

## Kritik Nalar Melayu (4)

# Bangkitnya Nalar Tandingan, "Nalar Ortodoksi"




---

AHMAD BASO

---

Penulis adalah  
pengarang buku *Civil  
Society versus  
Masyarakat Madani:  
Arkeologi Pemikiran  
"Civil Society" dalam  
Islam Indonesia*

Dalam tulisan sebelumnya, saya telah memaparkan satu paradigma berpikir (dan juga paradigma beragama) yang menarik jarak dari satu pusat Islam, dan, sebagai gantinya, mengangkat jenius lokal sebagai sumber pengisian Nalar Melayu seperti dikemukakan Hamzah Fansuri dengan berdasarkan pada warisan Persia. Sebelum saya memaparkan latar belakang historis yang memunculkan pandangan semacam ini, saya akan terlebih dahulu mengungkap satu bentuk paradigma atau satu bentuk nalar yang jelas ditujukan sebagai tandingan dan

sekaligus sebagai pemberontakan terhadap nalar yang dipakai Hamzah Fansuri.

Pertama-tama, kita akan mengamati dua naskah Jawa dari abad 16, yang muncul di masa atau sebelum Hamzah Fansuri hidup. Naskah pertama yang akan kami teliti adalah naskah berbahasa Jawa yang diperkirakan berasal dari abad 15 atau 16, yang menyajikan sejumlah wejangan bagi para pemeluk agama Islam. Di antara wejangan tersebut kita temukan pernyataan-pernyataan berikut:

*"Punika yoga kawruhana, denira sang pratameng agama sareyat; punika tingkabung hakekating iman, lawan hakekating ilmu, saking kitab Ulumudin, lawan tingkabung amal, kang den-ucapaken: Sayogyane kawruhana denira, sasampuning tinalikeaken atine dening Allah, lawan paningaling iman, lawan cayani[ng] Kur'an, apan kang wong tan kang t(e)kang bagyane, lamun ta(n) kalawan ilmune, apan ta manusa kabeh rinusak hyan saking kang ana elmune.*

*Punika amal kang kinatujon dening Pangeran, kakalib, kang sawiji, aneguba kendati kang satubuning aw(e)di, kapindo kang amakenaki atining sagal Islam, nora kawula alalala kaliwat tur are ... en kang kina(e)degan dening Allah, kang nora anegubaken ing Pangeran, lawan wong kang anglarani atining wong Islam, kang kaliwat kinasiyan kang sinung nugraha kang alinggih lawan pandita kang angrungu ujing wong utama, wang kang lewih wicrane saking wong akeh, anglahiraken wicara yan Pangeran, makatiyang i ..., karena anguripaken ing wong mati, lawan olih cahya hikemat; kan aran cahya*

*hikemat, ujarung pandita utama kang angajengaken sarasaning agama ...”*

“Iktutilah apa yang diajarkan oleh para ulama terkenal dalam hukum syariat. Itu merupakan esensi keimanan dan esensi pengetahuan, dan merupakan jalan untuk berbuat amal dan kebajikan, sesuai dengan apa yang dituangkan dalam kitab (*Ihya*) *Ulūmuddin*, di mana dikatakan sebagai berikut:

*“Ketahuilah, setelah Allah menyingkap hati mereka dengan pandangan iman dan cahaya al-Qur’an, jelaslah bagi mereka bahwa manusia tidak akan mencapai kebahagiaan kalau tidak melalui ilmu tertentu. Semua manusia akan binasa, kecuali orang-orang yang memiliki ilmu atau pengetahuan tertentu.*

*Hal-hal inilah yang harus dilakukan, dan bisa membuat Tuhan jadi ridha: menjaga ketakwaan dan rasa takut terhadap Allah, dan menyenangkan hati umat Islam. Tidak ada hamba Tuhan yang terlalu rendah ... [terpotong, karena kerusakan naskah asli] Orang-orang yang mengabdikan kepada Allah dan tidak menyakiti orang lain adalah orang-orang yang dicintai Tuhan. Di antara orang-orang yang diridhai dan dicintai itu adalah yang suka mendengarkan dan berguru kepada para ulama yang ucapan dan pembicaraannya lebih utama dibanding orang-orang biasa. Karena mereka berbicara tentang sifat-sifat Tuhan .. yang memberi hidup kepada orang mati. Dan juga karena mereka telah memperoleh cahaya hikmah, yakni ujaran-ujaran para ulama besar yang memahami rahasia-rahasia agama.”*

Kutipan panjang ini mengharuskan kita untuk mengamati dengan jeli sejumlah ungkapan berikut: “agama sareyat”, “hakekating iman”, “hakekating elmu”,

“paningaling iman”, “cayaning Kur’an”, “kalawan ilmune”, “apan ta manusa kabeh rinusak lyan saking kang ana elmune”, “cahya hikemat”. Berbeda dengan Hamzah Fansuri dan para pengikutnya yang mengafirmasi bentuk-bentuk kepercayaan lokal dan menarik jarak dari pusat dunia Islam, dalam teks di atas kita berhadapan satu bentuk pemikiran yang menarik jarak antara “yang benar” dan “yang tidak benar”, antara “yang hakiki” dan “yang bukan hakiki”. Kalau pada Hamzah Fansuri kita mengenal satu ajaran yang melampaui syariat untuk mencapai hakikat atau makrifat, maka pada teks di atas kita mengenal satu penegasan tentang syariat agama yang dikaitkan dengan “hakekat iman” dan “hakekat pengetahuan”. Meski ada pengakuan terhadap sebuah “hakekat” dalam konteks keimanan dan pengetahuan, namun “hakekat” tersebut tetap diharuskan berada dalam lingkup dan batas-batas syariat agama yang dianggap sebagai “cahya hikemat”, “cayaning Kur’an”. Maka, dalam konteks “cahya hikemat” inilah kita bertemu dengan nama al-Ghazali yang dipatok sebagai otoritas keimanan dan pengetahuan. Lalu, apa signifikansi kehadiran al-Ghazali dalam konteks Kritik Nalar Melayu?

Pertama-tama, kehadiran al-Ghazali dalam teks di atas tidak sekedar sambil lewat begitu saja, atau sebagai bahan kutipan. Ia muncul sebagai kerangka rujukan dan sekaligus sebagai otoritas pemaknaan yang memaksa. Berbeda dengan orang-orang

1 G.W.J. Drewes (ed.), *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (Leiden: The Hague, 1978), hal. 40.

semacam Hamzah Fansuri atau Syamsuddin Sumatrani yang menyebut al-Ghazali secara instrumental, dalam arti hanya dipakai untuk mengukuhkan satu model nalar yang telah dibangun sebelumnya, seperti yang telah saya ungkap dalam tulisan sebelumnya,<sup>2</sup> maka, dalam konteks “nalar tandingan” ini, al-Ghazali betul-betul hadir menjadi bagian integral dan pembentuk dari sistem pemikiran yang dianut teks tersebut. Dan, memang, tanpa kehadiran al-Ghazali, sistem pemikiran atau “nalar” tersebut tidak akan punya legitimasi dan juga akan kehilangan basis kesejarahannya. Belum saatnya di sini saya memaparkan proses perkenalan orang-orang Melayu-Jawa dengan karya-karya al-Ghazali, yang akan kami bahas dalam tulisan berikutnya. Tapi, kita akan mengamati terlebih dahulu sejauhmana kekuatan pengaruh al-Ghazali bercokol dalam Nalar Melayu, dan dari situ saya akan mengemukakan bentuk nalar macam apakah yang diwakili oleh teks yang kami kutip di atas.

### Al-Ghazali sebagai “Mahaguru” Nalar Melayu

Dalam tulisan sebelumnya, saya mengutip pernyataan Nuruddin al-Raniri (w. 1658) tentang dua kelompok kaum “Wujudiyah”, yakni “Wujudiyah muwahhidah” dan “Wujudiyah mulhidah”, dengan memasukkan kaum sufi ke kelompok

pertama dan kaum zindiq (ateis) pada yang kedua.<sup>3</sup> Tapi, apa yang disebut al-Raniri dengan “Wujudiyah mulhidah” sebenarnya merujuk kepada lingkungan pemikiran yang sudah ada sekitar seratus tahun sebelum kemunculan al-Raniri. Dan itu dibuktikan dalam naskah Jawa yang telah kami kutip di atas. Kita akan lihat bagaimana karakteristik sistem pemikiran atau nalar tersebut.

Naskah yang kita bicarakan ini, seperti disebut G.W.J. Drewes dan sejumlah filolog Belanda lainnya, merupakan karya prosa dalam bahasa Jawa yang berasal dari jaman peralihan, yakni dari masa Hindu-Budha ke masa Islam, berasal dari abad 16 atau mungkin juga masih dari abad 15.<sup>4</sup> Naskah ini berbicara tentang “*Islam kang sampurna*”, “*sampurnaning Islam*”, tentang “Islam yang sempurna” dan “Islam yang sejati”. Secara garis besar, naskah ini menganjurkan agar setiap penganut agama Islam menjalankan kewajiban agama, seperti shalat lima waktu, menunaikan haji, dan puasa. Juga diberikan sejumlah ajaran etis dan pesan-pesan moral yang sifatnya dasariah yang harus dipenuhi kaum muslimin yang baru masuk Islam sebagaimana yang biasa ditemukan hingga kini. Tapi, yang relevan dengan konteks kritik kami di sini, adalah posisi apakah yang diambil oleh naskah tersebut dalam kaitannya dengan sistem pemikiran yang dibangunnya. Jawabannya akan terlihat dalam satu wejangan moral yang diberikan:

2 Lihat Ahmad Baso, “Kritik atas Nalar Melayu (2). Tradisi Tasawuf: Historisitas Nalar Melayu”. *Tashwirul Afkar* (Jakarta), No. 3 Tahun 1998, hal. 65-76; dan “Hamzah Fansuri: Teoritikus Nalar Melayu: Seri Kritik Nalar Melayu (3)”. *Tashwirul Afkar* (Jakarta), no. 5, Tahun 1999, hal. 76-87.

3 Ahmad Baso, “Hamzah Fansuri: Teoritikus Nalar Melayu”, *op. cit.*, hal. 77.

4 Lihat G.W.J. Drewes, “Introduction”, dalam G.W.J. Drewes (ed.), *An Early Javanese Code, op. cit.*, hal. 1-11. Lihat juga Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hal. 230-232.

*“are aduwe guru, karena sabdanira baginda  
rasulullah alehisalam, sing wong tan ana gurune,  
setan minaka gurune”*

(selalulah bergaul dengan guru, karena Rasulullah SAW bersabda, ‘orang-orang yang tidak punya guru, maka setan akan menjadi gurunya’).<sup>5</sup>

Karena sudah dipatok harus mengikuti wejangan sang guru, maka ada peringatan berikut dalam naskah di atas yang jelas “menggurui” dan penuh dengan sejumlah larangan. Di antaranya, “jangan bergaul dan terlibat perbincangan dengan orang-orang Qadariyah (sebutan untuk kalangan Mu’tazilah)”, “harus mengikuti perilaku dan perbuatan para Nabi”, “kewajiban mengikuti hukum-hukum agama antara yang halal dan yang haram seperti yang ditentukan oleh empat mazhab (fiqih)”, “kaum Muslim dibenarkan membenci orang-orang kafir, karena mereka adalah musuh-musuh Tuhan”, “kaum Muslim yang mengikuti dan meniru kebiasaan dan perilaku kaum kafir, maka sama-sama kafir jua hukumnya”, “larangan membesarkan para imam melebihi para nabi”,

dan juga larangan mengikuti ajaran kaum “Wujudiyah” yang berpaham kesatuan makhluk dan Khaliq, dan yang berpaham bahwa segala yang baik dan buruk sama-sama berasal dari Tuhan, serta ajaran para filsuf dan kalangan *bathini* yang tidak mengakui Tuhan mengetahui hal-hal yang sifatnya partikular.<sup>6</sup> Lalu, naskah diakhiri dengan wejangan untuk mengikuti Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihyâ*-nya, sebagai mana teks itu juga berawal dengan anjuran mengikuti ajaran “sang guru” dalam bukunya *Bidâyah al-Hidâyah*. Singkatnya, naskah ini berupaya menarik garis batas yang jelas antara agama Islam dan “agama Jawa”, antara keyakinan yang asli, sempurna, benar dan kepercayaan lokal yang dianggap sesat dan kafir; dan itu artinya antara ortodoksi dan heterodoksi.<sup>7</sup>

Otoritas lembaga keguruan ini kemudian diabsahkan secara mutlak melalui transmisi ilmu-ilmu tasawuf dan silsilah tarekat. Dan kita pun tahu dominasi penyebaran agama Islam sejak awal di Tanah Air berada di tangan kaum sufi. Tarekat-tarekat sufi mengukuhkan peran seorang syekh sebagai mata rantai yang menghubungkan sang guru dengan ulama-

5 G.W.J. Drewes (ed.), *An Early Javanese Code, op. cit.*, hal. 20. Di tempat lain, teks itu juga menyebutkan: “Wekasing ujar nora kawasa nora aguru, anuduhakena dadalan kang arusit, enakaning anglampahi. Kang lakuning sek, lawan lakuning masaek kang wus kamil iku olih nugraha, katurunan saking baginda rasulullah ngalehi wasalam kang maring sabat tumurun maring masaek, laku ika teka ing mangko. Ika marganing atapa, anglampahi dadalan tarekat, tan kawasa yen tanpa gurua.” *Ibid.*, hal. 26.

Ada satu doktrin yang cukup populer hingga kini di kalangan pesantren yang sebenarnya menjustifikasi posisi otoritas lembaga keguruan tersebut: “*man lâ syaikha labu fa al-syaithân syaikhun labu*” (siapa yang tidak punya guru, maka syaitan akan menjadi gurunya). Dan sabda di atas dikatakan berasal dari al-Ghazali.

6 Lihat *Ibid.*, hal. 20, 24, 32, 34, 36 dan 39.

7 Naskah ini dengan tegas membedakan antara agama Islam dan agama Jawa. Lihat *Ibid.*, hal. 37.

ulama pendahulu yang berpengaruh, sebelum akhirnya dihubungkan dengan otoritas Nabi Muhammad. Murid-murid dalam jaringan mistis harus tunduk kepada ajaran, perintah dan keinginan syaikh tarikat, baik yang langsung bertemu dengan mereka maupun yang tidak langsung, yakni hanya bertemu dalam silsilah. Ini kemudian berdampak pada sistem pemikiran yang berkembang di dalamnya, karena seperti dikemukakan Denys Lombard, “ikatan tersebut mengkaitkan pengetahuan dengan wahananya, dan oleh karena itu menghalangi munculnya suatu pandangan yang lebih universal mengenai ilmu pengetahuan sendiri”.<sup>8</sup> Dan itu berarti, wahana ikatan syaikh-murid membatasi produksi dan eksplorasi pengetahuan, dan itu artinya, membatasi ruang lingkup dan cakupan nalar yang tumbuh di dalamnya. Kita akan lihat bagaimana batas-batas itu dimungkinkan dalam jaringan “murid-guru” ini dalam konteks Nalar Melayu.

Kalau dalam naskah klasik dari abad 15 atau 16 disebut nama al-Ghazali sebagai otoritas yang harus diikuti guna mencapai derajat “Islam yang sempurna dan sejati” (“*Islam kang sampurna*”, “*sampurnaning Islam*”), maka naskah berikut yang dianggap berasal dari Sunan Bonang (1465-1525) mengangkat al-Ghazali lebih tinggi, bukan

hanya sebagai otoritas keagamaan, sebagai guru atau syaikh, tapi juga sebagai kerangka rujukan berpikir — sebagai kerangka bernalar. Di sana tertera kalimat-kalimat berikut:

*“E Rijal, iya aikun kang papangeran imam Ghazali, kang tinutur maring ingsun, mapan orana wong sarupa-rupane, kang andrebeni sikep sisipenan kadiya cipta iku, wong kang pinilih sinelir dening Pangeran, wong kang sinung wasil paninale kang kadi kilat laksanakan, iku kang anduweni sipta iku.*

*E mitraningsun, den-sami sira animanaken ing tuturingsun iki, lan aninggahana sira kadi sikeping wong sasar ika, mapan angandika imam Ghazali, kawruhana wong sasar iku, tekan ing akir zaman maksih ana dene si siswane masaek titiga ika, nora enti dene anobataken denin kalinan sagara gumun, iku kang tan wrub gurune yen tinobataken, iku kang maksih angaru-aru, calaculu pangucap, iku ingkang amuruk ambarakaen ujar sasar, tekan ing mangke maksih sasar dene si maksih wite, masaek titiga ika, sakatahe malih kang anut maksih mangkana uga, dadi kafir, dene si iku maksih angimanaken ujare gurune; bahagya temen ing kang abalik, kang anut ing kang andika imam Ghazali, ingkang katutur ing sastra iki kabeh”.*<sup>9</sup>

(Wahai Rijal [saudara-saudara, atau sebutan nama seseorang], inilah pandangan-pandangan yang telah digariskan oleh Imam al-Ghazali, yang telah ia

8 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Bagian Kedua: Jaringan Asia (Jakarta: Gramedia, 1996), vol. II, h. 131.

9 G.W.J. Drewes (ed.), *The Admonitions of Seb Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang, Re-edited and Translated with an Introduction* (Leiden: The Hague, 1969), h. 88-91. Naskah ini dibawa ke negeri Belanda sebelum tahun 1600, dan dengan itu terbukti bahwa naskah ini berasal dari abad 16 atau sebelumnya. Teks ini berakhir dengan kalimat: “*Tammat carita cinitra, kang pekereti Pangeran ing Bonang*”. *Ibid.*, hal. 100.

sampaikan kepadaku. Tidak semua orang bisa mencapai tingkat keyakinan batin seperti itu. Hanya orang-orang yang terpilih saja oleh Tuhan, yang memiliki ketajaman hati dan pandangan yang akan membawanya mencapai tujuan dan maksudnya, dan yang tercerahkan bagai kilat, yang mampu mencapai derajat tersebut.

Wahai sobat, percayailah kata-kata saya, dan jangan condong mengikuti ajaran kaum heretik yang dlalal itu. Imam al-Ghazali berkata: di akhir zaman nanti murid-murid dari tiga guru yang heretik itu [dalam teks: Syekh Jaddi, Syekh Nuri dan Syekh Shufi — AB] tidak akan saling berhubungan dan membantu karena masing-masing terpisah satu sama lain bagaikan terpisahnya gunung dan lautan. Murid-murid tersebut tidak akan bisa diselamatkan oleh penyesalan gurunya. Mereka juga telah disesatkan oleh kata-kata guru mereka. Mereka itulah orang-orang yang mengajarkan dan menyebarkan ajaran-ajaran sesat. Dan hingga kini kesesatan dan kekeliruan tetap menyertai ketiga guru tersebut. Semua orang yang mengikuti mereka adalah kafir, sebagaimana halnya murid-murid yang mengikuti ajaran guru-guru mereka itu.

Maka, kebahagiaanlah bagi orang-orang yang menyalahi mereka, serta mengikuti kata-kata Imam al-Ghazali yang dituangkan dalam buku ini.)

Dalam teks ini kita lihat bagaimana kata-kata seorang guru dikaitkan dengan sebuah “kebenaran”, “kepercayaan”, dan sebagai “manusia pilihan Tuhan”, sebagai “*wong*

*kang pinilih sinelir dening Pangeran*”. “Kebe-naran” tersebut juga dibandingkan dengan guru-guru sesat, guru-guru dan murid-muridnya yang sama-sama “*kawrubana wong sasar iku*”. Dan itu berarti, ada pemisahan yang tegas antara ajaran yang dianggap “benar” atau “ortodoksi” dan yang dianggap “sesat” dan “kafir” alias “heterodoksi”. Tapi, lebih dari itu, dalam teks itu kita juga lihat bagaimana al-Ghazali ditampilkan sebagai sosok otoritas “mahaguru” yang kata-kata dan vonisnya sangatlah menentukan dalam menilai “mana yang benar” dan “mana yang sesat” tersebut. Selain kalimat “*bahagia temen ing kang abalik, kang anut ing kang andika imam Ghazali, ingkang katutur ing sastra iki kabeh*”, seperti tertera dalam kutipan di atas, kita juga temukan pernyataan berikut:

*“Mangka imam Ghazali, akecap, kang linewihaken kapanditanira, kang tiningalaken ing lobilmajul, ing jrone wetenge ibunira, ingkang winenangaken angiket usul suluk, ing jrone wetenge ibunira, ...”<sup>10</sup>*

(Maka Imam al-Ghazali, yang diberkati kedalaman pengetahuan dan kebijaksanaan, yang ditunjukkan kepadanya isi Lauh Mahfuzh sewaktu masih berada dalam perut ibunya, dan yang berwenang (*authorized*) mengajarkan dasar-dasar ilmu agama (*suluk*), berujar ... )

Dalam naskah Jawa ini kita menemukan nama al-Ghazali disebut 13 kali, dan karya *Ihyâ*-nya dua kali, dan diawali dengan penyebutan nama Syekh Bari beserta

10 *Ibid.*, hal. 76.

ajaran-ajarannya yang bersumber dari dua kitab yang salah satunya dikenal dalam lingkungan Islam ortodoks, *Ihyâ Ulûmuddîn* dan *Tambîd*.<sup>11</sup> Otoritas al-Ghazali tidak hanya dikerahkan untuk menyanggah para penganut ajaran sesat di negeri Melayu seperti Syekh Jaddi, Syekh Nuri dan Syekh Shufi, yang hingga kini belum diketahui identitasnya, tapi juga aliran-aliran yang dianggap sesat di dunia Sunni, seperti Mu'tazilah, Bathiniyah (kalangan penganut Syi'ah-Ismaili), Karramiyah (salah satu sekte Syi'ah), dan Mutsanniyah (penganut paham dualisme wujud). Juga disebut kelompok "Arabiyah" yang oleh sebagian peneliti ditafsirkan sebagai pengikut-pengikut Ibn Arabi, tokoh sufi penganut paham *wahdatul wujud*.<sup>12</sup>

Tema sentral yang didiskusikan dalam naskah tersebut adalah persoalan Tuhan sebagai "non-being" ('adam), dan porsinya mencapai lebih separuh dari isi naskah itu. Dan memang naskah ini sedang "bertarung" dengan sistem pemikiran lainnya, dan tampak sedang berusaha menghapus jejak-jejaknya dalam pikiran dan kesadaran umat Islam. Posisinya jelas berbeda dari sistem pemikiran atau nalar yang diwakili Hamzah Fansuri dan para pengikutnya. Kalau pada pihak yang terakhir ini kita lihat pembenaran terhadap ajaran-ajaran lokal

tentang Tuhan, sehingga memunculkan pandangan tentang Tuhan yang transenden, tanpa sifat dan tidak mencipta alias sebagai "non-being", maka dalam teks di atas — dan juga dalam teks sebelumnya — yang tampak adalah pengukuhan tentang ajaran-ajaran Ketuhanan yang bersumber pada sebuah pusat. Dan pusat ini disebut sumber "asli" dari agama Islam. Dan, sebagaimana yang berlaku dalam doktrin resmi Sunni yang sudah dibakukan sejak abad 4 H di tangan Imam al-Asy'ari, pandangan teologis naskah tersebut menyatakan Tuhan adalah pencipta dan dzat yang memiliki nama dan sifat. Sementara pandangan yang menyatakan Tuhan sebagai *wujûd* dan 'adam, yang *ada* dan yang *tiada*, yang tidak mencipta dan tanpa sifat, oleh teks ini divonis sebagai *kufr*, *ilhad* dan *zindiq* (heretik).

Dan, pandangan teologis ini jelas menafikan adanya paham Wujudiyah atau *wahdatul wujûd*, ajaran kesatuan makhluk dan Khalik-nya, yakni bahwa hakikat realitas semua ke-ada-an (wujud) itu satu, yaitu menyatu dalam wujud Allah. Dan semua itu menemukan legitimasi dan kerangka pendasarannya pada otoritas al-Ghazali. Sementara otoritas-otoritas lainnya yang saat itu banyak bertebaran, mulai dari Ibn Arabi hingga tokoh-tokoh mistik Persia-Syi'ah,<sup>13</sup> mulai dirontokkan satu per satu,

11 Seperti yang saya ungkap dalam tulisan sebelumnya, kitab yang terakhir ini adalah *Tambîd Qawâ'id al-Tasawwuf wa Ushulih* karya Ibnu Zarruq al-Burnusi (w.1493), asal Maghribi, yang membahas dasar-dasar tasawuf, sesuai dengan sifat naskah tersebut yang memaparkan usul suluk. Naskah ini juga sudah dikenal di India pada abad 16. Lihat Ahmad Baso, "Tradisi Tasawuf", *op. cit.*, hal. 70. Lihat juga G.W.J. Drewes, "Introduction", dalam G.W.J. Drewes (ed.), *The Admonitions*, *op. cit.*, hal. 14.

12 Lihat *Ibid.*, hal. 59; dan Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 164.

13 Tentang pengaruh Syi'ah ini di Nusantara, akan dibahas dalam tulisan berikutnya, seri kelima Kritik Nalar Melayu.

bukan cuma pada tataran epistemologis, tapi juga bahkan pada tataran sosiologis. Bukankah kasus hukuman mati buat Syekh Siti Jenar menunjukkan hal yang terakhir ini?

Apa artinya ini bagi Nalar Melayu? Tak pelak lagi, ini menandai satu babak baru dalam sejarah pemikiran Islam di Nusantara, dan sejarah pemikiran Melayu pada umumnya, di mana bernalar tidak lagi terkait dengan satu produk lokal yang diabsahkan dengan ajaran-ajaran metafisis dari Persia atau dari India, tapi justru terpaut dan bahkan ditarik lebih jauh untuk bergantung kepada suatu “pusat”, “Islam yang asli dan murni”, serba “Arab”. Hal ini terlihat dalam membanjirnya kata-kata, istilah-istilah dan ungkapan Arab dalam naskah Jawa tersebut. Selain kutipan bahasa Arab yang lebih panjang, dan yang juga sudah diterjemahkan, masih ditemukan tidak kurang dari 142 kata Arab — seolah-olah, seperti disinggung Steenbrink, merupakan kata-kata yang biasa dipakai pada kalangan Muslim Jawa, dan juga membuktikan betapa “ortodoks”-nya Islam pesisir dan betapa dekatnya dengan Islam Timur Tengah.<sup>14</sup> Dan kita pun tidak akan mungkin menemukan dalam kedua naskah Jawa di atas satu pun kata dalam bahasa Persia, seperti yang lazim dipakai kalangan Wujudiyah semacam Hamzah Fansuri.<sup>15</sup>

Ketergantungan kepada pusat ini kian menguat ketika ditarik satu garis pemisah antara yang “*mu'tabarab*” (valid, absah) dan

yang “tidak *mu'tabarab*”. Di sana tidak ada lagi “jalannya berlain-lainan tapi itu esa juga” seperti dipahami Hamzah Fansuri. Yang diakui hanyalah cara-cara berpikir yang menjadikan al-Ghazali sebagai otoritas, yakni literatur-literatur Sunni dengan keempat mazhabnya. Sementara cara-cara berpikir dan literatur-literatur yang tidak menjadikan al-Ghazali sebagai sebuah kebenaran atau otoritas, akan dianggap “tidak *mu'tabarab*”, dan itu berarti tidak akan dijadikan sebagai acuan dalam memahami persoalan-persoalan keagamaan. Implikasinya kemudian, masyarakat Melayu mulai diperkenalkan pada satu bentuk nalar yang mendesak ke pinggir warisan jenius lokal demi meraih keaslian dan sesuatu yang primordial. Dan hal itu semakin menguat ketika nalar ortodoksi ini mulai melirik kekuasaan politik. Kasus para wali di Jawa yang menghukum mati Siti Jenar dan Sunan Panggung di masa kekuasaan Demak, dan juga kasus Nuruddin al-Raniri yang menghukum para pengikut Hamzah Fansuri di masa kekuasaan Sultan Iskandar Thani Aceh (1636-1641), menunjukkan hal tersebut.

### Al-Raniri dan “Kekerasan” Nalar Melayu

Kalau kedua teks Jawa di atas menarik garis batas yang tegas antara ortodoksi dan heterodoksi, maka pada Nuruddin al-Raniri garis batas tersebut mulai diperkukuh dalam rangka kekuasaan. Kalau di kalangan para wali di Jawa tidak dikenal adanya satu

14 Karel A. Steenbrink, *op. cit.*, hal. 229.

15 Lihat tulisan saya sebelumnya, “Hamzah Fansuri”, *op. cit.*

traktak khusus yang membicarakan kekuasaan, maka pada al-Raniri kita temukan satu traktak yang secara khusus memuji sang penguasa dengan bahasa-bahasa agama, seperti dalam karyanya *Bustân al-Salâtin*. Penaklukan Sultan Iskandar Thani atas daerah Pahang oleh al-Raniri disebut sebagai “takdir dan kehendak Allah”.<sup>16</sup> Namun, belum saatnya saya memaparkan keterkaitan Nalar Melayu dengan “nalar negara”. Namun, yang jelas, pada kasus al-Raniri, kita temukan satu nalar ortodoksi yang berkehendak untuk menguasai. Singkatnya, nalar “*the will to power*”.

Sebagai guru Hadrami asal Gujarat, India, al-Raniri tidak hanya mewakili sistem pemikiran ortodoksi, yakni “membawa tradisi besar Islam ke wilayah ini dengan menghalangi kecenderungan kuat intrusi tradisi lokal ke dalam Islam”, seperti dibaca Azyumardi Azra,<sup>17</sup> tapi juga menampilkan satu bentuk nalar yang eksklusif dan

sektarian, dan ditarik untuk menjadi dominan dan hegemonik. Sejumlah besar karya-karyanya bersifat polemis, dengan aliran Wujudiyah sebagai target utamanya. Untuk memperkukuh argumennya, al-Raniri gemar mengutip sejumlah otoritas, terutama al-Ghazali. Dalam bukunya, *al-Fath al-Mubin ala al-Mulhidîn*, ia mengutip pernyataan al-Ghazali dalam *Ihya-nya*: “Barangsiapa berkata bahwa hakikat berbeda dengan syariat, dan batin berbeda dengan lahir, maka ia lebih dekat kepada kekufuran daripada iman”.<sup>18</sup> Ada juga disebut nama Ibn Arabi, seperti kita lihat dalam karya di atas dan juga dalam *Asrâr al-Insân fi Ma’rifah al-Rûb wa al-Rahmân*,<sup>19</sup> tapi posisinya jelas ditujukan untuk membenarkan garis pemikiran ortodoksi dalam masalah-masalah Ketuhanan. Selain itu, al-Raniri juga dikenal dengan fatwanya tentang *istinja* (bersuci dari kotoran besar) yang mengandung unsur kebenciannya terhadap Kitab Injil, Taurat dan hikayat yang berbau

16 Lihat sebagian naskah *Bustân al-Salâtin* ini dalam Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (terjemahan Winarsih Arifin) (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hal. 263-275.

17 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 184.

18 Lihat Ahmad Daudy, “Tinjauan atas *al-Fath al-Mubin ala al-Mulhidin* karya Syaikh Nuruddin al-Raniri”, dalam Ahmad Rifa’i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1987), hal. 35.

19 Lihat Nuruddin al-Raniri, *Asrar al-Insan fi Ma’rifah al-Rub wa al-Rahman* (ed. Tudjimah) (Jakarta: Penerbitan Universitas Djakarta, 1960). Kutipan al-Raniri tentang Ibn Arabi pernah mengundang perhatian salah seorang sarjana asal Australia, A.H. Johns. Menurutnya, pemahaman al-Raniri tentang Ibn Arabi sangat minim dan bahkan buruk ([Raniri’s] account is much shorter than that of ‘Abd al-Ra’uf’s [Singkel] and in quality is decidedly inferior). Lihat A.H. Johns, “*Dakhaikh al-Huruf* by ‘Abd Rauf of Singkel”. *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1, vol. II, Tahun 1955, hal. 55. Sebenarnya, al-Raniri tidak berkepentingan dengan Ibn Arabi, sehingga tidak membuatnya terdorong untuk mendalami pemikiran Ibn Arabi dengan sempurna seperti yang digeluti kalangan Wujudiyah lainnya. Kepentingan al-Raniri hanya bersifat instrumental, yakni sejauh mendukung tesis-tesis ortodoksinya.

Hindu, seperti Hikayat Sri Rama:

"harus istinja dengan kitab Taurat dan Injil yang sudah berubah daripada aslinya [dan demikian] harus istinja dengan kitab yang tiada berguna pada syar' [agama] seperti hikayat Sri Rama dan Inderaputeru ..."<sup>20</sup>

Tapi yang tampak hegemonik dari al-Raniri adalah upayanya yang mengerahkan 40 ulama di lingkungan Aceh untuk mengeluarkan fatwa (mirip MUI sekarang ini) untuk menghakimi ajaran-ajaran yang dianggap sesat, terutama penganut paham Wujudiyah. Dan fatwa ini pula yang melahirkan aksi persekusi terhadap para penganut Wujudiyah (mungkin hampir mirip dengan pembantaian umat Islam terhadap orang-orang PKI di tahun 1965-1966), dan pembakaran buku-bukunya. Berikut gambaran yang diberikan al-Raniri, di mana hubungan antara fatwa agama dan pembunuhan orang lain terkait erat:

"... dan lagi kata mereka itu: "al-alamu huwa Allah, huwa al-alamu", bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sesudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu membawa taubat daripada iktikad yang kufur itu. Maka enggan mereka itu, tiada ia mau taubat daripada iktikad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh raja jua akan mereka itu membawa taubat, maka sekali-kali tiada ia mau taubat,

bingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh akan mereka itu, dan disuruhnya himpungan segala kitab karangan guru mereka itu di tengah medan mesjid yang bernama Baiturrahman. Maka disuruh oleh raja tunukan [bakar] segala kitab itu."<sup>21</sup>

"Dan kukatakan akan kepada mereka itu bahwasanya kamu mendakwa dirimu ketuhanan seperti dakwa Fir'aun. Katanya, "Akulah Tuhan kamu yang maha tinggi", tetapi bahwasanya adalah kamu kaum yang kafir. Maka, masalah muka mereka itu serta ditundukkan mereka itulah kepalanya dan adalah mereka itu musyrik. ... Maka memberi fatwalah segala Islam atas kufur mereka itu dan akan membunuh dia. Dan setengah daripada mereka itu memberi fatwa akan kufur dirinya. Maka setengahnya taubat dan setengahnya tiada mau taubat dan setengahnya daripada mereka itu yang taubat itu murtad pula, kembali ia kepada iktiqadnya yang dahulu itu jua ... Maka terbunuhlah segala tentara kaum yang kafir, dan segala puji-pujian bagi Allah Tuhan seru sekalian alam."<sup>22</sup>

"Terbunuhlah segala tentara kaum yang kafir"? Begitu sadislah Nalar Melayu? Yang jelas, salah seorang pengembara asal Inggris, Peter Mundy, yang tiba di Aceh pada Februari 1638, mencatat peristiwa pembunuhan di masa pemerintahan Sultan Iskandar Thani. Ia mengatakan bahwa pembunuhan itu berlangsung secara besar-besaran dengan cara yang sangat kejam dan mengerikan.<sup>23</sup>

20 Nuruddin al-Raniri, *al-Shirâth al-Mustaqîm*, pada margin kitab *Sabil al-Muhtadîn* karya Muhammad Arsyad al-Banjari (tanpa tahun, tanpa penerbit), hal. 38. Kutipan dari al-Raniri ini dimuat sebagian oleh Ahmad Daudy, penulis pengagum al-Raniri, dengan memotong kalimat "harus istinja dengan kitab Taurat dan Injil yang sudah berubah daripada aslinya". Lihat Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali, 1983), hal. 45.

21 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, op. cit., hal. 41.

22 Kutipan ini saya peroleh dari Imran Teuku Abdullah, *Hikayat Meukuta Alam: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Struktur dan Resepsi* (Jakarta: Intermedia, 1991), hal. 638. Huruf miring dari AB.

23 *Ibid.* Imran Teuku Abdullah mendasarkan sumbernya ini pada Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin ar-Raniry: Sejarah, Karya, dan Sanggahan terhadap Wujudiyah di Aceh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 15.

Pelajaran apa yang bisa ditarik dari dua naskah Jawa di atas dan dari kasus al-Raniri ini, khususnya dalam konteks kritik Nalar Melayu? Terlepas dari munculnya kasus serupa di tanah Arab dan di wilayah India, dan terlepas dari apakah kasus itu murni politik atau bukan, yang jelas, peristiwa persekusi dan pembakaran buku-buku telah memaksakan satu bentuk dari apa yang disebut oleh Pierre Bourdieu sebagai “kekerasan simbolik”<sup>24</sup> dalam sistem pemikiran masyarakat Melayu – di mana pun mereka berada di kawasan Nusantara. Bukan hanya dimungkinkan terjadinya penyeragaman paham dan kesadaran, serta eksklusifisme dan sektarianisme, tapi juga pemaksaan sistem-sistem simbolisme dan makna terhadap kelompok-kelompok tertentu dalam cara-cara yang bisa dihayati sebagai sesuatu yang absah. Kita akhirnya dibiasakan dengan adanya sesuatu yang “sahih” dan “yang sesat”, antara yang “*mu’tabarab*” (diakui) dan yang “*ghair mu’tabarab*” (yang tidak diakui). Dan itu bisa kita lihat pada adanya keterkaitan antara fatwa agama dalam garis pemikiran ortodoksi model al-Ghazali

yang menarik garis batas yang jelas antara mana yang benar dan mana yang sesat — sesuatu yang “lain”, yang “asing”, dan dengan demikian perlu dihardik dan dieliminasi. Dan hal itu dianggap sebagai sesuatu yang sah-sah belaka.

Singkatnya, Nalar Melayu yang diusung oleh kedua naskah Jawa di atas dan dari al-Raniri ini, memang awalnya ditujukan sebagai tandingan terhadap bentuk “nalar” yang diusung Hamzah Fansuri, Siti Jenar dan para pengikutnya. Tapi, ketika berhadapan dengan sesuatu yang hadir dan memaksakan serta dianggap mengancam, “nalar tandingan” ini lama-kelamaan berubah menjadi sesuatu yang “memberangus” atas nama kemurnian dan keaslian ajaran, lengkap dengan segenap simbol-simbol dan pemaknaannya. Dan sistem “kekerasan simbolik” inilah yang kemudian diwarisi Nalar Melayu untuk abad-abad berikutnya.

Sampai di sini, kita akan melihat batas-batas historis dan sosiologis dari pertarungan kedua bentuk nalar ini dalam tulisan berikutnya, setelah kita menganalisisnya pada tataran epistemologisnya. ❖

24 Tentang pengertian konsep ini, lihat Pierre Bourdieu dan Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (terj. Richard Nice) (London: Sage Publications, 1977). Kekerasan simbolik merupakan satu bentuk pola penyeragaman dan disiplin di bidang kebudayaan dan ide-ide dimana diandaikan ada satu kebenaran mutlak yang perlu diajarkan dan yang lainnya dianggap sesat dan menyimpang yang harus dibuang jauh-jauh.

## PENDIDIKAN PEREMPUAN 'Sejarah Yang Tidak Terliput'




---

SURURIN

---

Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah, saat ini sedang belajar pada Program S3 Pascasarjana pada perguruan tinggi yang sama.

### Mengapa pendidikan perempuan?

**D**isadari bahwa tidak banyak—untuk tidak dikatakan tidak ada—dari para tokoh perempuan yang muncul dalam lembar sejarah dunia Islam, khususnya pasca masa Rasulullah SAW dan para shahabat Nabi. Maka pertanyaan ini penting untuk diketengahkan. Posisi kaum perempuan yang pada masa periode awal Islam ikut terlibat aktif dalam kehidupan masyarakat dan berperan dalam berbagai bidang—tidak hanya dalam wilayah domestik, akan tetapi juga dalam masalah publik—kian tenggelam di tengah puncak

kejayaan Islam, dan semakin terpuruk dalam masa-masa dominasi Eropa pada belahan dunia muslim, membuat pertanyaan tersebut di atas semakin membutuhkan jawaban.

Tidak dipungkiri bahwa perempuan selalu didiskusikan dalam berbagai kesempatan dan berbagai bidang, tidak terkecuali dalam bidang pendidikan—baik pada masa klasik maupun masa sekarang, bahkan dalam kajian fiqh terdapat pembahasan khusus tentang perempuan, *fiqh nisa'*. Akan tetapi perempuan hanyalah sebagai subyek pembahasan. Sehingga seringkali yang muncul dalam berbagai wacana pemikiran adalah perempuan sebagai subyek pemikiran, tidak terlibat dalam wacana pemikiran tersebut. Oleh karena itu menjadi wajar apabila dibuka buku-buku atau kitab-kitab, maka indeksnya akan dipenuhi dengan nama laki-laki, sedang nama-nama perempuan hanya disebut apabila kajian itu membicarakan tentang sejarah perempuan.

Menjadi menarik untuk didiskusikan, mengapa tokoh-tokoh perempuan dalam perjalanan sejarah Islam tertinggal beberapa langkah dibanding dengan tokoh laki-laki? Bahkan dalam beberapa kasus atau kurun waktu tertentu tokoh perempuan semakin jauh tertinggal, untuk tidak dikatakan tidak ada sama sekali. Sejarah ulama perempuan adalah sejarah yang gelap, demikian istilah yang digunakan Azyumardi