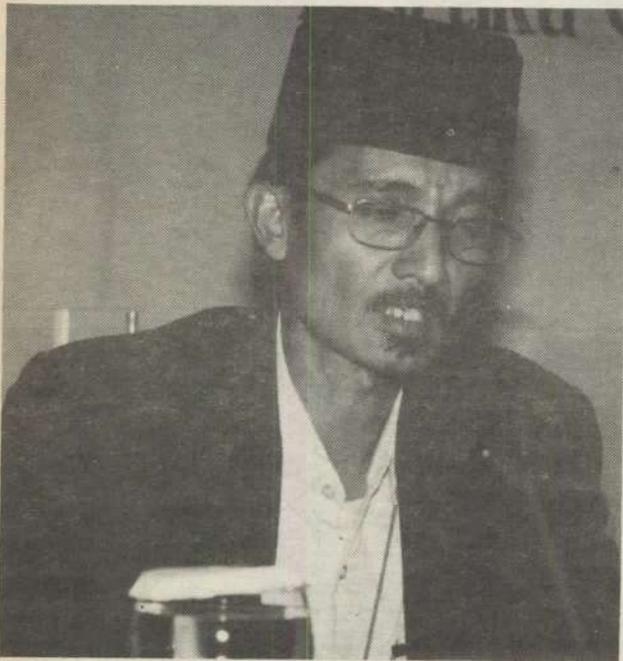


Wawancara dengan K.H. Husein Muhammad

Diperlukan Fikih yang Bermoral



Berbagai penyelewengan politik yang terjadi pada Orde Baru menurut pandangan Anda disebabkan oleh apa?

Saya melihat bahwa penyelewengan itu terjadi karena landasan awal yang dipilih pemerintah Orde Baru dalam melaksanakan kehidupan bernegara adalah paradigma pembangunan. Sebetulnya pada awal Orde Baru, belum terpikirkan bagaimana seharusnya menyelenggarakan kenegaraan, memakai sistem apa, dengan paradigma apa. Yang terpikir pada saat itu adalah pokoknya berbeda

dengan paradigma Orde Lama. Lalu diambil paradigma yang baru, kemudian lahir paradigma pembangunan. Seharusnya, pilihan paradigma politik yang bertumpu pada pertumbuhan ekonomi yang akan berakhir pada kondisi seperti sekarang ini –krisisi ekonomi dan politik– disadari sejak awal. Tapi mungkin saja pengetahuan regim Orba mengenai paradigma developmentalisme tidak utuh sehingga akibat yang ditimbulkan tidak bisa diramalkan. Dalam paradigma developmentalisme semua hal diarahkan untuk stabilitas negara. Negara berkuasa dengan dukungan korporatisme berbagai macam kekuatan yang ada pada masyarakat, baik kekuatan ABRI, konglomerat, pers, ormas dan kekuatan masyarakat lainnya. Itu semua untuk kepentingan negara dalam hal ini pemerintah.

Ada juga penilaian bahwa semua penyelewengan politik yang terjadi sepanjang Orde Baru diakibatkan oleh moral personal para elit politik kita.

Mungkin bisa digabungkan. Maksud saya, moral terbentuk dari sebuah sistem. Tanpa didukung sebuah sistem, terbentuknya moral tertentu oleh dirinya sendiri tidak cukup. Sering ulama ngomong soal moral, tetapi karena sistem tidak mendukung maka moral menjadi tidak ada wujudnya. Menurut saya, moral saja tidak cukup untuk membuat penyelenggaraan negara menjadi baik. Bahkan

sistem itulah yang banyak membentuk moral-moral baru. Kesan yang saya tangkap bahwa sejak semua aspek kehidupan dikerahkan untuk mensukseskan pembangunan, moral telah berubah. Orang menjadi mudah melakukan penyelewengan semisal KKN. Jadi, Orde Baru membentuk moral baru yang bertentangan dengan moral universal.

Jadi yang lebih dominan faktor sistem?

Saya anggap bahwa faktor sistem lebih dominan.

Dalam mensikapi kebobrokan di samping sistem' juga moral, lalu bagaimana peranan yang harus dimainkan oleh Islam?

Saya melihat bahwa di tengah kancah politik dimana kita telah menerapkan berbagai macam bentuk dan sistem kenegaraan, tokoh-tokoh Islam yang memiliki wawasan politik belum banyak memberikan sumbangan konseptual sistemik yang berharga. Oleh karena itu, setiap ada kesempatan untuk merumuskan konsep bernegara mereka selalu menjadi pihak yang kalah. Sehingga, sumbangan pemikiran para tokoh Islam terutama yang muatan moralnya sangat tinggi menjadi kurang bahkan tidak berhasil. Jika kita menghendaki sebuah sistem yang berbasiskan moral menjadi susah. Menurut saya, yang harus dipikirkan adalah bagaimana moral Islam bisa memasuki sistem dan kedua-duanya menyatu. Kalau kita melihat ajaran, apapun aktifitas kehidupan kita di dunia ini harus dilandasi oleh *akhlaqul karimah*.

Akhlaqul karimah tidak dibatasi pada persoalan-persoalan yang menyangkut hubungan individu kepada Allah saja. Keadilan, persamaan antar manusia, pemihakan pada kalangan bawah, perhatian pada kelompok marginal itu semua adalah moral. Sayang sekali, dalam pemikiran ummat Islam moral lebih diartikan sebagai komitmen individu kepada Allah, *unggab-unggub*, senyum, dan sebagainya. Menurut saya

pemaknaan seperti itu terlalu sempit karena mengabaikan peran moral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Jadi kalau umat Islam ingin memberikan andil bagi kehidupan bernegara maka mereka harus memiliki wawasan moral yang lebih luas.

Anda menekankan bahwa keterlibatan moral harus ada pada pembentukan sistem. Sementara dalam wacana politik Islam dan intelektual lebih banyak berkuat pada persoalan moral personal, seperti kreteria pemimpin, kewajiban pemimpin dan sebagainya, dan belum ada perhatian yang lebih luas pada persoalan sistem. Menurut Anda bagaimana?

Kita tahu bahwa orang-orang Islam di dalam bertindak politik selalu dilandasi oleh rujukan-rujukan politik yang lama. Rujukan yang lama biasanya mengambil teori-teori dari Al-Mawardi dan Ibnu Taimiah. Kedua tokoh ini hanya berbicara mengenai kreteria individu pemimpin. Kita tidak banyak melihat kitab-kitab klasik yang membicarakan tentang misalnya hak-hak rakyat. Dalam wacana demikian, pembicaraan tentang negara terpusat kepada pemimpin. Karena rujukannya seperti itu kita tidak menemukan pembahasan tentang hak-hak rakyat, apalagi pemikiran tentang sistem. Jadi wacana politik yang tertuju pada sistem belum dimiliki.

Wacana politik seperti ini tidak terlepas dari kenyataan di negara Islam sendiri yang sejak dahulu mewariskan sistem kerajaan, dimana raja menjadi suatu yang penting. Lain dengan demokrasi yang lahir dari tradisi pemikiran yang memihak pada kepentingan dan hak-hak rakyat sehingga rakyat itulah yang lebih menentukan. Karena keterbatasan sumber, wacana politik kita kurang bisa berbicara mengenai hak-hak rakyat.

Karena ketidakadaan rujukan, menyebabkan adanya tambahan pekerjaan yang harus

dijawab oleh kita sebagai generasi muta'akhirin, yakni bagaimana merumuskan sistem politik yang Islami.

Betul. Sangat menjadi keharusan untuk memikirkan hal itu. Kita perlu belajar tentang wawasan politik modern, karena wawasan politik modern telah memberikan banyak sekali wacana yang lebih demokratis dan lebih kongkrit. Saya pernah mengusulkan ke sebuah forum di Jombang bahwa kita tidak cukup hanya berbicara parsial, permukaan, tapi kita harus berbicara tentang landasan dasar yang mempengaruhi pemikir-pemikir kita agar peka pada persoalan-persoalan sosial, budaya, termasuk urusan-urusan politik, tidak hanya pada persoalan-persoalan fiqh yang sangat parsial sekali. Jika itu dilakukan, saya yakin bisa mempengaruhi pemikiran para ulama. Berangkat dari situ *insyaallah* akan diketemukan sebuah sistem yang menopang terwujudnya pesan-pesan Islam. Paling tidak, demokrasi yang produk Barat, dapat dimengerti dan akan bisa dimasuki oleh moral-moral Islam. Memang kemudian ada pertanyaan, moral-moral Islam itu seperti apa, karena pada dasarnya yang membedakan antara Islam dan tidak Islam adalah keyakinan ketuhanan. Sedangkan dalam takaran-takaran kemasyarakatan yang disebut moral memiliki wujud yang sama karena universal sifatnya.

Sepanjang perjalanan keterlibatan kekuatan Islam di Indonesia apakah ada upaya memasukkan moral di dalam pembuatan sebuah sistem?

Kita sering mendengar isu-isu moral selalu dikemukakan, namun baru terbatas pada moral yang sangat khusus misalnya masalah perjudian, perzinahan, obata-obatan terlarang dan kasus



amoral lainnya. Selama ini kita belum menyentuh pada soal ketidakadilan di tengah masyarakat, atau menyentuh kepedulian kita terhadap orang-orang miskin. Memang, umat Islam lebih peka kepada soal-soal moral susila. Jadi saya belum melihat bagaimana perjuangan mereka untuk moral dalam arti yang cukup luas, yang universal tadi.

Sekarang ini kita memperoleh kesempatan yang sangat besar untuk terlibat di dalam pembentukan sebuah sistem bersama momentum reformasi. Peluang untuk melakukan perbaikan sistemik dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam sistem itu ada. Lalu persoalannya, wujud kongkritnya bagaimana?

Menurut saya, upaya memasukkan moral dalam sistem yang harus kita lakukan dalam peluang seperti ini adalah mewujudkan kehidupan yang betul-betul demokratis, memperjuangkan perlindungan hak azasi manusia, dan pembelaan terhadap kaum bawah. Saya kira wujud kongkritnya situ.

Keterlibatan nilai-nilai agama sebagai acuan perilaku politik memakai standard apa? Selama ini, seperti pengalaman NU misalnya, ia menggunakan standard fikih. Untuk yang akan datang apakah standard fikih yang oleh banyak orang dianggap kontroversial ini masih bisa dijadikan sebagai penjaga pintu kebenaran?

Saya melihat bahwa fikih tidak menyelesaikan masalah, tetapi hanya menjawab masalah. Apalagi fikih yang kita pelajari itu sangat legal formal, tidak menyentuh aspek-aspek moral, tidak digali

dari substansi fikih itu sendiri dan pesan Islam dalam fikih sering kali terlupakan. Jadi kalau fikih yang kita gunakan adalah fikih seperti itu, maka menurut saya fikih tidak bisa memberikan kontribusi bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang kita inginkan. Apalagi kalau kita lihat bahwa fikih kita selalu menimbulkan banyak pendapat, kehendak, karena bersandar pada dalil-dalil yang relatif sehingga akan memunculkan sebuah pemikiran yang ganda dan relatif juga. Oleh karena itu, dalam kita memilih diantara sekian banyak pendapat itu, saya kira harus ada pijakan moral yang melandasi pilihan kita. Jika kita tidak melakukan itu, dan kita hanya mencari pembenaran persoalan, sementara akar persoalannya tidak dilihat dengan perspektif moral, maka akan kecil sekali sumbangan fikih.

Pengalaman NU sepanjang pergulatannya dalam pentas politik Indonesia dinilai menggunakan fikih sebagai semata-mata pembenaran apa yang dilakukan oleh NU dan bukan merupakan upaya untuk menormalkan atau memperbaiki realitas yang ada...

Ya betul. Memang terdapat kesenjangan antara fikih di satu pihak dengan dinamika kehidupan masyarakat di pihak lain. Itulah sebabnya, seperti saya katakan tadi, bahwa fikih belum bisa mengatasi persoalan tetapi hanya menjawab persoalan. Dan kadang-kadang bertentangan dengan yang dikehendaki masyarakat.

Jika fikih dianggap tidak mampu lagi menjawab persoalan, lalu aspek keagamaan mana yang bisa dijadikan alternatif?

Penilaian saya terhadap fikih tadi, tertuju pada fikih yang kita pergunakan. Sebetulnya fikih yang lebih menyantuni itu ada dan perlu dicari. Artinya kita hendaknya menggunakan fikih itu tidak hanya menjawab persoalan, tapi juga memecahkan persoalan. Jadi di dalam mensikapi segala sesuatu

kita mencari fikih yang mencerminkan prinsip-prinsip dasar Islam, tidak hanya legal formal yang kita ambil, tapi juga kita analisis. Bagaimanapun juga fikih tetap perlu, tapi fikih yang mana, hukum yang mana, itu yang perlu kita sesuaikan dengan masyarakat yang terus berkembang. Saya tidak menafikan fikih, tetapi kita hendaknya memilih fikih yang dilandasi oleh moral. Bukan berarti fikih yang selama ini kita pergunakan tidak bermoral, tapi maksud saya adalah moral universal, dan selalu harus ikut pada perkembangan-perkembangan yang ada.

Saya ingin mencoba membicarakan basis yang kita miliki yakni fikih. Fikih bisa digunakan sebagai sarana mendefinisikan, menghukumi banyak hal, namun saya menghendaki agar fikih digunakan juga untuk yang lebih mendasar yakni moral universal seperti demokrasi, keadilan, HAM dan sebagainya tadi. Namun seperti terlihat pada *babtsul masaail* di NU saya menilai bahwa fikih masih kaku, masih belum punya keberanian yang menggugat. Misalnya, tahapan *taqir* sampai sekarang tetap dominan. Baiklah kita masih menerima *taqir*, tetapi fikih kita harus luwes dalam arti pemahamannya harus selalu mengikatkan diri pada dasar-dasar moral universal. Itulah barangkali sebab kegagalan-kegagalan NU di tengah-tengah perjalanan politiknya. Meskipun secara kuantitas NU mayoritas, tetapi ternyata kalah. Sejak tahun 1955, 1971, hingga berfusi dalam PPP tetap tidak eksis. NU menghadapi masyarakat yang majemuk sehingga NU tidak boleh eksklusif, harus inklusif agar penyelesaian persoalan yang dilakukannya diterima oleh semua pihak tanpa meninggalkan etika moral politik itu sendiri.

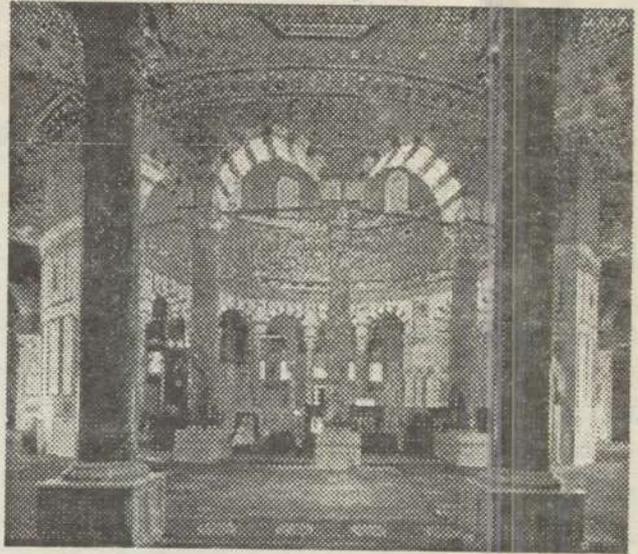
Sebetulnya, bukan hanya NU sebab kelompok Islam yang lain juga seperti itu. Masyarakat Indonesia ini mayoritas agama Islam, 90%. Seharusnya di dalam parlemen dominasi Islam harus besar. Dan lagi-lagi setelah kekuatan digabungkan antara kekuatan Masyumi dengan NU misalnya, tetap tidak mampu mengalahkan

kelompok nasionalis dan komunis. Apakah pendukung partai nasionalis bahkan partai komunis sekalipun bukan orang Islam? Saya rasa mereka tidak bergabung dengan kelompok Islam karena pesan-pesan universal Islam tidak mengenai mereka. Jadi, kekalahan umat Islam disebabkan oleh pemahaman Islam yang eksklusif, formalis, terlalu terpaku pada teks.

Jika kita harus memilih fikih yang mengikutsertakan moral, tentu berkait dengan tingkat komitmen pada kebenaran orang yang menggunakan fikih itu sebagai alat untuk menyelesaikan suatu masalah. Nah, ini tentu saja berkaitan dengan ulama yang seperti apa yang menggunakan fikih ini. Sementara disinyalir oleh banyak orang bahwa integritas kekhilafan sudah mulai menurun. Dalam kasus Orde Baru misalnya, mereka sedemikian gampang mendukung pemerintah dengan mengorbankan nilai-nilai universal yang tadi Anda sebutkan.

Sebenarnya bukan hanya di kalangan NU saja, bukan hanya kiai. Masyarakat Indonesia telah dibentuk oleh pola berfikir pembangunan, pola pikir mengejar kepentingan-kepentingan material sehingga terciptalah sebuah masyarakat yang begitu tinggi keinginannya kepada aspek-aspek material. Begitu rupa pengaruh politik pembangunan diciptakan, yang kemudian kiai menjadi salah satu obyeknya, sementara basis-basis politik idealnya, politik yang bermoral, belum melekat ke dalam pikiran-pikiran mereka. Hanya beberapa orang saja yang memiliki komitmen besar pada idealisme itu. Semacam Gus Dur idealismenya sangat kuat. Beliau tidak terpengaruh dengan persoalan-persoalan material apapun. Ulama yang perjuangan penegakan moral universalnya betul-betul kuat ternyata sangat jarang. Bukan saja di kalangan NU tapi juga di kalangan masyarakat bangsa ini.

Disamping motivasi yang semata-mata



material, ada juga bentuk justifikasi yang bermotif agama dengan dasar pola pikir bahwa umat Islam sekarang diuntungkan penguasa. Maka penguasa selalim apapun harus dibela asal tidak menyuruh kepada kekafiran. Ini tentu mengorbankan nilai-nilai universal untuk "kepentingan Islam". Menurut Anda bagaimana?

Ketika umat Islam ini ditekan sedemikian rupa, maka muncul sebuah pernyataan yang sangat sederhana sekali; kita tidak boleh memberontak kepada negara selama negara itu tidak menganjurkan kekafiran. Maka kelalimannya harus kita terima, sebab shalat dibolehkan, tidak dihalang-halangi. Dalam pola pikir seperti ini kekafiran diberi arti yang teologis semata bukan arti sosiologisnya juga. Ini seharusnya menjadi pemikiran kita, bahwa kekafiran bukan berarti hanya akidah, tapi kelaliman juga kekafiran. Kelaliman, pemerkosaan hak-hak rakyat, ketidakadilan, itu semua sebetulnya pengingkaran terhadap kerahmatan Allah. Kalau pemikiran seperti itu belum diterima selamanya akan seperti itu. Jadi perlu melakukan reinterpretasi yang lebih mendasar terhadap ajaran kita sendiri. Sikap kita terhadap ajaran kita sendiri menyimpan masalah besar. Oleh karena itu diperlukan perombakan sangat besar. ❖❖

Kritik Atas "Nalar Melayu" (2)

Tradisi Tasawuf: Historisitas "Nalar Melayu"

Oleh Ahmad Baso



Alumni Pesantren Annabdlah Ujung Pandang, pernah kuliah di LIPLA Jakarta, bekerja sebagai wartawan di Majalah Ummat (1994-1998) dan telah menerjemahkan ke dalam bahasa Arab buku "Islam & Hak-hak

Reproduksi Perempuan" karya Masdar F. Mas'udi. Kini aktif sebagai staf peneliti LAKPESDAM.

Kajian tentang tradisi intelektual Islam di Indonesia selama ini membahas pemikiran seorang tokoh hanya sebatas sebagai "pendapat", yang diandaikan seakan-akan turun dari langit, tanpa dipengaruhi oleh gejolak sejarahnya. Hal ini tampak misalnya dalam pembacaan tradisi tasawuf, di mana diandaikan bahwa pikiran-pikiran tokoh sufi dikatakan sebagai hasil renungan reflektif, yang berupa *kasyf*, *ilham*, intuisi atau bahkan "wahyu". Meski dikaitkan dengan latar belakang sejarah pemikiran tersebut, namun antara produk historis dan produk nalar ditarik suatu garis pemisah seakan-akan sebagai dua entitas yang berbeda. Pandangan seperti inilah yang dikritik Mohammed Arkoun sebagai "*l'essentialisme et au substantialisme*" (pandangan esensialisme dan substansialisme),¹

¹ Lihat Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonnueve-Larose, 1984), h.8. Salah satu fenomena "substansialisme-esensialisme" dalam lingkup tradisi tasawuf adalah kecenderungan kalangan modernis Islam dalam analisa sejarahnya tentang tasawuf Nusantara yang menarik garis pemisah antara sistem sosial kemasyarakatan di mana tasawuf berkembang dan produk pemikiran kaum sufi itu sendiri. Di satu sisi, mereka sangat kritis terhadap sistem sosial saat itu yang dianggap feodalistik-monarki absolut, di mana yang berkuasa hanyalah seorang raja, sedang rakyat hanya menjadi obyek penghisapan kalangan bangsawan. Namun, pada sisi lainnya, ketika mengamati perkembangan tasawuf dalam iklim feodalistik tersebut, mereka meng-"isolasi" produk pemikiran sufi dan menilainya sebagai sesuatu yang berada di luar dari proses sejarah. Muncullah kemudian penilaian-penilaian berikut: tasawuf sebagai kritik atas pelembagaan ajaran keagamaan, sebagai tradisi yang sangat reseptif terhadap budaya lokal sehingga memungkinkan agama Islam diterima penduduk, sebagai derakan oposisi, atau tasawuf sebagai wujud semangat egaliter yang kosmopolit. Lihat misalnya Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994) dan Nurcholish Madjid, *Islam, Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995) dan *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992). Mereka seakan mengabaikan dengan sengaja bahwa bukankah metode sejarah yang mereka pakai mengajarkan bahwa antara produk pemikiran dan proses sejarah terjalin suatu kesinambungan atau kaitan yang tak terpisahkan? Lalu, bagaimana membaca doktrin "martabat tujuh" - yang akan dibahas dalam tulisan edisi berikutnya - yang cukup sentral dalam pemikiran tasawuf Melayu dan bersifat sangat hirarkis sehingga memungkinkan sebagian raja Melayu dan Jawa mengadopsinya untuk kepentingan legitimasi kekuasaan mereka?

yang banyak mempengaruhi penulisan sejarah ide-ide konvensional.

Maka, dalam mengkaji tradisi tasawuf dalam kerangka kritik nalar Melayu, kita harus menghindari beberapa kecenderungan dalam kajian para sarjana lokal maupun asing, yang hampir semuanya lebih menaruh respek - yang tidak didasari kritik sejarah - pada tradisi tasawuf dari pada tradisi fikih. Harus diakui, hal ini sebagian besar karena dalam tasawuf inilah secara obyektif terjadi "tumpang-tindih" ² antara unsur

mistik, orientasi pencarian spiritual, unsur kalam dan filsafat, hingga posisi tasawuf sebagai warisan kebanggaan nasional. Unsur-unsur tersebut pada gilirannya mewarnai kecenderungan para peneliti kontemporer dalam mengkaji kehidupan mistik dan spiritual di Nusantara.³ Kecenderungan itu di antaranya tampak pada sebagian kalangan sarjana yang mencari dalam tasawuf Nusantara apa yang disebut H. Corbin dan S.H. Nasr sebagai "personal spiritual realization",⁴ sebagian mengkaji tasawuf sebagai bagian dari identitas nasional

² Istilah "tumpang-tindih" atau "tadakhul tafiqi" kami peroleh dari Mohammed Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabiyy (silsilah Naqd al-Aql al-Arabiyy)* (Beirut: Markaz al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992), h. 507-511, namun secara teknis-metodologis kami lebih memperluasnya dalam konteks kritik nalar Melayu, dengan memasukkan unsur-unsur di luar ketiga episteme yang dianalisa Jabiri, yaitu episteme *bayani*, *burhani*, dan *irfani*. Penjelasan atas unsur-unsur beserta "tumpang-tindih"-nya akan dibahas dalam tulisan berikut.

³ Dalam konteks global, fenomena pencarian "spiritualisme Timur" sebagai imbalan "materialisme Barat", yang berawal di awal abad ini, terutama sejak Perang Dunia I dan II, ikut andil dalam "memperkaya" wawasan pengkajian tasawuf di Dunia Islam, khususnya dalam memperbesar ruang bagi terjadinya tumpah tindih tersebut. Mohammed Abed al-Jabiri misalnya mengamati kecenderungan pencarian mistik dan spiritual sejumlah tokoh Orientalis, seperti Henry Corbin, dalam analisisnya atas tradisi tasawuf dan filsafat Islam. Jabiri menulis, bahwa iklim intelektual yang berkembang di Eropa pasca Perang, yang ditandai dengan menjamurnya irasionalisme di dalamnya, seperti dalam filsafat Heidegger dan Karl Jaspers, dan yang ditandai pula dengan gelombang kritik terhadap filsafat rasionalisme Hegel, membangkitkan minat Corbin pada spiritualisme Persia, dalam rangka mencari dukungan bagi semangat "pencerahan Barat" yang irasional untuk menggugat tradisi Hegelian." Lihat M. A. al-Jabiri, *al-Istisraq fil Falsafah, manhajan wa ru'yatan, dalam al-Turats wal Hadatsah: dirasah wa munaqasyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-Arabiyy, 1991), h. 63-94. Sementara kecenderungan tasawuf sebagai warisan kebanggaan nasional dapat ditemukan dalam karakteristik pemikiran Seyyed Hossein Nasr, tokoh filsafat perennialis kelahiran Iran. Ia mengatakan dalam salah satu bukunya, "the spirituality of Islam has been ...the light by means of which Iran has contemplated the visible universe through the illuminated pris of its ancient myths". Di tempat lain, ia menegaskan, "... for in reality Iran has always been the principal homeland of Islamic philosophy and it was mostly here that the tradition of Islamic philosophy continued after the 6th/12th century ... nations of this type [i.e. Iran] are themselves charged with a mission, which in reality is the guidance and leadership of all men in the twentieth century in light of their living intellectual and spiritual tradition". Lihat S.H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (ed. Mehdi Amin Razavi) (Surrey: Curzon Press, 1996), h. 11, 32, dan h. 36. Dalam pengamatan penulis, di tangan H. Corbin dan S.H. Nasr-lah, tradisi tasawuf diintegrasikan ke dalam tradisi filsafat Islam. Hal itu tampak pada penulisan sejarah filsafat Islam yang ditawarkan Corbin, yang di antaranya berupaya menyatukan tradisi filsafat dan tasawuf ke dalam kerangka hikmah, dengan penekanan pada "to uniting philosophical enquiry with personal spiritual realization". Karena, "In Islam above all, the history of philosophy and the history of spirituality are inseparable". Lihat H. Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 1993), h. xvi. Sedang Nasr, salah seorang muridnya, juga menyatakan hal serupa: "Philosophy in the East is not just a school of thought and academic discipline; it is also something that must be combined with a "wayfaring", and inner transformation of man's being". Lihat Nasr, op.cit., h. 38. Integrasi seperti ini selanjutnya membuka jalan bagi munculnya sebutan bagi kaum sufi sebagai "filosof", atau sekurang-kurangnya menyebut khazanah pemikiran mereka sebagai "tradisi intelektual". Faktor-faktor seperti di ataslah yang kemudian mempengaruhi sekaligus menentukan dalam kajian para sarjana tentang tradisi "mistik Islam", khususnya di Nusantara.

⁴ Ini kita temukan misalnya pada analisa Paul Stange, sarjana Australia, yang melibatkan dirinya sebagai "orang dalam" dalam mengkaji tradisi mistik Jawa. Lihat bukunya *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1998).

yang perlu dilestarikan khususnya dalam berhadapan dengan tantangan westernisasi,⁵ dan yang lainnya menggali khazanah tasawuf sebagai "warisan intelektual Islam Indonesia" yang sangat kaya, orisinal, dan dinamis.⁶

Kita harus menghindari kecenderungan di atas, pertama karena, seperti akan kami tunjukkan di bagian berikutnya, analisa semacam itu tidak akan menghasilkan satu kemajuan apapun dalam kerangka berpikir ilmiah, dan bahkan lebih cenderung bersifat "ideologis-pragmatis". Selain itu, analisa demikian menyembunyikan, dengan sadar atau tidak sadar, satu struktur dalam pola berpikir "Melayu" yang bersifat "historis"; artinya cakupan epistemologisnya yang secara obyektif terbatas pada konteks sejarah tertentu yang telah lampau. Karena sifatnya yang historis dan terbatas tersebut, para pengkaji yang muncul belakangan dengan mudah akan terjebak ke dalam pengandaian-pengandaian atau kecenderungan di atas sekadar untuk memenuhi kebutuhan masanya. Sehingga, hal ini bisa mengaburkan unsur obyektifitas yang banyak dianggunkan sendiri dalam analisa mereka.

Dengan demikian, hemat kami, kritik atas nalar Melayu seharusnya berlangsung pada dua tataran sekaligus, pertama, menyingkap struktur "historisitas" nalar Melayu, dan itu berarti menganalisisnya secara obyektif dengan menarik jarak dari "otoritas"-nya; kedua, membuka selubung proses "ideologisasi" nalar Melayu, yang kemudian berdampak pada meruyaknya krisis

rasionalitas dalam wacana pemikiran Islam Indonesia modern. Langkah pertama adalah metodologi kami dalam menganalisa tradisi tasawuf dalam dua tulisan. Sedang soal "ideologisasi" akan kami bahas pada bagian kritik kami atas nalar Melayu dalam konteks dunia modern.

"Batas-Batas" Tradisi Tasawuf

Dalam pendekatan arkeologi seperti yang diperkenalkan M. Foucault dalam tradisi pemikiran Barat serta M. Arkoun dan M.A. Jabiri dalam tradisi pemikiran Islam-Arab, salah satu problem yang menjadi perhatian mereka adalah mengungkap garis-garis tertentu dalam suatu pemikiran yang secara historis membatasi ruang-lingkup epistemologisnya (*statut epistemologique*). Dan dari sana kemudian bisa ditilik lebih jauh proses munculnya "ideologisasi" dan "universalisasi" pemikiran tersebut, yang pada akhirnya mendatangkan krisis rasionalitas dalam sistem pemikiran itu.⁷ Kita akan lihat kemudian perkembangan tradisi tasawuf sejak berlangsungnya proses Islamisasi di Nusantara untuk melihat batas-batas historis tersebut.

Sejumlah besar filolog dan sejarawan telah mengungkap kepada kita kekayaan literatur tasawuf di Nusantara yang jumlahnya mencapai ratusan judul. Berawal dari apa yang dikenal *Het Boek van Bonang* dan dianggap ditulis sendiri oleh Sunan Bonang pada abad 16, sampai kepada literatur karangan para ulama yang termasuk

⁵ Ini terlihat pada karya-karya Simuh, seperti dalam *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI-Press, 1988). Ia menulis:

"Ajaran mistik yang dalam kepustakaan Jawa sering disebut *nglemu tuwa*, tetap sangat menarik sebagian bangsa Indonesia. Apalagi sesudah membanjirnya proses westernisasi dewasa ini. Kekhawatiran akan tenggelamnya kepribadian bangsa Indonesia dalam arus westernisasi, ternyata merangsang segolongan orang untuk menggali serta kembali kepada dasar-dasar kerohanian yang tersimpan dalam perbendaharaan kepustakaan dan kebudayaan Jawa". Ibid. h.6.

⁶ Lihat misalnya pada Azyumardi Azra, op.cit. Lihat juga kumpulan tulisan yang mengupas tradisi tasawuf Nusantara dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1987).

⁷ Pendekatan Foucault dapat dilihat misalnya pada bukunya *The Order of Things* dan *Archeology of Knowledge*, Arkoun, op.cit., dan Jabiri dalam *silsilah naq al-aql al-arabiy*-nya.

dalam apa yang disebut “jaringan ulama” pada abad 17-19, termasuk sejumlah karya para pujangga keraton Jawa, seperti Ranggawarsita dan Mangkunegara IV.⁸ Limpahan literatur semacam itu yang tentu saja mengindikasikan suburnya perkembangan tasawuf di Nusantara, membuat kita bertanya-tanya, apa sebenarnya yang “dibutuhkan” masyarakat Islam Indonesia dari tradisi tasawuf yang perkembangannya berawal dari Timur Tengah dan India itu?⁹

Pertanyaan tersebut perlu diajukan karena pemikiran tasawuf di Nusantara banyak menyerap unsur-unsur yang berada di luar *mainstream* tasawuf Timur Tengah, dan dalam beberapa hal agak menyimpang dari tradisi

tasawuf Arab maupun Persia. Seperti ditunjukkan oleh sejumlah literatur,¹⁰ perkembangan tasawuf secara organik berkaitan erat dengan maraknya penyebaran filsafat Hermetisme dan Neo-Platonisme, ilmu kimia, astrologi, “kedokteran” (*al-thib*) serta kebangkitan ideologi Syiah sebagai gerakan oposisi atas pemerintahan resmi ‘Umayyah maupun ‘Abbasiyah. Dinamika seperti itu yang kemudian membentuk satu paradigma tersendiri yang kemudian dikenal dengan paradigma *irfani* (*gnosis*). Meski secara ideologis berbeda, terutama sejak masa awal Dinasti ‘Abbasiyah dimana mulai muncul upaya harmonisasi antara doktrin Sunni, ideologi resmi negara, dengan doktrin tasawuf,¹¹

⁸ Para filolog Belanda dan Indonesia telah mengumpulkan sejumlah besar judul literatur tasawuf, meski belum mencakup keseluruhannya, dalam katalog atau bibliografi tertentu. Lihat misalnya katalog P.S. van Ronkel, daftar manuskrip P. Voorhoeve, dan buku Poerbatjaraka, *Kepustakaan Jawa* (1920). Dalam buku A. Azra, *Jaringan Ulama*, juga diulas sejumlah karya ulama yang disebut menyebarkan ajaran “neo-sufisme”, seperti Raniri, Abdurrauf Singkel, Syekh Yusuf dll, dan dalam buku Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlâs, 1980)

⁹ Kajian suatu pemikiran dalam kerangka “kebutuhan” atau “keinginan” yang dalam beberapa hal ikut menentukan proses penalaran, diulas oleh M.A. al-Jabiri dalam konteks pemikiran filsafat Islam. Lihat M.A. Jabiri, *Nahwu wal Turats: Qira'at Mu'ashirah fi Turatsina al-Falsafiy* (Casablanca: al-Maskaza al-Tsaqafiy al-Arabiy). “Kebutuhan” atau “keinginan” inilah yang disebut Jabiri sebagai “ideologi” yang merupakan unsur integral dari sistem pemikiran atau *episteme*.

¹⁰ Ibnu Nadim mencatat, adalah Khalid bin Yazid bin Mu'awiyah (w.85 H.) yang dikabarkan pertama kali menerjemahkan buku-buku ilmu kimia, astrologi dan kedokteran, yang diperolehnya dari Alexandria, Mesir, yang saat itu merupakan lahan subur perkembangan tradisi Hermetisme dan Neo-Platonisme. Lihat Ibnu Nadim, *al-Fihrist* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1996), h. 396 dan 544. Jenis filsafat dan ilmu ini berkembang dan dominan di masa awal sejarah Islam. Menurut H. Corbin, kalangan Syi'ah, Ismaili maupun Itsna Asy'ariyah, merupakan yang pertama menerima Hermetisme sebagai bagian integral dari bangunan pemikirannya. Lihat H. Corbin, *op.cit.*, h. 125. Selain itu, seperti dinyatakan Jabiri dan Kamil Mustafa al-Sya'ibi, warisan pemikiran yang kemudian dikenal dengan tradisi *irfan* ini sebagian dimungkinkan perkembangannya oleh para tokoh yang dikenal sebagai “sufi” sejak awal abad 2 H, seperti Jabir bin Hayyan, yang dikenal dengan kimianya, Abu Hasyim al-Kufi dan Dzu al-Nun al-Mishri. Lihat M.A. Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabiy* (beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1991), khususnya bab 8 dan 9, dan K.M. al-Sya'ibi, *al-Shilah bain al-Tashawuf wal Tayyiyu'* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969). Dengan demikian, bisa diamati kemudian bagaimana tradisi *burhani* yang mendasarkan metode, ilmu dan filsafatnya pada warisan Aristoteles belum dikenal umat Islam saat itu hingga paruh pertama abad 4 H. Tentang “keterlambatan” jenis filsafat rasional ini serta faktor-faktor yang melatar-belakanginya, lihat M.A. Jabiri, *op.cit.*, dan A.Badawi, *al-Turats al-Yunani fil Hadlarah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1965), khususnya tiga bab pertama.

¹¹ Harmonisasi tersebut yang muncul setelah terjadinya *mihnah* Ghulam Khalil di abad 3 H. di antaranya dirintis oleh al-Muhasibi, al-Kalabadzi, al-Qusyairi, dan terakhir oleh al-Ghazali. Harmonisasi antara tradisi *bayani* dan *irfani* ini kemudian melahirkan bentuk tradisi pemikiran baru yang dikenal sebagai “tasawuf Sunni”. Tentang ini lihat M.A. Jabiri, *Takwin*, *op.cit.*, h. 275-290.

paradigmanya secara epistemologis tetap sama, yaitu Hermetisme.¹² Paradigma ini, yang mendasarkan dirinya pada metode *kasyaf* dan *musyabadah* dalam mengembangkan produk-produk pengetahuan, pada tahap selanjutnya memungkinkan para pengikut "jalan sufi" memperkaya dan memperdalam kajian tasawuf, baik yang mengambil orientasi filsafat seperti yang berlaku pada kalangan Syi'ah di Persia dengan tradisi "Iluminasionisme"-nya maupun yang berorientasi praktis-etis dalam bentuk *tariqah* di kalangan Sunni yang sebagian besar dipengaruhi tasawuf al-Ghazali dan Ibnu Arabi.

Dengan demikian, kita bisa bertanya kemudian, apakah dinamika tersebut juga menyebar di dunia Melayu? Dengan mempertimbangkan kesimpulan yang ditarik beberapa sejarawan bahwa proses Islamisasi di wilayah ini sebagian besar dilakukan oleh kaum sufi, maka kita akan melacak terlebih dahulu jenis tasawuf macam apakah yang menyebar dan yang kemudian mendominasi wacana pemikiran Islam di kalangan penduduk Melayu.

Dalam sebuah naskah tua tentang musyawarah para wali di Jawa tentang hakekat *ma'rifah* tertera dialog berikut:

"Kang andika Pangerang Ratu ing Girigajah maring para wali sadaya: Paneda mami prasanak sadaya, den sami amicara *tingkahing mangarifat*, den sami *musfakat* ... den sami waspaos ing *kaananing Pangeran*, den sami waskita.

Angadika Pangeran ing Bonang: *Tingkahing pangawruh iman, tohid iku ora koninga dening wong alul-mangarifat kang sampun waspada kawruhe, uwus karem ing mangarifat ... Kang iman tohid nora pisah lan mangarifat yang tunggalakna ora kena, niwilangane iman tohid mangarifat.*

Kang andika Pangeran ing Majagung: ... lamon wong puniku pangawruhe no ... ka roro suwung pangawruhe wong iku, yen maksiha roro serik, ora bisa sadat dening tan wring *panunggale*.

Wonten si kang andika Pangeran ing Cerebon: ... *naning mangarifat nora aningali tinggalan nora amuji pinuji.*

...

Ananpon kang andika Sek Lemah Bang: *Iya ingsun iki Allah, endi si malih, mapan orana malih, saking ingsun iki.*

Kang andika Molana Mageribi: Eh ... arane puniki?

Kang andika Sek Lemah Bang: Nora amba angrasani jisin malih ...

¹² Paradigma ini pada intinya menyatakan bahwa Tuhan adalah transenden tidak dikenal sifat, wujud, maupun hakekatnya. Dari Tuhan ini kemudian lahir satu entitas (dengan nama yang berbeda-beda, Akal Pertama, Roh Pertama, Hakekat atau Nur Muhammad, dan lahir melalui emanasi, *tajalli*, atau pancaran cahaya) yang dianggap "mewakili" Tuhan untuk menciptakan dan mengatur alam yang banyak ini, termasuk akal, roh, jiwa, dsb. Sedang manusia dianggap memiliki roh yang merupakan bagian dari roh Tuhan, dan dengan roh itu pula ia akan kembali menyatu dengan Tuhan melalui proses penyucian, yaitu dengan *ma'rifah*. Yakni dengan pandangan batin langsung di mana obyek dan subyek yang memandang menjadi satu. L. Massignon pernah me-*list* sejumlah buku dan risalah klasik Arab yang tergolong dalam aliran Hermetisme. Ukuran yang dipakai untuk menilai suatu karya bersifat Hermetis adalah terdapatnya dalam karya tersebut pandangan tentang Tuhan yang tak bersifat, tak terjangkau oleh akal, tapi terjangkau melalui penyucian, pandangan tentang keterkaitan antara alam atas dan alam bawah, antara langit dan bumi, serta pandangan tentang rangkaian kausalitas yang tak beraturan yang memungkinkan terjadinya hal-hal yang di luar aturan alam. Lihat L. Massignon, *Inventaire de la litterature hermetique arabe*, dalam R.P. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, apendiks III, h. 384-400, seperti dikutip dalam M.A. Jabiri, *Takwin*, op.cit., h. 197. Perlu digarisbawahi di sini bahwa unsur-unsur Hermetisme ini tidak dimaksudkan untuk menafikan pengaruh lainnya seperti pengaruh Persia, India, Kristen, dan agama kuno lainnya. Namun, soalnya, warisan masa lampau yang dikenal umat Islam di abad-abad pertama kekuasaannya adalah unsur-unsur, yang meski sinkretik, tapi sangat sistematis dan "terpelajar" (dalam bentuk tertulis) dari pemikiran Hermetisme yang menyerap berbagai ramuan faham dan kepercayaan yang berasal dari Yunani dan agama-agama Timur kuno. Dan Hermetisme inilah yang pada abad-abad 2 dan 3 Masehi, dalam bentuknya "yang terpelajar" (*alim, learned*), telah mendominasi wacana keagamaan dan filsafat di zaman Helenisme sebagai serangan atas warisan Aristotelianisme.

Kang andika Molana Mageribi: *Inggih leres tuwan punika, anging tanpa raos kapiarsa yen tuwan ucapaken den anuksma ing tingkah kewala, sampun kapi arsa dening wong.* ... (huruf miring dari AB).¹³

(Pangeran Girigajah berkata kepada para wali: "Saya mohon kepada kalian, para sahabatku, untuk bertukar pikiran tentang makna *ma'rifat*. Usahakanlah untuk melakukan kesepakatan tentang soal ini ... Karena itu, kalian harus mencapai pandangan yang jelas mengenai hakikat Tuhan."

Pangeran Bonang berkata: "Hakikat pengetahuan iman dan tauhid itu tidak lagi dikenal oleh kaum *ahlul ma'rifah* yang telah sempurna pengetahuannya, dan telah tenggelam dalam *ma'rifah*. ... Iman dan tauhid tidak dapat dipisahkan dari *ma'rifah*, tidak pula dapat disamakan begitu saja, namun merupakan kesatuan antara iman, tauhid, dan *ma'rifah*."

Pangeran Majagung berkata: "... kalau pengetahuan manusia itu tidak demikian, yaitu yang masih mendua, maka pengetahuan orang itu kosong. Kalau masih juga ia berpegang pada pandangan mendua (dualitas), maka ia adalah musyrik, yang tidak mampu memahami kalimat *syahadat* karena ia tidak menangkap hakikat kesatuan."

Pangeran Cirebon berkata: "... *ma'rifat* yang sempurna berarti tidak lagi memandang sasaran

pandangan, juga tidak lagi memuji yang dipuji (karena pelaku dan sasaran pandangan dan pujian itu adalah satu dan sama)." ...

Syekh Lemah Abang (Siti Jenar) berkata: "Sayalah Allah. Siapa lagi saya ini, sebab tidak ada sesuatu kecuali Saya."

Maulana Maghribi berkata: "Baik, ... tapi yang ini apa namanya (maksudnya sambil menunjuk ke tubuh atau jasad lemah Abang—AB).

Syekh Lemah Abang menjawab: "Saya tidak mau membicarakan masalah jasad. ..."

Maulana Maghribi berkata: "Anda ini memang benar, tapi Anda tidak mempertimbangkan kalau yang Anda ucapkan itu akan didengar orang banyak. Jangan sampai diketahui orang lain." ...)

Bila naskah yang merekam dialog ini memang berasal dari abad 16, maka setidaknya-tidaknnya kita memperoleh gambaran bahwa persoalan utama yang "menggelisahkan" umat Islam awal adalah problem *ma'rifah*. Namun *ma'rifah* di sini bukan dalam pengertian teologis (Asy'ari maupun Mu'tazilah) atau *falsafi* (model al-Farabi, Ibnu Sina atau Ibnu Rusyd yang bersifat *burhani*) dalam kerangka reproduksi pengetahuan dengan metodologi tertentu seperti induksi, deduksi, empirisme atau rasionalisme, karena buku-buku *Kalam* dan filsafat belum dikenal saat itu.¹⁴ Tapi yang dimaksud *ma'rifah* dalam teks di atas adalah yang termasuk dalam pengertian gnosis-Hermetis

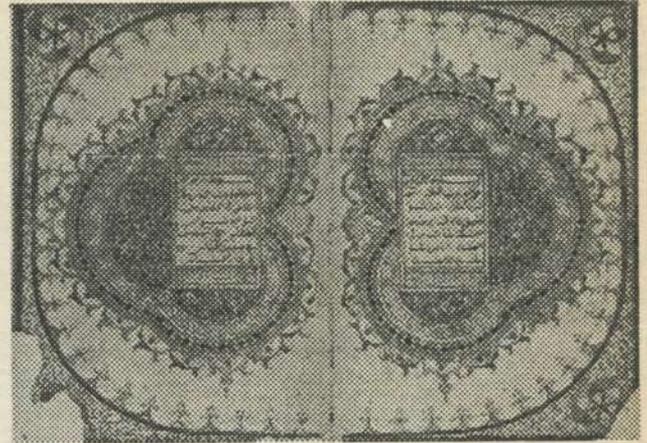
¹³ Lihat G.W.J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (Leiden: the Hague, 1978), h. 44-47. Naskah berbahasa Jawa ini, menurut Drewes, editor dan penerjemahnya, berasal dari akhir abad 16 atau awal abad 17.

¹⁴ Dalam sebuah naskah yang disebut berasal dari Sunan Bonang, termaktub sebuah buku yang disebut Kitab Tamhid. Bisa jadi kitab itu adalah *al-Tamhid* karya al-Baqillani, teolog Asy'ari yang terkenal, bisa pula *Tamhid fi Bayan al-Tauhid* karya Abu Syakur al-Salimi, atau *Tamhid Qawa'id al-Tasawwuf wa Ushulih* karya Ibnu Zarruq al-Burnusi (w.1493). Menurut Martin van Bruinessen, kitab dimaksud adalah karya al-Salimi yang disebut-sebut dipengaruhi teologi Mu'tazilah. Lihat Martin van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning: Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren*, dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, vol. III, no. 4 tahun 1992, h. 84 catatan no. 21. Sementara menurut penyelidikan Drewes, kitab tersebut adalah karya Ibnu Zarruq yang membahas usul tasawuf, sesuai dengan sifat naskah tersebut yang memaparkan *usul suluk*. Lihat G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seb Bari* (Leiden: The Hague, 1969), h. 14. S.M.N. al-Attas menyebut adanya satu buku terjemahan Melayu atas teologi Asy'ariy dari abad 16 yang banyak beredar di Dunia Melayu, yaitu *Aqa'id an-Nasafi* karya Najmuddin al-Nasafi (w.1142). Lihat S.M.N. al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqa'id al-Nasafi* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988). Namun demikian, buku seperti ini tidaklah banyak berpengaruh dalam membentuk nalar Melayu.

(*irfan*), yang ditujukan untuk mencari "jalan menuju kesatuan dengan Tuhan". Maka, tidak heran bila dalam teks di atas "*tingkahing mangarifat*" berkaitan dengan "*ing kaananing Pangeran*" (*Hakekat Tuhan*). Dan pandangan para wali yang ikut serta dalam dialog itu mencerminkan hakekat *ma'rifah* tersebut, mulai yang bersifat lunak, seperti pandangan Sunan Bonang, hingga yang bersifat radikal, seperti pendapat Syekh Siti Jenar.¹⁵

Tema *ma'rifah* serupa juga kita temukan dalam naskah *Sejarah Melayu*, yang ditulis sekitar abad 16. Dalam naskah yang oleh para filolog disebut banyak mengungkap "kebesaran Melayu" ini, tertera kisah Sultan Malaka Mansur Syah (w.1477) yang mengajukan pertanyaan metafisis kepada dua tokoh agama. Yaitu, apakah seseorang yang masuk surga atau neraka akan hidup selamanya di dalam. Jawaban yang lebih ortodoks yang diberikan tokoh pertama tidak memuaskan Sultan, dan baru jawaban tokoh kedua, yang tampaknya agak esoteris, yang memuaskannya. Meski jawaban eksplisit tidak tercantum di dalam teks, namun A.H. Johns menyimpulkan bahwa jawaban esoteris tersebut memperoleh ekspresinya dalam buku Abdul Karim al-Jili (w.1459), *al-Insan al-Kamil*, dan tidaklah mustahil bahwa buku tersebut telah dikenal di dunia Melayu.¹⁶

Tapi, ada satu lagi persoalan yang dinyatakan dalam *Sejarah Melayu*, dan cukup relevan dalam



konteks pembahasan kita tentang penyebaran *ma'rifah* gnosis-Hermetis atau tradisi *irfani* dalam Islam Melayu. Yaitu, persoalan apakah Allah merupakan pencipta atau bukan? Soal ini, seperti disebut dalam teks, muncul di wilayah Transoxania, Iraq dan Khurasan, dan kemudian menyebar sampai ke Malaka dan Pasai di abad 15-16. Bila mengamati perkembangan wacana pemikiran Islam di wilayah Khurasan dan Transoxania, Asia Tengah, yang selama abad 10-11 M. didominasi oleh pemikiran Syi'ah-Ismaili, dengan tokoh-tokohnya seperti Abu Ya'qub al-Sijistani (w. 943) dan Hamiduddin al-Kirmani (w. 1021), dan oleh al-Ghazali (w.1111) disebut sebagai aliran al-Bathiniyyah dalam *Fadlaih al-Bathiniyyah*,¹⁷ maka tampaknya dunia Melayu saat itu sudah berkenalan dengan pemikiran Ismaili-Bathiniyyah. Dan adalah kalangan Ismaili-Khurasan yang dikenal dengan doktrin "Tuhan

¹⁵ Adapun masalah bahwa setelah musyawarah ini Siti Jenar kemudian dihukum mati, hal itu lebih didasari pertimbangan politis, dan bukan karena pandangan pribadinya tentang *ma'rifah* yang bersifat *bululū*. Hal ini akan diungkap lebih lanjut dalam tulisan berikut.

¹⁶ Lihat A.H. Johns, *Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah*, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 85-103, dan *Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions*, dalam jurnal *Indonesia*, no.19 tahun 1975, h. 33-55.

¹⁷ Menurut penelitian al-Jabiri, al-Ghazali menulis karyanya tersebut atas perintah Khalifah Abbasiyah al-Mustazhiri setahun atau dua tahun setelah terbunuhnya patronnya, Nizam al-Mulk tahun 1086 di Nisapur, oleh seorang aktifis Ismaili pimpinan Hasan Sabbah di wilayah Khurasan. Salah seorang *da'i* Ismaili di Yaman, Ali bin Muhammad bin al-Walid (w.1215), kemudian menulis bantahan atas buku al-Ghazali tersebut dengan judul *Damigh al-Bathil*. Tentang dominasi pemikiran Ismaili di Khurasan, lihat M.A. Jabiri, *Nahnu wal Turats*, op.cit., h. 87-166.

transenden"-nya yang menafikan pada diri-Nya tindakan penciptaan. Maka, persoalan apakah Tuhan pencipta atau bukan merupakan masalah gnosis-Hermetis.

Apa yang bisa ditarik dari tinjauan singkat atas kedua naskah kuno yang sama-sama berasal dari abad 16 ini, adalah bahwa tradisi pemikiran Islam awal yang berkembang di Dunia Melayu adalah tradisi Hermetisme dalam "baju Islami" - atau katakanlah "Hermetisme-Islam". Ini dilatarbelakangi oleh sejumlah faktor, di antaranya adalah iklim keagamaan yang bercorak Hinduisme di saat-saat gelombang Islamisasi masuk ke kawasan Melayu. Meski tidak mengenal agama Hindu sebagai suatu sistem teologi dan filsafat, yakni dalam bentuknya yang "terpelajar" (*learned thinking*), penduduk Melayu sebelum kedatangan Islam justru mengenal agama dan budaya Hindu-Budha dalam lingkup yang "primitif" (*savage*).¹⁸ Seperti terlihat dalam kegemaran mereka untuk mengamalkan ritus-ritus yang berbau "magis" (supernatural), kecenderungan untuk mempelajari aspek agama yang mengajarkan kekebalan dan penyembuhan, serta kesukaan mereka menikmati produk-produk agama dan budaya yang bersifat mitologis, seperti mitologi Ramayana, Mahabrata, dan serta yang bersifat estetik seperti pertunjukan wayang. Selain itu, mereka juga berada di bawah bayang-bayang penguasa yang mengidentifikasi dirinya sebagai "titisan" Dewata, yang dianggap memiliki kekuatan supernatural dan adi-alami, seperti dalam konsep Wisnumurti dan Bimasakti.

Faktor lainnya yang tak kalah pentingnya

dalam memberi ruang kondusif bagi penyebaran tradisi "Hermetisme-Islam" adalah sifat gelombang Islamisasi itu sendiri yang "pincang". Meski ada dugaan bahwa Islam telah masuk ke Nusantara sejak abad 7 atau 8 M, namun dinamika pembentukan tradisi *bayani* atau apa yang disebut Jabiri sebagai warisan "ma'qul dini", yang ditandai dengan kemunculan Imam Syafi'i dan As'ari sebagai konseptor *nalar bayani* dalam perumusan dan pembakuan hukum-hukum agama atas dasar metode tertentu sehingga memungkinkan dirinya terjaga dari infiltrasi sumber-sumber asing, termasuk Hermetisme, gaungnya tidak tersentuh sama sekali di dunia Melayu. Bukan hanya karya-karya kedua imam itu tidak ditemukan, tapi juga karya-karya sejumlah tokoh-tokoh pengawal garis depan tradisi *bayani*, seperti Ahmad bin Hanbal, Baqillani, dan al-Qadhi Abdul Jabbar. Dengan demikian, penduduk Melayu tidak mengenal secara utuh dan sistemik tradisi Islam yang dianggap masih "murni" itu yang bakal memungkinkan mereka melakukan "screening" secara rasional atas sejumlah faham dan warisan agama.

Malah yang justru lebih memperparah "kepincangan" proses Islamisasi tersebut adalah konfigurasi para misionaris Islam serta jalur pelayaran yang lazim dilalui antara Timur Tengah dan Nusantara. Dalam catatan sejarah, hanya dua kelompok misionaris yang dominan dalam penyebaran Islam, yaitu kelompok pedagang yang pragmatis dan kelompok agamawan pengembara yang sinkretik.¹⁹

¹⁸ Pendekatan yang membagi pemikiran antara "yang terpelajar" dan "yang primitif" sangat berguna dalam membaca proses pembentukan nalar dalam satu lingkup kebudayaan manusia. Pendekatan ini pertama kali dipakai oleh Claude Levi-Strauss dalam studi antropologinya, dan dalam studi Islam, khususnya dalam rangka proyek kritik nalar, digunakan oleh M.A.al-Jabiri, dalam *Takwin*, op.cit., dan Mohammed Arkoun dalam *Pemikiran Arab* (terjemahan Yudian W. Asmin) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

¹⁹ Hal ini seperti tergambar dalam kata-kata A.H. Johns:

"Mereka adalah para penyiar Islam pengembara yang berkelana di seluruh dunia yang mereka kenal, yang secara sukarela hidup dalam kemiskinan; mereka sering berkaitan dengan kelompok-kelompok dagang atau kerajinan tangan, sesuai dengan tarekat yang mereka

Sementara jalur pelayaran yang dilalui adalah daerah-daerah yang dikenal di luar dari *mainstream* dinamika pemikiran Islam, seperti wilayah Yaman Selatan, Gujarat, Malabar, dan Benggala (tiga yang terakhir masuk ke dalam kawasan Anak Benua India). Wilayah Yaman hanya mengenal produk-produk fikih yang sudah "jadi", sedang dalam bidang tasawuf, masyarakat lebih menyukai doktrin-doktrin yang bersifat ritual-praktis, seperti bergabung dalam tarikat-tarikat sufi, meski al-Jili pernah tinggal di sana. Dan, seperti diungkap H. Corbin, di sana juga terdapat sejumlah *dai* Ismaili cabang Musta'li, seperti Ibrahim al-Hamidi, Hatim bin Ibrahim, Husain bin Ali, dan Ali al-Walid yang menulis buku sanggahan atas al-Ghazali. Mereka ini dikenal aktif mendakwahkan ajaran Ismaili di Yaman pada abad 13.

Sementara di India, seperti diamati Denys Lombard, "telah tersebar gagasan bahwa segala perbedaan antara Khalik dan makhluknya, antara Tuhan dan dunia, harus dihapuskan; jadi kewajiban orang bukanlah lagi setiap hari menjalankan sembahyang lima waktu ... tetapi menyadari melalui rasa, dan di balik segala keanekaan dan kemajemukan [terdapat] adanya kesatuan yang mencakup manusia, dunia dan Tuhan sendiri".²⁰ Terakhir, perlu dikutip

pandangan al-Attas sendiri tentang tasawuf Hamzah Fansuri dan pengaruh India di dunia Melayu:

"Perlu dicamkan di sini bahwa Hamzah [Fansuri] memperoleh inspirasi dan gagasannya dari kaum Sufi awal yang ide-idenya masih murni, belum mengalami pembusukan dan degenerasi yang baru muncul kemudian sesudah masa [Nuruddin Abdur Rahman] Jami di abad 15 ... Di wilayah Moghul India, sufisme telah memberi jalan bagi munculnya berbagai bentuk perubahan dan modifikasi sebagai akibat dari tekanan keadaan; para eksponennya yang cukup berpengaruh berupaya mendamaikan [doktrin-doktrin sufi] dengan ajaran agama Hindu, terutama yang tertuang dalam Kitab Vedanta, seperti dilakukan misalnya oleh Dara Shikuh, putra Sultan Shan Jahan".²¹

Pernyataan al-Attas bahwa Hamzah Fansuri mengenal ajaran murni tasawuf di luar jaman pengaruh India, agaknya masih perlu penyelidikan lebih lanjut.²² Namun, yang relevan dari pernyataan di atas adalah, kalau memang Hamzah Fansuri telah mempelajari tasawuf yang "*pure, still untainted by degeneration and corruption*", yang berarti pernah dikenal di Nusantara namun tidak melalui Yaman dan India, dan dengan melihat peran besar India sebagai penghubung antara dunia Timur

anut; mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang kompleks, yang umumnya dikenal baik orang-orang Indonesia, yang mereka tempatkan ke bawah ajaran Islam, atau yang merupakan pengembangan dari dogma-dogma pokok Islam; mereka menguasai ilmu magis, dan memiliki kekuatan untuk menyembuhkan; mereka siap memelihara kontinuitas dengan masa silam, dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur yang kebudayaan pra-Islam dalam konteks Islam." A.H. Johns, *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, dalam *Journal of Southeast Asian History*, 2, II, tahun 1961, h. 15.

²⁰ Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (terjemahan Winarsih Arifin) (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 216. Para sejarawan juga mengungkap, daerah Gujarat pada abad 16 didiami oleh berbagai bangsa, di antaranya orang Turki, Mesir, Arab, Persia, dan yang berasal dari Khurasan dan Turkestan. Lihat Tudjimah, *Pendabuluan*, dalam Nuruddin al-Raniri, *Asrar al-Insan fi Ma'rifah al-Ruh wal Rahman* (Jakarta: Penerbitan Universitas Djakarta, 1960), h. 1-2.

²¹ S.M.N. al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1970), h. 16-17.

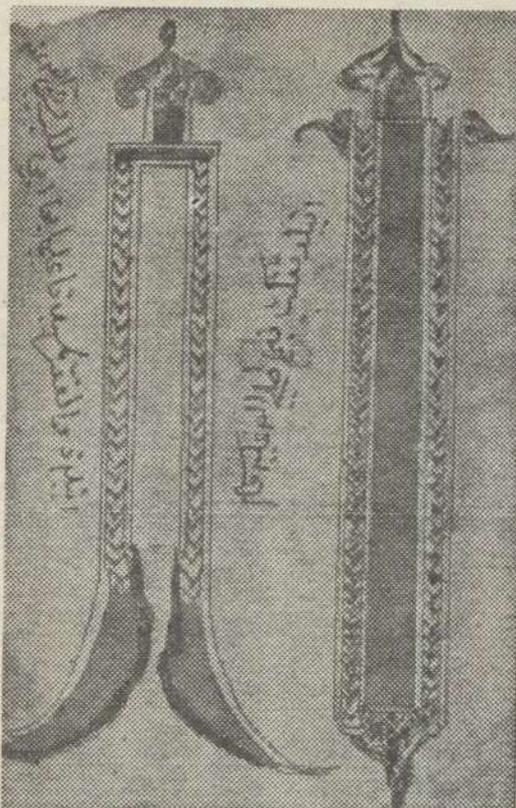
²² Soalnya, dalam beberapa puisinya Hamzah Fansuri kerap menggunakan istilah *wujud wahmi* (wujud bayangan). Istilah tersebut yang juga ditemukan dalam pemikiran misitik Jawa oleh L. Massignon dianggap berasal dari tasawuf India. Lihat P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1990), h. 135.

Tengah dan Nusantara, maka kita melihat adanya dua jalur utama yang menghubungkan pusat-pusat tradisi Hermetisme-Islam (bahasa halusnya, *wujudiyah*) di Timur Tengah dan India ke wilayah Asia Tenggara. Kedua jalur itu ialah jalur Arabia-Yaman-India-Nusantara dan jalur Persia-India-Nusantara.

Inilah karakteristik umum dari yang saya sebut sebagai batas-batas dalam pemikiran tasawuf, yang pada akhirnya mengisi dan membentuk wujud akhir nalar Melayu, sebelum gelombang modernisasi merambah wilayahnya. Kita akan lihat lebih lanjut dan secara lebih spesifik bagaimana batas-batas tersebut membentuk wujud akhir nalar Melayu, serta bagaimana faktor kekuasaan atau ideologi para Sultan Melayu berperan aktif dalam memanfaatkan sejumlah doktrin tasawuf.

Tasawuf sebagai Otoritas

Para ahli mengakui, Hamzah Fansuri (w. sekitar 1600) merupakan yang pertama kali menulis karya sastra dan tasawuf dalam bahasa Melayu, dan itu berarti, dalam konteks kita, dia pula yang membawa tradisi "terpelajar" dalam tasawuf di luar tradisi "primitif" yang sudah dikenal umat Islam Melayu saat itu, dan juga dengan tradisi "terpelajar" itu dia memperkenalkan satu wacana "bernalar" baru (istilahnya, satu paradigma) dalam konteks Islam



Melayu.²³ Maka, kita akan melacak kemudian tradisi nalar macam apakah yang dikenal Hamzah Fansuri yang dinilainya "sempurna 'ali'" itu. Di sini kami kutip beberapa bait syairnya:

Jika telah kau turut syariatnya

Mangka kau dapat asal tariqatnya

Ingat-ingat haqiqatnya

Supaya tahu akan ma'rifahnya

Ma'rifat itu sempurna 'ali

Pada sekalian Islam terlalu ghali

Itulah ilmu yogya kau cari

Supaya jadi engkau

ruhani

(Syair "Laut Mahatinggi")

Ma'bud itulah yang bernama haqiq
Sekalian alam di dalamnya ghariq
Olehnya itulah sekalian fariq
Pada kunhinya itu tiada beroleh thariq
...

Yogya kau tuntutan pada Syaikh al-Alim
Syurbat mulia daripada Abul Qasim
Karena ia sempurna hakim
Membawa firman dan ilmu salim

Akan syurbat itu jangan kau ghafil
Mangkanya dapat menjadi kamil
Telah terminum haji pun hasil

²³ Tentang kecaman Hamzah Fansuri atas praktek-praktek sufi yang bersifat "primitif" itu, seperti praktek yoga atau pengaturan nafas dalam tanakat dan meditasi menyambut datangnya bulan pumama, yang bahkan dilakukan sendiri oleh Sultan Aceh, lihat Abdul Hadi W.M., *Syeikh Hamzah Fansuri*, dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No.4 vol.v, tahun 1994, h. 48-56, dan *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 49 catatan no. 20.

Mendapat Arafat dan ilmu wasil
(Syair "Minuman Para Pecinta")²⁴

Di sini yang jadi titik tekan bukanlah pada soal masuknya Hamzah dalam Tarekat Qadiriyyah, tapi pada unsur-unsur epistemologis yang mendasari pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri. Pada kelima bait di atas, kita menemukan jenis *ma'rifah* yang dicari dan dituntut oleh Hamzah, yaitu "ilmu wasil", "syurbat Abul Qasim", serta "ma'rifah sempurna dan 'ali". *Ma'rifah* yang terakhir ini mengingatkan kita pada jenis yang ditegaskan oleh Sunan Bonang dalam musyawarah para wali di atas, yaitu dari iman, tauhid, dan ma'rifat, sedang dalam bahasa Hamzah, dari syaria't, tariqat, haqiqat, lalu ma'rifat. Namun, berbeda dengan Sunan Bonang yang membatasi hakikat ma'rifat pada level yang lebih lunak dan ortodoks, Hamzah melangkah lebih jauh dengan mengadopsi "ilmu wasil", "syurbat Abul Qasim", atau kalau perlu ditambah dari teks syairnya yang lain, "ilmu yang 'ali / Seperti Bayazid dan Mansur Baghdadi", untuk mengisi hakikat ma'rifatnya. Yang menjadi persoalan kita di sini bukanlah pada sifat *wujudiyah* dari ilmu yang diperoleh Hamzah, bukan pula ucapan seruan *Ana al-Haqq*-nya dalam satu syairnya, tapi pada pencarian Hamzah Fansuri akan membenaran atau legitimasi bagi

pendirian tasawufnya yang di kalangan ortodoks dianggap menyimpang, alias heterodoks.

Maka, pada tataran ini kita berhadapan dengan pencarian (dalam bahasa Hamzah, "yogya kau tuntutan") sandaran otoritas bagi pandangan-pandangan kesufian yang radikal, seperti yang dianut Hamzah, agar bisa diterima dalam lingkungan Ahlussunnah wal Jama'ah. Dan "otoritas Sunni" itu implisit dikandung dalam "ilmu wasil" dan "syurbat Abul Qasim".²⁵ Bila kita membuka lembaran sejarah tasawuf di Timur Tengah, maka kita menjumpai tokoh al-Junaid al-Baghdadi (w. 910) yang mempunyai *kunyah* Abul Qasim, sedang istilah *wasil* hanya dilontarkan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali seperti dalam bukunya *Misykah al-Anwar* dan *al-Maqshid al-Asna* (kedua tokoh ini mengingatkan kita pada doktrin Aswaja NU yang mendasarkan ajaran tasawufnya pada al-Junaid dan al-Ghazali).²⁶ Dan tampaknya Hamzah Fansuri ingin mengukuhkan pandangan-pandangan *wujudiyah*-nya berdasarkan pada otoritas pemikiran al-Ghazali dan al-Junaid, dengan keyakinan penuh agar fahamnya tersebut diterima dalam lingkaran "tasawuf Sunni" yang dianut mayoritas umat Islam saat itu. Karena, sebagaimana ditunjukkan oleh beberapa kajian mutakhir tentang mereka,²⁷ al-Junaid dikenal sebagai perintis aliran "tasawuf Sunni" yang

²⁴ Dikutip dari Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*, op.cit., h. 113, 115, dan 143.

²⁵ Dalam Syair Laut Mahatinggi, ada tiga kali penyebutan *wasil* atau derivatifnya, *wasil*, dalam Syair Burung Pingai dua kali; dalam Syair Sidang Ahli Suluk satu kali; dalam Syair Syarab al-Asyiqin satu kali. Sedang penyebutan nama Abul Qasim: di samping yang dikutip di atas, juga terdapat dalam Syair Burung Pingai, "*Inilah amal Sayyid Abul Qasim*", dan juga dalam Syair Sidang Ahli Suluk, "*Indah-indahkan Abul Qasim*". Abdul Hadi menerjemahkan dengan keliru makna *wasil* atau *wasil* sebagai "perantara" atau "perantaraan". Lihat Ibid., h. 156.

²⁶ al-Ghazali menyebut tingkatan orang-orang yang telah mencapai suatu tingkat di mana segala hijab yang menutupi rahasia Ketuhanan tersingkap, sebagai *al-wasilun*. tampaknya hanya dia sendiri yang menggunakan istilah tersebut. Al-Jurjani sendiri dalam *Tarjifah*-nya tidak menyebut istilah itu. Istilah ini dikutip oleh Jabiri dan Majid Fakhry dalam pembahasannya tentang tingkatan para pencari ma'rifah menurut al-Ghazali. Lihat M.A. Jabiri, Takwin, op.cit., h. 287, dan Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 83), h. 250.

²⁷ Tentang *wujudiyah* al-Junaid serta upaya sintesanya tersebut, lihat Muhammad Jalal Syaraf, *Dirasah fil Tasawwuf al-Islami* (Beirut: Dar al-Nahdhal, 1980), dan M.A. Jabiri, *Takwin*, op.cit., h. 207-208. Sedang *wujudiyah* al-Ghazali lihat M.A. Jabiri, *Takwin*, op.cit., h. 281-290, dan M. Fakhry, op.cit., h. 246-251.

memadukan tradisi Hermetisme dengan doktrin Qur'an dan Sunnah, sedang al-Ghazali banyak disebut-sebut penganut faham *wujudiyah* seperti Hamzah Fansuri. Dan fenomena ini bukan hanya terjadi pada diri Hamzah di Sumatera, tapi juga di lingkungan para wali di Jawa.

Dalam satu naskah yang disebut-sebut berasal dari Sunan Bonang pada abad 16, dalam pembicaraan tentang keutamaan ibadah shalat, tertera kritik atas aliran Batiniyah, yang saat itu dianut oleh tokoh Syekh Sufi, Nuri, dan Jaddi. Penulis naskah ini mencap mereka, yang identitasnya hingga kini belum terungkap, sebagai penganut bid'ah (heretik) dengan mendasarkan diri pada penilaian al-Ghazali tentang aliran tersebut. Bahkan, penulis naskah tersebut, dalam paragraf XV, menegaskan dengan lantang: siapapun yang mengikuti ajaran-ajaran al-Ghazali niscaya bakal beruntung dan selamat.²⁸

. Kita akan lihat kemudian, bagaimana otoritas al-Ghazali sebagai pemberi legitimasi bagi sirkulasi pemikiran-pemikiran tasawuf dalam dunia Sunni kian menguat seiring dengan kian meruyaknya unsur-unsur "non-Sunni" merembes masuk ke jantung kepercayaan agama kaum muslimin. Dan, bahkan otoritas al-Ghazali ini pada gilirannya ikut andil dalam membentuk satu paradigma tersendiri, yang berhak menentukan mana yang dilestarikan dan mana yang perlu dibuang, mana yang "ortodoks" dan mana yang "heretik" (bid'ah). Maka, yang terjadi kemudian adalah "harmonisasi" antara pemikiran tasawuf al-Ghazali dengan tradisi tasawuf India, khususnya tradisi tasawuf yang dipengaruhi Ibnu Arabi, dengan titik acuan adalah model pertama, yakni tasawuf al-Ghazali. Ini yang akan saya tunjukkan dalam tulisan saya pada edisi berikutnya. ❖❖



²⁸ Drewes, *The Admonitions*, op.cit., h.12.