub salik*, lagi pula para *mursyid al-Naqsyabandiyah al-Kurdiyah* merupakan ahli waris Nabi Muhammad Saw. Sedangkan dalam *tariqah* yang lain menggunakan metode *sūlūk* terlebih dahulu, kemudian *jazbah*, maksudnya seorang santri tidak akan memperoleh *maqamjazbah* apabila tidak melakukan *sūlūk*. *Sūlūk* merupakan faktor utama yang harus ditempuh santri dalam *tariqah* yang lain untuk mencapai *jazbah*. Disinilah letak perbedaan antara *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* dengan *tariqah* lainnya.

Kedudukan *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* lebih tinggi derajatnya dibanding dengan *tariqah* yang lain, karena proses pencapaian tujuan diajarkan dengan menggunakan metode *al-sālik al-jazbah* adalah *fanā*⁷⁰, sedangkan *maqam* terakhir yang akan dicapai dengan menggunakan metode *al-jazbah al-sālik* adalah *baqā*⁷⁰, *maqambaqā*⁷⁰ lebih tinggi derajatnya apabila dibandingkan dengan *maqamfanā*⁷⁰.

*Maqamfanā*⁷⁰ akan mencapai pada *maqamwahdah al-wujud* (satu yang ada), sedangkan *maqambaqā*⁷⁰ berada pada

⁷⁰Al-‘Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu‘āmalāt ‘Allamal-Ghuyub*. (Bairut: Dār al-Fikr, 1995), 437.

maqamwahdah al-syuhud (menyaksikan segala sesuatu yang datangnya dari Allah Swt). *Wahdah al-syuhud* adalah *maqamnya* para *al-'Arif bi Allah* namun keduanya saling mendukung satu sama lain, seseorang tidak mungkin akan berada pada *maqamal-baqā'* tanpa didahului oleh *maqam fanā'*, tetapi tidak sebaliknya.

Pendapat Syaikh al-Akbar Muhammad Bahā' al-Din al-Naqsyabandi q.s tentang kedudukan *tariqah al-Naqsyabandiyah* berpendapat bahwa permulaan *tariqah al-Naqsyabandiyah* merupakan akhir perjalanan dari seluruh *tariqah*.

بداية طريقتنا نهاية سائر الطرق⁷¹

Artinya: Permulaan pendidikan spiritual dalam tarekat kita (*al-Naqsyabandiyah*), merupakan akhir pendidikan spiritual dalam seluruh tarekat yang lain.

Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah memiliki beberapa kontribusi yang harus dilaksanakan oleh setiap *salik* agar sampai kepada Allah Swt, di antaranya yaitu wajib memiliki *mursyid* (guru), maka tanpa guru akan terjerumus pada hal-hal kemusyrikan dan menyimpang dari ajaran Islam.

Orang yang berjalan menuju Allah Swt tanpa bimbingan seorang *mursyid* ibarat anak gelandangan yang hidup di jalanan tanpa mengetahui siapa orang tuanya, para ulama *tariqah* telah sepakat bahwa barang siapa yang tidak memiliki *mursyid* dalam berjalan menuju Allah Swt, maka

⁷¹ Al-'Arif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-Qulūbfi Mu'āmalāt' Allamal-Ghuyub*. (Bairut : Dār al-Fikr, 1995), 438.

orang tersebut adalah anak jalanan yang tidak tahu arah hidupnya yang jelas.⁷²

Agar mudah sampai kepada Allah Swt, dibutuhkan pula konsep *rabithah kubur*, konsep ini merupakan salah satu metode untuk melatih konsentrasi kesadaran diri dalam menjalankan segala aktivitas sehari-hari dalam ber'*ubudiyah* (menunaikan segala perintah-Nya, menjauhi segala larangan-Nya, ridha kepada Allah Swt atas segala takdir-Nya, dan sabar terhadap yang sedikit).⁷³ Dengan metode mengingat akan mati, maka manusia tersebut akan menjauhkan diri dari larangan-Nya dan menunaikan segala perintah-Nya secara lahir dan batin.

Rabithah mursyid merupakan langkah yang harus dilaksanakan oleh para *sāliktariqah al-Naqsyabandiyah al-Khalidiyah* karena *rabithah mursyid* seperti tempat penampungan air yang akan mengalir ke dalam hati para muridnya dan kekasihnya.

Zikir merupakan salah satu kontribusi yang sangat urgen dalam *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah*, dalam *tariqah* ini dikenal dua macam zikir yang memiliki keutamaan tersendiri yaitu : *zikir Ism al-Zat* dan *zikir Nafi Isbat*. Kedua zikir inilah yang diterapkan dalam tarekat tersebut dengan metode tersendiri menurut tingkatan-tingkatan tertentu.

Membaca *khatam khawajakan* (gelar untuk guru *tariqah*) baik yang disusun oleh Maulana Syaikh Abd al-Khāliq al-Ghajdawani ataupun Maulana Syaikh Muhammad Bahā' al-Din al-Naqsyabandi merupakan aktivitas yang sangat dominan dilakukan terutama sekali pada waktu-waktu sulit dan susah.

⁷²Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi Al-Irbili, *al-Mawāhibal-Sarmadiyahfi al-Manāqib al-SādahAn-Naqsyabandiyah*. (Kairo : Maktabah al-Azhar, 2005), 3.

⁷³Al-Imam Abd al-Ghani al-Nābulsi, *Miftah al-Ma'iyah fi Dustur al-Naqsyabandiyah*. (Kairo, Mesir: Dār al-Judiyah, 2008), 36.

Membaca *silsilah tariqah* dalam setiap pembai'atan murid dan setelah selesai melaksanakan *khatam* adalah merupakan hal yang sangat dianjurkan⁷⁴ karena para arwah ahli *tariqah* mempunyai hubungan yang erat dengan *salik*. Silsilah ini juga sangat baik untuk orang sakit agar dapat menyembuhkan dan bermanfaat bagi penyakitnya. Hal ini diungkapkan oleh para ulama tarekat berdasarkan kejadian yang telah mereka alami secara nyata.

Eksistensi *Mursyid* dalam Membimbing Murid

Mursyid (guru) merupakan hal yang sangat fundamental pada setiap cabang ilmu pengetahuan. Tanpa guru maka setiap kegiatan keilmuan akan terbengkalai dan tidak dapat terlaksana dengan baik. Lebih lagi dalam hal yang berhubungan dengan ilmu *tawhid* yang menjelaskan tentang ke-esaan Allah Swt dan juga berhubungan dengan *ma'rifah* Allah Swt.

Seseorang tidak akan mungkin mencapai derajat *tawhid* yang tinggi apabila tidak dibimbing oleh seorang guru, karena hal itu merupakan hal yang sulit terjadi sebab sudah menjadi sunnah Allah Swt bahwa setiap kejadian selalu didahului oleh sebab dan akibat (hukum kausal), hukum sebab-akibat merupakan sunnah Allah Swt, khususnya dalam hal spiritual, *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah*, *mursyid* merupakan hal yang sangat penting untuk diamalkan, bila tidak ada *mursyid* maka tidak akan adajazbah.

Apabila seorang *sālik* tidak memiliki *mursyid* (guru), maka menurut pandangan ulama *tariqah* yang akan menjadi gurunya adalah setan

⁷⁴ Al-ʿĀrif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīr al-Qulūb fi Muʿāmalāt ʿAllamal-Ghuyub*. (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 447-453.

من لا شيخ له فالشيطان شيخه⁷⁵

Artinya: Barangsiapa yang tidak memiliki guru, maka gurunya itu adalah setan.

Oleh sebab itu, peran guru sangatlah penting dalam disiplin ilmu pengetahuan. Dewasa ini, berapa banyak orang yang telah sesat dalam mempelajari ilmu kebatinan disebabkan tidak memiliki guru yang jelas. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam (Q.S.43:36-37) adalah sebagai berikut :

وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِصْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ. وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ.

Artinya : Barangsiapa yang berpaling dari ajaran Tuhan Yang Maha Pemurah (al-Qur'an), maka kami adakan baginya syaitan (yang menyesatkan), maka syaitan itulah yang akan menjadi temannya yang selalu menyertainya. Dan sesungguhnya syaitan-syaitan itu benar-benar menghalangi mereka dari jalan yang benar dan mereka menyangka bahwa mereka mendapat petunjuk.”⁷⁶

Ayat di atas menerangkan tentang eksistensi *mursyid* dalam membimbing murid, bila murid enggan mencari seorang *mursyid*, maka Allah Swt akan mengelompokkan murid tersebut dengan setan yang selalu membelokkannya dari jalan yang lurus, meskipun murid tersebut merasa telah memperoleh petunjuk. Hal itu disebabkan tipu daya setan untuk

⁷⁵ Al-Imam Abd al-Ghani al-Nābulsi, *Miftah al-Ma'iyah fi Dustur al-Naqsyabandiyah*. (Kairo, Mesir: Dār al-Judiyah, 2008), 420

⁷⁶ Waqaf dari pelayan dua tanah suci Raja Abdullah bin Abd Aziz Ali Sa'ud. *Al-Qur'āndan Terjemahan*. (Madinah al-Munawarah : Percetakan al-Qur'ān Raja Fad, ttp), 799.

menyesatkan murid tersebut, karena berjalan sendiri-sendiri tanpa bimbingan yang mengarah pada jalan yang benar.

Kedudukan para *auliya'* (*mursyid*) adalah selalu mengikuti Rasulullah Saw, karena tidak mungkin para *auliya'* mengikuti hawa nafsu mereka, sebab mereka adalah golongan orang-orang yang mengenal Allah Swt dengan baik, hal ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam (Q.S.12:108) yaitu :

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Artinya : Katakanlah, inilah jalan (agamaku), aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah Swt dengan hujjah yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik”.⁷⁷

Ayat di atas jelas menegaskan tentang eksistensi *mursyid* dalam membimbing murid, sebab posisi *mursyid* dalam membimbing murid bagaikan posisi Rasul Saw dengan para sahabatnya,⁷⁸ para *auliya'* tentunya selalu mengikuti jejak Rasulullah Saw dalam setiap aspek kehidupan, karena posisi *mursyid* (ulama) adalah *ahlu waris* Nabi Muhammad Saw, sebagaimana sabda Rasulullah Saw :

العلماء مصاييح الارض و خلفاء الانبياء وو رثي وورثة الانبياء⁷⁹

Artinya: Ulama adalah lentera dunia, pengganti para Nabi, ahli warisku dan ahli waris segala Nabi.

Maulana syaikh al-Kurdi sangat
menganjurkankepadamasing-masing santri *tariqah* untuk

⁷⁷Ibid

⁷⁸Al-Imam Abd al-Ghani al-Nābulsi, *Miftah al-Ma'iyah fi Dustur al-Naqsyabandiyah*. (Kairo, Mesir : Dār al-Judiyah, 2008), 176.

⁷⁹Al-Imam Abd al-Ghani al-Nābulsi, *Miftah al-Ma'iyah fi Dustur al-Naqsyabandiyah*. (Kairo, Mesir : Dār al-Judiyah, 2008), 177

memiliki *mursyid* sebab tanpa *mursyid* tidak akan sampai kejalan Allah Swt. Posisi *mursyid* haruslah berada pada *maqaminsān kāmil* dalam memahami *syari'at* dan hakikat dengan baik, *sūlūknya* berdasarkan kitab dan sunnah serta mengikuti pendapat para ulama, ia menerima bimbingan pendidikan spiritual dari *mursyid* yang *kamil* (*mursyid kamil al-mukammil*) memiliki silsilah sampai kepada baginda Rasulullah Saw, dan diizinkan oleh gurunya untuk *irsyad*.⁸⁰

Maka *mursyid* haruslah *al-'arif bi Allah* karena *mursyid* merupakan wasilah murid kepada Allah Swt, pintu menuju Allah Swt. Oleh sebab itu, dilarang menjadi *mursyid* apabila belum mencapai pada tingkat *insān kāmil* (*al-'arifbillah*) serta mendapat izin dari gurunya untuk *irsyad*, karena apabila yang menjadi *mursyid* bukan dari golongan insan yang sempurna serta mendapat izin gurunya maka hasil yang diperoleh lebih banyak kemelatan (kesesatan) dari pada kebenaran.⁸¹

Untuk meneliti sifat-sifat *mursyid* yang *kāmil*, Maulana Syaikh al-Kurdi memberikan beberapa kriteria yang harus dimiliki oleh setiap *mursyid* yang *kāmil* di antaranya :

1. Seorang *mursyid* harus memahami kebutuhan setiap santrinya dari berbagai aspek implementasi *syari'at* baik berupa akidah dan fiqih supaya dapat membimbing para santrinya dengan baik.
2. Memahami metode penyempurnaan jiwa, penyembuhan jiwa, serta metode memelihara ketenangan jiwa.
3. Memiliki sifat penyayang sesama muslim, lebih-lebih lagi kepada para santrinya, apabila melihat para santrinya tidak

⁸⁰ Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Banda Aceh : t.ftp), 59.

⁸¹ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, *Al-Ijābah al-Rabbāniyah*. (Kairo, Mesir : Dār al-Mustafa, 2003),81.

- sanggup mengemban berbagai macam tugas maka *mursyid* harus memahaminya dengan seksama lalu memaafkannya.
4. Menyimpan segala rahasia muridnya (kekurangan para muridnya).
 5. Tidak mengharapkan pemberian para santrinya serta tidak pernah mengharapkan segala sesuatu yang dimiliki oleh santrinya.
 6. Mengamalkan segala ucapannya baik menunaikan perintah-Nya ataupun menjauhi larangan-Nya, sehingga ucapannya berpengaruh bagi sekalian para santrinya,
 7. Duduk bersama muridnya sesuai dengan kebutuhan guna mengajarkan kepada mereka ilmu thariqat, ilmu syari'at agar dapat beribadah dengan baik, terbebas dari segala ketidak pahaman terhadap syari'at.
 8. Agar tidak melahirkan perkataan yang sia-sia, terlepas dari *like and dislike*, dan hawa nafsu.
 9. Tidak mengharapkan penghormatan yang berlebihan dari santrinya, memaafkan kesalahan santrinya namun dalam haknya *mursyid* dimuliakan, penghormatan kepada *mursyid* merupakan salah satu metode yang akan memudahkan sampai kepada Allah Swt.
 10. Apabila terdapat kesalahan dari seorang murid yang selalu bersamanya hingga merendahkan rasa hormat kepadanya, maka hal ini dapat menyebabkan keterlambatan murid untuk sampai kepada Allah Swt. Oleh karena itu, *mursyid* segera memerintahkan santrinya untuk ber*khawah* tidak terlalu jauh dan tidak terlalu dekat dengannya.
 11. Ketika *mursyid* mengetahui bahwa penghormatan muridnya telah berkurang padanya, maka ia harus meninggalkan para santrinya dengan penuh ketenangan dan kelembutan, karena masalah ini merupakan hal yang sangat berbahaya bagi kelangsungan pendidikan spiritual para santri.
 12. Mendidik para santri agar kehidupan mereka menjadi baik.

13. Bila santri menemukan *kekasyafan* dalam hidupnya maka jangan diberi tahu dulu rahasianya, pembelajaran dengan sistem cepat akan meracuni pendidikan spiritual para santri.
14. Melarang kepada para mahasiswanya berbicara dengan orang lain (orang di luar *tariqah* al-Naqsyabandiyah) kecuali dalam keadaan mendesak, dan melarang pula membicarakan hal-hal ghaib, karamah dan waridat, karena pembicaraan seperti ini dapat menimbulkan kebanggaan diri (ria/takabur/ ujub) sebab posisi murid belum dapat menghilangkan segala penyakit ini dalam hatinya yang berakibat tertutupnya pintu *ma'rifah*.
15. Menyediakan tempat khusus untuk berkhalwah tidak boleh masuk seorangpun ke dalam tempat khalwahnya melaikan muridnya yang khusus.
16. Agar para mahasiswa tidak dapat mengontrol segala aktivitasnya sehari-hari, karena apabila para santrinya dapat mengontrol aktivitas sehari-harinya, kemungkinan akan menimbulkan rasa untk menyepelekan kedudukan *mursyidnya* (gurunya), masalah ini dapat berakibat fatal bagi pendidikan spiritual muridnya.
17. Tidak membolehkan makan yang banyak, namun sesuai dengan kebutuhan, tidak terlalu sedikit dan tidak pula sampai kenyang.
18. Melarang para mahasiswanya berguru pada orang lain, kecuali apabila melihat mahasiswa benar-benar tertarik kepadanya. Sebab hal demikian dapat menghambat murid untuk sampai kepada Allah Swt (menghambat penyembuhan murid dari segala penyakit hati), ibaratnya seorang penderita kronis yang mengkomsumsi dua resep yang berbeda, berakibat fatal bagi kelangsungan hidup pasiennya.

19. Menjaga dirinya agar tidak mengemis kepada para penguasa, karena hal seperti itu akan diikuti oleh sebahagian para mahasiswanya.
20. Pernyataan yang disampaikan kepada santrinya sesuai dengan ungkapan yang mudah dimengerti dan penuh hikmah.
21. Menghadiri setiap undangan para mahasiswa dengan penuh ketenangan dan kemuliaan.
22. Bersikap tenang saat bersama dengan murid dalam majelis ilmu, tidak menoleh ke kiri dan ke kanan, tidak tidur, tidak menjulurkan kaki, merendahkan pandangan, merendahkan perkataan, tidak bersifat buruk akan tetapi menghiasi dirinya dengan kebaikan, sebab murid akan mengikuti setiap sifat yang terdapat pada gurunya.
23. Tidak enggan berjumpa dengan muridnya dan selalu mendoakannya saat mereka ingin bertemu dengan gurunya, maka harus dalam keadaan yang sempurna.
24. Menanyakan keadaan murid ketika salah seorang dari mereka tidak hadir, kemudian mengunjunginya apabila sakit, serta membantunya bila murid tersebut membutuhkan pertolongan.⁸²

Mursyid seperti inilah yang wajib dicari agar dapat sampai kepada Allah Swt dengan mudah, namun jika *mursyid* bukan dari golongan *al-'arifbillah* maka kebaikan yang diinginkan akan jauh dari harapan, bahkan penyakit hati semakin bertambah, dan hampir dapat dipastikan susah untuk disembuhkan.⁸³

Dewasa ini seringkali ditemukan dalam masyarakat bahwa banyak sekali pihak-pihak yang saling menyalahkan

⁸²Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīr al-Qulūb fi Mu'āmalāt 'Allamal-Ghuyub*. (Bairut : Dār al-Fikr, 1995), 453-455.

⁸³Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*. (Banda Aceh : t.ttp), 60.

antara satu kelompok dengan kelompok lain, hal ini semestinya tidak perlu terjadi dan dapat dihindari dengan rasa saling mengerti satu sama lain menurut posisi masing-masing.

Apabila belum mencapai derajat *mursyid kamil* seharusnya jangan cepat-cepat mengklaim dirinya sudah mencapai kesempurnaan, namun sebaliknya apabila sudah mencapai *maqammursyid kamil* janganlah semua rahasia dijelaskan kepada khalayak ramai sehingga menimbulkan polemik antara sesama muslim dan saling menyalahkan antar kelompok, sebab tidak semua ilmu dapat ditransfer kepada khalayak ramai kecuali untuk beberapa murid saja yang memang dikhususkan untuk menerima pendidikan spiritual khusus.

Mursyid yang tidak *kāmil* biasanya banyak menimbulkan problema dalam masyarakat, terutama bagi para santrinya. Kondisi spiritual santrinya tidak stabil, seperti halnya dengan kondisi *mursyidnya* yang tidak *kāmil*. Oleh karena itu, yang menjadi *mursyid* mestilah *mursyid* yang *kamil*⁸⁴ yang memperoleh *ijāzah irsyad* dari gurunya serta tingkah lakunya tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, sebab murid akan mengikuti seluruh sifat yang dimiliki oleh *mursyidnya*.

Mursyid tidak *kāmil* sama halnya dengan seorang dokter yang kurang ahli dalam melakukan operasi pembedahan terhadap pasiennya, maka hasilnya akan berefek fatal pada keselamatan pasien tersebut.

Pengalaman penulis selama menetap di Mesir (selama menjadi mahasiswa Universitas al-Azhar) dan mengikuti pendidikan spiritual pada *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah*, penulis menemukan

⁸⁴ Al-'Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad ibn Abdullah ibn Mustafa al-Khāni al-Khālidi al-Naqsyabandi, *Al-Bahjah al-Saniyyah fi Adab al-tariqah al-'Āliyyah al-Khālidiyah al-Naqsyabandiyah*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2003), 64.

kedamaian dalam bertarekat tanpa saling menyalahkan satu sama lain.

Sayyid al-Mursyid⁸⁵ adalah *al-‘Ārifillah Barakah al-Zaman Hadarah Maulana Syaikh Muhammad ibn Najm al-Din ibn Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili* sangat menghormati *mursyid tariqah* yang lainnya, karenatariqah ibaratnya tempat tampungan air bagi kebahagiaan di dunia ini, kadang-kadang tempatnya itu sebesar lautan, adapula seperti sungai, bahkan yang terkecil sekalipun bagaikan selokan, namun semuanya memiliki tujuan yang sama untuk sampai kepada Allah Swt.

Penerus *mursyid* dalam *tariqah al-Kurdiyah* dipersiapkan sejak kecil, calon *mursyid* sudah dididik untuk menjadi *mursyid* di kemudian hari, *mursyid tariqah al-Naqsyabandiyah al-Mujaddidiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* semuanya merupakan ulama besar di al-Azhar.⁸⁶

Oleh sebab itu untuk menjadi *mursyid* tidak hanya mendapat otoritas *ijazah irsyad* dari gurunya saja namun membutuhkan restu dari ahli *silsilah tariqah*, Nabi Muhammad Saw dan *isyrat al-irsyad* dari Allah Swt, isyarat tersebut hanya dapat dipahami oleh para *mursyid kāmīl*. Adapun metode dan langkah yang ditempuh untuk menjadi *mursyid* dalam *tariqah* ini bukan merupakan langkah dan metode yang mudah, akan tetapi butuh pada kesungguhan dan keihklasan seseorang.

F. Kesimpulan

Setelah mengkaji dan meneliti dari berbagai sumber referensi yang ada, baik dari sumber referensi primer maupun

⁸⁵ Guru spiritual yang penulis temukan di Mesir

⁸⁶ Al-‘Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, *Sa‘ādah al-Mubtadiin fi ‘Ilm al-Din ala Madhhab al-Imam al-Syāfi* 7, cet V, (Kairo : Mesir ttp), Alif.

referensi sekunder yang berkaitan dengan *tariqah*, maka dapat penulis simpulkan antara lain sebagai berikut :

1. *Tariqah* merupakan hasil dari produksi *tasawūf* yang berdasarkan pengalaman para *sūfi*. *Tariqah* bukan hasil dari adopsi ajaran agama Hindu dan Budha. Amalan *tariqah* yang berkembang sekarang, terutama *tariqah* yang *mu'tabarah* tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam, seyogianya ilmu *tariqah* dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, lebih-lebih lagi pada zaman sekarang yang penuh dengan problematika kehidupan global.
2. *Tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* adalah *tariqah* para sahabat, *salaf al-salih* yang berlandaskan pada pengajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, sebab *mursyid tariqah* merupakan ahli waris Rasulullah Saw.
3. Eksistensi *mursyid* dalam *tariqah al-Naqsyabandiyah al-Khālidiyah al-Kurdiyah* adalah sebagai penunjuk arah agar tidak tersesat dalam lautan *ma'rifah*, ibaratnya bagaikan seorang nahkoda kapal yang mengemudi kapal agar selamat dari derasnya gelombang ombak dan badai.
4. *Mursyid* merupakan salah satu sebab dari berbagai sebab (*wasilah*) untuk sampai kepada Allah Swt. *Mursyid* tidak memiliki otoritas apapun secaramutlak untuk memberi hidayah kepada muridnya, tetapi *mursyid* dapat membimbing murid untuk mendapatkan hidayah dari Allah Swt.
5. Para ulama *ahl sunnah wa al-jamā'ah* telah bersepakat untuk membolehkan pelaksanaan tarekat dalam kehidupan sehari-hari.

Dari kesimpulan di atas jelaslah bahwa tuduhan dari sebahagian intelektual muslim tentang pengamalan *tariqah* tidak berdasarkan kosep al-Qur'an dan al-Sunnah adalah tidak memiliki alasan yang kuat untuk membenarkan pendapat tersebut, sebab mereka hanya menerka dengan prasangka saja

tanpa mendalami apa sesungguhnya eksistensi dari *amalantariqah* yang sebenarnya.

Pada kenyataannya pengamalan *tariqah* adalah pengamalan terhadap ruh (jiwa) *syari'at* yang bersumber dari ajaran al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'* dan qiyas.

والله اعلم بالصواب

KEPUSTAKAAN

A.W. Munawir. *Kamus al- Munawwir*. Pustaka Progresif, 1997.

Abdullah Ujong Rimba. *IlmuTharikatdanHakikat*. Banda Aceh, t.tp.

Abi al-'Irfān Muhammad ibn Ali al-Sabbān. *Hasyiah 'ala Syarh al-Sulam li al-Malwi*. Matba'ah al-Halabi. Mesir, t.tp.

Abu Bakar Aceh. *PengantarIlmuTarekat*. Tjerdas- Bandung, 1984.

Ahmad Abd al-Halim ibn Taimiyah. *Al-FurqānbainaAuliyā'al-Rahmān wa Auliyā'al-Syaitān*. Maktabah al-Iman. Kairo, t.tp.

Al-Ārif bi Allah Maulana Syaikh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili. *Tanwīral-QulūbfiMu'āmalāt'Allamal-Ghuyub*. Dār al-Fikr. Beirut, 1995.

-----, *Al-Ijābahal-Rabbāniyah*. Dār al-Mustafa. Kairo, 2003.

-----, *Al-Mawahibal-Sarmadiyahfi al-Manāqibal-Sādahal-Naqsyabandiyah*. Maktabah al-Azhar. Kairo, 2003.

-----, *Khulasah al-Tasānif fi al-Tasawuf*. Al-Sa'ādah. Kairo. Mesir, t.tp.

-----, *Mursyidal-'Awam*. Zād al-Iqtisadiyah. Kairo, 2003.

-----, *Sa'ādahal-Mubtadiin fi Ilm al-din*. t.p. Kairo, 2003.

- , *Dhau' al-Sirāj fi Fadl Rajab wa Qissah al-Mi'rāj*. Kairo. Mesir, t.tp.
- Al-'Ārif bi Allah Ahmad bin Muhammad al-Dardiry. *Tuhfah al-Ikhwān fi Adāb al-Tariq*. Maktabah al-Azhariyah li al-Turats. Kairo, 2001.
- Al-'Ārif bi Allah Sayyid Muhammad 'Id al-Syāfi'i. *Makānah al-Tasawūf wa Sūfiyah fi al-Islam*. Kairo, t.tp.
- Al-'Ārif bi Allah Syaikh Abd al-Ghāni al-Nābulsi. *I-Dahal-MaksudminMaknaWahdahal-Wujud*. Kairo, t.tp.
- Al-'Ārif bi Allah Ahmad bin 'Ata' Allah al-Sakandary. *Al-Qasad al-Mujarrad fi Ma'rifah al-Isim al-Mufrad*. Dār Jawami' al-Kalam. Kairo, t.tp.
- , *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*. Maktabah al-Azhar li al-Turats. Kairo, 1999.
- Al-'Ārif bi Allah al-Syaikh Abi al-'Abbas Ahmad bin Muhammad al-Syahir bi Zarruq. *Syarah al-Hikam*. Dār al-Kutub. Beirut, 2005.
- Al-Hafid Ismail ibn Katsir al-Dimasyqi. *Tafsir al-Qur'ān al-'Adim*. Maktabah Aulād al-Syaikh li al-Turats. Giza Mesir, 2000.
- Al-Imam Abd al-Ghāni al-Nābulsi. *Miftahal-Ma'iyahfiDustural-Tariqahal-Naqsyabandiyah*. Dār Judiyah. Kairo, 2008.
- Al-Imam Abd al-Wahab al-Sya'rani. *Lawaqih al-Anwār al-QudsiyahfiMa'rifahal-Qawaidal-Sūfiyah*. Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo, t.tp.
- Al-Imam al-al-Hafid Abdullah bin Abdurrahman al-Darimi di tahkiq dan takhrij hadīts oleh Sayyid Ibrahim dan Ali Muhammad Ali. *Sunan al-Darimi*. Dār al-Hadits. Kairo, 2000.

- Al-Imam al-Hāfid Muhammad Isa Ibn Saurah Ibn al-Tirmizi. *Sunan al-Tirmizi*. Maktabah al-Ma'ārif. Riyad. Saudi Arabiya, t.tp
- Al-Imam Abd al-Qādir bin Musa bin Abdullah al-Jailany. *Al-Ghunnayah*. Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo, t.tp.
- , *Al-Fathal-Rabāny wa al-Faidah al-Rahmany*. Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo, t.tp.
- Al-Imam Muhammad Zaky Ibrahim. *Usul al-Wusul*. Ihyā' al-Turats al-Sūfi. Kairo, t.tp.
- Al-Sayyid al-Syarīf Abi Hasan Ali bin Muhammad bin Ali Husaini al-Jarjani al-Hanafi. *Al-Ta'rifāt*. Dār al-Kutub al-'Alamiyah Beirut, 2003.
- Al-Syaikh Yusuf bin Ismail al-Nabhāniy. *Jāmi'Karāmah al-Auliya'*. Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo, t.tp.
- Al-Syaikh al-Akbar Mahyuddin Muhammad bin 'Ali bin 'Arabi al-Hatimi al-Tā-I. *Tanbihāt'ala 'Ulual-Haqiqahal-Muhammadiyah*. Dār al-Kutub al-'Alamiyah Beirut, 2007.
- , *SyarahMu'jāmIstilahātal-Sūfiyah*. Maktabah Al-Adab. Kairo, 2004.
- Al-Syaikh Ibrahim al-Luqani. *Syarah Tuhfah al-Murid*. Dār al-Kutub. Bairut, t.tp.
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Basyuni Abd al-Fatah Basyuni, *Ilmu al-Bayān*. Universitas al-Azhar. Kulliyah al-Lughah al-Arabiyah Kairo. Mesir, 2003.

- Fadilah al-Syaikh Mufti Agung Mesir Ali Jum'ah. *Al-Bayān lima Yasy-ghal al-Azhān*. Al-Maḥattam li al-Nusur wa al-Tauzi'. Kairo, t.tp.
- , *Al-Bayān al-Qyyīm*. Dār al-Sandis. Kairo. Mesir, 2006.
- Hujjah al-Islam al-Imam al-Ghazali. *Kimiya' al-Sa'ādah*. Maktabah al-Qur'an. Kairo, t.tp.
- , *Ihya' 'Ulum al-Din*. Mahkota Surabaya, t.tp..
- , *Mukāsyafahal-Qulūb*. Dār Al-Manar. Kairo, t.tp.
- , *Musykah al-Anwar*. Dār al-Haram. Kairo, 2004.
- , *Qānun al-Ta'wīl*. Al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turats. Kairo. Mesir, 2006.
- , *Mi'yār al-Ilmi*. Dār al-Kutub. Beirut, 1990.
- Harun Nasution, *Teologi Islam*. Jakarta. UI-Press, 1986.
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah. *Raudah al-Muhubbīn wa Nuzhah al-Musytaqīn*. Maktabah al-Safā. Kairo, 2002.
- , *Al-Ruh*. Dar al-Turas al-'Arabiy. Kairo, 1978.
- Imam Abi al-Laisi Nasr bin Muhammad al-Hanafi as-Samraqandy. *Tanbih al-Ghāfilīn*. Maktabah al-Iman. Kairo, t.tp.
- Imam al-Hafid Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalāni. *Fathal-Bāry*. Al-Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo, t.tp.
- Imam al-Hafid Taqiyuddin Ali bin Abd al-Kāfi al-Subki al-Ansari. *Fatawa al-Subki*. Dār al-Kutub. Beirut, 2004.
- Imam al-Qādi 'Iyad Syarah Sahih Muslim, *Ikmāl al-Mu'lim bi Fawāid Muslim*. Dār Wafā', Mansurah. Mesir, 1998.
- Imam Mahyuddin Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi. *Syarah SahihMuslim*. Maktabah al-Sāfa. Kairo, 2003.

- , *Al-Adhkar*. Maktabah al-Iman. Mansurah, t.tp.
- , *Riyadal-Salihin*. Maktabah Dandis. Kairo, t.tp.
- Imam Syamsuddin Abi Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Ansāri al-Qurtubi. *A-Tadhkirah*. Maktabah Ayub. Kairo, 2001.
- Imam Taqiyuddin al-Subki. *Syifa' al-Saqamfi Ziarah Khair al-Anam*. Dār al-Jil. Beirut, 1991.
- Imron Abu Amar. *Thariqat Naqsyabandiyah*. Menara Kudus, 1981.
- Imron AM. *Kitab Manakib Syekh Abdul Qadir Jaelani Merusak Aqidah Islam*. Al-Muslimun. Bangil, 1984.
- Martin Van Bruinessen. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Mizan, 1994.
- Maulana al-Syaikh Muhammad Diyā' al-Din al-Kurdy. *Nasyah al-Tasawūf al-Islamy*. Al-Fanniyah. Kairo, t.tp.
- Maulana Syaikh Najm al-Din al-Kurdy. *Khulasah al-Mawāhib al-Sarmadiyah fi Manaqib al-Sādah al-Naqsyabandiyah*. Al-Sa'ādah. Kairo, t.tp.
- Maulana Syaikh Sayyid Muhammad bin Alwi al-Maliki al-Hasani. *Mafahimyajib an Tusahhah*. Dairah al-Auqaf wa Syu-un al-Islamiyah. Dubai, 1993.
- Muhammad 'izat. *I-Qaz al-Himamfi Syarhal-Hikam*. Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo, t.tp.
- Muhammad Ahmad Darniqah. *Al-Tariqah al-Naqsyabandiyah wa 'Alamuha*. Jarus Baras. Kairo, t.tp.
- Muhammad Bayumi. *Karamāt al-Salihīn*. Maktabah al-Iman. Mansurah, 1998.

- Munzir Suparta, *Ilmu Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sayyiduna Abdullah bin Abi Bakar al-'Iddrus, tahqiq Muhammad Sayyid Sultan. *Al-Kibriyāt al-Ahmar wa al-ikhsir al-Akbar fī Ma'rifah Asrar al-Suluk ila Malik al-Muluk*. Dār Jawami' al-Kalam. Kairo, t.tp.
- Sri Mulyati, *Mengenal dan memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah* Kencana, 2004.
- Syaikh Ahmad al-Tayyib bin al-Basyir. *Kitab al-Hikam*. Maktabah al-Qāhirah Kairo, 2004.
- Syaikh Ahmad Gumusykhawī. *Jāmi' al-Usūfī al-Awliyā' wa al-Wā'ihim wa Ausāfihim*. Maktabah al-Azhar. Kairo, t.tp.
- Syaikh Ihsan Muhammad Dahlan al-Jamfasi al-kediri. *Sirājal-Tālibīn*. Singapura. Jeddah, t.tp.
- Syaikh Isa Abdullah bin Muhammad bin Mani' al-Hamiry. *Al-Bid'ah al-Hasanah Asal min Usul al-Tasyrī'*. Maktabah al-Taufiqiyah. Kairo Mesir, t.tp.
- Syaikh Jamal Sa'ad Mahmud Jum'ah. *Fī Riyad al-Tasawūf al-Islamy*. Kulliyah Usuluddīn. Jami'ah al-Azhar. Kairo, 2002.
- Syaikh Judah Muhammad Abu Yazid Mahdi Naqsyabandy. *Al-Nafahātal-Judiyah*. Dār al-Judiyah. Kairo, 2005.
- Syaikh Muhammad ibn Abi Bakar ibn Abd al-Qādir al-Rāzi. *Mukhtar al-Sahhah*. Dār al-Hadits. Kairo, 2003.

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

KUNTOWIJOYO

Oleh: Nurlaila

A. Pendahuluan

Mengangkat kembali masalah politik Islam atau politik Islam, menurut Bakhtiar Efendi bisa jadi merupakan persoalan yang “membosankan”¹. Hal ini disebabkan bukan karena masalah yang tidak menarik, tetapi lebih dikarenakan artikulasi yang hampir mengulang wacana² yang pernah ada, padahal mestinya masalah hubungan Islam dan politik merupakan subjek yang sangat menarik, dan sepanjang masa akan bersifat *recurrent*, artinya masalah ini akan selalu muncul. Sebab pada dasarnya Islam, umat

¹Bakhtiar Effendi dalam pengantar buku Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik* (terj.) Harimurti dan Qamaruddin SF, (Jakarta Serambi Ilmu Semester, 1996), v

²Wacana politik Islam secara umum menurut Munawir Sjadzali, dapat dibagi dalam tiga pendapat; yaitu (1) Islam adalah agama yang lengkap dan didalamnya termasuk masalah politik. (2) Islam hanya sebuah agama, yang di dalamnya tidak mengatur masalah politik. (3) Islam tidak mengatur masalah politik tetapi terdapat seperangkat tata nilai dalam bernegara. Munawir Sjadzali, *Islam dan tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1995), 1-2. Menurut M. Hasbi Amiruddin wacana tersebut di atas menjadi polemik setelah terjadinya ekspansi Barat ke dunia Islam, sehingga terjadinya pembaharuan, termasuk dalam bidang politik. M Hasbi Amiruddin dalam Negara Sebuah Diskusi Ulang (Kajian pada beberapa modernis) “*Jurnal ar-Raniry* No. 76 tahun 2000, 5. Ahmad Syafi’i Maarif menambahkan hal tersebut terjadi karena al-Qur’an dan Sunnah tidak memberi penjelasan yang tegas tentang bentuk pemerintahan Islam. Ahmad Syafi’i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), 2

filsafat moral seperti karya al-Ghazali¹³ dan juga kemudian memasuki unsur sosiologis historis, seperti karya Ibn Khaldun¹⁴. Namun Muhammad Azhar mengatakan sepanjang penelitian yang ada, sarjana Islam pertama yang menuangkan teori politiknya dalam satu karya ilmiah adalah Syihab al-Din Ahmad Rabi', yang hidup di Bagdad semasa pemerintahan Mu'tasim, khalifah Abbasiyah kedelapan setelah itu baru menyusul al-Farabi¹⁵. Kajian tentang politik Islam oleh banyak pakar diklasifikasi dalam beberapa Zaman

B. Pembahasan

Dalam pembahasan di bawah ini akan dibahas perjalanan pemikiran politik Islam yang dimulai sejak zaman klasik hingga sampai pada pemikiran politik Islam yang bercorak studi kawasan yaitu Indonesia

1. Zaman Klasik

Meskipun menurut Azhar sebelum al-Farabi sudah ada yang membahas politik Islam namun oleh banyak pakar yang lain mengatakan bahwa al-Farabi-lah yang pertama kali membahas politik Islam secara filosofis. Filsafat politik al-Farabi, sangat terlihat diwarnai dan dilandasi oleh filsafat kenabian, dalam hal ini beliau tergolong filosof politik yang idealis. Al-Farabi memang memfokuskan

¹³Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, (al-Qarihat: Mussasat, al Halabi wa Syariqah, 1387 H/1967 M.), 23-24

¹⁴Kitab *Muqaddimah* ibn Khaldun, merupakan kitab politiknya yang berisi filsafat sosial dan kesejarahan, yang telah banyak dikaji oleh para ilmuwan, seperti A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara (Pemikiran Politik Ibn Khaldun)*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996)

¹⁵Muhammad Azhar, *Filsafat Politik (Perbandingan Antara Islam dan Barat)*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada 1997), 75

perhatiannya pada pemimpin (kepala negara) serta kaitannya dengan sistem pemerintahan (negara kota). Bagi al-Farabi, antara negara dan masyarakat juga memiliki keterkaitan seperti tubuh manusia yang sifatnya saling mengisi satu sama lainnya¹⁶.

Bila al-Farabi bersifat idealistik dan mengutamakan pemikiran politiknya tentang kualitas pemimpin (kepala Negara), maka al-Mawardi cenderung lebih realistik dan berorientasi pada masalah institusi kenegaraan. Sistem pemerintahan ala al-Mawardi bersifat realistik karena berangkat dari riil masyarakat itu sendiri. al-Mawardi juga menekankan pentingnya suku Quraisy sebagai prasyarat seorang pemimpin negara. Al-Mawardi ternyata telah lebih dulu memperkenalkan teori kontrak sosial pada awal abad XI M¹⁷.

Pemikiran politik al-Ghazali memiliki khas tersendiri dibanding al-Farabi dan al-Mawardi, dimana al-Ghazali menekankan soal profesi kerja yakni pertanian, pemintalan (tenun), pembangunan politik. Menurut al-Ghazali, kehidupan dunia merupakan ladang akhirat, maka negara butuh seorang pemimpin yang dapat menjamin terselenggaranya berbagai profesi rakyat. Al-Ghazali mengemukakan tujuh syarat kepala negara, perempuan tidak berhak untuk menjabat sebagai kepala Negara berdasarkan hadits Nabi¹⁸.

Ibn Taimiyah mengemukakan filsafat politiknya terutama yang berkaitan dengan khilafah. Ia mengatakan bahwa konsep khilafah sebagaimana pemahaman di masa dinasti Abbasiyah bukanlah bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Ibn Taimiyah tidak mengakui adanya konsep negara tunggal seluruh dunia Islam, dan ia sangat utopis. Dengan

¹⁶Muhammadd Azhar, *Filsafat...*, 76-80

¹⁷Munawir Sjadzali, *Islam...*, 60-67

¹⁸*Ibid.*, 74-76

demikian, kita memahami bahwa Ibn Taimiyah tidak mengakui secara implisit istilah “Negara Islam” atau sistem khalifah negara-negara Islam. Pemikirannya lebih pragmatis, fungsional dan rasional, tujuan negara lebih untuk menjamin berlakunya penyelenggaraan syari’ah¹⁹.

Adapun Ibn Khaldun mengemukakan bahwa sistem politik itu sangat diperlukan untuk mewujudkan stabilitas, dan nuansa politik tersebut amat relevan dengan kondisi manusia sebagai makhluk sosial politik. Agak berbeda dengan para pendahulunya, Ibn Khaldun lebih menekankan aspek solidaritas, mekanisme kontrol dan sistem perundang-undangan rasional²⁰.

2. Zaman Modern

Dalam konteks filsafat politik Islam era modern telah dikemukakan oleh beberapa corak pemikiran, seperti yang pertama kali dikemukakan oleh Jamaluddin al-Afghani yang dikenal sebagai seorang pemimpin pembaharuan di dunia Islam pada abad ke 19²¹, dengan konsep pan-Islamisme dalam rangka menggalang solidaritas dunia Islam tanpa menafikan eksistensi negara nasional umat Islam masing-masing.

Kader yang menonjol setelah al-Afghani adalah Muhammad Abduh, yang lebih memfokuskan pada masalah teologis dengan mengembangkan teologi rasional (Mu’tazilah). Pemikirannya secara tidak langsung berpengaruh pada cara perfikir kader-kader selanjutnya seperti muridnya yaitu Rasyid Ridha, walaupun secara filosofis Ridha ingin menghidupkan kembali doktrin politik khilafah dimana doktrin ini erat kaitannya dengan

¹⁹*Ibid.*, 82

²⁰A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan ...*, 193

²¹Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 11

penguasaan fiqh Islam. Oleh banyak ahli pemikiran Rihda ini masih dinilai konservatif, karena ingin menegakkan kekhalifahan yang absolut dan otokratif. Ridha juga menawarkan harus adanya lembaga legislatif (*ahl al-Hall wa al-aqd*) sebagai lembaga *syura* yang demokratis²².

Tampil pemikir politik Islam pembaharuan lainnya yang turut memberikan kontribusi dalam khazanah pemikiran politik Islam di antaranya yaitu Ali Abd. Al-Raziq yang menolak sama sekali lembaga kekhalifahan yang lebih bersifat institusional. Bagi al-Raziq term khalifah lebih identik dengan historis, bukan sesuatu yang normatif; karena term tersebut tidak terdapat dalam al-Qur'an, hadist maupun ijtihad²³.

Bagi *Ikhwanul Muslimin (ikhwan)* filsafat politik Islam melihat lebih didasarkan pada konsepsi Islam yang revosioner. Konsep Negara Islam merupakan cita-cita ideal bagi kelompok dan tokoh-tokoh *Ikhwan*. Dalam elaborasi pemikirannya Ikhwan ingin kembali ke era klasik Islam.

Lain lagi pemikiran politik Haikal yang lebih ditekankan pada prinsip-prinsip dasar Islam. Filsafat politik Haikal juga amat mementingkan apa yang dikenal dengan psiko-sosial-antropologis atau realitas kondisional dan temporal dari sebuah masyarakat. Bagi Haikal penyelenggaraan pemerintah juga jangan sampai melanggar *sunnatullah* (hukum alam maupun sosial), aspek sosial menjadi prioritas perhatian Haikal.

Filsafat politik al-Maududi bercorak teokratis atau teodemokratis dimana teori kedaulatan Tuhan sebagai inti filsafatnya. Al-Maududi juga mengakui adanya trias politika, namun al-Maududi tidak setuju dengan adanya kampanye politik terutama para calon penguasa. Al-

²²Muhammadd Azhar, *Filsafat...*, 107-118

²³Munawir Sjadzali, *Islam...*, 139-142

Maududi masih mengkategorikan komunitas masyarakat Islam kepada kelompok muslim dan non-muslim²⁴

3. Zaman kontemporer

Isma'il Raji al-Faruqi merupakan salah satu tokoh yang termasuk dalam tokoh kontemporer pemikiran politik Islam. Bagi al-Faruqi *al-Khilafah* dalam al-Qur'an cenderung bersifat politis-institusional. Al-Faruqi memperkenalkan konsep *bai'ah* sebagai bagian dari politik Islam. Kontrol terhadap penguasa dan majelis pertanggung jawaban kepala negara terhadap rakyat mutlak diperlukan. Al-Faruqi menawarkan persatuan umat Islam, beliau mengakui bahwa golongan non Islam seperti Nasrani dan Yahudi merupakan umat tersendiri, maka umat Islam juga harus membentuk komunitas tersendiri.

Syed Nuqaib al-Attas meletakkan dasar pemikiran politiknya pada konsep *al-Din*. Konsep *al-din* ini memberikan pengertian yang luas yakni adanya tata tertib kosmos atau kerajaan Allah, dimana Allah sendiri sebagai penguasa tertinggi di dalamnya. Menurutnya hukum syari'ah secara keseluruhan sudah diatur oleh Allah, manusia tinggal menjalankan saja dan tidak dibenarkan membuat aturan baru yang rasional sebagaimana konsep Ibn Khaldun. Al-Attas dalam pemikirannya bersifat teokratis dalam pemikiran politiknya.

Fazlur Rahman dikenal dengan konsep Neo-mordernisme yang mendasarkan filsafat politiknya pada konsep musyawarah (*syura*). Bagi Rahman, konsep *syura* dalam Islam belum sempat terlembagakan menjadi semacam parlemen seperti di Barat. Dalam penyelenggaraan perundang-undangan negara, Rahman lebih mengedepankan aspek moral-ideal al-Qur'an ketimbang sisi *ad-hoc* dari ayat-ayat al-Qur'an. Menurut Rahman al-Qur'an anti pada

²⁴Muhammad Azhar, *Filsafat...*, 130-142

elitism kepemimpinan, kelompok *dissident, clandestine* (kelompok rahasia). Pada intinya Rahman mendambakan terciptanya masyarakat terbuka dan demokratis.

Filsafat politik Mohammad Arkoun dengan Islamologi terapannya mencoba menampilkan konsep wewenang lebih bersifat kharismatik teologis sebagai ciri pemikiran Makkiah dan melahirkan kesadaran dan ketundukan secara sukarela. Maka konsep kekuasaan lebih bersifat rasionalistik dan sistemik sebagai ciri pemikiran Madaniyah dan melahirkan pemaksaan kekuasaan terhadap rakyat. Dalam filsafat politiknya Arkoun anti terhadap berbagai simbol atau gelar-gelar yang feodalistik seperti bai'ah, khilafah, amir, sulthan dan lainnya beliau lebih melihat apa yang baik menurut rakyat saat ini. Sistem demokrasi liberal di Barat mungkin lebih baik untuk saat ini.

Adapun pemikiran Sayyed Hossein Nasr mencoba membedakan antara perspektif tradisionalisme Islam dengan modernism Islam, fundamentalisme Islam, dan mahdiisme Islam. Nasr bisa menerima berbagai bentuk khalifah atau kesulthanan, baik di kalangan sunni maupun dikalangan Syi'i, karena semua itu masih tetap berakar pada tradisi Islam yang murni. Pemikiran politik Nars cenderung kurang kritik terhadap konsep khalifah, kesultanan maupun imamah yang diantaranya ada yang dimanipulasi dalam sejarah²⁵.

4. Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia

Perkembangan pemikiran politik Islam di masing-masing wilayah Islam, pada tahap sekarang ini mempunyai karakteristik tersendiri seperti halnya di Timur Tengah, Afrika dan Asia juga termasuk Indonesia.

²⁵Muhammadd Azhar, *Filsafat...*, 142-170

Perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia mempunyai tradisi yang panjang, karena sejak masuk ke Nusantara, Islam telah menjadi bagian yang integral dari sejarah politik di negeri ini. Tahap awal telah terbentuk kerajaan-kerajaan Islam yang berdiri sendiri di seluruh Nusantara hingga umat Islam menjadi mayoritas²⁶. Namun dalam perjalanannya, sejarah politik Islam sering mengecewakan, bahkan tidak pernah sukses dan sering teralienasi dari kekuasaan, lantas menjadi lawan dari siapa yang berkuasa, menurut Kuntowijoyo alienasi sudah mulai pada masa Mataram, yang berlanjut pada masa imperialism, pada masa penjajahan banyak terjadi perlawanan terhadap pemerintah kolonial²⁷.

Namun diskusi serius dan akademis tentang pemikiran politik Islam di Indonesia dan juga kaitannya dengan negara menurut Syafi'i Ma'arif merupakan fenomena baru-baru ini saja, dan hampir seluruhnya dilakukan oleh penulis dan politisi modern muslim. Dari dunia pasantren sulit ditemukan suatu karya yang berarti dalam masalah ini²⁸. Ahmad Syafi'i Maarif menambahkan wacana tentang Negara Islam dan politik Islam dalam catatan sejarah Indonesia modern, dapat diketahui dari para pendiri dan pemimpin Serikat Islam (SI), seperti Surjoprato dan Sukiman Wirjosan Djoyo, mereka telah membicarakan tentang suatu teori atau pemerintahan Islam di akhir tahun 1920. Menurut mereka di Indonesia perlu diciptakan suatu kesatuan Islam di Indonesia dan hal tersebut merupakan tujuan kemerdekaan²⁹.

²⁶Bakhtiar Effendi dan fakhri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1986), 28-30

²⁷Kuntowijoyo dalam "Aliansi dan transformasi Sosial", *Majalah Prisma* No. 34 tahun 1989, 34-45

²⁸Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam...*, 125

²⁹*Ibid.*, 126

Munawir Syadzali menambahkan masalah Islam dan masalah kenegaraan di Indonesia belum sempat berkembang jauh, karena pemikiran dan aksi politik yang dilakukan umat Islam tidak terjadi secara evolusi atau berkesinambungan, tetapi selalu berubah-ubah³⁰. Nanang Tahqiq menambahkan literatur-literatur politik Islam yang berkembang di Indonesia belum bersentuhan dengan konsepsi-konsepsi Islam sesungguhnya, melainkan lebih menyangkut Islam sebagai sebuah *nation-state*³¹.

Tahap-tahap pembahasan tentang Islam dan masalah kenegaraan terus menjadi perbincangan dan pembahasan secara akademik. Tahap awal pembahasan Islam dengan Negara hanya sebagai wacana, yang pembahasan dan perdebatan yang menurut Bakhtiar Efendi sifanya eksploratif, sebagaimana ditulis oleh A. Hasan, hanyalah untuk menyeimbangi wacana Negara sekuler yang digagas oleh para pendukung Negara nasionalis. Menjelang Indonesia merdeka wacana tersebut menjadi polemik antara pendukung Negara Islam yang dimotori oleh Natsir³² dengan pendukung Negara nasional yang dimotori oleh Soekarno³³.

Selain Natsir muncul juga pemikir lain seperti Zainal Abidih Ahmad, adalah seorang pemimpin partai Masyumi. Ia menulis tentang teori-teori politik Islam dalam bukunya membentuk Negara Islam dan Republik Islam demokrasi. Ia menganjurkan suatu Negara Islam dengan

³⁰Munawir Sjadzali, *Islam...*, 156

³¹Nanang Tahqiq (ed), *Islam Politik* (Jakarta: Prenada Media, 2004), x

³²Muhammad Natsir dalam bukunya yang berjudul *Islam sebagai Ideologi* mengatakan, pendirian Negara Islam di Indonesia adalah suatu keharusan, karena umat Islam di Indonesia merupakan mayoritas. Mohammad Natsir, *Islam sebagai Ideologi*, (Jakarta: Pustaka Aida, 1951)

³³Ahmad Suhelmi, *Polemik Islam dan Negara (Soekarno dan Natsir)*, (Jakarta: Teraju, 2002)

alasan, kelompok penguasa harus mendapat persetujuan dari golongan rakyat mayoritas dan golongan minoritas haruslah terjamin hak-haknya³⁴.

Bentuk apresiasi lain yang dilakukan oleh pihak yang menginginkan Negara Islam pada masa Orde Lama diwujudkan dengan pemberontakan fisik secara radikal dengan pemerintah, seperti pemberontakan DI/TII di Aceh, pemberontakan Kartosuwiryo dan lain-lain³⁵.

Bangkitnya Orde Baru dengan ide modernisme dan pembangunan, menyebabkan wacana politik Islam dalam hubungannya dengan Negara tersingkirkan karena tidak cocok dengan semangat pembangunan dan modernisme, hingga kekuatan politik Islam semakin dicurigai dan dibatasi, ditambah lagi penetapan azas tunggal Pancasila, hingga gerakan politik Islam oleh sebagian kelompok dikatakan sudah mati³⁶.

Konsekuensi dari realitas politik yang terjadi, dan akibat dari terus majunya pendidikan yang dicapai, kemudian timbul suatu gerakan pembaharuan yang mengkaji ulang tentang hubungan politik Islam dalam hubungannya dengan negara. Gerakan tersebut dipelopori oleh Nurcholish Madjid, sebagai lokomotif pembaharuan pemikiran Islam, beliau menyatakan tidak ada negara Islam, hingga muncul slogan "*Islam yes*" "*partai Islam No*"³⁷. Munculnya tokoh lain seperti Amien Rais yang mengatakan "*Islamic-state*" atau Negara Islam menurutnya tidak ada dalam al-Qur'an dan sunnah. Oleh karena itu tidak ada perintah untuk menegakkan Negara Islam, yang lebih

³⁴Zainal Abidin Ahmad, *Membentuk Negara Islam* (Jakarta: Wijaya, 1956)

³⁵Bakhtiar Effendi dan fakhri Ali, *Merambah...*, 30-35

³⁶*Ibid.*, 35-40

³⁷Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia; Respon Cendekiawan Muslim* (Jakarta: LSI, 1986), 267-282.

penting menurutnya adalah selama suatu negara menjalani etos Islam, kemudian menegakkan keadilan dan menciptakan suatu masyarakat yang egalitarian, yang jauh dari eksploitasi golongan atas golongan lain, menurut Islam sudah dipandang negara yang baik. Tidak ada artinya suatu negara menggunakan Islam sebagai dasar negaranya, kalau hanya formalitas kosong³⁸.

Gagasan politik tentang negara Islam menurut Fakri Ali hanyalah manifersto dari usaha-usaha kalangan Islam dalam memberikan respon terhadap tantangan-tantangan tertentu. Dengan demikian, tambahannya manifestasi itu hanya bersifat partikularistik dan sesaat. Oleh karenanya pemikiran dan hasrat semacam ini lebih mewujudkan gejala *invented tradition*, ia menggunakan konsep Hobsbown, dan bukan sesuatu yang *genuine Islam*³⁹.

Namun di pihak lain ada juga para pemikir yang bukan hanya merespon keadaan yang sedang terjadi namun memang murni suatu pemikiran akademiknya seperti Deliar Noer, menurutnya Negara Islam sebagai konsep bisa ditelusuri dari pangkal ajarannya (Qur'an dan Hadis), *pertama* al-Qur'an dan sunnah dijadikan pandangan dan rujukan dalam hidup bernegara, namun menurutnya bukan berarti mengembalikan keadaan kini pada masa Rasul dan sahabat, *kedua* syari'at dapat menyatukan umat dan alasan *ketiga* harus berlakunya prinsip *syura* sebagaimana dijalankan oleh Nabi, selain itu banyak lagi tokoh-tokoh yang menginginkan terbentuknya Negara Islam seperti H.M. Rasyidi, Daud Rasyid, Abdul Qadir Jailani, Egi Sudjana dan

³⁸Amien Rais, Tidak ada Negara Islam, dalam Edi Santoso (peny.), *Tidak ada Negara Islam: Surat-Surat politik Nurkholis Madjid-Mohd Roem*, (Jakarta:Penerbit Jembatan, 1977), 57

³⁹Fachri Ali, "Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan untuk Nurkholis Madjid" (Kata Pengantar) Buku Nurkholis Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina,1998), xiii

Hartono Ahmad Jaiz, kesemua mereka sangat menginginkan bentuk Negara Islam di Indonesia⁴⁰.

Tampilnya masa Reformasi sekarang ini juga turut mengubah pemahaman dan pemikiran makna politik Islam di Indonesia, dengan tampinya banyak partai politik yang berasaskan Islam seperti PKS, PBB, PKB dan lainnya. Di zaman reformasi sekarang ini juga banyak muncul wacana dalam masyarakat yang gencar memperjuangkan penerapan syariat Islam di Indonesia dan sudah diwujudkan di Aceh. Di pihak lain juga tidak dapat dipungkiri organisasi masyarakat seperti Hisbut Tahrir Indonesia (HTI) dengan gencar menginginkan bentuk pemerintahan Islam secara khilafah, namun hingga saat ini ide-ide tentang konsep Negara Islam di Indonesia sekarang bebas dibahas, ditulis dan diskusikan. Namun kenyataannya Indonesia masih nyaman dan eksis dengan negara berdasarkan Pancasila. Karena untuk mengubah dasar negara harus amandemen dahulu Undang-Undang Dasar Negara Indonesia.

Dari beragam fenomena tentang pemikiran politik Islam di Indonesia atau negara Islam Indonesia, penulis sangat terkesan dengan analisis pemikiran politik Islam Indonesia menurut Kuntowijoyo. Menurutnya politik Islam di Indonesia berjalan secara evolusi mulai dari zaman Mitos, ideologi dan terakhir sekarang masuk zaman modern atau zaman keilmuan.

Periode mitos ditandai dengan cara berpikir pra-logis (mistik) berbentuk magi, pergerakan politik bersifat lokal, dengan latar belakang ekonomi agraris, masyarakat petani dan kepemimpinan tokoh kharismatik. Sasaran dari pergerakan politik ialah pemerintah kolonial. Karena sifatnya yang menekankan kharismatik itulah Belanda sangat khawatir dengan aliansi antara tokoh agama dengan

⁴⁰Deliar Noer, *Pancasila dan Azas Tunggal*, (Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan. 1983), 122-123

bangsawan, karena kedua elit pribumi itu mempunyai kedudukan yang istimewa dalam masyarakat. Dalam periode ini masyarakat sangat menginginkan hadirnya ratu adil atau sosok imam mahdi yang dapat menjadi penolong mereka. Periode mitos ini terjadi hingga masuk abad ke 20-an.

Periode ideologi ditandai dengan berdirinya organisasi Sarekat Islam. Sebagai organisasi massa (*wong cilik*) SI yang didirikan pada tahun 1911 mempunyai pengaruh yang besar dalam membentuk cara pandang masyarakat Islam Indonesia. Pergerakan terhadap kolonial bukan lagi dihadapi dengan pemberontakan tapi dengan pengerahan massa untuk tujuan-tujuan damai, diantaranya dengan rapat-rapat, aksi-aksi solidaritas, pemogokan, penerbitan dan gerakan budaya anti-feodalisme. Organisasi masyarakat tersebut kemudian berkembang menjadi organisasi yang disebut dengan partai politik. Partai politik yang dimaksudkan adalah partai politik yang berlandaskan ideologi agama yang salah satu kontribusinya adalah dalam mewujudkan dasar Negara Indonesia. Di awal kemerdekaan pembahasan tentang ideologi sangat intens dilakukan terbukti dengan banyaknya muncul partai politik yang berazaskan agama. Periode ideologi tidak berhenti bersama Masyumi, tetapi sampai 1985 ketika adanya perubahan dalam organisasi politik.

Terhitung sejak tahun 1985 ideologi agama diharuskan berganti dengan azas tunggal Pancasila. Kebijakan Orde Baru tersebut sebagian umat Islam menganggap Islam sudah kehilangan segalanya, Islam sudah kehilangan dari peta politik. Orang mengira bahwa Islam diterjemahkan dalam satu jenis saja yaitu ideologi. Namun ternyata dengan kebijakan politik tersebut ternyata Islam memasuki babak baru dalam politik, yaitu periode ilmu. Dengan ilmu, baik birokrasi, umat maupun non-umat diharapkan tidak salah paham. Kesempatan untuk

objektifikasi Islam justru terbuka dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Objektifikasi memerlukan umat yang dapat berfikir logis berdasarkan fakta yang konkrit dan empiris. Akhirnya diharapkan bahwa gagasan objektifikasi dapat membebaskan umat dari prasangka politik pihak-pihak birokrasi, umat dan non umat.⁴¹

C. Kerangka Pemikiran Politik Kuntowijoyo

Nama Kuntowijoyo⁴² dalam dunia perpolitikan Islam di Indonesia tidaklah setenar seperti nama Nurcholis Madjid, Gus Dur, Amin Rais dan lainnya, karena beliau tidak bergerak dalam politik praktis. Namun sebagai budayawan, sastrawan dan intelektual sejati⁴³ yang banyak bergerak dalam bidang akademik, gagasan tentang politik Islam telah memberikan warna tersendiri dalam wacana politik Islam. Ia menetapkan dasar epistemologi politik Islam melalui pendekatan sejarah yang menjadi disiplin utamanya, dan berdasarkan teori serta metodologi ilmu sosial barat yang

⁴¹Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid*, (Bandung: Mizan, 2001), 305-307

⁴²Kuntowijoyo Lahir di Yogyakarta 18 September 1943 dan meninggal di Yogyakarta 22 Februari 2005. Setelah menamatkan di Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada (1968) ia mengajar di universitas tersebut. Tahun 1973 ia mendapat tugas belajar di Universitas Connecticut, USA dan setahun kemudian memperoleh gelar M.A, sementara Ph.D dalam studi sejarah diperolehnya dari Universitas Colombia pada tahun 1980, dengan Disertasi berjudul *Social Change in an Agrarian Society : Madura 1855-1940*, dalam edisi bahasa Indonesia di terbitkan oleh Mata Bangsa, Yogyakarta, 2002

⁴³Syaff'i Anwar, dalam pengantar buku Kuntowijoyo, *Identitas Politik Islam Indonesia* mengatakan: Intelektual sejati adalah mereka yang berani hidup sederhana, dan berani tidak menerima jabatan, Kuntowijoyo telah membuktikan hal tersebut. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan,1997), xviii

konvensional, namun tetap berpijak pada realitas historis umat Islam Indonesia dan berdasarkan normatif Islam.⁴⁴

Kuntowijoyo merupakan salah seorang intelektual Islam Indonesia dengan latar belakang pendidikan sejarah dan ilmu sosial dalam menganalisis pemikirannya sangat dipengaruhi oleh teori sejarah dan ilmu sosial. “pengilmuan Islam”, “paradigma Islam”, dan “Islam sebagai Ilmu” adalah tiga istilah yang menjadi trademark pemikiran Kuntowijoyo dalam menafsirkan perkembangan pengetahuan modern⁴⁵ termasuk pemikiran politik Islam Indonesia.

D. Dasar Epistemologi Pemikiran Politik Islam Kuntowijoyo

Epistemologi yang bangun Kuntowijoyo adalah disebutnya dengan epistemologi integralistik. Epistemologi itu sendiri berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti

⁴⁴Kuntowijoyo adalah ilmuwan muslim pertama yang menganjurkan perlunya Ilmu Sosial Profetik (ISP), dan sejarawan pertama yang membagikan periodisasi sejarah umat Islam menurut kategorisasi latar belakang historis dan sistem pengetahuan masyarakat, yaitu periode mitos, ideologi dan periode ilmu. Karya-karya nonfiksinya yang berupa esai dan makalah tentang Islam dan politik Islam telah dikumpulkan dan diterbitkan yaitu, *Dinamika Sejarah Umat Indonesia* (1985). *Identitas Politik umat Islam Indonesia* (1997). *Muslim Tanpa Mesjid* (2001). *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (1998). *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas* (2002), *Islam Sebagai Ilmu* (2004). Karya-karya yang dikumpulkan dan diterbitkan dalam bentuk edisi antara lain “Agama Berdimensi Banyak Politik Berdimensi Satu” (ed.) Abu Zahrah dalam *Politik Demi Tuhan* (2002). *Islam Politik di Madura* (ed) Taufik Abdullah, dalam *Tradisi Islam Asia Tenggara*, (1995). Intelektual Muhammadiyah menyongsong era Baru (1995). *Dakwah Dalam Perspektif Historis*, (ed) Amrullah Ahmad, dalam *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial* (1985)

⁴⁵Menurut Fazlur Rahman, pemikiran Modernis adalah untuk melihat kenyataan yang ada dan kemudian mencari jawaban dalam al-Qur'an adalah suatu hal yang tepat. M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia Press, 2000), 23

pengetahuan atau ilmu pengetahuan dan kata *logos* yang berarti mengetahui atau informasi. Epistemologi juga dikatakan pengetahuan dan disebut juga teori-teori pengetahuan.⁴⁶

Epistemologi atau teori pengetahuan merupakan cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, pengalaman-pengalaman dan dasar-dasarnya serta tanggung jawab atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki. Teori-teori atau filsafat pengetahuan adalah ilmu yang menanyakan bagaimana orang mengetahui kenyataan. Epistemologi juga berarti bagaimana sumber pengetahuan serta dengan apa pengetahuan diukur, hingga dapat bertindak bijaksana.⁴⁷

Politik yang merupakan bagian dari ilmu (*science of politic*) juga diperoleh melalui epistemologi, tak terkecuali politik Islam. Oleh karena itu pembahasan politik Islam Kuntowijoyo juga berdasarkan pada epistemologi Islam.

Kuntowijoyo mengatakan bahwa sumber pengetahuan bagi umat Islam adalah Tuhan. Disebutkan dalam al-Qur'an bahwa Tuhan mengenalkan nama-nama kepada Adam (QS al-Qur'an [2]: 31), sumber kedua adalah as-sunnah, sebagaimana Nabi pernah mengatakan "bahwa telah diwariskan dua hal yang sanggup menyelamatkan umat Islam yaitu al-Qur'an dan al-sunnah."⁴⁸

Epistemologi yang dibangun oleh Kuntowijoyo dinamakan dengan epistemologi relasional. Epistemologi ini sama dengan epistemologi integralistik, sebagaimana yang dipahami oleh Fazlur Rahman dan Armahedi Mahzar dari Bandung. Cara berpikir relasional adalah suatu selalu ada

⁴⁶Alstor, William P, *Kamus Filsafat* (terj.), (Jakarta: Bina Ilmu,1998), 429

⁴⁷Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada,2005), 148

⁴⁸Kuntowijoyo, *Identitas....*,2

hubungannya dengan yang lain. Keterkaitan juga bisa sebagai logikal *cosquences* dari suatu unsur. Semua kenyataan berasal dari Tuhan (*innalillahi*) dan akan kembali kepada Allah (*wainna ilaihi rajiun*), atau juga dapat dikatakan semua kenyataan itu berpangkal pada Tuhan dan berujung pada Tuhan. Semua kenyataan itu terkait dengan konsep tentang ke-Esaan Tuhan (tauhid).⁴⁹

Al-Qur'an sebagai sumber utama kehidupan umat Islam harus dirumuskan menjadi *grand teory*, maka dalam hal ini ia mengatakan perlunya teks dihadapkan pada konteks. Untuk menjadikan al-Qur'an sebagai teori, maka al-Qur'an perlu dipahami sebagai paradigma. Paradigma yang dimaksudkan Kuntowijoyo sama seperti yang dibuat oleh Thomas Kuhn, bahwa pada dasarnya realitas sosial itu dikonstruksi oleh *made of thought* atau *mode of inquiry* tertentu yang pada gilirannya menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Dengan mengutip pernyataan di atas, paradigma al-Qur'an menurut Kuntowijoyo adalah konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana yang dimaksud oleh al-Qur'an itu sendiri.⁵⁰

Secara normatif, Islam merupakan seperangkat sistem nilai koheren yang berdiri sendiri atas ajaran-ajaran wahyu yang merupakan kriteria kebenaran etika, hukum dan kebijaksanaan. Untuk menarik hukum Islam kedua sumber tersebut dibutuhkan ijtihad, Kunto menambahkan al-Qur'an dan hadis merupakan sumber pokok, sedangkan ijmak dan qiyas ditentukan oleh semangat zaman. Dalam masalah politik ia mengatakan "kedua sumber tersebut al-Qur'an dan sunnah" lebih dari cukup, karena ijtihadlah yang dibutuhkan dalam menjawab tatanan zaman. Kerasulan memang telah

⁴⁹*Ibid*

⁵⁰*Ibid.*,179

berakhir, tapi agama tetap hidup, selalu berkembang dan terus-menerus maju.⁵¹

E. Konsep Negara Menurut Kuntowijoyo

Konsep negara nasional bersumber dari landasan normatif (al-Qur'an). Menurut al-Qur'an mengakui adanya pengelompokan manusia dalam bangsa-bangsa. Konsep negara nasional Kuntowijoyo berpedoman pada QS al-Hujarat [49]:13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya : Hai manusia sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang-orang yang paling bertaqwa di antara kamu.

Kuntowijoyo mengatakan dalam mengartikan ayat di atas ada dua hal yang dapat ditarik kesimpulan; pada mulanya manusia itu satu, yang menjadikan manusia bersuku-suku ialah Tuhan, yang mengukur kemuliaan juga Tuhan. Jadi ada lingkaran yang berawal dan berakhir. Manusia secara objektif memang berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, maka suatu hal yang objektif pula persatuan dapat dilakukan dengan non-muslim dan mu'amalah. lebih lanjut Kunto mengatakan pengelompokan dan solidaritas dipandang oleh al-Qur'an sebagai sunnatullah yang tidak akan berubah seperti yang teramati dalam al-Qur'an (QS. Yunus [10]:64)

⁵¹Kuntowijoyo. *Identitas...*,21

مَهُمُّ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ
الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya : Bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan dunia akhirat, tidak ada perubahan bagi janji-janji Allah, yang demikian itu adalah kemenangan yang besar tidak ada dominasi”

Kuntowijoyo menyebutkan tujuan dari pengelompokan itu ialah *ta'aruf* berasal dari kata *ghafa* yang bermakna mengerti. Dalam masyarakat demokrasi semua orang harus mengerti semua kepentingan, baik horizontal maupun vertikal, sehingga hak orang lain tidak terlanggar. *Ta'aruf* berarti kemerdekaan dan juga bisa berarti adanya komunikasi dialogis, sehingga tidak ada dominasi satu kelompok atas kelompok lainnya. Dalam hal ini ia mengutip QS al-Mujadalah[58]: 11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ
اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا
الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman apabila dikatakan kepada kamu berlapang-lapang lah dalam majelis, Maka lapang kan lah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: berdirilah kamu, maka berdirilah, maka niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Dengan berpedoman pada ayat di atas Kuntowijoyo berkesimpulan, tidak ada satu ayat pun yang melarang

pengelompokkan atas dasar ras, bahasa dan sejarah, tetapi dilarang oleh al-Qur'an untuk berselisih atas dasar pengelompokkan itu.⁵²

Berkaitan dengan ideologi pancasila menurut Kuntowijoyo merupakan rujukan bersama (*common denominator*) semua golongan, ras, suku dan kelompok kepentingan. Pancasila adalah objektifikasi dari Islam, namun dalam pembahasannya ia tidak secara langsung mengutip ayat al-Qur'an, tetapi melalui pemahaman objektifikasi.⁵³

Kuntowijoyo mengatakan Nabi sangat mendukung objektifikasi, seperti dalam sebuah hadis dikatakan "Tuntutlah ilmu sampai ke negeri Cina". Pada masa Nabi negeri Cina pasti negeri yang non muslim. Tapi dalam hadis di atas yang dituntut objektif dari ilmu yang dimiliki Cina, bukan daerah atau orangnya. Sekarang pun kita harus mencari ilmu sampai ke Barat dan ke Timur. Dalam *tarikh* juga dikatakan bahwa "Para tawanan perang Badar dipekerjakan Nabi untuk mengajari Umat Islam membaca dan menulis". Dengan berpedoman pada kedua hadis di atas Islam sangat mementingkan objektifitas, atau dengan kata lain objektifitas adalah suatu keharusan dalam Islam.⁵⁴

Negara nasional adalah gejala objektif bentuk dunia sekarang ini. Piagam Madinah yang dibuat oleh Nabi yang berisi persatuan oleh orang-orang yang berbeda-beda agama, untuk sama-sama mempertahankan Madinah mencerminkan suatu bentuk negara nasional demokratis.

⁵²Pernyataan di atas disebutkan dalam pembahasannya tentang konsekuensi politik pada masa industrialisasi. Sistem negara menurutnya merupakan suatu keharusan atau kewajiban pada masa industrialisasi (modern). Kuntowijoyo, *Identitas...*,58

⁵³Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid*, (Bandung: Mizan, 2004),300-305

⁵⁴Kuntowijoyo, *Identitas...*,213

Dalam hal ini Nabi hanya melarang *chaufinisme* (*ashabiyah*) secara sempit.⁵⁵

Selain landasan normatif, Kuntowijoyo dalam menganalisa teori politiknya juga berpedoman pada landasan historis. Dalam pertumbuhan dan perjalanan sejarah telah banyak mengalami perubahan, terutama dalam masalah politik. Landasan awal historis yang dijadikan kontruksi pemikiran politik Kuntowijoyo adalah apa yang dapat dalam piagam Madinah di masa Nabi, yang berisi persatuan oleh orang-orang yang berbeda agama untuk bersama-sama mempertahankan Madinah.⁵⁶

Setelah Nabi pemerintahan umat Islam digantikan oleh khulafa al-rasyidin, dan kemudian digantikan oleh Mu'awiyah yang seterusnya dengan bentuk pemerintahan dinasti dan kerajaan. Dalam hal ini Kuntowijoyo mengatakan secara historis setelah Nabi dan khulafa al-rasyidin tidak ada lagi bentuk negara Islam yang demokratis. Dari analisis tersebut ia berkesimpulan bahwa sejarah Islam adalah sejarah yang terputus, setelah Nabi dan khulafa al-rasyidin tidak lagi negara Islam yang demokratis yang ada hanyalah dinasti, imperium dan kerajaan, dalam hal ini Kunto menyebutkannya adalah suatu kemunduran⁵⁷

Islam sebagai sumber kebenaran, bagi etika, hukum dan pengetahuan. Namun menurutnya Islam tidak mengklaim wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya menganggap manusia itu satu-satunya sumber dan melupakan Tuhan.⁵⁸ Dalam epistemologi Islam selain pengetahuan yang diwahyukan ada juga pengetahuan yang tidak diwahyukan.

⁵⁵ *Ibid.*, 58

⁵⁶ *Ibid.*, 58

⁵⁷ *Ibid.*, 92 dan 97

⁵⁸ *Ibid.*, 18

Menurut C.A Qadir pengetahuan adalah pengetahuan yang diperoleh melalui pengamatan dan penelitian. Pengetahuan itu sifatnya diskursif dan diperoleh melalui penalaran induktif, atau kedua-duanya; pengetahuan itu sifatnya problematis, sementara dan berubah-ubah. Ia menambahkan karena sifatnya itulah pengetahuan ilmiah terus bergerak maju menjelajahi wilayah-wilayah yang baru sambil mengkonsolidasi wilayah-wilayah lama dan memperluas betas-batas pengetahuan manusia⁵⁹.

Manusia sebagai sumber pengetahuan selain dari sumber normatif, dalam melakukan penafsiran diharuskan untuk memperhatikan “bias historis intelektual” yang menurut Kunto merupakan suatu hal yang tidak bisa dihindari dan sangat bermanfaat untuk melihat realitas secara lebih profesional. Selain itu dapat bermanfaat dalam perumusan konstruk teoritis al-Qur'an. Menurutnya kita harus memanfaatkan semua warisan pengetahuan yang kita miliki untuk memahami pesan-pesan al-Qur'an. Karena al-Qur'an itu sifatnya fleksibel.⁶⁰

Kuntowijoyo yang banyak menulis tentang politik Islam Indonesia mengatakan sudah waktunya umat Islam mempunyai sebuah dokumen politik yang tidak sekedar syari'ah dan ahklak, tetapi harus berbicara tentang kenyataan yang konkrit. Dalam memberikan definisi tentang hubungan Islam dan negara Kuntowijoyo memaparkan dengan beberapa analisisnya yang mendalam.

Berdasarkan analisis keilmuan agama dan Negara merupakan dua satu sejarah yang berbeda hakikatnya. Agama adalah kabar gembira dan peringatan (*basyiran wa nazira*), sedangkan negara adalah kekuatan memaksa. Agama punya

⁵⁹C.A Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (terj) Hasan Basri, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), 10-11

⁶⁰Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu (Epistemologi, Metodologi dan etika)*, (Jakarta: Teraju, 2004), 20

khatib, juru dakwah dan ulama, sedangkan negara punya birokrasi, pengadilan dan tentara. Agama dapat mempengaruhi sejarah melalui kesadaran bersama (*collective conscience*). Negara mempengaruhi sejarah dengan keputusan, kekuasaan dan perang. Agama adalah kekuatan dari dalam dan negara adalah kekuatan dari luar.⁶¹

Agama berdimensi banyak, sedangkan politik berdimensi satu yaitu rasional. Agama terdiri dari aqidah, ibadah, syari'ah dan mu'amalah. Dalam mu'amalah terdapat politik, ekonomi, sosial dan budaya. Politik berdimensi tunggal yaitu rasional. Menjadikan agama sebagai politik adalah sebuah reduksi besar-besaran atas nama agama.⁶²

Ia menambahkan negara Islam untuk sekarang ini merupakan konsep historis. Karena secara historis tidak ada lagi negara Islam. Lebih lanjut ia mengomentari tentang negara Islam dan kebangsaan yang dibuat oleh Abu 'Ala al-Maududi

Tulisan itu adalah *ideal type*, karena itu di masa lalu sesudah Nabi dan *khulafa al-rasyidin* tidak ada lagi negara Islam, yang ada adalah imperium, dinasti dan kerajaan. Negara nasional sendiri baru terbentuk di Eropa pada abad ke 19. Bagaimana orang bisa membuat perbandingan tentang bentuk negara dari dua kurun sejarah dan latar belang sosial yang berbeda jauh? Bagaimanapun juga buku tersebut dan buku-buku yang sejenis lainnya mempunyai nilai *heuristic* (sebagai bahan referensi) yang tinggi bagi umat Islam, sekalipun tidak menyentuh kenyataan real yang dihadapi umat Islam. Asal kemudian tidak

⁶¹Kuntowijoyo, *identitas...*, xxvi

⁶²Kuntowijoyo, "Agama berdimensi banyak, politik berdimensi tunggal", dalam Abu Zahra (ed) *Politik Demi Tuhan*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999), 121-125

membuat orang bermimpi tentang negara Islam, dan lupa akan hal-hal yang objektif.⁶³

Untuk menguatkan idenya tidak ada negara Islam Kuntowijoyo juga menggunakan perbandingan tentang fungsi negara pada zaman industrialisasi. Bentuk negara pada zaman industrialisasi sekarang ini tidaklah menentukan. Namun yang terpenting masyarakat pada suatu negara tersebut bisa menyikapi industrialisasi. Dalam hal ini Kuntowijoyo mengutip analisa Rimond Aron yang mengatakan bahwa bentuk negara pada zaman industri sekarang ini tidaklah menentukan karena semua negara akan menghadapi hal yang sama sebagaimana kutipannya dalam negara modern dikotomi antara bentuk negara tidak perlu. Industrialisasi adalah gejala universal, negara industri itu sama saja tidak memandang ideologinya. Negara industri dengan model kapitalis akan menghadapi persoalan yang sama dengan negara model komunis, pabrik-pabrik kapitalis sama saja dengan pabrik komunis.⁶⁴

Dari pernyataan di atas negara Islam atau negara bukan Islam akan menghadapi masalah yang sama yang penting masyarakat Islam bisa menyikapi industrialisasi. Bila dicermati dari tulisan-tulisan Kuntowijoyo di atas kelihatannya agama atau Islam dan negara tidak ada hubungannya sama sekali. Namun dalam tulisan lain ia menulis bahwa agama dan negara memang dapat dibedakan tapi tidak dapat dipisahkan. Karena Islam disamping sebagai sebuah agama ia juga sebagai komunitas yang tidak dipungkiri mempunyai tata nilai sendiri dalam masyarakat. Sebagaimana yang diungkapkannya

Islam di samping sebagai sebuah agama juga merupakan komunitas tersendiri yang mengandung

⁶³Kuntowijoyo, *identitas...*, 72-73

⁶⁴*Ibid...*, 74

pemahaman, kepentingan dan tujuan politik tersendiri. Banyak orang beragama Islam, tapi hanya menganggap Islam adalah agama individu, dan lupa kalau Islam juga merupakan kolektivitas. Sebagai kolektivitas Islam mempunyai kesadaran, struktur dan mampu melakukan aksi bersama.⁶⁵

Dengan argumen di atas dapat dipahami bahwa sebuah komunitas itu tidak terelakkan. Oleh sebab itu Kuntowijoyo, menambahkan menyatakan identitas politik suatu komunitas justru diperlukan oleh bangsa. Dalam dosis tertentu identitas politik itu berguna untuk kesehatan dan aman dikonsumsi.

Dalam sejarah Indonesia, agama Islam telah menyumbang banyak bagi terbentuknya negara Indonesia. Islam sebagai agama banyak menyumbang bagi terbentuknya budaya Indonesia. Islam telah membentuk *civic culture* (budaya bangsa). Kerajaan Islam yang berdiri di seluruh Indonesia dipengaruhi oleh tata negara Islam. Buku negara seperti buku *tajussalatin* menurutnya mempunyai pengaruh yang luas. Tata kota Banten lama dipengaruhi oleh tatakota Islam, dengan masjid, pasar dan kraton sebagai pusat. Selain itu ajaran Islam turut membentuk ideologi jihad, seperti yang berkembang dalam perang Aceh, telah termotivasi untuk melawan kafir dalam rangka membela negara.⁶⁶

Sebagai komunitas Islam dalam menyatakan identitas politiknya harus bersikap objektif. Negara merupakan realitas objektif yang tidak bisa dielakkan, negara

⁶⁵Komunitas Islam menurut Kunto ada dua, komunitas subjektif, yaitu perkumpulan berdasarkan kesamaan agama. Dua komunitas objektif adalah kesatuan berdasarkan biologi, suku, ras, bahasa dan lain-lain. Kesatuan subjektif telah banyak menyumbang bagi Indonesia, Islam telah membentuk budaya bernegara, ideologi jihad dan kontrol sosial. Lihat *Ibid.*, 220

⁶⁶*Ibid.*, 193

merupakan pelembagaan wewenang. Ada dua teori tentang fungsi negara, yaitu negara sebagai subjek dan negara sebagai instrumen, teori sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh kaum Maxis. Negara sebagai subjek sebagaimana yang sistem feodal.

Berdasarkan evolusi sejarah, kemudian timbul negara nasionalis dengan sistem demokrasi, sebagai suatu upaya yang tepat untuk menyeimbangi kedua teori negara tersebut. Negara nasional merupakan bentuk negara yang ideal sekarang ini

Sebagai sebuah komunitas Islam bisa menyatakan identitas politiknya. Namun dalam hal ini Kunto sangat menekankan, bahwa dalam menetapkan identitas politiknya harus objektif. Dalam hal ini agama dan Negara keduanya bisa bertemu ketika dilembagakan dalam partai karena partai politik adalah gejala objektif penyaluran aspirasi masyarakat. Dalam membentuk partai umat Islam juga harus objektif, menurutnya tidak dengan membentuk partai Islam.⁶⁷

Sebuah partai dikatakan objektif bila mengakui (1) mengakui adanya pluralisme masyarakat dalam SARA (2) Menjadikan agama sebagai landasan bernegara (3) berusaha supaya moral agama (kemanusiaan, keadilan, kemajemukan) menjadi kenyataan objektif (4) Menjadikan Pancasila sebagai azas, artinya tidak menginginkan negara agama atau negara sekuler.⁶⁸

Pembentukan partai Islam tidaklah objektif, karena dengan membentuk partai Islam pasti mempunyai tujuan untuk berkuasa. Sedangkan masalah yang dihadapi sekarang ini adalah bagaimana mensiasati industrialisasi. Politik kekuasaan menurutnya bukan cara yang baik menuju *industri society*. Umat harus mengubah cara berpolitik dari *power politik*

⁶⁷ *Ibid.*, 19

⁶⁸ *Ibid.*, 192

(kekuasaan politik) ke substansi politik, yaitu masalah ekonomi, sosial, budaya dan agama.⁶⁹

Dari uraian di atas menurut penulis pemikiran Kunto dapat dipahami bahwa Islam dan negara dapat dibedakan, tapi Islam sebagai komunitas yang tidak terelakkan mempunyai hak untuk menyatakan identitas politiknya, namun harus bersifat objektif. Objektifikasi Islam akan menjadikan al-Qur'an terlebih dahulu sebagai hukum positif dan pembentukannya atas persetujuan bersama warga negara. Kelihatannya menyatakan tidak ada negara Islam, tapi bercita-cita adanya negara yang mempraktikkan ketentuan-ketentuan Islam dalam bermasyarakat, atau menjadikan negara sebagai instrumen untuk mewujudkan ketentuan-ketentuan Islam.

Tidak tegasnya mengatakan adanya bentuk negara Islam di Indonesia menurut M. Hasbi Amiruddin karena faktor psikologis saja. Pakar-pakar Islam telah melewati beberapa pengalaman sejarah umat Islam yang selalu tidak beruntung dengan mengutarakan secara gamblang dalam masalah politik termasuk masalah kenegaraan.⁷⁰

F. Islam dan kepemimpinan

Menurut Kuntowijoyo kepemimpinan Islam harus diubah-ubah. Dalam menafsirkan tentang pemimpin ia merujuk pada konsep Islam bahwa manusia adalah khalifah Allah. al-Qur'an, (2:30) wakil Tuhan di dunia. Dalam menafsirkan ayat tersebut ia sangat setuju dengan yang diungkapkan Iqbal

Manusia dianggap sebagai partner, kawan kerja Tuhan, seakan-akan setelah Tuhan menciptakan bahan-bahan yang pertama, manusia kemudian menggerakkannya di

⁶⁹Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid*, (Bandung: Mizan, 2001),34

⁷⁰Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlurrahman*, (Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Press Yogyakarta,2000), 83-84

dalam sejarah. Jadi kekhalifan Tuhan dilanjutkan oleh manusia di muka bumi. Karena al-Qur'an mengajarkan bahwa manusia khalifah Tuhan. Sebagai partner dalam sejarah, al-Qur'an mengajarkan pula agar manusia harus dinamis berinteraksi langsung dengan dunia. Dalam hal ini Nabi telah memberikan contoh pada saat Nabi menyebarkan tauhid, beliau berinteraksi dengan masyarakat. Tauhid dihadapkan pada budaya musyrik sebagai anti tesa, tauhid dihadapkan pada dunia riil.⁷¹

Manusia sebagai khalifah harus menjadi agen perubah sejarah, maka manusia menurutnya juga beban sejarah di tuntutan menggerakkan proses-proses sejarah, yang dituntut untuk mampu membaca sunnatullah yang tertulis maupun yang tidak tertulis.⁷² Industrialisasi adalah sunnatullah yang tak terelakkan, umat Islam harus siap dalam menghadapinya. Dalam upaya merespon tantangan-tantangan baru dunia menuju masyarakat industri, diperlukan pola kepemimpinan baru yang mengedepankan ide, pemimpin spesialis-profesional yang memiliki ide (bukan ideologi).

Rumusan tentang pemimpin harus berubah, pemimpin Islam tidak dilihat dari segi totalitas, Islam harus "cair" dengan menghilangkan kebakuannya. Tidak perlu pemimpin tunggal atau otoritas tunggal, karena otoritas tunggal hanya Nabi Muhammad. Tipe pemimpin yang diperlukan adalah banyak pemimpin yang menangani banyak masalah. Namun tidak berarti memisahkan agama. Ideologi adalah satu unit, sedangkan ide merupakan komponennya. Ukuran kepemimpinan Islam terletak pada ada tidaknya konsekuensi antara ucapan dan perbuatan, antara iman, ilmu dan amal yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Dengan demikian peran

⁷¹Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Shalahuddin press, 1989), 115

⁷²*Ibid.*, 114

ulama harus dilihat sebagai profesi, meletakkan ahli agama di atas segalanya adalah peninggalan hinduisme.⁷³

Pemimpin yang dibutuhkan sekarang ini adalah tipe pemimpin umat. Dalam hal ini Kunto sangat kagum dengan pemikir-pemikir Iran, karena mereka mampu berfikir secara empiris dalam melakukan perubahan⁷⁴. Kepemimpinan di Indonesia juga harus diubah. Umat Islam Indonesia adalah sebagai mayoritas, sudah saatnya memosisikan diri sebagai agen perubahan atau pemimpin terdepan dalam menghadapi perubahan zaman. Pada zaman industri sekarang ini yang dibutuhkan adalah pemimpin-pemimpin yang bisa menjawab tantangan zaman, pemimpin yang mempunyai ide bukan pemimpin yang mengandalkan ideologi.⁷⁵

Dalam merespon perubahan di atas intelektual muslim, ada dua hal yang dilakukan, yaitu (1) Manajemen rasional, artinya umat harus disadarkan bahwa tujuan kolektif hanya bisa dilaksanakan melalui kesadaran, berarti kesadaran melepaskan kepentingan golongan untuk kepentingan kolektif.(2) Membantu umat dalam *intelektual war* yang bertanggungjawab untuk membela agama terhadap serangan dunia adalah intelektual⁷⁶

Dalam upaya merealisasikan perangkat politik Islam diperlukan teori-teori ideal. Kunto mengatakan teori yang sangat dekat dengan praktik yaitu kategorisasi, strategi dan metode. Umat Islam dalam menjalankan politiknya harus istiqamah yaitu sesuai dengan strategi dan metode yang tepat.

⁷³ *Ibid.*, 94-95

⁷⁴ Bukti simpati Kunto dapat dilihat dari pengakuannya bahwa ketika di Filipina ia mengumpulkan buku-buku tentang Iran, ulama-ulama disana khususnya Ali syari'ati, mereka berusaha membuat gambaran perbedaan peradaban dunia, sosialis, kapitalisme dan sebagainya. Gambaran besar tadi disintesa dengan sintesa Islam. Kuntowijoyo, *Dinamika...*, 98-90

⁷⁵ *Ibid.*, 99

⁷⁶ *Ibid.*, 316-319

Untuk mengujukannya dibutuhkan pendekatan-pendekatan yang menyentuh kenyataan-kenyataan sejarah kekinian dan kedisinian. Untuk itulah umat Islam harus dapat merumuskan pedoman dalam menyelenggarakan aktivitas politiknya yang sesuai dengan nilai-nilai Islam dan kenyataan konkrit masa kini yang dihadapi. Sudah waktunya umat Islam mempunyai sebuah dokumen politik yang tidak sekedar syari'ah dan akhlak, tetapi mampu berbicara tentang kenyataan yang konkrit.

Industrialisasi, modernisasi dan postmodernisasi, merupakan sunnatullah yang tidak terelakkan, maka umat Islam harus mampu menghadapinya. Namun di pihak lain umat Islam menghadapi masih banyak umat Islam yang miskin, bodoh, tertindas dan sakit-sakitan. Untuk itulah dibutuhkan suatu sistem politik yang realistik yang mampu membaca kepentingan umat.

Nasionalisme, demokrasi juga merupakan suatu realitas objektif yang tidak bisa dihindari. Dalam hal ini Kunto mengatakan arah politik umat Islam harus diubah-ubah dari power politik ke substansi politik. Untuk merubah arah tersebut diperlukan metodologi yang mampu menjawab tantangan zaman, namun tetap berpijak pada kaidah normatif Islam, metode tersebut dinamakan dengan "pengilmuan Islam" yang dirangkum dalam "Ilmu Sosial Profetik"

G. Strategi Baru Politik Umat Islam menurut Kuntowijoyo

Kelebihan lain dari seorang Kuntowijoyo adalah sebagai seorang intelektual sejati, tidak hanya menafsirkan saja tentang idealisme politik Islam Indonesia, tetapi ia pasti memberikan solusi yang sangat dekat dengan praktik. Dalam hal ini tidak meleset apa yang dikatakan oleh A.E Prayino, dalam buku *Paradigma Islam*, yaitu "interpretasi Untuk Aksi"⁷⁷, berupa strategi dan metode yang harus dilakukan dalam berpolitik.

⁷⁷Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, (Bandung:Mizan, 1998)

Di antara kenyataan baru sekarang ini adalah semakin intennya keterlibatan umat dalam urusan kebangsaan dan kenegaraan. Sumbangan Islam akan membentuk *civil society* yang akan dibentuk bersama seluruh bangsa. Karenanya perlu ada perubahan dalam menghadapi kenyataan yang akan terjadi. Untuk mewujudkan keterlibatan umat secara intern apresiasi politik umat Islam menurut Kunto dapat diaplikasikan melalui tiga strategi:

1. Strategi Struktural

Strategi struktural disebut juga dengan strategi politik, karena strategi ini dengan cara menggunakan politik. Cara ini menurut Kunto bisa ditempuh dengan duduk atau mengisi lembaga-lembaga legislatif atau mempengaruhi melalui jalur eksekutif melalui pengawasan pada birokrasi dan TNI/Polri. Tujuan dari strategi struktural ini adalah dengan mengubah yang dilakukan lewat legislasi, para pelaku diharapkan akan mengubah perilaku sesuai dengan struktur baru.

Untuk mewujudkan strategi ini umat Islam menurutnya harus “cair” artinya tidak terkonsentrasi pada satu masalah saja, tetapi bisa masuk ke berbagai struktur (legislatif dan birokratis).⁷⁸ Untuk masuk ke badan legislatif umat Islam tidak harus membentuk partai Islam, karena dalam pergerakannya umat akan kaku dan mudah disudutkan oleh lawan politiknya, hal ini bisa dilihat dalam perjalanan partai politik Islam di masa lalu. Menurut Kuntowijoyo “umat bisa masuk ke berbagai partai untuk memperjuangkan aspirasinya, dan ia menambahkan hendaklah umat menjadikan partai itu sebagai instrumen artinya bisa dipakai kalau menguntungkan umat dan bisa ditinggal kalau tidak menyalurkan lagi aspirasi umat.”⁷⁹

2. Strategi kultural

⁷⁸ *Ibid.*, 92

⁷⁹ *Ibid.*, 26

Strategi kultural merupakan suatu usaha untuk mempengaruhi perilaku masyarakat, atau dengan kata lain dengan mengubah cara berfikir umat. Cara utama strategi ini menurutnya dengan penyadaran yang bisa diapresiasi lewat simposium, seminar, penerbitan, dakwah, lobi dan media massa.

Apresiasi penyadaran model ini menurutnya sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nurcholis Madjid, Dawam Raharjo, Emha Ainun Najib dan lainnya, mereka berusaha melontarkan ide-ide lewat penerbitan-penerbitan untuk menggugah cara berfikir umat. Strategi ini menginginkan dari dalam, apresiasi dilakukan bersifat individu dalam rangka mengubah kolektifitas⁸⁰

3. Strategi Mobilitas Masyarakat

Strategi ini berusaha secara kolektif untuk dapat naik dalam tangga sosial. Strategi ini bersifat jangka panjang. Apresiasi dilakukan dalam usaha membentuk Sumber Daya Manusia (SDM) yang dilakukan dengan terencana berdasarkan manajemen yang bagus, dalam rangka menciptakan mobilitas sosial.

Berdasarkan analisa di atas umat perlu bersikap integrasionis, artinya tidak perlu memisahkan antara kepentingan Islam dengan kepentingan bangsa. Umat Islam adalah mayoritas di negeri ini. Kenyataan ini adalah fakta sejarah yang tidak terelakkan. Sebagai warga negara, umat punya hak untuk memilih sistem yang benar, bila sistem yang ada belum *acceptable*, tentu harus diperbaikinya. Oleh karena itu, saluran agar umat Islam ikut “bersuara” juga perlu diperjuangkan.

Dengan kondisi politik yang berjalan sekarang ini, Kuntowijoyo mengatakan umat Islam untuk optimis. Banyak kaum muda Islam yang sudah sadar diri, mengerti siapa mereka, tugas-tugas apa yang mereka hadapi, dan apa peranan mereka

⁸⁰*Ibid.*, 89

di masa depan. Generasi seperti itulah yang akan memasuki struktur teknokrasi, umat Islam bisa berharap banyak, karena generasi ke depan terus maju. Kuntowijoyo mengatakan selangkah lebih maju, atau-mungkin-selangkah lebih mundur, lebih baik daripada diam.⁸¹

H. Penutup

Pemikiran politik Islam untuk konteks sekarang ini sepertinya masing-masing wilayah Islam mempunyai warna tersendiri artinya tidak ada suatu kesepakatan seluruh negara Islam untuk menerapkan sistem politik yang seragam. Memang kondisi kekinian umat Islam masing-masing berada dalam wilayah Negara nasionalnya dengan sistem pemerintahan masing-masing. Meskipun umat Islam sekarang terhimpun dalam organisasi umat Islam OKI, namun dalam praktek politik di suatu negara tidak mempunyai suatu konsensus tentang politik Islam yang harus dipraktikkan di suatu Negara.

Sejak masuknya ke Indonesia, Islam telah menjadi bagian yang integral dalam sejarah politik tersendiri di negeri ini. Tahap awal dari sejarah Islam Indonesia adalah dengan terbentuknya kerajaan-kerajaan yang berdiri sendiri di seluruh Nusantara hingga umat Islam menjadi mayoritas. Proses penyebaran Islam yang di mulai abad ke tujuh, hingga pada abad 13 telah terbentuk perkampungan dan kemudian terbentuk kerajaan Pasai yang merupakan kerajaan Islam pertama di Nusantara. Penyebaran ke daerah lain jalur politik merupakan cara yang dominan, dengan mengislamkan kerajaan-kerajaan Hindu yang sudah terbentuk sebelumnya, seperti pengislaman kerajaan Mataram. Perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia kemudian berkembang secara evolusi menuju keadaan yang lebih baik.

Namun banyak yang berpendapat walaupun politik Islam terus bertahan, namun politik Islam tidak pernah sukses

⁸¹Kuntowijoyo, *Dinamika...*,10

dan selalu bertemu dengan kekecewaan demi kekecewaan. Islam di masa lalu tidak begitu kuat, dan kekuatan politik non Islam berhasil diporak-porandakan mitos mayoritas angka. Namun pemikiran politik Islam terus mengalami perkembangan hingga sekarang ini, dan pemikiran politik Islam di Indonesia terus mengalami perkembangan dan pembaharuan, jadi telaah tentang pemikiran politik Islam di Indonesia menjadi suatu kajian tersendiri dari khazanah pemikiran Islam dunia.

Arah perpolitikan Islam Indonesia sekarang diarahkan bukan hanya dalam penghitungan angka-angka, tapi sekarang memasuki arah baru perpolitikan yang mengedepankan keilmuan dan objektifikasi politik, bukan hanya perhitungan angka dan juga bukan atas dasar ideologi semata tapi yang mengandung kemaslahatan dan kebijakan umat sebagaimana yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985)
- Abdul Mu'in Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994)
- Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986)
- Ahmad Suhelmi, *Polemik Islam dan Negara* (Soekarno dan Natsir), Jakarta: Teraju, 2002)
- A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara* (Pemikiran Politik ibn Khaldun), (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996)
- Bakhtiar Effendi dan Fakhri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1986)

- Deliar Noer, *Pancasila dan Azas Tunggal*, (Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan. 1983)
- Edi Santoso (peny), *Tidak ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholis Madjid-Mohd Roem*, (Jakarta: Penerbit Jembatan, 1977)
- Kuntowijoyo dalam “Aliansi dan transformasi Sosial”, *Majalah Prisma* No. 34 tahun 1989
- _____, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997)
- _____, *Muslim Tanpa masjid* (Bandung: Mizan, 2001)
- _____, *Sejarah Dinamika Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta:Tiara Wacana Yogya, 1999)
- _____, *Pardigma Islam* (ed) A.E Priyono (Bandung: Mizan, 1998)
- _____, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Jakarta: Pustaka Ilmu, 1999)
- _____, *Selamat Tinggal Mitos selamat Datang realitas* (Bandung: Mizan 2002)
- _____, *Islam Sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju, 2004)
- Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia; Respon Cendekiawan Muslim* (Jakarta: LSI, 1986)
- Mohammad Natsir, *Islam sebagai Ideologi*, (Jakarta: Pustaka Aida, 1951)
- Muhammadd Azhar, *Filsafat Politik* (Perbandingan Antara Islam dan Barat), (Jakarta: Raja Grafindo Persada 1997)
- Munawir Sjadzali, *Islam dan tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1995)
- M.M Syarif, *Para Filisof Muslim* (Bandung: Mizan, 1996)

- M. Hasbi Amiruddin dalam Negara Sebuah Diskusi Ulang (Kajian pada beberapa modernis) "*Jurnal ar- Raniry* No. 76 tahun 2000
- Nurkholis Madjid, Dialog Keterbukaan: *Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina,1998)
- Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik* (terj.) Harimurti dan Qamaruddin SF, (Jakarta Serambi Ilmu Semester, 1996)
- Zainal Abidin Ahmad, *Membentuk Negara Islam* (Jakarta: Wijaya,1956)

Tema pemikiran Islam modern merupakan salah satu topik yang sangat penting dihadirkan kepada pembaca, terutama kalangan mahasiswa. Tokoh-tokoh yang diangkat dalam buku ini merupakan tokoh yang banyak memberikan kontribusi pemikiran di dalam dunia modern baik dalam bidang teologi Islam, filsafat Islam, epistemologi Islam, tasawuf maupun dalam bidang politik Islam.



Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry,
Darusalam Banda Aceh,
Indonesia

ISBN 978-602-1216-20-0