

USHULUNA

Jurnal Ilmu Ushuluddin

Fakhruddin

Memahami Objektivitas dalam Penilaian Moral

Syaiful Azmi

Bubat: Sisi Gelap Hubungan Kerajaan Majapahit Hindu dengan Kerajaan Sunda

Hanafi

Surga dan Neraka dalam Presepsi al-Ghazali

M. Najib Tsauri

Inkonsistensi Mazhab dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Tafsir Al-Qurtubi

Muhammad Ismail

Relasi Ekonomi Global dan Komunitas Lokal dalam Pembangunan (Studi Kasus Konflik Makam Mbah Priok)

Zaenal Muttaqin

Jalan Menuju yang Ilahi Mistisisme dalam Agama-Agama

Kautsar Azhari Noer

Spiritualitas dan Hak Asasi Manusia

USHULUNA

Jurnal Ilmu Ushuluddin

Volume 3 , Nomor 1 , Juli 2017

Penyunting Ahli

M. Ridwan Lubis

Hamdani Anwar

Masri Mansoer

Ketua Penyunting

M. Ikhsan Tanggok

Wakil Ketua Penyunting

M. Suryadinata

Penyunting Pelaksana

Bustamin

Edwin Syarif

Media Zainul Bahri

Lilik Umami Kaltsum

Maulana

Tata Usaha

Ach. Baiquni

Toto Tohari

Lily Fakhriah

Fida Konita

Alamat Penyunting dan Tata Usaha

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95 Ciputat, Jakarta Selatan

Telp. (021) 7493677 Fax. (021) 7493579

Email: humas.usnuluddin@uinjkt.ac.id

Jurnal Ushuluna diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jurnal ini terbit dua kali setahun pada bulan Juli dan November. penyunting menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, artikel telaah, dan tinjauan buku.

USHULUNA

DAFTAR ISI

- 1 FAKHRUDDIN**
Memahami Objektivitas dalam Penilaian Moral

- 16 SYAIFUL AZMI**
Bubat: Sisi Gelap Hubungan Kerajaan Majapahit Hindu dengan Kerajaan Sunda

- 37 HANAFI**
Surga dan Neraka dalam Presepsi al-Ghazali

- 67 M. NAJIB TSAURI**
Inkonsistensi Mazhab dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Tafsir Al-Qurtubi

- 92 MUHAMMAD ISMAIL**
Relasi Ekonomi Global dan Komunitas Lokal dalam Pembangunan (Studi Kasus Konflik Makam Mbah Priok)

- 103 ZAENAL MUTTAQIN**
Jalan Menuju yang Ilahi Mistisisme dalam Agama-Agama

- 130 KAUTSAR AZHARI NOER**
Spiritualitas dan Hak Asasi Manusia

Memahami Objektivitas dalam Penilaian Moral

Oleh : Fakhruddin

fakhruddin@uinjkt.ac.id

Abstract: *Can moral judgment be objective" Unlike scientific judgment, moral judgment is often considered simply subjective. This article is an attempt to argue against this contention. The article is divided into three parts, First, as a background for the problem, it will be shown how the scientific view of reality and its limited view of objectivity has given rise to the problem of objectivity in moral judgment. Second, to see the similarities and differences between the concept of objectivity in scientific judgment and in moral judgment, the two will be compared. Third, to bolster the argument for supporting the idea of objectivity in moral judgment, some criteria for the objectivity of moral judgment will be provided.*

Kata Kunci : objektivitas, relativisme, subjektif-objektif.

A. Pendahuluan

Masalah objektivitas dalam penilaian moral sebenarnya bukan masalah baru. Pada zaman Yunani Kuno, yakni dalam polemik antara Sokrates (yang dilanjutkan oleh Plato) dengan para Sofis atau Skpetisis (seperti Protagoras, Tracymachus dan Georgias), masalah tersebut sudah muncul. Waktu itu Sokrates dan Plato berkeyakinan bahwa nilai-nilai dan norma moral didasarkan atas kodrat (*physis*), sehingga bersifat objektif serta tetap tak berubah. Pendapat ini sebagai bantahan terhadap pandangan kaum Sofis yang berpendapat bahwa nilai-nilai dan norma moral tidak lebih dari suatu kebiasaan (*nomos*) yang akan senantiasa berubah sesuai dengan perubahan zaman.

Walaupun masalah objektivitas dalam penilaian moral bukan masalah baru, namun berbeda dengan situasi permasalahan pada zaman Yunani Kuno, di mana sains belum muncul sebagai ilmu yang dominan dan terpisah dari filsafat. Pada zaman modern (khususnya sejak abad ke-17 sampai

dengan awal abad ini) masalah tersebut tidak dapat dilepaskan dari besarnya pengaruh sains yang dianggap sebagai satu-satunya bentuk pengetahuan manusia yang memiliki kebenaran objektif.

Dalam pandangan sientistik tentang realitas, hanya yang dapat dibuktikan keberadaannya secara publik berdasarkan pembuktian ilmiah dapat disebut real atau nyata. Model ini bertujuan untuk memahami realitas dari dunia fisika klasik yang bersifat materialistik dan mekanistik. Dalam konteks ini, fakta dimengerti sebagai sesuatu yang berbeda, tetapi juga terpisah dari nilai. Hanya fakta yang bersifat objektif yang bisa dimengerti sebagai cm dari sesuatu yang bisa dibuktikan adanya secara publik serta lepas dari keterlibatan subjek pengamat.

Karena dilatar belakangi oleh pandangan sientistik tentang realitas seperti di atas, maka orang seperti John Mackie¹, menolak atau bersikap skeptis tentang adanya objektivitas dalam nilai-nilai. Ia berpendapat bahwa seandainya ada realitas yang disebut nilai-nilai objektif, maka hal tersebut merupakan entitas, kualitas, ataupun relasi yang jenisnya aneh dan realitas biasanya yang ada dalam alam semesta, seandainya hal tersebut mungkin kita ketahui, maka pasti mengandaikan adanya kemampuan persepsi moral atau intuisi. Cara seperti ini, kita yang biasa untuk mengetahui segala sesuatu yang lain. Bagi orang seperti Mackie, pernyataan bahwa seorang majikan yang sewenang-wenang menindas para buruhnya itu secara moral objektif salah, tidak dapat diterima, karena objektivitas kualitas moral itu tidak ada; apalagi, ada yang tidak dapat kita ketahui. Baginya pernyataan benar-salah atau baik-buruk dalam hal moral dapat dijelaskan bukan atas dasar objektivitas kualitas moral yang terkandung dalam suatu tindakan, tetapi atas dasar tanggapan subjektif dari si pembuat pernyataan terhadap tindakan tertentu. Suatu perbuatan dinilai baik atau buruk, bukan karena hakikat perbuatan itu sendiri, tetapi dalam relasi dengan keinginan dan kepentingan subjek yang menilai.

Anggapan Mackie bahwa kalau diterima adanya realitas yang disebut nilai-nilai objektif itu kemudian mengandaikan adanya entitas, kualitas, atau relasi yang berjenis aneh, muncul sebagai konsekuensi dari pemahannya tentang objektivitas yang

berakar pada pandangan tentang realitas yang bersifat sientistik.² Itulah pandangan tentang objektivitas yang jatuh ke paham objektivisme. Dalam paham objektivisme memang tidak ada tempat bagi kemungkinan adanya objektivitas dalam penilaian moral, karena penilaian moral tidak dapat bersifat impersonal atau tanpa keterlibatan dari pihak subjek. Akan tetapi pemikiran dalam sains pun demikian pula seperti penjelasan Max Deutscher³, tidak setiap keterlibatan emosional dari subjek merupakan distorsi terhadap objektivitas pengetahuan.

Dalam hal penentuan benar-salahnya suatu tindakan moral atau penilaian tentang baik-buruknya suatu perbuatan, keterlibatan emosional dari pihak subjek yang menilai memang lebih besar, karena berbeda dengan benda-benda fisik yang diselidiki dalam penelitian sains, subjek tidak bisa bersikap netral. Namun ini tidak berarti bahwa objektivitas dalam penilaian moral menjadi tidak mungkin. Pernyataan Mackie benar bahwa kebaikan dan keburukan sesuatu atau benar-salahnya suatu penilaian moral tidak dapat ditentukan dari hasrat keinginan dan kepentingan subjek. Tetapi ia keliru kalau kemudian menarik kesimpulan bahwa baik buruknya sesuatu atau benar-salahnya suatu pernyataan moral itu tergantung atau ditentukan oleh hasrat keinginan dan kepentingan subjek. Sesuatu yang baik itu memang pantas diinginkan dan memenuhi kepentingan orang, tetapi tidak semua hal yang kebetulan diinginkan dan memenuhi kepentingan seseorang itu dengan sendirinya menjadi baik dan pantas diinginkan.⁴ Dari kenyataan ini, bahwa dalam kehidupan manusia ada nilai-nilai yang umumnya dipandang pantas bahkan seharusnya diinginkan, jelas bahwa ada nilai-nilai yang bersifat objektif. Demikian pula, walaupun penentuan baik-buruk tidak dapat bersifat impersonal (semacam "*a view from nowhere*" model Thomas Nagel), namun kenyataannya orang dalam hubungan intersubjektifnya dapat berdiskusi tentang penentuan tersebut, serta dapat menguji kebenarannya. Dalam praksis kehidupan bersama, kiranya dapat disimpulkan bahwa objektivitas dalam penentuan baik-buruk itu memang ada.

Dalam pandangan tentang realitas yang bersifat sientistik, meminjam peristilahan van Peursen,⁵ realitas biasa dimengerti sebagai suatu "substansi", suatu benda kongkret dalam dunia, suatu "objek yang bisa dipungut begitu saja". Pemahaman tentang realitas seperti itu memang akan mengakibatkan dualisme antara realisme dan idealisme, dualisme antara fakta dan nilai, serta dualisme antara ilmu pengetahuan (sains) dan etika. Akan tetapi realitas tidak perlu dipahami seperti itu. Mengikuti pendapat van Peursen, realitas sebaiknya dipahami sebagai suatu proses dan peristiwa yang diungkapkan dalam bahasa manusia dengan berbagai sistem simbolnya. Sebagai rangkaian peristiwa, realitas merupakan suatu kisah panjang sejarah dan kebudayaan umat manusia yang penuh dengan nilai. Realitas merupakan aturan, petunjuk arah bagi kegiatan kita dalam konteks hubungan intersubjektif pada suatu benda fisik yang dapat diambil dari tanah. Realitas berfungsi menunjukkan bagaimana kita harus melihat sesuatu, bagaimana kita harus bertindak. Realitas perlu dipahami dalam perspektif penilaian dan perilaku normatif. Dimengerti sebagai suatu proses dan peristiwa, "realitas adalah alam semesta yang material, lebih dari rangkaian fakta. Realitas adalah "ethos", suatu himbauan, suatu tuntutan yang membuat manusia sadar akan tanggungjawabnya".⁶ Dalam pemahaman tentang realitas seperti ini, objektivitas kebenaran pengetahuan lebih dimengerti sebagai reliabilitas (bersifat dapat diandalkan bila diterapkan) dibandingkan dengan sesuatu yang dapat dibuktikan adanya secara publik berdasarkan pengamatan empiris maupun konsistensi penalaran, sebagaimana ciri objektivitas dalam sains.

B. Objektivitas dalam Sains dan Objektivitas dalam Moral.

Karena pandangan tentang realitas yang bersifat sientistik yang melatar belakangi munculnya masalah objektivitas dalam penilaian moral pada zaman modern berpengaruh luas, sebelum menjelaskan tentang kesamaan dan perbedaan pengertian objektivitas dalam sains dan objektivitas dalam moral, serta

hubungan antara keduanya. Penulis akan menjelaskan kesamaan pengertian objektivitas dalam sains dan objektivitas dalam moral terletak dalam kenyataan bahwa keduanya berhubungan dengan soal kebenaran pengetahuan. Sedangkan perbedaannya adalah bahwa objektivitas dalam sains menyangkut kebenaran pengetahuan teoretis, dan objektivitas dalam hal moral menyangkut kebenaran pengetahuan praktis.

Dalam dua dasawarsa belakangan ini, seiring dengan adanya dimensi hermeneutis dalam sains populer dan diakui dalam kajian keilmuan, maka pemisahan tegas antara fakta dan nilai, antara sains kealaman dan sains kemanusiaan, pemisahan yang membuahkan paham objektivisme rasionalistik dalam pengetahuan dan subjektivisme emotivistik dalam penilaian, sudah semakin ditinggalkan.⁷ Kritik terhadap pandangan positivistik sudah banyak dilancarkan oleh para filsuf sains seperti Thomas Kuhn, Feyerabend, Hilary Putnam dan Mary Hesse.

Mary Hesse misalnya menunjukkan ciri-ciri yang sebelumnya dipakai sebagai pembeda tegas antara sains kealaman dan sains kemanusiaan, akhir-akhir ini pada masa yang dia sebut *postempiricism*, berkat hasil studi sejarah sains, disadari bahwa apa yang sebelumnya hanya dipakai untuk mencirikan hakikat dan cara kerja sains kemanusiaan, ternyata berlaku juga untuk sains kealaman. Misalnya, dalam kenyataan, bukan hanya dalam sains kemanusiaan saja bahwasanya apa yang disebut data itu tidak dapat dipisahkan dan teoritis, tetapi juga dalam sains kealaman. Selain itu, dalam sains kealaman, teori bukanlah model yang secara eksternal dapat dibandingkan dengan alam dalam skema yang bersifat hipotetis-deduktif, melainkan merupakan cara bagaimana fakta sendiri dilihat.⁸

Menurut Hilary Putnam, pemisahan tegas antara fakta dan nilai muncul dari anggapan yang keliru bahwa 'kebenaran' dan 'pengetahuan' merupakan milik khusus sains, dan sains lah yang dapat menegaskan mana yang fakta dan mana yang bukan. Segala sesuatu yang bukan sains bukanlah pengetahuan dan tidak dapat ditegaskan benar-salahnya. Anggapan ini keliru, karena ruang lingkup pengetahuan itu lebih luas daripada sains.

Putnam membenarkan pendapat Aristoteles yang menyatakan bahwa etika, yang pada pokoknya berkenaan dengan kajian tentang bagaimana hidup baik dan bagaimana mencapai kebahagiaan bagi manusia, adalah juga pengetahuan. Memang, pengetahuan yang dibenkan oleh etika itu berbeda dengan pengetahuan yang dibenkan oleh sains. Etika memberi pengetahuan praktis, sedangkan sains membenkan pengetahuan teoretis. Ruang lingkup pengetahuan tidak identik dengan sains. Bagi Putnam pandangan tentang pengetahuan yang mengakui bahwa ruang lingkup pengetahuan itu lebih luas daripada ruang lingkup sains, merupakan suatu keharusan kultural kalau kita mau sampai pada pandangan yang sehat dan manusiawi tentang diri kita dan tentang sains sendiri.⁹ Putnam juga menyatakan. "fakta bahwa hidup baik tidak dapat direduksikan ke sebuah sains tidak berarti bahwa refleksi tentang bagaimana hidup baik bukan suatu usaha rasional, atau bahwa tidak mungkin ada pengetahuan objektif tentangnya."¹⁰

Objektivitas dalam sains sebagai pengetahuan teoritis memang mempunyai derajat kepastian yang lebih tinggi daripada objektivitas dalam etika sebagai pengetahuan praktis. Dua puluh empat abad yang lalu Aristoteles sudah menyatakan: "Adalah sama-sama bodoh untuk menenma argumen-argumen yang hanya bersifat barangkali (*probable*) dan seorang matematikawan dan untuk menuntut suatu pembuktian ketat (*strict demonstration*) dari seorang orator".¹¹ Masing-masing pengetahuan memiliki derajat kepastiannya sendiri sesuai dengan hakikat objek yang dikajinya.

Kalau ditempatkan dalam konteks praksis kehidupan di mana minat dan kepentingan akan adanya objektivitas *pengetahuan* sebenarnya tidak dapat dilepaskan dan *arti dan nilai* objektivitas sendiri *bagi perkembangan dan kepenuhan hidup manusia sebagai manusia*, maka minat dan kepentingan akan adanya objektivitas dalam sains sebenarnya mengandaikan objektivitas dalam hal moral. Artinya, penentuan tentang arti dan mulai objektivitas sendiri bagi perkembangan dan kepenuhan hidup manusia sebagai manusia tidak dapat dilakukan sewenang-wenang secara subjektif atau tanpa adanya *constraint* objektif. Seperti pernah dikemukakan oleh Alasdair MacIntyre,

komunitas para ilmuwan adalah salah satu dari komunitas-komunitas moral umat manusia dan kesatuan komunitas tersebut tidak dapat dimengerti lepas dari komitmen para anggotanya terhadap cita-cita hidup yang bersifat regulatif (*regulatif ideals*) bagi pelaksanaan kegiatan ilmiah mereka. *"To be objective, then, is to understand oneself as part of a community and one's work as part of a project and part of a history. The authority of this history and this project derives from the goods internal to the practice. Objectivity is a moral concept before it is a methodological concept, and the activities of natural science turn out to be a species of moral activity."*¹²

C. Tolok Ukur bagi Objektivitas dalam Penilaian Moral.

Objektivitas pada dasarnya adalah perkara pertanggungjawaban rasional ke arah kebenaran atau perkara pengujian kebenaran oleh akalbudi manusia. Oleh karena itu, tolok ukur umum dan utama bagi adanya objektivitas dalam penilaian moral, sebagaimana dalam pemikiran apa pun, adalah apakah pemikiran tersebut dapat dipertanggungjawabkan atau diuji kebenarannya secara rasional. Artinya, apakah argumen-argumen yang mendasar pemikiran tersebut dapat tahan uji di hadapan "pengadilan" akalbudi. Kalau suatu argumen dapat dipertahankan kebenarannya di hadapan "pengadilan" akalbudi, maka argumen tersebut secara objektif memang benar.

Sejajar dengan adanya tiga tolok ukur kebenaran, tolok ukur umum tersebut dapat dirinci lebih lanjut dalam tiga tolok ukur khusus berikut. Tolok ukur khusus yang pertama adalah kesesuaian atau adanya korespondensi antara isi pernyataan dengan realitas objektif di luar subjek. Seperti dinyatakan dalam teori kebenaran yang disebut teori korespondensi, suatu pernyataan itu objektif benar kalau ada korespondensi antara apa yang dinyatakan dalam pikiran dan bahasa (sebagaimana terungkap dalam isi pernyataan tersebut) dengan realitas sendiri. Karena keberadaan dan makna realitas sendiri sebagai objek kajian tidak dapat dimengerti lepas dan aktivitas manusia sebagai subjek yang aktif bertanya dan mencan, maka tolok ukur khusus yang kedua adalah adanya koherensi atau konsistensi

antara pernyataan yang dimaksud dengan (sistem) pernyataan-pernyataan sebelumnya yang sudah dianggap benar. Selain itu, karena sesuai tidaknya pernyataan yang dimaksud dengan realitas sendiri, antara lain dapat diketahui dan berhasil tidaknya atau terbukti benar tidaknya dalam praktek hidup bila pernyataan itu diwujudkan dalam tindakan, maka tolok ukur khusus yang ketiga adalah bagaimana akibatnya bagi praktek kehidupan bersama manusia sebagai manusia. Kalau akibat tindakan yang dilakukan sesuai dengan pernyataan tersebut ternyata semakin menunjang perkembangan dan kepenuhan hidup manusia, maka pernyataan tersebut secara objektif benar. Sebaliknya, bila semakin merusak dan merugikan, maka pernyataan tersebut salah.

Kalau diterapkan dalam hal moral, tolok ukur khusus pertama nampak misalnya dalam teori etika normatif hukum kodrat. Menurut teori ini, suatu pernyataan moral itu benar secara objektif kalau isi pernyataan tersebut berkorespondensi atau sesuai dengan kodrat manusia yang pada dasarnya sama untuk semua orang. Kodrat manusia yang keberadaannya tidak tergantung dari manusia, karena merupakan buah ciptaan Tuhan, tidak hanya bersifat indikatif (memuat fakta yang dapat dideskripsikan) tetapi juga imperatif (memuat perintah untuk bertindak menurut fakta tersebut). Karenanya kodrat manusia menjadi hukum yang digagaskan oleh Sang Pencipta sendiri dan wajib dipatuhi kalau manusia mau mencapai tujuan akhir hidupnya sebagai manusia, yakni kebahagiaan abadi (dalam istilah Thomas Aquinas: *visio beatifica*). Dalam pemahaman ini, tolok ukur yang dipakai untuk menentukan objektif tidaknya pernyataan moral adalah sesuai tidaknya dengan tuntutan kodrat manusia.

Contoh penerapan tolok ukur khusus kedua dalam pengujian kebenaran pernyataan moral adalah prinsip universalisasi kaidah tindakan sebagaimana dikemukakan dalam teori etika deontologis Immanuel Kant. Bagi Kant, suatu tindakan dapat dibenarkan secara moral (dan implikasinya kaidah atau prinsip moral yang mendasarkan tindakan tersebut objektif benar) kalau kaidah atau prinsip moral yang mendasarkan tindakan tersebut dapat sekaligus dikehendaki oleh

si pelaku tindakan sebagai kaidah yang tidak hanya berlaku baginya, tetapi juga berlaku umum bagi semua makhluk rasional. Benar-salahnya tindakan dan dengan demikian juga benar-salahnya suatu pernyataan moral di sini tidak lagi dikaitkan dengan konsep kesesuaian dengan tuntutan kodrat ataupun dengan kondisi faktual empiris yang melingkupi tindakan sebagaimana halnya dalam teori hukum kodrat, tetapi ditentukan berdasarkan sesuai tidaknya secara formal dengan tuntutan hukum moral yang bersifat a priori dan mutlak. Prinsip universalisasi kaidah tindakan melulu didasarkan atas konsistensi logis dan tuntutan akalbudi praktis. Konsep moralitas pada Kant secara hakiki bersifat deontologis (= menekankan prinsip kewajiban) dan non-naturalistik.

Untuk contoh penerapan tolok ukur khusus ketiga dapat disebut misalnya teori etika naturalistik dari John Dewey dan etika utilitans dari John Stuart Mill Baik dalam teori etika naturalistik John Dewey maupun dalam teori etika utilitans John Stuart Mill, benar-salahnya suatu tindakan secara moral, tidak dilihat dari sesuai tidaknya dengan tuntutan kodrat manusia yang sudah baku (karena ditetapkan oleh Sang Pencipta) atau pun dan sesuai tidaknya dengan hukum moral yang berlaku secara mutlak dan a priori, tetapi dari akibat empiris faktual tindakan tersebut dalam kehidupan bersama suatu masyarakat manusia. Objektivitas nilai-nilai dan prinsip moral di sini juga memuat unsur universalitas atau keberlakuan umum nilai-nilai dan pnnsip tersebut, tetapi tidak dalam arti Kant di atas. Karena keberlakuan umum di sini tidak ditentukan secara a priori dan ahistoris melulu berdasarkan konsistensi rasional, tetapi secara empiris faktual. Apa yang wajib secara moral adalah apa yang dalam kenyataan sesuai dengan realitas alam dan masyarakat manusia sejauh dikenali oleh manusia, khususnya dengan menerapkan metode kerja sains. Devvey mencita-citakan suatu penerapan metode kerja sains juga dalam etika. Walaupun sama-sama menentukan moralitas tindakan berdasarkan akibat tindakan tersebut, namun etika utilitaris John Stuart Mill tidak persis sama dengan etika naturalistik dan pragmatik John Dewey. Dalam menentukan objektif tidaknya suatu nilai atau

pun prinsip moral, perhatian etika utilitaris tidak pertama-tama diarahkan pada akibat pragmatismenya bagi kehidupan manusia, tetapi lebih pada maksimalisasi akibat baik dibandingkan akibat buruknya.

Memperhatikan ketiga tolok ukur khusus di atas, menjadi nyata bahwa masing-masing mempunyai sumbangannya sendiri bagi pendasaran objektivitas. Akan tetapi kalau hanya salah satu dari ketiga tolok ukur tersebut dipakai dan yang lain diabaikan, maka rupanya menjadi kurang memadai. Khususnya dalam hal moral, misalnya kalau pendasaran objektivitas penilaian moral melulu ditentukan oleh sesuai tidaknya dengan tuntutan kodrat manusia, maka akan timbul beberapa kesulitan. Pertama, mengenai konsep kodrat manusia sendiri sulit dicapai kesepakatan pendapat, sehingga penentuan tentang mana yang sesuai dengan tuntutan kodrat dan mana yang tidak, menjadi hal yang masih tidak jelas bagaimana mau dilakukan. Kedua, penilaian moral tidak hanya menyangkut apa yang secara faktual deskriptif atau senyatanya dilakukan karena dipandang baik atau benar secara moral oleh suatu kelompok masyarakat, tetapi lebih-lebih berkenaan dengan apa yang seharusnya dilakukan oleh manusia sebagai manusia di mana saja dan kapan saja ia berada. Kalau pendasaran objektivitas prinsip moral hanya digantungkan pada kesesuaiannya dengan kondisi faktual kodrat kemanusiaan bagaimana sifat normatif dan kemutlakan prinsip moral dapat dijelaskan? Kesulitan kedua ini erat berkaitan dengan apa yang oleh G.E. Moore disebut "*the naturalistic fallacy*", yakni kekeliruan logis untuk menarik kesimpulan yang bersifat normatif (*the 'ought' statement*) dari premis-premis yang bersifat deskriptif (*the 'is' statement*). Dengan kata lain, dari kenyataan bahwa kodrat manusia begini dan begitu tidak dapat disimpulkan bahwa manusia seharusnya atau wajib bertindak begini dan begitu.

Terhadap kesulitan pertama, teori etika naturalistik dan pragmatik John Dewey dan teori etika utilitarian John Stuart Mill dapat membantu menemukan jalan keluar, sekurang-kurangnya dengan menunjukkan salah satu cara untuk mengenali mana yang sesuai dan tidak sesuai dengan tuntutan kodrat manusia. Memang kalau hanya memakai tolok ukur khusus ketiga, yang

beraru menyamakan begitu saja antara apa yang berhasil dalam praktek kehidupan bersama umat manusia atau apa yang mendatangkan keuntungan yang semakin besar bagi semakin banyak orang dalam masyarakat dengan apa yang secara objektif sesuai dengan kodrat manusia, memuat bahaya tersendiri bagi moralitas. Tidak semua pernyataan moral yang bila dilaksanakan dalam tindakan lalu akibatnya mendatangkan keberhasilan atau keuntungan yang semakin besar bagi semakin banyak orang itu dengan sendinnya benar Sebaliknya tidak semua pernyataan moral yang kebetulan gagal dilaksanakan atau yang bertentangan dengan kepentingan banyak orang itu dengan sendinnya salah Akan tetapi, asal bahaya tersebut tetap disadari dan orang berusaha untuk tidak jatuh ke dalamnya, secara metodis apa yang dikemukakan oleh teori etika naturalistik dan pragmatik John Dewey maupun teori etika utilitaris John Stuart Mill dapat membantu menemukan jalan keluar bagi kesulitan pertama.

Tolok ukur khusus kedua sebagaimana nyata dalam etika deontologis Kant, dapat memben petunjuk bagaimana menghindari kesulitan yang kedua. Universalitas dan keniscayaan dalam hal moral tidak dapat didasarkan atas kenyataan alam atau kodrat empiris manusia sebagaimana objektivitas dan keniscayaan dalam hal pengetahuan (sains). Sebab, dalam kenyataan alam berlaku kausalitas yang bersifat deterministik, sedangkan moralitas mengandaikan kebebasan. Universalitas (yang dapat menjadi tolok ukur objektivitas dalam hal moral) dan keniscayaan atau kemutlakan dari keberlakuan hukum moral pada etika Kant didasarkan atas struktur a priori akalbudi praktis atau penghendakan manusia. Hukum moral bagi Kant adalah imperatif yang bersifat kategons, artmnya suatu kewajiban (dalam bentuk perintah atau larangan) yang tidak dapat ditawar-tawar. Akan tetapi hukum moral tidak merupakan sesuatu yang memaksa dari luar, karena justru dengan melaksanakan kewajiban moralnya (yang memuat sesuatu yang disadari sebagai bernilai pada dirinya sendiri), manusia sebagai makhluk rasional menghayati kebebasannya. Hukum moral pada

dasarnya adalah hukum yang secara bebas ditetapkan oleh manusia sendiri bagi dirinya sebagai makhluk rasional.

Walaupun pendasaran objektivitas dan keniscayaan moralitas secara non-naturalistik, karena melalui didasarkan atas struktur a priori akalbudi praktis manusia, dapat menghindarkan diri dari kelemahan yang disebut *the naturalistic fallacy*, namun pendasaran seperti itu saja rupanya juga tidak memadai. Kalau moralitas melalui diletakkan dalam lingkup noumenal yang sendiri tidak dapat kita ketahui dan sama sekali tidak ada hubungannya dengan lingkup fenomenal atau dunia empiris sehari-hari dan apa yang disebut kodrat kemanusiaan dengan seluruh konteks sosial-historisnya yang dapat kita ketahui, maka prinsip moralitas menjadi melalui formal. Kalau prinsip moralitas melalui formal, maka pelaku moral tidak mendapat pegangan untuk secara positif menentukan mana yang secara kongkret wajib ia lakukan. Padahal setiap tindakan itu selalu kongkret. Imperatif kategoris Kant sebagai prinsip moral yang melalui 'formal' paling-paling hanya dapat menetapkan batas negatif tentang apa yang seharusnya tidak dilakukan. Prinsip universalisasi yang menekankan konsistensi penalaran atau bertentangan tidaknya dengan akalbudi sebagai satu-satunya tolok ukur a priori yang tersedia untuk menguji apakah kaidah atau prinsip yang mendasari tindakan dapat dikehendaki sebagai kaidah yang berlaku umum seperti pernah dinyatakan oleh Hegel juga belum dapat menyelamatkan imperatif kategoris Kant dari sifat abstraknya.

Demikianlah sebagai tolok ukur bagi objektivitas dalam penilaian moral pertama-tama perlu dilihat apakah pemikiran tersebut sesuai dengan tuntutan kodrat manusia yang menggariskan arah dan tujuan akhir hidup manusia sebagai manusia. Kedua, apakah akibat tindakan yang mewujudkan pemikiran tersebut memperkembangkan manusia ke arah kepenuhan hidupnya sebagai manusia. Akhirnya, apakah pemikiran tersebut didasari oleh motivasi yang murni, dan itu dapat dinilai dan sesuai tidaknya dengan tuntutan hukum moral yang berlaku mutlak dan universal bagi semua manusia sebagai makhluk rasional yang wajib mengusahakan terwujudnya apa yang bernilai pada dirinya sendiri.

¹John I. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin, 1977:h. 38

²John Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Washington, D.C: Georgetown University Press, 1983:h.57-66

³Dalam bukunya berjudul *Subjecting and Objecting: An Essay in Objectivity*, Oxford: Basil Blackwell, 1983:h.13-27; 137-168.

⁴Dalam kaitan dengan ini, John Dewey misalnya pernah menekankan perlunya membedakan antara apa yang senyatanya diinginkan (*what is desired*) dan apa yang pantas atau seharusnya diinginkan (*what is desirable*) Yang kedua memuat unsur objektivitas, karena, berbeda dengan yang pertama, yang kedua bukan sekedar ungkapan keinginan spontan seseorang, tetapi sudah mengandaikan pertunbangan masak-masak akalbudi berdasarkan pengalaman akan akibat-akibatnya dalam praksis kehidupan manusia sebagai manusia. Lih. John Dewey. *Theory of Valuation*, Chicago: University of Chicago Press, 1972: h. 31-33.

⁵C. A. van Peursen, *Fakta, Nilai, Peristiwa: Tentang Hubungan antara Ilmu Pengetahuan dan Etika*, Diterjemahkan oleh A. Sonny Keraf, Jakarta: PT Gramedia, 1990, khususnya Bab II, III, VII dan VIII.

⁶Van Peursen, *Fakta*, h. 89

⁷Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, khususnya Part One.1

⁸Mary Hesse, "In Defence of Objectivity," *idem. Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, England: Harvester Press, 1980:h.167-186.

⁹Hilary Putnam, *Meaning and The Moral Sciences*, Boston, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978:h.5.

¹⁰Hilary Putnam, *leaning*, h.5.

¹¹Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I, 3. Transl. by Martin Ostwald, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1962:h. 5.

¹²Alasdair MacIntyre, "Objectivity in Morality and Objectivity in Science," dalam 11 Tristram Englehardt, Jr. and Daniel Callahan (Eds.), *Moral, Science and Society*, New York: The Hastings Center Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, 1978:h. 37. Gagasan senada juga dikemukakan oleh Karl-Otto Apel dalam kritiknya terhadap konsep rasionalitas ilmiah-teknologis Max Weber. Menurut Apel, rasionalitas ilmiah-teknologis yang bebas nilai sendiri sebenarnya mengandaikan rasionalitas yang lebih dasariah, yakni rasionalitas hermeneutis dan etis Lih Karl-Otto Apel, "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology," dalam John Sallis,

Studies in Phenomenology and the Human Sciences, Atlantic Highlands. N J. Humanities Press, 1979.h. 35-52.

REFRENSI

Apel, Karl-Otto "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics. Types of Rationality beyond Science and Technology," dalam John Sallis (Ed.), *Studies in Phenomenology and The Hitman Sciences* Atlantic Highland, N.J.: Humanities Press, 1979: pp. 35-53.

Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism Science, Hermeneutics, and Praxis* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

Deutscher, Max *Subjecting and Objecting: An Essay in Objectivity* Oxford Basil Blackwell, 1983.

Dewey, John *Theory of Valuation* Chicago. University of Chicago Press, 1972.

Ferre, Frederick *Knowing and Value: Toward a Constructive Postmodern Epistemology* Albany: State University of New York Press, 1998.

Finnis, John *Fundanien tals of Ethics* Washington, D.C: Georgetown University Press, 1983.

Hesse, Mary "In Defence of Objectivity," dalam *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, (Brighton, England. Harvester Press, 1 980).

Kolnai, Aurel *Ethics, Value and Reality*, London: The University of London, 1977.

MacIntyre, Alasdair "Objectivity in Morality and Objectivity in Science," dalam H. Tristram Englehardt, Jr. and Daniel Callahan (Eds.), *Morals, Science and Society*, New York: The Hastings Center Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, 1978: pp. 21-39.

Peursen, C. A. van *Fakta, Nilai, Peristiwa: Tentang Hubungan antara Ilmu Pengetahuan dan Etika*, Diterjemahkan oleh A. Sonny Keraf, Jakarta: PT Gramedia, 1990.

Platts, Mark *Ways of Meaning: An Introduction to a Philosophy of Language*, London Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Putnam, Hilary *Meaning and The Moral Sciences* Boston, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978.

----- *Reason, Truth and History* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Poole, Ross, *Morality and Modernity*, London: Routledge, 1991.

White, Morton *What Is and What Ought to Be Done: An Essay on Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Bubat: Sisi Gelap Hubungan Kerajaan Majapahit Hindu dengan Kerajaan Sunda

Syaiful Azmi

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
syaiful.azmi@uinjkt.ac.id

Abstrak: *Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi tentang peristiwa Bubat dan mengetahui bagaimana hubungan Sunda-Jawa setelah perang Bubat tersebut berdasarkan informasi dari naskah sejarah tradisional. Tulisan ini dianggap penting karena peristiwa Bubat yang sudah berlalu lebih tujuh abad sejak peristiwa tersebut terjadi, namun dampak dari peristiwa tersebut masih menjadi ingatan umum (collective memory) masyarakat Sunda dan penggambaran tentang peristiwa Bubat tersebut sudah menjadi cerita yang diwariskan secara turun-temurun (overall living).*

Kata Kunci: *Hindu, Kerajaan Sunda, Bubat*

A. Pendahuluan

Babakan sejarah dalam urutan kronologi di Indonesia bisa dibagi ke dalam beberapa babakan sejarah yaitu; periode pertama masa Hindu-Buddha, periode kedua masa Kerajaan Islam, periode ketiga masa pendudukan Hindia Belanda, periode keempat masa pendudukan Jepang, periode kelima masa kemerdekaan.

Pada masa babakan awal (Hindu-Buddha), pada mulanya tidak ditemukan adanya perselisihan antara dua kerajaan besar Hindu Buddha di Indonesia. Dua kerajaan tersebut adalah Kerajaan Sunda Pajajaran dan Kerajaan Majapahit. Dua kerajaan besar masa Hindu-Buddha ini mengidentifikasikan dua suku besar di Indonesia yaitu, Kerajaan Majapahit sebagai simbol kekuasaan suku Jawa dan Kerajaan Sunda Pajajaran sebagai simbol kekuasaan suku Sunda.

Pada masa kedua kerajaan besar Hindu Buddha tersebut, belum ditemukan ada perselisihan dan penaklukan antara kedua kerajaan tersebut sampai terjadinya peristiwa

Bubat.¹ Setelah beberapa lama, tidak terdengar adanya permusuhan dengan Negara tetangga, sampai pada tahun 1357 terjadi sengketa yang berakhir dengan perang yang cukup seru yang disebut dengan perang Bubat. Dan bahwa peristiwa itu merupakan peristiwa yang sangat penting yang ternyata bisa diperoleh dari naskah *Pararaton*, *Carita Parahyangan*, *Kidung Sunda* yang menyebutkan peristiwa tersebut.

Peristiwa Bubat sudah berlalu lebih tujuh abad yang lalu sejak peristiwa tersebut terjadi, namun dampak dari peristiwa tersebut masih menjadi ingatan umum (*collective memory*) masyarakat Sunda karena peristiwa itu dianggap sebagai tipu muslihat yang dilakukan oleh Gajah Mada yang ingin menaklukkan Kerajaan Sunda.² Penggambaran tentang peristiwa Bubat tersebut sudah menjadi cerita yang diwariskan secara turun-temurun (*overall living*).

Berdasarkan sumber-sumber sejarah yang penulis peroleh, kejadian perang Bubat merupakan sebuah kejadian yang tidak diharapkan oleh Raja Hayam Wuruk. Peristiwa ini bisa terjadi lebih cenderung karena keinginan pemenuhan ambisi Maha Patih Gajah Mada yang ingin mewujudkan sumpah palapanya untuk menjadikan Majapahit sebagai penguasa tunggal di Nusantara.³ Karena pada waktu itu ada dua kerajaan besar yang berdampingan, yaitu Kerajaan Sunda (representasi dari suku Sunda saat ini) dan Kerajaan Majapahit (representasi dari suku Jawa). Gajah Mada sebagai seorang maha patih menginginkan hanya Kerajaan Majapahit yang dianggap sebagai pusat kekuasaan, sedangkan kerajaan lain, termasuk Kerajaan Sunda, diinginkan menjadi kerajaan bawahan.

Saat Majapahit terlibat perang Paregreg (1404-1406) yang lebih besar dari perang Bubat, banyak pengungsi dari Majapahit yang lari ke daerah-daerah lain. Pengungsi itu banyak yang lari ke wilayah kekuasaan Kerajaan Sunda dan diterima dengan baik. Kejadian ini mungkin bisa dijadikan indikator bahwa sebenarnya para leluhur orang Sunda sudah tidak mempersoalkan atau mungkin sudah memaklumi peristiwa Bubat tersebut.⁴

Dendam sejarah dan gejolak orang Sunda yang merasa tidak bisa menerima perlakuan Gajah Mada dari Kerajaan Majapahit atas peristiwa Bubat yang sudah berlalu sekian lama, muncul dan timbul lagi pada zaman Hindia Belanda.⁵ Sekitar tahun 1930-an, saat itu *Kidung Sunda* baru saja diterjemahkan dan beredar di masyarakat Sunda. *Kidung Sunda* sendiri baru dibuat tiga ratus tahun setelah peristiwa Bubat terjadi. Setidaknya butuh tiga generasi yang menceritakan kembali kisah itu baru kemudian diabadikan dalam sebuah naskah kuno.⁶

Ada suatu pertanyaan muncul, mengapa peristiwa yang sudah berlalu sudah lebih dari tujuh abad tersebut masih bisa bertahan dan menjadi luka sejarah bagi orang Sunda? Kemungkinannya adalah adanya peran Belanda dalam mentransformasi permusuhan tersebut pada masa penjajahan sehingga isu ini bisa dijadikan alat untuk menjaga sikap saling bermusuhan antar dua etnis besar Sunda dan Jawa.⁷ Kondisi ini dipelihara oleh penjajah karena sangat menguntungkan bagi Belanda yang ingin melemahkan keadaan suku-suku di Indonesia. Atau bisa juga itu merupakan sebuah akibat yang tidak langsung dan tidak disengaja setelah orang-orang Sunda yang bisa memahami *Kidung Sunda* setelah diterjemahkan oleh seorang filolog, CC. Berg.

Pembahasan tentang perang Bubat ini akan lebih menarik lagi jika dihubungkan dengan kondisi masyarakat Sunda sekarang yang masih mempunyai stigma kurang baik terhadap suku Jawa. Tidak bisa dipastikan apakah itu memang akibat dari dendam sejarah perang bubat atau ada persoalan lain yang perlu dikaji lebih jauh.

Sifat permusuhan dengan Majapahit (orang Jawa) setidaknya bisa dilihat dari fenomena yang terjadi hingga saat ini. Misalnya, tidak ada nama-nama jalan dan gedung perkantoran pemerintah di kota-kota Jawa Barat, seperti Bandung dan Bogor, menggunakan nama Hayam Wuruk, Gajah Mada, dan Majapahit. Demikian juga belum ditemukan ada nama-nama dari pasar, gedung swasta dan lain-lain yang menggunakan nama Maja Pahit, Gajah Mada dan Hayam Wuruk.

Sikap permusuhan dan stigma negatif terhadap suku lain ini mungkin perlu dicarikan jalan penyelesaiannya, supaya sikap tersebut bisa secara perlahan dihilangkan, dan generasi sekarang memahami kondisi zaman yang sebenarnya terjadi pada waktu itu.

Tulisan yang berjudul “Bubat: Sisi Gelap Hubungan Kerajaan Majapahit Hindu dengan Kerajaan Sunda” ini bertujuan untuk mengeksplorasi tentang peristiwa perang Bubat dan mengetahui bagaimana hubungan Sunda-Jawa setelah perang Bubattersebut berdasarkan informasi dari naskah sejarah tradisional.

B. Sekilas tentang Majapahit dan Sunda Pajajaran

Majapahit merupakan sebuah kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha yang didirikan oleh Raden Wijaya. Pada awalnya Majapahit merupakan sebuah daerah baru yang masih berbentuk hutan, yang dikenal dengan sebutan hutan tarik. Karena di wilayah tersebut banyak ditemui pohon maja yang buahnya terasa pahit, maka kerajaan baru di daerah hutan tarik tersebut dinamakan Majapahit.⁸ Hutan tarik ini merupakan pemberian Jayakatwang kepada Raden Wijaya (Kertarajasa), menantu dari Kertanagara, raja terakhir Singasari sebelum dikalahkan oleh Jayakatwang, Raja Kediri. Setelah Kertanagara gugur maka Kerajaan Singasari berada di bawah kekuasaan Kerajaan Kediri dan berakhirlah Kerajaan Singhasari.

Kerajaan Majapahit dalam perkembangannya mengalami berbagai pemberontakan seperti pemberontak Ranggalawe, Kuti dan lain-lain. Pada pemberontakan Kuti yang terjadi tahun 1319, muncul seorang tokoh yang amat berjasa dalam menumpas pemberontakan tersebut. Tokoh tersebut adalah Gajah Mada, seorang anggota pasukan pengawal raja (*bekel bhayangkari*). Berkat siasat Gajah Mada dalam peristiwa Bedander, raja dapat diselamatkan dan Kuti dapat dibunuh. Sebagai tanda balas jasa, raja mengangkat Gajah Mada menjadi patih di di Kahuripan dan kemudian dinaikkan menjadi patih di Daha dan kemudian menjadi patih di Kerajaan Majapahit.⁹ Kerajaan Majapahit ini mencapai puncak kejayaannya pada masa

pemerintahan Raja Hayam Wuruk pada tahun 1350-1389, dengan gelar Maharaja Sri Rajasanagara.

Kerajaan besar yang hidup sezaman dengan Kerajaan Majapahit adalah Kerajaan Sunda. Di antara persoalan yang muncul ketika membicarakan Kerajaan Sunda adalah persoalan nama kerajaan itu sendiri. Di samping nama Kerajaan Sunda, kadang kala bisa mengaburkan pembaca dengan timbulnya nama lain seperti “pajajaran”, “pakuan” dan “pakuan pajajaran”.

Sampai saat ini kata “sunda” sebagai nama sebuah kerajaan yang pernah eksis tidaklah sepopuler kata Tarumanegara sebagai nama sebuah kerajaan yang juga pernah eksis di bumi *Parahyangan* Jawa Barat. Tegasnya, masyarakat masih banyak yang mengenal hanya Tarumanegara sebagai satu-satunya kerajaan yang pernah eksis di Jawa Barat. Bahkan kata “Sunda” lebih dikenal dalam masyarakat sebagai salah satu suku yang ada di Indonesia dibandingkan dengan nama sebuah kerajaan besar yang pernah eksis di Jawa Barat. Hal ini berbeda dengan kata “majapahit” atau “sriwijaya”. Kata “majapahit” akan lebih mudah diidentifikasi sebagai sebuah nama kerajaan besar yang ada di pulau Jawa. Demikian juga dengan kata “sriwijaya”, juga akan lebih mudah dikenali sebagai sebuah nama kerajaan besar yang pernah berjaya dan terletak di pulau Sumatra.

Kurang populernya Kerajaan Sunda bila dibandingkan dengan Kerajaan Majapahit dan Sriwijaya mungkin bisa dimaklumi karena disebabkan beberapa hal: pertama, sumber informasi tentang keberadaan Kerajaan Sunda tersebut masih terbatas. Kedua, walaupun sumber tentang Kerajaan Sunda cukup memadai, namun pengkajian dan penggalian tentang sumber tersebut belum optimal. Ketiga, walaupun sumber banyak, pengkajian cukup, tapi karena faktor waktu pengkajian dan penyebaran tentang Kerajaan Sunda tersebut masih baru, maka masyarakat belum bisa mendapatkan informasi tersebut secara memadai.

Berdasarkan beberapa sumber sejarah, nama Kerajaan Sunda secara eksplisit pernah disebutkan. Adapun sumber sejarah tersebut adalah: berita Tomi Pires (1513) yang menyebut *regno de sunda* atau Kerajaan Sunda sebagai kerajaan

yang berkuasa di Jawa Barat yang mengadakan hubungan dagang dengan Portugis. Surat dari padri Jesuit Manuel Alvares kepada Pusat Jesuit di Coimbra (Malaka, 5 Januari 1562) yang antara lain berisi mengenai pengalaman Alvares bertemu dengan masyarakat Portugis di Banten dan tentang keberadaan Kerajaan Calapa dan Kerajaan Sunda.¹⁰ Prasasti Sanghyang Tapak I, menyebut Kerajaan Sunda dengan istilah Bahasa Jawa Kuno, *Prahajyan Sunda*.¹¹

Sumber portugis banyak menyebut istilah Sunda. Sumber-sumber Portugis yang memuat istilah Sunda tersebut di antaranya, pertama, surat dari Kapitan Ruy de Brito (Malaka, 6 Januari 1514) kepada raja Portugis yang memberitahukan adanya dua orang raja kafir, Sunda dan Jawa. Kedua, surat dari Kapitan Jorge de Alburquerque (Malaka, 8 Januari 1515) kepada raja Portugis yang menjelaskan pentingnya Malaka sebagai pusat perdagangan, antara lain untuk perdagangan dengan Sunda. Ketiga, berita yang berasal dari Antonio Pigafetta (1522) yang memberitahukan bahwa Sunda adalah sebuah daerah yang banyak menghasilkan lada.¹² Keempat, berita Portugis yang berisi perjanjian antara penguasa Pelabuhan Calapa (sebagai wakil Raja Sunda) dan Enrique Leme (atas nama Raja Portugis) pada tanggal 21 Agustus 1522. Kelima, berita Portugis yang berisi tentang perjanjian persahabatan antara penguasa di Gresik dan Panarukan yang dianggap bagian dari Sunda pada tanggal 27 Januari 1532. Keenam, surat dari Kapitan Andres de Urdaneta (Valadolid, 26 Februari 1537) kepada Kaisar Spanyol, Carlos V, yang antara lain berisi berita tentang telah jatuhnya Pelabuhan Sunda (Calapa) ke tangan Sultan Demak. Ketujuh, surat dari Kapitan Braz Bayao (Goa, 1 November 1540) kepada Raja Portugis, yang menyebutkan adanya tiga pelabuhan; Sunda, Calapa dan Banten. Kedelapan, surat dari Ruy de Mello Pereira (pedagang) kepada Raja Muda D. Alvaro de Castro (Cochin, 15 Mei 1546), yang berisi laporan mengenai karamnya sebuah kapal yang akan mengambil lada di Sunda untuk diperdagangkan di Cina.¹³

Di samping sumber Portugis berita asing dari Cina juga menyebutkan istilah Sunda. Sumber Cina tersebut di antaranya

adalah Berita Cengho yang menyebutkan bahwa ia beberapa kali diutus kaisar Cina ke negara-negara di sebelah Selatan, antara lain Sun-la, yang besar sekali kemungkinannya merupakan lafal Cina untuk kata Sunda.¹⁴

Disamping sumber sejarah dari orang-orang “asing”, kata “sunda” juga disebut dalam beberapa prasasti. Di antaranya adalah Prasasti Kebon Kopi II (Prasasti Rakryan Jurupangambat). Prasasti tersebut berangkat tahun 854 Saka atau 932 Masehi, berbahasa Melayu-Kuno. Diantara bunyi prasasti tersebut: ...*ba (r) pulihkan haji sunda*.... Bagian kalimat ini dapat diartikan memulihkan Raja Sunda.¹⁵ Dari prasasti Kebon Kopi II ini dapat disimpulkan bahwa pernah ada raja di Sunda setelah berakhirnya kerajaan Tarumanagara (666 dan 669 M) yang merupakan berita terakhir tentang Tarumanagara.

Nama “sunda” juga muncul dalam prasasti Canggal, yang berangka tahun 654 Saka atau 732 Masehi. Pada Prasasti Sanghyang Tapak (juga dikenal Prasasti Jayabupati atau Prasasti Cicatih) juga muncul nama “sunda”. Prasasti terdiri dari empat puluh baris yang ditulis pada empat buah batu. Empat batu ini ditemukan di tepi sungai Cicatih di Cibadak, Sukabumi. Prasasti-prasasti tersebut ditulis dalam bahasa Kawi.¹⁶

Ada beberapa tokoh penting dalam catatan sejarah pada masa eksistensi Kerajaan Sunda. *Carita Parahyangan* menyajikan uraian mengenai awal Kerajaan Sunda dengan menyebutkan nama seorang tokoh. Nama tersebut adalah Sanjaya, yang disebut dalam prasasti Canggal (732M) yang berasal dari halaman percandian Gunung Wukir Kecamatan Salam (Magelang). Poerbatjaraka menilai bahwa kitab *Carita Parahyangan* masih cukup berbobot sebagai sumber sejarah.¹⁷ Dalam *Carita Parahyangan* tersebut selanjutnya diceritakan bahwa Sanjaya berhasil mengalahkan Rahyang Purbarosa, sehingga dapat mengangkat dirinya sebagai raja.

Carita Parahyangan juga menyebutkan Sanjaya pergi berperang ke daerah lain agar daerah tersebut tunduk dan mau mengakui Sanjaya. Daerah-daerah kecil yang berhasil dikalahkan adalah Mananggul, Kahuripan, Kadu, Balitar, Malayu, Kemir, Keling, Barus dan Cina. Sehabis berperang

Sanjaya kebalik ke Galuh, pusat kerajaan Sunda pada pemerintahannya. Tidak semua daerah yang disebutkan tadi berhasil dikalahkan Sanjaya, namun setidaknya menunjukkan bahwa Sanjaya telah berusaha memperluas daerah kekuasaannya.

Setelah masa Sanjaya ini tidak banyak lagi informasi diketahui, sampai akhirnya pada masa pemerintahan Prabu Sri Jayabupati (1030-1042). Nama prabu ini muncul dalam prasasti *Sanghyang Tapak*, yang berasal dari tahun 952 Saka atau 1030 Masehi, yang ditemukan di Kampung Pangcalikan dan Batarmuncang, tepi Ciatih daerah Cibadak, Sukabumi. Kerajaan Sunda pada masa Sri Jayabupati terletak di Pakwan Pajajaran.¹⁸ Pusat kerajaan ini kemudian lagi untuk yang kesekian kalinya berpindah, dan kali ini yang terpilih sebagai pusat kerajaan adalah Kawali yang tidak jauh letaknya dari bekas pusat kerajaan Galuh pada masa Sanjaya.¹⁹

Kerajaan Sunda mencapai puncak kejayaannya pada masa Sri Baduga Maharaja sebagaimana yang disebut pada prasasti *Kebantenan*. Tokoh ini disebut sebagai “yang kini menjadi Susuhan di Pakwan Pajajaran”. Juga bisa dipastikan bahwa tokoh ini pulalah yang disebut sebagai Prabu Guru Dewataprana, Sri Baduga Maharaja Ratu Haji di Pakwan Pajajaran Sri Sang Ratu Dewata pada prasasti *Batutulis*.

Menurut *Carita Parahyangan*, Sang Ratu Jayadewata menjalankan pemerintahannya berdasarkan kitab-kitab hukum yang berlaku, sehingga pemerintahannya berjalan dengan aman dan tentram. Pada masa itu, tidak terjadi perang. Jika pun terjadi rasa tidak aman, maka hal itu cumalah terjadi pada mereka yang berani melanggar *Sanghyang Siksa* saja.

Pada masa pemerintahan Sang Ratu Jayadewata, sudah ada penduduk kerajaan Sunda yang beralih agama. Hal ini antara lain dijelaskan didalam berita Portugis yang berasal dari Tome Pires (1513), yang mengatakan bahwa di Cimanuk, yaitu kota pelabuhan yang sekaligus merangkap menjadi batas kerajaan Sunda di sebelah timur, banyak dijumpai orang Islam. Mereka inilah barangkali yang dalam *Carita Parahyangan*

disebutkan yang merasa tidak aman lantaran melanggar *Sanghyang Siksa* itu.

C. Hubungan Kerajaan Hindu Majapahit dengan Kerajaan Sunda Kerajaan

Pada bagian ini akan dibahas hubungan Kerajaan Sunda dan Kerajaan Majapahit. Hubungan yang akan dikemukakan di sini bukanlah suatu hubungan politik, sosial, ekonomi dan kebudayaan. Hubungan di sini mungkin lebih tepat pergesekan dan peperangan antara Kerajaan Sunda dengan Majapahit yang dikenal dengan istilah “Perang Bubat”. Peperangan lain antara kedua kerajaan ini selain pada peristiwa bubat, sampai saat ini belum ada informasi yang penulis dapat baik dari sumber-sumber tradisional maupun sumber lainnya.

Sumber-sumber yang menyebutkan peristiwa bubat adalah sumber historiografi tradisional seperti *Carita Parahyangan*, *Pararaton* dan *Kidung Sunda*. Namun sebelum memberikan gambaran tentang bubat tersebut berdasarkan historiografi tradisional, disini akan diungkapkan beberapa literatur yang menyebut kan tentang bubat tersebut.

Ensiklopedi Indonesia menyebutkan tentang bubat yaitu: Perang Bubat merupakan perang yang terjadi antara Kerajaan Majapahit dengan Sunda Pajajaran di daerah Bubat pada tahun 1357.²⁰ Perang ini terjadi karena muncul salah paham antara patih Gajah Mada yang mewakili Kerajaan Majapahit dengan panglima Ane Palaken dari Kerajaan Sunda Pajajaran. Pada tahun itu Hayam Wuruk hendak menikah dengan putri Sunda yang bernama Dyah Pitaloka. Putri Raja Pajajaran tersebut sudah datang ke Majapahit dengan diantar ayahnya yang bernama Sri Baduga Maharaja.

Ketika pembicaraan mengenai rencana pernikahan Hayam Wuruk dan Dyah Pitaloka sedang berlangsung, terjadilah salah paham antara Gajah Mada (patih Kerajaan Majapahit) dan Raja Sunda. Gajah Mada menghendaki agar pernikahan puteri Raja Pajajaran dengan Hayam Wuruk dilaksanakan biasa saja, sehingga seolah-olah putri Raja Sunda dipersembahkan kepada Raja Hayam Wuruk sebagai tanda tunduk kepada kekuasaan Majapahit. Sikap Gajah Mada ini muncul karena keinginannya

yang ingin menyatakan bahwa hanya ada satu kerajaan besar yaitu Kerajaan Majapahit

Kehendak Gajah Mada ini ditentang Raja Sunda dan Pengikutnya. Mereka menghendaki pernikahan itu dilakukan dengan upacara kebesaran sebagaimana lazimnya pernikahan putri dengan raja yang mempunyai derajat yang sama. Karena kedua belah pihak tetap mempertahankan pendiriannya, terjadilah peperangan di Bubat. Raja Sunda dan pengikutnya dapat dikalahkan dan Dyah Pitaloka akhirnya bunuh diri setelah ayahnya dan pengiringnya terbunuh. Keterangan tentang Bubat diperoleh dari prasasti *Batutulis*. Cerita tentang peristiwa tersebut terdapat dalam *Kidung Sundayana* dan *Kitab Pararaton*.²¹

Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi, tentang Bubat menyebutkan: Bubat adalah tempat terjadinya pertempuran sengit Raja Sunda dan para pengiringnya melawan pasukan Majapahit yang terjadi pada tahun 1357 di pantai utara Majapahit (disebut sebagai Prabubat atau Pasundan bubat dalam Pararaton). Perang terjadi sebagai akibat ambisi sumpah palapa mahapatih Majapahit yang bernama Gajah Mada menjelang perkawinan agung antara Raja Majapahit, Hayam Wuruk dengan puteri Raja Sunda, Dyah Pitaloka Citraresmi. Gajah Mada mengharuskan Raja Sunda menyerahkan puterinya sebagai upeti kepada Raja Majapahit yang menandakan bahwa kerajaan Sunda takluk kepada Majapahit. Padahal sebelumnya Prabu Hayam Wuruk telah mengirimkan utusan melamar Dyah Pitaloka untuk dijadikan permaisuri. Raja Sunda menolak permintaan itu dan Gajah Mada memerintahkan pasukannya agar mengepung pesanggrahan tempat menginap Raja Sunda beserta para pengiringnya. Menurut *Carita Parahyangan* Raja Sunda itu bernama Prabu Maharaja yang berkuasa selama tujuh tahun (1350- 1357).²²

D. Bubat dalam Naskah Historiografi Tradisional

1. Carita Parahyangan.

Naskah *Carita Parahyangan* dikatakan sebagai salah satu sumber yang menceritakan tentang peristiwa Bubat. Setelah menyimak edisi teks yang ditulis oleh Atja, penulis tidak menemukan penyebutan kata “bubat” yang digunakan pada teks tersebut. Namun yang disebutkan adalah “perang di Majapahit”. Sebagai mana tertulis dalam pasal XIII yang sudah diterjemahkan Atja: *Berputra Prebu Maharaja, menjadi raja selama tujuh tahun, karena terkena perbuatan khianat, mendapat bencana oleh putrinya bernama Tohan. Ia menginginkan mas kawin yang besar. Itulah sebabnya banyak orang pergi ke Jawa. Tidak mau bersuami di Sunda. Maka terjadilah perang di Majapahit.*²³

“Perang di Majapahit” kemudian ditafsirkan dengan kata “bubat”. Kata “bubat” penulis temukan pada catatan penjelas dari edisi teks yang ditulis Atja. Dalam catatan penjelas No. 63 disebutkan: Puteri ini (Dyah Pitaloka) lahir tahun 1339 M. Ia diberi nama Citraresmi oleh kakeknya, dan nama Dyah Pitaloka oleh ayahnya. Selanjutnya pada penjelasan No. 64 disebutkan: Pertempuran Bubat terjadi bulan Badrapada tahun 1279 Saka pada hari Anggara-Wage (mungkin 29 Agustus 1357) dan hanya berlangsung sehari. Keesokan harinya (Rabu Kliwon, jenazah raja dan putri diperabukan dengan upacara kerajaan oleh Prabu Hayam Wuruk.²⁴

Tentang naskah *Carita Parahyangan* ini, Ensiklopedi Sunda memberikan gambaran sebagai berikut:

Carita Parahyangan merupakan naskah sejarah tradisional Sunda yang disusun pada akhir abad ke-16, mengisahkan perkembangan kerajaan Galuh dan kerajaan Sunda berdasarkan urutan kronologis raja-raja yang memerintahnya sejak raja pertama (Wretikandayun) hingga raja terakhir (Nu Sia Mulya). Di dalamnya dikemukakan peristiwa-peristiwa yang terjadi dan masalah-masalah yang timbul pada masa pemerintahan tiap raja beserta lamanya raja-raja itu memerintah. Karangan ini disusun oleh warga Kerajaan Sunda pada masa kerajaan tersebut tengah mengalami kehancuran akibat desakan kekuasaan Kerajaan

Islam (Cirebon). Karangan ini ditulis pada daun lontar dengan menggunakan aksara Sunda dan berbahasa Sunda kuna. Naskahnya ditemukan di daerah Galuh dan sekarang disimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta dalam kropak 406 bersama dengan naskah lain. Tebal naskah itu 47 lembar dengan ukuran 21x 3 cm, tulisan bolak-balik setiap lembar dan setiap halaman ada 4 baris tulisan. Penelitian atas naskah ini telah lama berlangsung dan dilakukan oleh beberapa orang seperti K.F. Holle (1881), C.M. Pleyte, R.M. Ng. Purbacaraka (Poerbatjaraka) (1921), H. ten Dam (1957), J. Noorduyt (1962, 1965), W.J. van der Meulen (1966), Aca (1968, 1981), Saleh Danasasmita (1981). Penelitian mereka berhasil merekonstruksi teksnya dan membuka tabir isi naskah secara sedikit demi sedikit sehingga akhirnya berhasil disusun seluruh ceritanya secara berurutan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda baru dan bahasa Indonesia serta penafsiran sejumlah istilah tertentu yang penting. Berdasarkan informasi dari naskah ini dibandingkan dengan sumber lain (prasasti, berita Portugis, naskah lain, peninggalan berupa situs), kini dapat diidentifikasi sejumlah raja Sunda dan Galuh serta beberapa keterangan mengenai raja-raja dimaksud dan waktu pemerintahannya. Misalnya, Raja Sunda yang gugur di Bubat (Majapahit) bernama Prabu Maharaja (1350-1357) dan tempat kedudukan pusat pemerintahannya di Kawali, Galuh; Sri Baduga Maharaja adalah Raja Sunda yang bersemayam di Pakuan Pajajaran, dan cicit Prabu Maharaja, memerintah tahun 1482-1521; Raja Sunda terakhir adalah Nu Sia Mulya yang memerintah tahun 1567-1579 (Muh. Amir Sutaarga, 1965, 1984; Saleh Danasasmita 1973, 1975) (Ensiklopedi Sunda, 200:150)

2. Kidung Sunda

Cerita yang menggambarkan “Bubat” justeru lebih banyak diungkapkan oleh Kidung Sunda, namun *Kidung Sunda* merupakan karya sastra dalam bahasa Jawa pertengahan berbentuk tembang. Dalam karya yang bersifat sastra, unsur mitos sering tercampur dengan unsur fakta sejarah. Dalam

Kidung Sunda cerita tentang Bubat dimulai dari cerita keinginan Hayam Wuruk untuk mencari seorang permaisuri.

Gambaran tentang peristiwa Bubat tersebut diakaitkan dengan tokoh penting patih Gajah Mada. Dalam Kidung Sunda ini sangat jelas jalannya perang bubat dan bagaimana posisi Gajah Mada pada peristiwa tersebut.

Kidung Sunda, yang terdiri dari 3 *pupuh* dan 449 *pada* ini menceritakan serta melukiskan perjalanan keluarga Raja Sunda ke Majapahit untuk merayakan perkawinan putri Raja Sunda dengan Raja Hayam Wuruk dari Majapahit. Selain itu menggambarkan pertempuran dan kekalahan orang-orang Sunda di Bubat, karena selisih paham tentang hubungan kenegaraan Sunda dan Majapahit sebagai akibat kebijakan Mahapatih Gajah Mada.

Tidak seperti dalam *Pararaton* dan *Nagarakrtagama* yang menggambarkan Gajah Mada pada bagian kecil saja, dalam *Kidung Sunda*, Gajah Mada merupakan tokoh penting yang tampak memegang peranan yang menentukan, malahan dapat mempengaruhi raja untuk mengubah pendirian dan tindakan raja terhadap Raja Sunda dan putrinya.

Peristiwa perang Bubat dalam *Kidung Sunda* ini penulis kutip dari buku *Kakawin Gajah Mada*. Alur cerita rinci tentang jalannya perang Bubat dalam Kidung Sunda, dimulai dengan dialog antara Raja Kahuripan dan Daha dengan Hayam Wuruk. Ketika Raja Majapahit ditanyai oleh Raja Kahuripan dan Daha tentang perasaannya terhadap putri Sunda, Raja Majapahit masih menjawab:

Yang ditanyai menyembah, Hamba sudah berketetapan hati tentang gambaran sang putri jelita, yang menjadi permata angan-anganku, yang menyusup dalam hati, apabila ada yang menghalang-halangi, ia akan menjadi musuhku, lawanku berperang, apabila aku mati, ia pun mati menemaniku. (KS 1.20a: 11)

Penggambaran dan jawaban jawaban Raja Hayamwuruk tersebut didengar oleh para menteri, dan para menteri lainnya setuju dengan keinginan raja, namun Gajah Mada tidak setuju. Mengetahui Gajah Mada tidak setuju, para menteri tidak berani dan tidak bisa berbuat apa-apa, demikian juga halnya dengan

para penjaga dan pelayan pribadi raja. Mereka semua tegang dan bertanya-tanya dalam hati, sebenarnya apa yang dikehendaki Patih Gajah Mada.

Semua riuh berkelakar, para patih dan menteri, sikap mereka (menunjukkan) persetujuan, tak ada yang tak setuju dalam hati, dan tidak mencemaskan kesukaran, semuanya tertawa-tawa, namun Gajah Mada tidak setuju, jauh dari tertawa, menggeleng-gelengkan kepala dan bergumam.

Sang Patih Gajah Mada ternyata mempunyai pandangan tersendiri tentang kebijakan kenegaraan dalam rangka hubungan dengan Raja Sunda. Lalu Gajah Mada mengemukakan pendapatnya kepada Raja Majapahit:

Tuan hambapergi ke Bubat, menyambut Raja Sunda yang konon datang dengan seluruh..keluarga, tujuan mereka ke Jawa, mustahil paduka, rencana Raja(Sunda) itu menyulitkan kita, itu bukan kebijakan kita seperti yang sudah-sudah, sebaiknya mereka menunggu empat lima malam lagi.

Tidak sampai di situ saja, patih Gajah Mada kemudian melanjutkan pertimbangannya kepada Raja dan berkata:

Bagaimana dengan para kepala negara jajahan di Nusantara, tidakkah ingat, mereka tunduk pada dulu tuanku, Madura, Palembang, Koci, Wandan dan Tumasik, Tanjungpura dan Sawakung, sampai raja Bali, semuanya terkenal dan bakti mereka disertai persembahan.

Gajah Mada masih melanjutkan keterangan tentang kebijakan kerajaan pada raja Majapahit dan kemungkinan-kemungkinan tindakan pihak Raja Sunda yang dapat merugikan Majapahit:

Angling mangke kang wong Sunda bhedacarani pun tan nyamaptani, cara ni sang para ratu, kang saking nusantara, ah kaya tan kokih, deningsun ring dangu, lah antosen ring limang ratri, maler norana prapti.

(Berkatalah ia, "Nanti orang Sunda menjadi lain sikapnya dan tidak sesuai dengan kebijakan terhadap para raja (lain) di Nusantara, aduhai seakan tidak dikuasai oleh hamba (untuk tunduk pada kita) pada waktu dulu, tunggulah barang lima malam, apabila masih saja tidak ada yang datang.) Sikap raja

Sunda seperti itu bagi Gajah Mada mempunyai arti ada maksud orang Sunda yang tidak benar untuk pergi ke Jawa, itu tipu muslihat. Gajah Mada selanjutnya memberi pertimbangan kepada Hayam Wuruk untuk janganlah tidak waspada baginda akan kelicikan musuh, yang datang ke hadapan dulu tuanku dengan dalih persahabatan.

Raja Majapahit, Hayam Wuruk ternyata mengikuti saran Gajah Mada, karena tidak paham akan maksud siasat patihnya ini; keterangan utusan raja yang bernama Madu ke raja Sunda yang dahulu disetujui, kini dilalaikan. Semua menteri yang hadir pada waktu itu, tidak mengerti dan heran akan kebijakan Gajah Mada dan mengapa raja menyetujui tindakan yang dirasakan tidak pada tempatnya sebagai balasan terhadap prakarsa persahabatan dan kebikan pihak Sunda, namun mereka tidak berani mengatakan apa pun.

Berita bahwa Patih Gajah Mada tidak setuju apabila Raja Majapahit datang ke Bubat, sampai juga pada pihak Raja Sunda. Akhirnya Raja Sunda mengirim empat orang utusan ke istana Majapahit di bawah pimpinan Patih Anepaken. Ketika Patih Anepaken bertemu dengan Patih Gajah Mada, terjadilah perselisihan. Mereka saling melontarkan kata-kata kotor. Patih Anepaken menuduh Patih Gajah Mada sebagai pengkhianat yang tidak berhati satria dan menantanginya untuk berperang. Pendeta istana yang bernama Smaranatha mencoba untuk meleraikan dan meluruskan persoalan, namun Anepaken dan Gajah Mada, yang masing-masing, mewakili kerajaannya, tetap bersikeras dan saling menuduh, Patih Anepaken berkata:

(”Daulat hamba menjunjung kata-kata sang pendeta, seperti air hidup menye garkan badan putra tuanku sang pendeta, tujuan raja ke Jawa, mengantarkan putri, karena ingin membesarkan hati menantu, yaitu sang raja ini, namun Patih Dwirada (Gajah) Mada hanya menimbulkanperpecahan.”)

Mendengar tuduhan ini Gajah mada menjawab:

(“Menipu tidak jujur dalam tindakan dan berhati jahat, namun masa saya terjebak olehnya,” Patih Gajah Mada sangat marah dan datang menunjuk sambil mengancam, "Hai, bagaimana penerimaanmu akan kata-kataku, seperti kera yang

tak tahu kalah dan menang, kau congkak dan sombong, hanya membuatku panas.") (KS 1.74b:25).

Anepaken marah dan membalas:

(Anepaken marah sekali, ia membalas menunjuk sambil mengancam, "Hai babi, kau tak tahu artinya, manakah cirimu yang baik," menjawab sang Patih, "Mari kita membuat janji, apabila ada orang yang datang dengan kereta, berpayung sutera dengan segala tanda kehormatan.") (KS. 1. 75a:25).

Setelah terjadinya pertengkaran ini, akhirnya peperangan antara rombongan kerajaan Sunda dan Majapahit tak dapat dielakkan. Raja Sunda tidak mau menyerahkan putrinya sebagai persembahan dan lebih baik gugur dengan cara yang terhormat. Disuruhnya istri dan putrinya pulang ke Sunda, tetapi mereka tidak mau. Persiapan perang sangat ramai dan peperangan akan segera terjadi. Pasukan Sunda sudah siap. Demikian pula pasukan Majapahit.

Setelah terjadi perselisihan hebat tersebut, Gajah Mada masih mempunyai kebijakan lain. Ia mengusulkan kepada raja untuk mengirim utusan ke raja Sunda di Bubat. Menurut Gajah Mada, mungkin mereka orang Sunda takut berperang dan mati. Hal itu dapat dihindari dengan jalan mempersembahkan putri raja Sunda sebagai tanda takluk pada raja Majapahit. Keinginan Gajah Mada ini disampaikan dan ditolak mentah-mentah oleh pihak raja Sunda, malahan menantang raja Majapahit supaya segera datang ke Bubat. Setelah utusan raja Majapahit melaporkan hal ini kepada rajanya, maka raja menjadi sangat marah dan segera menyuruh menteri-menterinya untuk bersiap-siap menggempur pihak Sunda, tetapi dicegah oleh Gajah Mada. Kemudian Gajah Mada juga mengusulkan siasat perang sebagai berikut:

(Pendapatnya tentang bagaimana caranya bertempur direncakannya lagi, "Sebarlah pasukan, musuh baginda bagaikan anjing yang terbentur jika dikejar, bangkitkan kemarahan, membunuh supaya diperhatikan.) (KS. 2.79:33)

Siasat ini pada permulaan menyebabkan banyak kekalahan di pihak Majapahit, namun setelah Gajah Mada sendiri terjun dalam peperangan dan dapat membunuh Anepaken dalam

perkelahian satu lawan satu, pasukan Sunda akhirnya kalah dan hancur. Raja Sunda juga gugur dan dibela oleh putri dan permaisurinya yang bunuh diri karena ingin mengikuti ayah dan suaminya ke alam baka.

Hayam Wuruk menyesali terjadinya peristiwa ini, maka jenazah Raja Sunda dan putri raja tersebut diperabukan pada sebuah upacara keagamaan.

Kidung Sunda ini walaupun tidak bisa dijadikan sebagai sumber sejarah, setidaknya ia bisa memberikan gambaran yang lebih utuh tentang peristiwa, bila dibandingkan dengan *Carita Parahyangan*.

3. Pararaton.

Selain kitab *Carita Parahyangan* dan *Kidung Sunda*, peristiwa Bubat juga disebut dalam *Pararaton*. Penyebutan Bubat dalam *Pararaton* dikaitkan dengan peran patih Gajah Mada. *Pararaton* merupakan sebuah kitab naskah Sastra JawaPertengahan yang digubah dalam bahasa Jawa Kawi. Naskah ini cukup singkat, berupa 32 halaman seukuran folio yang terdiri dari 1126 baris. Isinya adalah sejarah raja-raja Singhasari dan Majapahit di Jawa Timur. Kitab ini juga dikenal dengan nama "*Pustaka Raja*", yang dalam bahasa Sanskerta juga berarti "kitab raja-raja". Tidak terdapat catatan yang menunjukkan siapa penulis *Pararaton*.

Gambaran tentang peristiwa bubat dalam *Pararaton* ini penulis kutip dari buku *Kakawin Gajah Mada*. Dalam buku kutipan tersebut dikatakan bahwa Akhirnya Gajah Mada disebut dalam episode, ketika ada peperangan antara Majapahit dengan Raja Sunda, yang dikenal dengan perang Bubat. Di medan perang, Gajah Mada digambarkan sebagai penyebar maut. Sesudah perang selesai, Gajah Mada menikmati hasil berbaktinya pada negara sampai ia meninggal. Jabatan mahapatih sepeninggal Gajah Mada kosong untuk tiga tahun:

Mangidul wong Sunda, rusak wong Majapahit. Kang anangkis sanjata amapulihaken, ... katitihan wong Sunda, anempuh mangidul mangulon anuju nggonira Gajah Mada, sing tekareping padati wong Sunda mati, kadi sagara getih gunung wangke, bhrasta wong Sunda, tan hana kari, ... Samangka sira

Gajah Mada mukti palapa. Sawelas tahun amungkubhumi ... Sang apatih Gajah Mada at¹etasan,Telung tahun noranangganteny apatih. (Par.: 29)

(Orang Sunda pergi ke arah selatan, orang Majapahit kalah. Yang melawan mengangkat senjata dan memenangkan kembali ... orang Sunda terdesak, menyerang ke arah barat daya menuju tempat Gajah Mada, orang Sunda yang datang di depan keretanya, mati seperti lautan darah dan gunung mayat, orang Sunda hancur, tak ada yang tertinggal, ... Maka Gajah Mada menikmati hasilnya. Sebelas tahun ia menjadi mahapatih ... Sang Patih Gajah Mada meninggal, ... Tiga tahun tidak ada yang menggantinya menjadi patih.)

E. Analisis Teks

Setelah melihat perbandingan *Carita Parhyangan*, *Kidung Sunda* dan *Pararaton*, adalah satu hal yang menarik yaitu adanya keseragaman kisah pada masing-masing naskah tersebut. Misalnya, tokoh-tokoh sentral yang ada dalam ketiga naskah tersebut adalah, Prabu Maharaja dari Sunda dan Patih Gajah Mada dan Hayam Wuruk dari Majapahit. Kesamaan lainnya adalah keseragaman dalam mengungkap peristiwa.

Dalam *Carita Parahyangan* dan *Pararaton* tidak disebutkan bahwa Hayam Wuruk ikut dalam pertempuran tersebut. Dan juga tidak disebutkan adanya dialog antara Anepaken dengan Gajah Mada sebelum terjadinya peristiwa bubat.

Melihat dari segi rincian peristiwa bubat, *Kidung Sunda* merupakan naskah yang sangat rinci menyebutkan urutan-urutan kejadian sebelum terjadinya peperangan. Sedangkan *Carita Parahyangan* adalah naskah yang paling sedikit yang menceritakan tentang bubat ini. *Pararaton* mengkisahkan tentang Bubat lebih sederhana bila dibandingkan dengan *Kidung Sunda*, tetapi jalannya cerita bisa dimengerti dengan baik.

F. Simpulan

Melihat dari sumber-sumber historiografi yang dapat dipercaya bahwa sebenarnya Kerajaan Sunda dan Kerajaan

Majapahit merupakan dua buah kerajaan besar yang hidup sezaman di Pulau Jawa. Dan tidak ditemukan adanya permusuhan dan peristiwa saling serang antara kedua Kerajaan tersebut dalam meluaskan kekuasaannya.

Hubungan kelim antara kedua kerajaan tersebut hanya terjadi sewaktu adanya peristiwa bubat. Peristiwa bubat tidak cukup bukti untuk dikatakan sebagai suatu peristiwa penaklukan yang ingin dilakukan oleh Majapahit terhadap Kerajaan Sunda. Hal ini bisa dilihat, walaupun raja Sunda dan para pembersarnya terbunuh dan bisa dikalahkan pada peristiwa tersebut tidak ada informasi lebih lanjut yang mengindikasikan usaha penaklukan.

Untuk mengurangi dan menghilangkan dendam sejarah antara Sunda dengan Jawa maka perlu diberikan informasi yang benar tentang peristiwa tersebut, sehingga bisa dipahami bahwa peristiwa tersebut terjadi sesuai dengan jiwa zaman pada peristiwa tersebut berlangsung.

¹ Ada beberapa sebutan yang berbeda tentang peristiwa bubat. *Carita Parahyangan* menggunakan istilah perang di Majapahit (Atja dan Danasasmita, 1981: 35). Dalam catatan akhir *Carita Parahyangan* yang disunting Atja dan Danasasmita, perang di Majapahit diartikan sebagai pertempuran bubat. Lihat catatan no. 64, halaman 46. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, menggunakan istilah prabubat atau pasundan-bubat, yaitu pertempuran sengit Raja Sunda dan para pengiringnya melawan pasukan Majapahit yang terjadi pada tahun 1357 di Pantai Utara Majapahit. Lihat *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), h. 129. Penulis akan menggunakan istilah perang bubat dalam penulisan selanjutnya.

²Lihat dialaog antara Ken Anapaken dengan Gajah mada dalam Kidung Sunda dalam *Kakawin Gajah Mada*. Partini Sarjono Pradotokusumo, *Kakawin Gajah Mada, Sebuah Karya Sastra Kakawin Abad ke-20 Suntingan Naskah Serta Telaah Struktur, Tokoh dan Hubungan antar Teks*, (Bandung: Binacipta, 1986), h. 138.

³Lihat *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, h.129

⁴Pikiran Rakyat, 4 Januari 2010: 27

⁵Pikiran Rakyat, 4 Januari 2010: 27

⁶Lihat Partini Sarjono Pradotokusumo, *Kakawin Gajah Mada, Sebuah Karya Sastra Kakawin Abad ke-20 Suntingan Naskah Serta Telaah Struktur, Tokoh dan Hubungan antar Teks*, h.120. Ia memberikan penjelasan tentang *Kidung Sunda*. *Kidung Sunda* merupakan karya sastra puisi, yang seperti tersebut dalam judulnya berbentuk kidung dan termasuk golongan sastra Jawa Tengahan. Tidak diketahui kapan dan oleh siapa *Kidung Sunda* ini digubah. Menurut Berg, *Kidung Sunda* ini ada beberapa redaksi, yaitu disebutkan redaksi A, B, C dan D. Berg menerbitkan dan menterjemahkan redaksi B dalam bahasa Belanda, karena redaksi B memuat redaksi yang paling lengkap. Redaksi C diterbitkan oleh Berg untuk keperluan pengajaran dengan catatan kekhususannya tata bahasa.

⁷Pikiran Rakyat, 4 Januari 2010: 27.

⁸Kusumajaya et al, tth: 6

⁹Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto Poesponegoro, *Sejarah Nasional Indonesia*. Jilid II. (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), h. 431.

¹⁰ Abdurachman dalam Benyamin Batubara, et al, *Laporan Penelitian Kerajaan Sunda Pajajaran*, (Bandung: Lembaga Penelitian Universitas Padjadjaran, 1993), h. 8.

¹¹ Poesponegoro dan Notosusanto dalam Benyamin Batubara, et al., *Laporan Penelitian Kerajaan Sunda Pajajaran*, h. 8.

¹² Ayatrohaedi dalam Benyamin Batubara, et al., *Laporan Penelitian Kerajaan Sunda Pajajaran*, h. 9.

¹³ Abdurachman dalam Benyamin Batubara, et al., *Laporan Penelitian Kerajaan Sunda Pajajaran*, h.10.

¹⁴ Ayatrohaedi dalam Benyamin Batubara, et al., *Laporan Penelitian Kerajaan Sunda Pajajaran*, h. 9.

¹⁵ Nina Herlina Lubis, *Sejarah Tatar Sunda*. Jilid I. (Bandung: Satya Historika, 2003), h. 71.

¹⁶ Nugroho Notosusanto Poeponegoro dan Marwati Djoened, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid II (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), h. 360.

¹⁷ Nugroho Notosusanto Poeponegoro dan Marwati Djoened, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid II, h. 357.

¹⁸ Nugroho Notosusanto Poeponegoro dan Marwati Djoened, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid II, h.363.

¹⁹ Nugroho Notosusanto Poeponegoro dan Marwati Djoened, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid II, h.365.

²⁰ *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 3 (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1989), h. 492.

²¹ *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 3, h. 492-493.

²² Lihat *Ensiklopedi Sunda; Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, h.129.

²³Saleh Atja dan Danasamita, *Carita Parahyangan (Transkripsi, Terjemahan dan Catatan* (Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1981), 35.

²⁴Saleh Atja dan Danasamita, *Carita Parahyangan (Transkripsi, Terjemahan dan Catatan*, h. 46.

REFRENSI

Partini Sarjono Pradotokusumo, *Kakawin Gajah Mada, Sebuah Karya Sastra Kakawin Abad ke-20 Suntingan Naskah Serta Telaah Struktur, Tokoh dan Hubungan antar Teks* Bandung: Binacipta, 1986

Ensiklopedi Sunda; Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), 129

Pikiran Rakyat, 4 Januari 2010: 27

NugrohoNotosusanto Poeponegoro dan Marwati Djoened, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid II, Jakarta: Balai Pusatka, 1993

Saleh Atja dan Danasamita, *Carita Parahyangan Transkripsi, Terjemahan dan Catatan* Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1981

Abdurachman dalam Benyamin Batubara, et al., *Laporan Penelitian Kerajaan Sunda Pajajaran*, Bandung: Lembaga Penelitian Universitas Padjadjaran, 1993

Surga dan Neraka dalam Persepsi Al-Ghazali

Oleh: Hanafi
hanafi@uinjkt.ac.id

Abstrak : *Ajaran tentang akhirat juga merupakan pokok ajaran agama-agama Ibrahimik dan kepercayaan yang pernah ada sebelumnya. Hal ini dapat ditelusiri, misalnya pada bangsa Mesir Kuno, yang telah ada jauh sebelum Islam muncul, adalah bangsa yang dianggap pertama kali yang meyakini adanya kehidupan setelah kehidupan di dunia ini. Bagi al-Ghazali surga dan neraka adalah tempat manusia di kehidupan akhirat. Surga baginya tempat yang penuh kesenangan sedangkan neraka tempat penuh siksaan dan kesengsaraan.*

Kata Kunci: *surga, neraka, al-Ghazali*

A. Pendahuluan

Islam merupakan agama yang mengajarkan kepada pengikutnya keyakinan akan adanya kehidupan akhirat, kehidupan setelah kematian. Ajaran ini merupakan salah satu pokok rukun Iman yang apabila diabaikan maka menyebabkan seseorang dianggap tidak beriman. Pentingnya ajaran ini terlihat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang sering kali mendudukan akhirat dengan keyakinan terhadap Allah, Tuhan yang Maha Tunggal dan Maha Adil. Hal ini, misalnya dapat dipahami dari hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, Nasa'I, Ibnu Majah, Bukhari dan Muslim: "*Barang siapa yang beriman kepada Allah dan Akhirat, hendaklah berlaku baik terhadap tetangganya. Dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan akhirta hendaklah menghormati tamunya. Dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan akhirat hendaklah berkata baik atau diam*".¹

Selain Islam, ajaran tentang akhirat juga merupakan pokok ajaran agama-agama Ibrahimik dan kepercayaan yang pernah ada sebelumnya. Hal ini dapat ditelusiri, misalnya pada bangsa

Mesir Kuno, yang telah ada jauh sebelum Islam muncul, adalah bangsa yang dianggap pertama kali yang meyakini adanya kehidupan setelah kehidupan di dunia ini. Menurut bangsa ini, ide pokok ajaran akhirat yang berisi ganjaran perbuatan selama di dunia, di jelaskan bersamaan dengan ide perpindahan jiwa manusia setelah mengalami kematian.²

Bangsa Mesir, sebagaimana dijelaskan Sayid Qutub, adalah para penyembah Osiris yang mempunyai prinsip utama yang mengajarkan bahwa setiap individu, baik para raja dan penguasa ataupun para rakyat biasa dan jelata akan dimintai pertanggungjawaban mereka di akhirat kelak atas segala perbuatan yang telah dilakukan selama menjalani kehidupan di dunia yang fana ini. Perbuatan kebaikan yang telah mereka lakukan di dunia akan diganjar dengan kenikmatan abadi, sebaliknya perbuatan buruk yang dikerjakan akan diberi sanksi dengan siksaan di dalam neraka.³

Bangsa Persi yang menganut ajaran Zoroaster berkeyakinan bahwa ketika seseorang menemui ajalnya, roh yang dimilikinya masih akan tetap ada di sampingnya selama tiga hari tiga malam dalam kondisi bahagia atau sengsara. Kemudian pada hari berikutnya, roh itu akan ditiup angin menuju suatu tempat yang berisi para gadis perawan nan cantik jelita dan para nenek berwajah seram yang menakutkan. Apabila pemilik roh tersebut menjalankan berbagai kebaikan selama di dunia dan berperilaku baik, maka ruhnya akan ditemani oleh para gadis cantik tersebut menuju jembatan perhitungan dan keputusan terakhir, namun apabila selama di dunia ia berperangai buruk dan melakukan tindakan yang tercela, maka ruhnya akan ditemani oleh para nenek yang menyeramkan ke jembatan perhitungan dan keputusan akhir.

Selanjutnya peristiwa berikutnya adalah pemberian vonis dengan menggunakan amal timbangan kebaikan. Apabila timbangan kebbaikannya lebih berat ketimbang kejahatannya, maka jembatan tersebut akan melebar, sedangkan sebaliknya apabila timbangan kejahatannya lebih berat dari timbangan perbuatan kebbaikannya, maka jembatan tersebut akan mengecil sampai sehalus rambut dan menjadi tajam selayaknya golok yang tajam Selanjutnya, mereka yang berhasil melewati

jembatan tersebut akan mendapatkan kebahagiaan yang abadi, sedangkan mereka yang terjatuh dari jembatan tersebut akan tercebur ke dalam neraka yang gelap pekat. Sedangkan bagi mereka yang timbangan kebaikan dan keburukannya seimbang akan ditempatkan di suatu tempat yang amat luas seluas langit dan bumi, yang merupakan penantian mereka dalam menunggu keputusan akhir mereka.⁴

Agama Yahudi, salah satu agama Ibrahimik, pada awalnya tidak membicarakan adanya kehidupan akhirat. Di dalam kitab Perjanjian Lama tidak dijumpai pembahasan mengenai kehidupan setelah kematian di alam akhirat. Agama ini mengajarkan kepada pengikutnya bahwa kebaikan dan kejahatan yang dilakukan seseorang akan dirasakan ketika menjalani kehidupan di dunia ini. Artinya, perbuatan seseorang akan berdampak pada kehidupannya selama di dunia, baik itu berdampak secara kelompok maupun individu.⁵

Bagi para penganut Kristen, ajaran tentang akhirat dapat dilihat dari istilah “Kerajaan Tuhan” dan “kehidupan abadi”. Penganut agama ini meyakini bahwa setiap manusia yang menjalani kehidupan di dunia akan mendapatkan ganjaran yang setimpal sesuai dengan perilaku dan perbuatannya selama menjalani kehidupan. Orang yang melakukan perbuatan dosa akan dimasukkan ke dalam neraka yang abadi. Sedangkan orang yang banyak melakukan kebaikan akan diangkat ke kerajaan langit, di sana mereka akan duduk makan bersama dengan Abraham, Ishak dan Ayub.⁶

Dalam Islam, salah satu yang menjadi pokok pembicaraan kajian kehidupan akhirat adalah tema tentang surga dan neraka. Walaupun ayat-ayat al-Qur'an dan hadits banyak memberitakan tentang hal ini, namun terdapat beragam perbedaan interpretasi di kalangan cendekiawan Muslim dan ulama. Persoalan yang sering kali muncul dalam diskursus surga dan neraka di antaranya tentang gambaran fisik keduanya, kenikmatan di surga dan siksaan di neraka, balasan yang diterima bisa berupa balasan jasmani ataukah rohani, serta penciptaan keduanya.

Diskursus tentang yang tersebut di atas telah dibicarakan sejak zaman Nabi sampai dengan masa postmodern. Ketika Nabi

Muhammad hidup, problematika yang berkaitan dengan surga dan neraka tidaklah muncul sehingga menimbulkan perdebatan yang berkepanjangan. Hal itu terjadi karena, para sahabat akan mengembalikan semua persoalan yang berkaitan dengan wahyu kepada Nabi, termasuk di dalamnya ajaran tentang surga dan neraka. Namun berdeda kondisinya setelah Nabi Muhammad wafat, persoalan-persoalan yang berkaitan dengan permasalahan metafisika seringkali memunculkan multi tafsir yang berbeda-beda di kalangan cendekiawan Muslim, dan para Ulama’.

Salah satu tema yang muncul dalam diskursus surga dan neraka, seperti yang tersebut di atas adalah problematika penciptaan keduanya. Para cendekiawan Muslim dan para Ulama mempedebatkan keberadaan surga dan neraka. Permasalahan yang muncul apakah surga dan neraka telah diciptakan ataukah belum diciptakan? Perbedaan jawaban yang diberikan yang menimbulkan perbedaan pemahaman biasanya bermula dari perbedaan interpretasi ayat-ayat al-Qur’an dan hadits yang menyatakan hal tersebut. Jane Smith Idelman dalam karyanya yang telah diterjemahkan, Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat: Ragam Pandangan Islam dari Klasik hingga Modern, berpendapat bahwa pandangan yang menyatakan bahwa surga dan neraka telah diciptakan berpegang pada ayat-ayat al-Qur’an dan hadits yang mengarah pada hal yang demikian. Salah satu contoh adalah hadits yang menceritakan bahwa Nabi Muhammad diperlihatkan surga dan neraka dalam perjalanan Isra’ dan Mi’rajnya. Berbeda dengan yang menolak anggapan bahwa surga dan neraka telah diciptakan, para cendekiawan Muslim dan ulama menggunakan logika rasional yang mengungkapkan bahwa sesuatu yang bersifat ukrawi sangatlah tidak mungkin untuk berwujud di alam materi, di dunia ini. Artinya adalah suatu hal yang tidak rasional untuk menerima eksistensi surga dan neraka yang bersifat ukhrawi di dunia fisik duniawi.

Di samping itu, Mereka juga menjadikan surah al-Qashash 88 yang menyatakan” segala sesuatu akan hancur dan musnah kecuali Allah” sebagai dalil yang dijadikan pegangan. Mereka beranggapan bahwa keberadaan surga dan neraka sekarang ini adalah tidak dapat diterima akal sehat manusia, karena pada hari

kiamat tiba dengan ditiupkannya sangkakala oleh malaikat Israfil, segalanya akan hancur binasa kecuali, Allah swt. Mereka juga mengunggapan alasan lain tentang hal tersebut, bahwa penciptaan surga dan neraka sebelum kiamat tiba adalah hal yang sia-sia, karena keduanya tidak akan dipergunakan dalam jangka waktu yang amat sangat lama, padahal Allah mustahil untuk berbuat yang sia-sia.⁷

Persoalan lain yang juga seringkali dibicarakan tentang surga dan neraka adalah tentang keabadian keduanya bersamaan dengan kekekalan para penghuninya dan segala kenikmatan dan siksaan keduanya. Di samping itu, diskursus yang tak pernah ditinggalkan dalam membicarakan ganjaran kenikmatan surga dan siksa neraka adalah, apakah kenikmatan dan siksaan dirasakan oleh jasmani, ruhani ataukah keduanya.

Dari problematika yang disebutkan di atas, beragam interpretasi dan pandangan diungkapkan oleh para cendekiawan Muslim dan Ulama'. Pandangan yang mengungkapkan bahwa sesungguhnya diakhirat kelak, kenikmatan surga dan perihnya siksaan neraka hanya akan dialami oleh ruh dilandaskan atas pendapat yang menyatakan bahwa di akhirat kelak yang akan dibangkitkan adalah ruh, maka, atas dasar ini, maka kenikmatan dan siksaan di surga dan neraka hanya akan dirasakan oleh ruh saja. Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa kenikmatan surga dan siksa neraka akan dirasakan oleh jasmani dan ruhani, melandaskan pandangan mereka di atas prinsip kemahakuasaan Tuhan, yang Mampu menciptakan apapun atas kehendakNya, sekalipun dari ketiadaan. Atas dasar ini, mereka beranggapan bahwa Allah juga mampu untuk membangkitkan jasad manusia yang telah hancur ke dalam bentuknya yang semula, sehingga jasmani dan ruhani dapat merasakan kenikmatan surga dan siksa neraka.⁸

Dari sekian banyaknya Cendekiawan Muslim dan ulama yang mencoba menginterpretasi ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan permasalahan surga dan neraka, penulis tertarik untuk menghadirkan pemikiran al-Ghazali dalam memberikan alternatif pemahaman metafisika akhirat tersebut. Bagi penulis kejeniusan beliau dalam pemikiran Islam layak

untuk dikemukakan dan dikaji secara serius untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif terhadap persoalan bertema surga dan neraka.

Reputasi Al-Ghazali dalam lapangan kajian pemikiran Islam telah diakui oleh para cendekiawan Muslim dan ulama'. Al-Taftazani, penulis buku *tasauf* yang banyak dijadikan rujukan, menyebutnya sebagai salah seorang sufi terbesar yang memiliki pengaruh yang sangat besar di bidang *tasauf*.⁹ Abdul Qayyum, penulis buku *Surat-Surat Al-Ghazali kepada Para Penguasa, Pejabat Negara dan Ulama Sezamannya* mengungkapkan bahwa Al-Ghazali adalah tokoh ilmuan Islam yang memiliki pengaruh yang sangat besar di dunia Islam, tanpa kehadirannya niscaya pada abad belakangan ini orang akan menyaksikan pudarnya ilmu-ilmu agama dan akhlak Islam.¹⁰ Sedangkan Nurcholish Madjid, tokoh modernis Indonesia memberikan komentar simpatik terhadap koprah Al-Ghazali dalam kancah polemic pemikiran Islam. Menurutnya, Al-Ghazali adalah tokoh yang telah menyelesaikan konflik yang telah terjadi, bukan hanya antara sufisme dan fiqh, tetapi juga antara sufisme dan kalam.¹¹

Surga dan neraka adalah salah satu tema diskursus tentang akhirat yang selalu relevan dalam pemikiran Islam, namun selalu saja menyisakan pertanyaan lain yang menggelitik untuk terus dicoba disingkap tabir yang menyelimutinya. Dalam kajian ini penulis akan membatasi problematika akhirat yang berkenaan dengan konsep surga dan neraka dalam perspektif Al-Ghazali.

B. Konsep Surga dalam Perspektif Al-Ghazali

Bagi mayoritas penganut agama Islam, surga dan neraka merupakan tempat akhir manusia setelah dibangkitkan pada hari kiamat kelak. Mereka yang banyak berbuat amal kebaikan sebagaimana yang diperintahkan Allah sesuai pedoman ajaran Nabi Muhammad akan ditempatkan di surga, sedangkan mereka yang berperilaku sebaliknya akan ditempatkan di neraka.

Namun demikian para ulama dan cendikian Islam memiliki penjelasan yang tak seragam tentang detail akan surga

dan neraka. Pada tulisan ini, akan dipaparkan bagaimana konsep surga dan neraka menurut Al-Ghazali.

1. Pengertian Surga.

Surga adalah istilah yang digunakan dalam bahasa Indonesia untuk mengartikan kata bahasa Arab, *jannah*. Term Jannah berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *jīm*, dan *nūn*. Dari dua kata tersebut, *janna* berarti menutupi, sedangkan *jannah* memiliki memiliki arti asli, kebun atau perkebunan. Dalam term agama *al-jannah* berarti tempat yang disediakan oleh Allah untuk orang-orang yang bertakwa padaNya, berbakti serta taat dalam menjalankan perintahNya, dan menjauhi segala laranganNya.¹² Masyarakat Arab seringkali memaknai kata *jannah* sebagai suatu tempat yang berisi pohon-pohon rindang, yang berisi kurma dan anggur sehingga tanahnya tertutupi oleh kedua jenis pohon tersebut. Tetapi jika tempat tersebut hanya terisi oleh pepohonan dari jenis berbeda selain kurma dan anggur, mereka biasanya menyebut dengan kata *hadiqah*.¹³

Al-Ghazali tidak memberikan pengertian surga secara definitif, namun demikian dari penjelasan yang ia berikan dapat dimengerti bahwa surga adalah tempat yang tidak terdapat kesedihan dan kesusahan. Ia adalah tempat yang dipenuhi oleh kenikmatan dan kebahagiaan yang abadi.¹⁴

Kata Jannah dalam artian eskatologis di dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 45 kali dalam bentuk tunggal, dan dua kali dalam bentuk mutsannā, dan 69 kali dalam bentuk jamak. Dalam bentuk tunggal kata jannah merujuk kepada satu entitas yaitu keseluruhan tempat tinggal bagi orang-orang yang saleh, yang berlawanan dengan neraka yang merupakan tempat tinggal orang-orang yang jahat. Sedangkan penggunaan kata dalam bentuk jamak, merupakan salah satu contoh dari cirri khas gaya bahasa al-Qur'an yang dengannya deskripsi tentang surga benar-benar memberikan kesan kelimpahan kenikmatan yang tak terbatas.¹⁵

Di dalam al-Qur'an terdapat beberapa nama sebutan untuk surga, yaitu:

1. *Jannah al-Firdaus*, terdapat dalam Q:S al-Kahfi 18: 107-108, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, maka bagi mereka adalah surga Firdaus. Mereka kekal di dalamnya , dan mereka tidak ingin pindah dari sana."
2. *Jannah al-'Adn*, terdapat dalam Q:S al-Kahfi 18, 30-31, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, tentu Kami tidak akan mengabaikan orang-orang yang melakukan perbuatan baik itu. Untuk mereka surga Adn yang mengalir sungai di bawahnya.."
3. *Jannah al-Na'īm*, terdapat dalam Q:S Luqmān 31: 8-9, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, bagi mereka surga na'īm, mereka kekal di dalamnya. Janji Allah pasti. Dan Dia maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."
4. *Jannah al-Ma'wā*, terdapat dalam Q:S al-Sajadah 32: 19," Adapun orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; mereka akan memperoleh surga ma'wā untuk kediaman mereka, sebagai balasan dari semua amal perbuatan yang dikerjakan."
5. *Dār al-Salām*, terdapat dalam Q:S Yūnus 10:25, "Dan Allah mengajak ke surga Dār al Salām, dan Dia menunjukkan orang yang dikehendaki kepada jalan yang lurus."
6. *Dār al-Muqāmah*, terdapat dalam Q:S Fathr 35: 34-35,"Orang-orang ahli surga itu mengucapkan: Segala puji bagi Allah yang telah melenyapkan kesusahan dari kita semua. Sesungguhnya Tuhan kita adalah Maha Pengampun lagi Maha Pemurah. Dia telah menempatkan kita di Dār al-Muqāah, yakni negeri kekal yaitu surga dengan karuniaNya. Di situ kita tidak merasa lelah dan resah."
7. *Al-Maqām al-Amīn*, Terdapat dalam Q:S al-Dukhān 44:51, "Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa akan memperoleh al-maqām al- amīn (tempat yang aman)."¹⁶

Mayoritas ulama dan cendekiawan muslim menganggap bahwa diskursus tentang surga adalah permasalahan yang berkaitan dengan *sam'iyat*,. Oleh karena itu interpretasi yang diberikan hanya mereka didasarkan pada informasi yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-hadits. Demikian pula dengan al-Ghazali, penjelasan dan keterangan yang beliau berikan dalam kajian tentang surga dan neraka selalu berdasarkan apa yang al-Qur'an dan hadits ungkapkan. Hal ini terlihat bagaimana ketika beliau menguraikan tentang penghuni surga.

2. Penghuni Surga

Dalam al-Qur'an, kitab suci yang diyakini oleh ummat Islam sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad yang merupakan petunjuk bagi orang beriman, banyak ayat-ayat yang berbicara tentang surga. Uraian yang cukup detail akan gambaran penghuni surga dapat dijumpai khususnya pada surat-surat al-Wāqī'ah, al-Rahmān, al-insdan al-Ghāshiyah. Dalam ayat-ayat yang terdapat dalam surat al-Rahmānayāt 46 sampai 76 dijelaskan: "...Dan bagi orang yang takut akan saat menghadap Tuhannya ada dua surga (46), Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (47) Kedua surga itu mempunyai pohon-pohonan dan buah-buahan (48) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (49). Di dalam kedua surga itu ada dua buah mata air yang mengalir (50). Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (51). Di dalam kedua surga itu terdapat segala macam buah-buahan yang berpasangan (52). Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (53) Mereka bertelekan di atas permadani yang di sebelah dalamnya dari sutra. Dan buah-buahan darri kedua surga tersebut dapat dipetik dari dekat. (54) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (55). Di dalam surga itu ada bidadari-bidadari yang sopan menundukan pandangannya, tidak pernah disentuh manusia sebelum mereka (penghuni-penghuni surga yang menjadi suami mereka) dan tidak pula oleh jin. (56). Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (57). Seakan-akan bidadari itu permata yakut dan marjan. (58). Tidak ada balasan kebaikan

kecuali kebaikan pula. (59). Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (60). Dan selain dari dua surga itu ada dua surga lagi. (61) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (62). Kedua surga itu (kelihatan) hijau tua warnanya. (63) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (64). Di dalam keduanya ada ada macam-macam buah dan kurma serta delima. (65) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan?....(69). Di dalam surga itu ada bidadari-bidadari yang baik dan cantik.(70) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan?(71). Bidadari-bidadari yang jelita., putih bersih dipingit dalam rumah. (72) Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? (73). Mereka tidak pernah disentuh oleh manusia sebelum mereka dan tidak pula oleh jin. (74). Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan?. (75). Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah. (76)..."

Dari ayat-ayat tersebut di atas dapat dimengerti bahwa Allah akan menjanjikan dua surga bagi hambaNya yang takwa dan takut akan siksaNya. Di dalam kedua surga itu terdapat berbagai jenis pohon dan buah-buahan. Di sana juga terdapat dua buah mata air yang selalu mengalir. Di samping itu ada juga berbagai macam buah-buahan yang berpasangan. Di mana buah-buahan tersebut amat mudah untuk dipetik. Para penghuni kedua surga tersebut berbaring di atas permadani yang bagian dalamnya terbuat dari sutra. Di ke dua surga itu ada bidadari-bidadari yang sopan dan suci. Mereka tidak pernah disentuh oleh manusia dan jin. Mereka bagaikan permata yakut dan marjan.

Selain dua surga yang tersebut di atas, ada juga dua surga lainnya yang berwarna hijau tua. Di dalamnya terdapat dua mata air yang memancar. Di samping itu terdapat juga beraneka ragam buah-buahan, kurma, dan delima. Juga terdapat para bidadari nan cantik jelita, yang tak pernah disentuh oleh manusia dan jin. Para pe3nghuninya bersandar pada bantal-bantal hijau dan permadani yang indah.¹⁷

Dalam Surat al-Wāqī'ah ayat 15-26: "...Mereka berada di atas dipan yang bertahtakan emas dan permata (15). Seraya

bertelekan di atasnya berhadap-hadapan (16). Mereka oleh anak-anak muda yang tetap muda(17). Dengan gelas-gelas dan piala-piala dari ma'in (18) mereka tidak pening karenanya dan tidak pula mabuk (19). Dan buah-buahan dari apa yang mereka pilih (20) Dan daging burung dari apa yang mereka inginkan(21). Dan ada bidadari –bidadari yang bermata jeli (22). Laksana mutiara yang tersimpan baik (23). Sebagai balasan bagi apa yang telah mereka kerjakan (24). Mereka tidak mendengar di dalamnya parkataan yang sia-sia dan tidak pula perkataan yang menimbulkan dosa (25). Akan tetapi mereka mendengar ucapan salam (26)... “

Dari ayat-ayat tersebut di atas dapat diketahui bahwa di surga nanti, para penghuninya akan duduk bersandar berhadap-hadapan di atas dipan yang bertahtakan emas dan permata, dikelilingi oleh para pemuda yang awet muda dengan membawa gelas, cerek dan seloki berisi minuman yang diambil dari air yang mengalir. Mereka tidak akan merasakan pening dan mabuk karenanya. Selain itu terdapat pula buah-buahan dari apa yang mereka pilih dan daging burung dari apa yang mereka inginkan.

Di samping itu, ada juga bidadari-bidadari yang bermata jeli, bagaikan mutiara yang tersimpan dengan baik, sebagai balasan terhadap apa yang pernah perbuat. Di dalam surga tersebut, mereka tidak mendengar kata yang sia-sia, dan juga perkataan yang menimbulkan dosa, sebaliknya , mereka mendengarkan ucapan salam.

Dalam surat al-Kahfi ayat 31 dijelaskan bahwa, “para penghuni surga akan hidup dalam kebahagiaan seutuhnya, mereka dihiasi dengan gelang emas, mereka memakai pakaian hijau dari sutra halus dan tebal” . Kebahagiaan para penghuni surga juga digambarkan Allah sebagai mana terdapat dalam surat-surat al-Insan ayat 19 bahwa, “para penghuni surga dikelilingi oleh para pelayan yang awet muda. Jika engkau melihatnya, niscaya engkau mengira mereka adalah mutiara-mutiara yang bertaburab”.

Dalam surat Fushilat ayat 31, “Kamilah pelindung-pelindungmu dalam kehidupan dunia dan akhirat; di dalamnya kamu memperoleh apa yang kamu inginkan dan memperoleh

(pula) di dalamnya apa yang kamu minta.” Dari ayat tersebut disebutkan bahwa para penghuni surga akan mendapatkan apa yang mereka inginkan, dan memperoleh apa yang mereka minta.¹⁸

Gambaran-gambaran di atas menunjukkan bahwa surga adalah tempat yang dipenuhi dengan keindahan yang biasanya didambakan oleh manusia ketika mereka menjalani kehidupan dunia. Dari sini muncul pertanyaan apakah hal-hal yang digambarkan tersebut merupakan gambaran yang akan didapatkan manusia ketika menjalani kehidupan di surga? Artinya apakah kebahagiaan yang akan diterima oleh para penghuni surga adalah kebahagiaan yang sama dengan kebahagiaan di dunia?

Al-Ghazali dalam uraiannya tentang hal-hal yang berhubungan dengan surga dan kehidupan di dalamnya, nampaknya tidak dapat melepaskan diri dari apa yang telah termaktub dalam al-Qur'an. Beliau menginterpretasi ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan surga dengan menggunakan bahasanya sendiri dengan rangkuman yang intinya tidak berbeda dengan arti harfiah yang ada. Penjelasan tentang surga dan hal-hala yang berkaitan dengannya digambarkan oleh al-Ghazali dengan gambaran fisik (jasmani). Hal ini ia pedomani dengan alasan bahwa tidak ada penjelasan yang dapat diterima kecuali sebagaimana yang telah Allah jelaskan dalam ayat-ayatNYa. Baginya para penghuni surga akan diberi minum dengan minuman yang lezat, mereka duduk di atas tempat yang terbuat dari mutiara yakut merah yang indah, dan dikelilingi hamparan permadani hijau yang memukau. Mereka ditemani oleh para bidadari cantik, berpakaian sutra, bermahkota mutiara, dimana kesucian mereka belum pernah disentuh oleh siapapun. Para penghuni surga adalah raja-raja yang menikmati kesenangan yang beragam dan tak henti-hentinya sesuai dengan hasrat dan keinginan mereka.¹⁹

Kondisi fisik surga juga ia jelaskan sesuai dengan apa yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi secara harfiah. Ia mengganbarkan bahwa sebagaimanadisebutkan dalam surat al-Rahmān ayat 63, -surga itu ada dua macam, yaitu yang terbuat dari emas dan perak. Ia

juga menggambarkan bahwa surga mempunyai pintu-pintu dan kamar-kamar. Masing-masing pintu dan kamar akan dilalui dan dihuni oleh para penghuni sesuai dengan derajat dan amal kebajikannya.

Gambaran yang diberikan Al-Ghazali tentang kondisi surga dan apa-apa yang terdapat di dalamnya, merupakan gambaran yang ia ambil dari al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi dengan pemahaman tekstual secara harfiah. Ia tidak berusaha memberikan makna khusus atau artian alegoris terhadap istilah-istilah al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi yang berkaitan dengan surga dan neraka. Untuk itu ia hanya menjelaskan kondisi surga sesuai dengan apa yang ia dapatkan dari al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi.

Dalam menjelaskan rincian kondisi dan keadaan surga yang diambilnya dari dua sumber pokok ajaran Islam tersebut, ia membagi pada hal yang berkaitan dengan surga, dan penghuninya. Dalam membicarakan fisik surga, ia berusaha menjelaskan sifat dinding surga, tanah-tanahnya, pepohonannya dan sungai-sungai yang terdapat di dalamnya. Sedangkan dalam mengelaborasi penghuni surga, ia hanya menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan sifat pakaian, permadani, tempat tidur, tempat sandaran, tenda-tenda, makanan dan minuman yang akan mereka dapatkan. Di samping itu, juga kenikmatan-kenikmatan yang akan mereka rasakan.

3 Penjelasn Fisik Surga Sebagai Tempat Balasan

Mengenai fisik surga, Al-Ghazali menjelaskan bahwa dinding surga, -sebagaimana ia kutip dari hadits yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi adalah terbuat dari perak dan emas, sedangkan tanahnya adalah zafaran dan lumpurnya adalah kasturi. Pada keterangan lain, dengan berbasis pada hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, ia menyebutkan bahwa tanah surga adalah mutiara putih, yang harumnya beraroma kasturi murni. Sedangkan sungai sungai di surga adalah sungai yang sumber airnya memancar dari bawah bukit atau gunung kasturi. Akan halnya pepohonan surga, ia mengutip Q:S al- Wāqī'ah, ayat 30: Yang menyebutkan bahwa," Pohon di surga memiliki naungan

yang amat luas, yang makna ukurannya sama dengan apabila seorang berjalan selama seratus tahun.²⁰

Sementara itu, dalam menggambarkan apa-apa yang akan dikenakan oleh para penghuni surga, al-Ghazali mengutip Q:S al-Haj ayat 23: “Sesungguhnya Allah memasukan orang-orang beriman dan mengerjakan amal saleh kedalam surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai. Di surga itu mereka diberi perhiasan dengan gelang-gelang dari emas dan mutiara, dan pakaian mereka adalah sutra.”. Pada ayat tersebut dinyatakan bahwa penghuni surga akan mengenakan pakaian dari sutra, dan gelang-gelang yang terbuat dari emas dan mutiara. Ia juga mengutip hadits Nabi dari Abu Hurairah, yang diriwayatkan oleh Muslim, yang menyatakan bahwa pakaian penghuni surga tidak akan hancur. Selanjutnya ia juga mengutip hadits yang diriwayatkan al-Tirmidzi, yang menyatakan bahwa penghuni surga akan mengenakan mahkota permata yang sinarnya dapat menerangi antara timur dan barat. Selain itu, para penghuni surga juga akan menempati tenda yang terbuat dari mutiara yang panjangnya enam puluh mil, dan memiliki 40.000 dau pintu yang terbuat dari emas. Pernyataan ini ia ambil dari hadits Muttafaq alaih.

Mengenai kondisi fisik para penghuni surga, ia menjelaskan bahwa, mereka akan terus awet muda. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Muslim. Ia juga menyatakan bahwa wajah orang-orang yang masuk surga pertama kalai bagaikan rupa bulan purnama. Mereka tidak meludah, beringus ataupun buang hajat di surga. Keringat mereka adalah kasturi. Hala ini aia sandarkan pada hadits yan g diriwayatkan oleh Muttafaq ‘alaihi.²¹

Tentang makanan dan minuman yang akan didapatkan oleh para penghuni surga, al-Ghazali menyatakan bahwa mereka akan mendapatkan berbagai jenis buah-buahan, burung-burung, manna, salwa, madu, susu, dan jenis makanan lainnya yang tidak dapat dihitng. Hal ini sebagai mana terdapat dalam Q:S al-Baqarah 2: 25, “Setiap mereka diberi rizki buah-buahan dalam surga itu, mereka mengatakan :” inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu. Mereka diberi buah-buahan yang serupa ...”.²²

Al-Ghazali meringkas keterangan hadits-hadits yang menggambarkan sifat-sifat surga dengan mengutip ungkapan Hasan Basri, “ Sesungguhnya buah delimanya itu adalah seperti timba dan sesungguhnya sungai-sungainya adalah dari air susu yang tidak berubah rasanya, sungai-sungai dari air madu yang murni yang tidak dapat disifati oleh kau laki-laki dan sungai-sungai dari khamar yang lezat bavi orang-orang yang minum yang tidak melemahkan akal pikiran, dan kepala tidak pusing karenanya. Dan sesungguhnya di dalam surga ada sesuatu yang tidak pernah mata melihatnya dan tidak pernah telinga mendengarnya dan tidak ada goresan atas hati manusia. Raja-raja yang bersenang senang yang berumur 33 tahun dalam satu usia. Tinggi mereka adalah 60 hasta di langit, bercelak, tidak berbulu serta muda belia. Mereka aman dari azab dan rumah mereka tenang dengan mereka. Dan sesungguhnya sungai-sungainya itu mengalir di atas batu-batu kecil dari yakut dan zabarzat. Dan sesungguhnya aurat-auratnya, pohon kurmanya, dan pohon anggurnya adalah mutiara. Dan buah-buahannya tidak diketahui kecuali oleh Allah swt. Dan sesungguhnya bau harumnya itu dapat dirasakan dari perjalanan 500 tahun. Dan sesungguhnya bagi mereka di surga ada kuda dan unta yang cepat berjalannya. Dan tali kekangnya dan pelananya adalah dari Yakut. Mereka saling mengunjungi di dalam surga. Dan istri-istri mereka adalah bidadari. Seolah-olah mereka adalah telur yang tersimpan. Dan sesungguhnya seorang wanita itu mengambil diantara dua jarinya 70 pakaian, lalu ia memakainya. Maka dapat dilihat sum sum betisnya dari belakang 70 pakaian itu. Allah telah mensucikan akhlak dari sifat yang jahat, dan tubuh dari kematian. Mereka tidak beringus di dalam surga, dan tidak kencing dan tidak berak. Hanya saja itu adalah sendawa dan keringat minyak kasturi bagi mereka rizki mereka di surga pada pagi hari dan sore hari. Ingatlah bahwa malam tidak mengembalikan pada pagi hari kepada sore hari, dan sore hari kepada pagi hari. Dan sesungguhnya orang yang terakhir masuk surga dan serendah-rendah kedudukannya adalah dipanjangkan baginya penglihatannya dan kerajaanNya selama perjalanan seratus tahun pada istana-istana dari emas dan

perak, dan tenda dari mutiara dan dilapangkan baginya dalam penglihatannya, sehingga ia memandang kepada sejauh-jauhnya sebagaimana ia memandang kepada sedekat-dekatnya. Diberi makan pagi atas mereka dengan 70.000 piring dari emas dan perak, dan diberi makan sore atas mereka dengan yang seperti itu. Dan ia mendapatkan rasa penghabisannya seperti ia mendapatkan rasa permulaannya. Dan sesungguhnya di surga ada yakut yang di atasnya 70.000 rumah. Pada setiap rumah ada 70.000 tempat tinggal yang tidak ada padanya pecah dan lobang”.²³

Ganjaran yang akan diterima di alam akhirat menjadi pembicaraan yang memunculkan perbedaan pendapat dikalangan ulama. Mereka berbeda pendapat dalam hal substansi ganjaran yang akan diterima. Apakah ganjaran yang akan Allah berikan adalah berupa kesenangan dan kesengsaraan jasmani atau rohani?

Bey Arifin penulis buku *Hidup Sesudah Mati* berpendapat bahwa kehidupan di alam akhirat bukanlah hanya kehidupan rohani saja, melainkan kehidupan jasmani dan rohani. Oleh sebab itu ganjaran yang akan diterima di surga dan neraka juga berupa ganjaran rohani dan jasmani. Untuk memperkuat argumentasinya lebih jauh ia menguraikan perbedaan kehidupan di dunia dengan kehidupan di akhirat. Baginya kesenangan dan kesengsaraan di akhirat adalah kesengsaraan dan kesenangan yang disempurnakan, sedangkan kesenangan dan kesengsaraan di dunia adalah kesenangan dan kesengsaraan yang tak sempurna dan terbatas. Artinya, karena kesenangan di dunia meliputi kesenangan jasmani dan rohani, maka kesenangan dan kesengsaraan di kehidupan akhiratpun berupa kesenangan dan kesengsaraan jasmani dan rohani.²⁴

Quraish Shihab dalam menjawab permasalahan di atas menuliskan bahwa kenikmatan dan kesengsaraan yang akan diberikan Allah adalah bersifat rohani dan jasmani. Namun demikian ia tidak menyalahkan atau mengkafirkan orang yang berpendapat bahwa ganjaran yang akan diterima hanyalah yang bersifat rohani (immateri), karena dia tidak menyangkal pendapat yang menyatakan bahwa kenikmatan rohani jauh melebihi kenikmatan jasmani. Untuk mendasari argumentasinya,

ia menulis bahwa al-Qur'an dan sunnah seringkali member gambaran material tentang ganjaran yang akan diterima di akhirat. Sebagai contoh ia mengutip firman Allah yang melukiskan sungai-sungai di surga. Pada surat Muhammad ayat 15 dinyatakan, “ perumpamaan surga yang dijanjikan bagi orang yang bertaqwa, di sana terdapat sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tiada berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar yang lezat rasanya bagi peminumnya, dan sungai-sungai dari madu yang disaring”. Dari ayat tersebut, ia menjelaskan bahwa matsal berarti serupa bukannya sama. Oleh karena itu, deskripsi tentang surga yang menggunakan obyek-obyek duniawi tidak berarti sama dengan obyek-obyek yang dikenal di dunia. Persamaan obyek-obyek tersebut hanyalah pada nama, bukan pada substansi.²⁵

Sedangkan kenikmatan indrawi adalah kenikmatan-kenikmatan yang dirasakan jasmani serta ruh dikembalikan ke dalam tubuh. Kenikmatan surgawi yang digambarkan secara jasmani dalam al-Qur'an merupakan gambaran yang disukai oleh kebanyakan orang terhadap hal tersebut. Kebanyakan orang menganggap hal-hal tersebut adalah sesuatu yang mewah, lezat dan mendatangkan kelezatan dan kesenangan dalam pandangan mereka. Walaupun tentunya selera orang akan berbeda-beda dalam memandang kelezatan dan kenikmatan tersebut.

Dalam menjelaskan keterkaitan antara kenikmatan jasmani dan rohani, al-Ghazali menjelaskan bahwa apabila kenikmatan yang dirasakan oleh seseorang berlangsung terus menerus, maka ia tidak dapat lagi membedakan anatara kesenangan jasmani dan kesenangan rohani. Ia beranggapan bahwa perasaan manusia dalam merasakan kenikmatan ada pada apa yang diilustrasikan, sedangkan ilustrasi tersebut ada pada daya fantasi dan indrawinya, bukan dari wujud eksistensi eksternalnya. Lebih jauh ia mengungkapkan bahwa jika kesenangan itu ditemukan dari sisi wujud eksternal, akan tetapi dalam indrawinya tidak ditemukan rasa kepuasan, bagi al-Ghazali hal sedemikian itu bukanlah kenikmatan.

Pada kesimpulannya, al-Ghazali mengatakan bahwa kenikmatan akhirat tiada batasnya. Ia tidak dihalangi oleh ruang dan waktu, dan tidak ada yang mencegahnya, dan hal tersebut adalah perkara yang mungkin.²⁶

Kebahagiaan sempurna dengan kenikmatan-kenikmatan yang tiada taranya di surga sebagaimana digambarkan dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi, menimbulkan pertanyaan akan kebosanan dalam peristiwa yang dialami terus-menerus. Menanggapi hal ini, Quraish menjelaskan bahwa kebosanan tidak akan pernah menghinggapi mereka yang ada dalam surga. Ia menguraikan jawabannya dengan menyertakan kutipan ayat-ayat al-Qur'an. Baginya di surga tidak ada tidur, sebab tidur saudaranya mati, dengan demikian mereka selalu dalam kesibukan. (Q:S Yasin 36: 55).

Di dalam surga, para penghuni memiliki kegiatan atau kesibukan yang beraneka ragam. Sewaktu-waktu mereka bercengkrama, di lain waktu mereka melihat-lihat keadaan nerak, melihat kenalannya di dunia. Hal ini dapat dilihat dari ayat-ayat berikut: “Salah seorang diantara mereka berkata: ‘sesungguhnya aku dahulu di dunia mempunyai teman yang berkata: ‘apakah engkau sungguh-sungguh termasuk orang-orang yang membenarkan (hari Kebangkitan dan percaya) bahwa bila kita telah mati dan kita telah menjadi tanah dan tulang belulang apakah sesungguhnya kita benar-benar (akan dibangkitkan) untuk diberi balasan?’” Ia selanjutnya mengajak dengan berkata: ‘maukah kamu (wahai teman-teman penghuni surga) pergi meninjaunya(dan melihatnya di neraka?). Maka mereka pun pergi “. (Q:S al-Shfat 37: 51-57).

Para penghuni surga juga akan bertemu dengan pasangan dan anak cucu mereka karena keimanan mereka, sebagaimana disinyalir surat al-Thur 52 ayat 21, “Dan orang-orang yang beriman dan anak cucu mereka yang mengikuti mereka dalam beriman, akan kami pertemukan dengan anak cucu mereka...”.

Di samping itu, dalam Q:S al-Rāa 13:23, “Surga ‘And yang mereka masuk kedalamnya bersama-sama dengan orang-orang yang saleh dari bapak-bapaknya, istri-istrinya dan anak cucunya, sedang malaikat-malaikat masu ke tempat-tempat mereka dari semua pintu”

Dari ayat tersebut dapat dipahami bahwa para malaikat akan datang silih berganti berdatangan masuk dari segala pintu surga sambil mengucapkan salam. Selain ayat tersebut, ada juga ayat yang mendukung akan perbedaan yang akan mereka rasakan pada apa yang mereka dapatkan. Hal ini dapat ditelusiri pada Q:S al-Baqarah 2:25, "Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan: "Inilah yang pernah diberikan kepada kami dulu." Mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada istri-istri yang suci dan mereka kekal di dalamnya".

Pada ayat tersebut dinyatakan bahwa para penghuni surga juga akan mendapatkan hidangan yang selalu berbeda-beda. Setiap mereka diberi hidangan, berupa buah-buahan atau lain sebagainya, mereka menduganya sama dengan hidangan sebelumnya, sehingga mereka berkata: "Ini yang telah dianugerahkan kepada kita sebelum ini". Tetapi sebenarnya tidaklah demikian, karena (mereka dianugrahi yang serupa) dalam bentuk atau warna dan jenisnya, tetapi sesungguhnya berbeda rasa dan kenikmatannya.²⁷

Menurut al-Ghazali, di akhirat nanti Allah akan menambah selera penduduk surga dengan apa yang belum pernah terlintas dalam benak dan rasa manusia ketika mereka menjalani kehidupan dunia. Lebih jauh ia menjelaskan, bahwa di dunia manusia memiliki daya fantasi untuk menciptakan ilustrasi-ilustrasi. Ilustrasi-ilustrasi tersebut hanya ada dalam hayalan saja dan tidak dapat diwujudkan. Berbeda dengan apa yang manusia hasilkan dari daya fantasinya ketika di akhirat, apa yang menjadi ilustrasi daya fantasi, dapat langsung terwujud dan dinikmati. Pernyataan ini, merupakan penjelasan dari hadits Nabi yang menyatakan, "Sesungguhnya di surga terdapat pasar yang menjual ilustrasi-ilustrasi". Selain itu ia juga menambahkan, bahwa kenikmatan akhirat tidak terbatas dengan ruang dan waktu, sehingga apabila ada seribu orang yang berada pada tempat yang berlainan ingin menyaksikan sesuatu dalam

waktu dan kondisi yang sama tentu mereka akan bisa menyaksikan seperti apa yang terbersit di benak mereka dalam tempat yang berbeda.²⁸

Dari beragam ayat al-Qur'an dan hadits Nabi, tampaknya ganjaran kenikmatan yang akan diberikan cenderung ditujukan kepada kaum pria, sedangkan kenikmatan untuk kaum wanita tidak dijelaskan dengan gambling, Artinya ada ketidakseimbangan dalam penjelasan ganjaran yang akan didapat antara pria dan wanita.

Mengomentari hal yang sedemikian itu, Quraish menjelaskan bahwa al-Qur'an dan sunah Nabi menggunakan istilah-istilah gender yang sangat istimewa dan unik yang mencakup pria dan wanita. Ia memberikan contoh kata *azwaj*, yang biasanya diterjemahkan oleh orang Indonesia dengan arti istri-istri, adalah terjemahan yang keliru. Menurutnya kata *azwaj* adalah bentuk plural dari kata *zauj* yang memiliki arti pasangan. Dengan demikian janji Tuhan kepada para penghuni surga akan ganjaran *azwaj muthahharah* mencakup untuk lelaki dan perempuan. Sedangkan kata *muthahharah* selain memiliki arti suci dari haid yang hanya dialami oleh kaum hawa kata tersebut juga mencakup arti suci dan bersih dari segala dosa dan noda, termasuk kesucian hati dan pikiran.

Demikian juga dengan istilah *hūr 'ain*, yang oleh kebanyakan orang Indonesia diartikan bidadari. Istilah tersebut adalah kata majemuk yang berdiri dari kata *hur* dan *'ain*. Kata pertama adalah bentuk plural dari kata *haura* dan *ahwar*. Kata *haura* merujuk kepada jenis feminine, sedangkan kata *ahwar* adalah maskulin. Artinya *akat hur* adalah merupakan bentuk plural dari dua kata ini, merupakan kata netral kelamin, bisa digunakan untuk menunjukkan lelaki ataupun perempuan. Oleh sebab itu, dari penjelasan di atas, istilah *hur 'ain* tidak tepat kalau diartikan bidadari.

Lebih jauh ia menerangkan bahwa kata *hur* diambil dari kata dasar yang berarti tampaknya sedikit keputihan pada mata disela kehitamannya (artinya, yang putih pada mata sangat putih, dan yang hitam pun sangat hitam), atau kata tersebut bisa juga diartikan bulat, namun sebaliknya bisa juga diartikan sipit.

Kata ‘ain adalah bentuk plural dari kata ‘aina yang menunjukkan feminin dan ‘ain yang menunjukkan maskulin. Arti kedua kata tersebut adalah bermata besar dan indah. Jadi, kata hur ‘ain yang merupakan kata netral kelamin, jika diartikan secara leterlek berarti seseorang (baik lelaki atau perempuan) yang bermata lebar atau sipit. Dialah yang menjadi pasangan di surga. Sedangkan kalau diartikan secara majazi, kata tersebut berarti seseorang yang sipit matanya dalam arti kecil, sehingga dia tidak melihat kecuali kepada pasangannya. Dan akata-kata tersebut bisa juga diartikan dengan orang yang lebar matanya sehingga selalu terbuka dan memandang penuh perhatian kepada pasangannya itu.

Dari uraian di atas, Quraish menyimpulkan bahwa al-Qur’an sengaja memilih kata majemuk untuk mengakomodasi segala selera keindahan, ghirah, dan kecemburuan dan perhatian yang penuh. Artinya, bagi mereka yang memiliki selera kepada yang bermata sipit, mereka akan mendapatkannya, pada kata tersebut, demikian pula dengan mereka yang senang dengan yang bernata lebar dan bulat, juga akan mendapatkannya pada kata itu. Sedangkan dalam artian majazi, mereka yang pencemburu, akan mendapatkan pasangan yang sipit, yaitu pasangan yang tidak akan melihat orang lain kecuali padanya. Hal yang demikian itu sesuai dengan apa yang Allah firmankan dalam surat Fushilat 41:31, ”Bahwa di surga kamu akan memperoleh apa yang kamu inginkan dan memperoleh pula apa yang kamu minta.”²⁹

Lebih jauh dalam menguraikan kenikmatan yang akan diperoleh penghuni surga, al-Ghazali mengutip ayat al-Qur’an dari surat Yunus ayat 26, “Bagi orang-orang yang berbuat baik ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahan.....”. Dari ayat tersebut ia mengambil kesimpulan bahwa kenikmatan tertinggi di akhirat adalah melihat Allah. Kenikmatan tertinggi itu merupakan interpretasi dari arti kata ziyadah (tambahan), al-Ghazali menyebutkan bahwa tambahan yang akan Allah berikan adalah puncak pahala terbaik dan akhir kenikmatan. Untuk menguatkan argumentasinya akan hal tersebut, ia menuliskan sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Musli, “Lalu hijab

diangkat dan mereka memandang kepada wajah Alla swt. Maka tidaklah mereka diberi sesuatu yang lebih disukai oleh mereka dari pada memandang kepadaNya”.³⁰

C. Konsep Neraka dalam Perspektif Al-Ghazali

1. Pengertian dan Kondisi Fisik Neraka

Term neraka adalah kata yang dipakai dalam bahasa Indonesia yang merupakan terjemahan yang berasal dari kata bahasa Arab al-Nār. Pemahaman neraka yang umum dipahami ialah tempat tinggal yang disediakan Allah untuk orang-orang yang tidak beriman kepadaNya. Yaitu orang-orang yang menentang aturan-aturanNya dan tidak mempercayai rasulNya. Ia juga merupakan tempat untuk menghukum musuh-musuh Allah dengan siksaan yang amat dahsyat dan hina, sehingga tidak ada tempat yang lebih buruk darinya. Pemahaman ini dapat didasari dari firman Allah dalam Q:S al-Taubah 9: 63, “Tidakkah mereka mengetahui bahwa siapa yang menentang Allah dan rasulNya, maka sesungguhnya neraka jahanamlah baginya, ia kekal di dalamnya. Itu adalah kehinaan yang besar”. Demikian pula dalam surat al-Shād 38: 55-56, “ Beginilah (keadaan mereka). Dan sesungguhnya bagi orang-orang yang durhaka benar-benar disediakan tempat kembali yang buruk. Yaitu neraka jahannam, yang mereka masuk ke dalamnya, amatlah buruk jahannam itu sebagai tempat tinggal.”³¹

Al-Ghazali sendiri tidak memberikan definisi yang pasti akan arti neraka. Ia hanya menyebutkan bahwa neraka adalah negeri yang dikenal akan kesengsaraan dan kepedihan.³² Namun dari keterangan yang diberikannya dapat ditarik kesimpulan bahwa neraka adalah tempat yang amat menakutkan dan mengerikan yang disediakan untuk menyiksa orang-orang yang mengingkari Allah. Ia juga menggambarkan bahwa neraka merupakan lembah yang bercabang-cabang. Stateent ini ia ambil dari hadits Nabi yang berbunyi, “sesungguhnya di neraka jahanam ada tujuh puluh ribu lembah. Pada setiap lembah terdapat tujuh puluh ribu cabang. Pada setiap cabang terdapat 70.000 ular dan 70.000 kalajengking...”³³

Ada tujuh tingkatan yang berbeda bagi neraka, di mana kedahsyatan siksaannya berbeda antara satu dan lainnya. Nama-

nama neraka tersebut adalah: 1. Neraka jahannam, 2. Neraka Saqar, 3. Neraka Ladha, 4. Neraka Huthamah, 5. Neraka Sa'ir, 6. Neraka Jahim, 7. Neraka Hawiyah. Namun demikian al-Ghazali tidak mendefinisikan dan menjabarkan pembagian tingkatan neraka tersebut dengan detail. Di samping itu, walaupun ia membagi tingkatan neraka menjadi tujuh tingkatan, namun ia tidak merinci macam-macam siksaan yang akan diterima dan dialami oleh para penghuni surga secara rinci, sesuai dengan pembagian tujuh tingkatan neraka. Hal ini berkaitan dengan pernyataannya, bahwa dalam menjelaskan siksaan neraka itu ia hanya menjelaskan secara global, karena untuk merinci setiap adzab yang hanya berisikan kesedihan, kesusahan, dan kesengsaraan tidak akan pernah ada habis-habisnya.³⁴ Namun demikian, dalam pembicaraan yang berkaitan dengan siksaan di neraka, al-Ghazali menyatakan bahwa siksaan yang akan diterima oleh penghuninya berbeda-beda sesuai dengan kemaksiatan dan dosa-dosa yang telah diperbuat pada kehidupan dunia. Pandangan ini menurutnya berkaitan dengan keadilan Tuhan. Bahwa Tuhan yang Maha Adil tidak akan menzalimi hambanya. Sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, ia berkeyakinan bahwa tingkatan yang paling ringan dari siksa neraka ialah apabila seseorang memakai dua sandal dari api neraka, maka otaknya akan mendidih karena panasnya ke dua sandal tersebut.³⁵

2. Gambaran Siksa Neraka

Gambaran penyiksaan yang akan dialami oleh manusia sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali adalah gambaran siksaan jasmani dan rohani. Ia mengungkapkan bahwa di neraka kelak manusia akan mengalami siksaan yang amat dahsyat sehingga muka mereka menjadi hitam melebihi hitamnya api yang sangat panas, maka mereka menjadi buta, lisan mereka menjadi bisu, punggung mereka hancur, tulang belulang mereka pecah, kulit mereka terkoyak-koyak, dan tangan mereka dibelenggu sampai leher mereka. Sementara itu ular-ular dan kalajengking neraka menggelayuti tubuh mereka.

Siksaan neraka tidak saja hanya yang tersebut di atas, selanjutnya al-Ghazali menambahkan bahwa para pembuat dosa akan ditempatkan di neraka yang panas, dan diberi minuman yang panas. Pada keterangan lain ia menyebutkan bahwa orang-orang yang berdosa akan merasakan penyesalan yang hebat, dan kesedihan yang tak terhingga. Mereka akan disiksa dengan gambaran siksaan yang mengerikan. Mereka akan dibelenggu dengan keadaan tertelungkup, dan ditenggelamkan dalam api neraka. Makanan, minuman, pakaian dan tempat tidur mereka adalah api neraka. Selain itu mereka akan disiksa dengan pukulan alat pemukul besi dan dirantai dengan rantai yang amat berat, yang apabila dipukulkan ke kepala mereka maka dahi mereka akan menjadi remuk redam, terpancarlah nanah dari mulut mereka dan terputus jantung mereka. Biji mata mereka akan terlepas, dan seluruh anggota badan, daging, rambut dan kulit mereka akan menjadi lumat. Mereka juga akan disiram dengan air panas di kepala mereka, setiap kulit mereka masak, maka kulit tersebut akan diganti dengan yang baru. Karena siksaan yang demikian pedih, mereka mengharapkan kematian, namu mereka terus dihidupkan.³⁶

Penjelasan akan neraka dan siksaannya yang amat dahsyat dan mengerikan, yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi, merupakan pelajaran moral, dan peningkatan keimanan yang amat berharga bagi manusia untuk memperbaiki diri dalam menjalankan kehidupan di dunia. Untuk iti Al-Ghazali menasehatkan pembacanya untuk berfikir dan merenungi lebih dalam, dan mengobarkan rasa takut yang terkuak dari dalam hati ketika bersentuhan dengan hal-hal yang berkaitan dengan siksa neraka.³⁷

Siksaan neraka yang demikian dahsyat dan mengerikan dapat ditelusuri dari ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut: Dalam Q:S al-Ma'arij 70:15, "Neraka adalah apai yang berkobar, mengelupaskan kulit kepala", dalam Q:S al-Humazah 104: 6-9,"Dia adalah apai yang disiapkan Allah, berkobar dan (membakar) sampai ke hati (yang dibakarnya_, dia ditutup rapat atas mereka (sehingga mereka tidak dapat mengelak, apabila) mereka diikat pada tiang-tiang yang panjang,". Di Q:S al-Mulk 67:8 disebutkan bahwa neraka sangat geram terhadap setiap

makhluk yang dimasukkan ke dalamnya,” Hampir-hampir ia terpecah-pecah akibat kemarahannya”. Di samping itu neraka tidak akan pernah kenyang terhadap apa yang dimasukkan ke dalamnya. Seberapapun banyak yang dijerumuskan ke dalamnya, tempat penyiksaan ini tidak berhenti merasa haus. Hal tersebut dapat terlihat pada Q:S qaf 50: 30, “Pada hari itu (malaikat-malaikat) Kami bertanya pada neraka jahannam:”Apakah engkau telah penuh?” Dia menjawab:”Masih adakah tambahan?. Hal senada juga dapat dilihat pada hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, “ Jahanam akan terus menerus berkata:”Masih adakah tambahan sampai Rabb al-‘Izzah (Tuhan yang Maha MULia) meletakkan kakiNya sehingga terdesak sampai kepinggir isinya satu sama lain, dan nerakapun berkata: qath, qath”. Hadits ini mengilustrasikan kehausan neraka terhadap para pendurhaka.³⁸

Bagi al-Ghazali, sebagaimana ia merujuk kepada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh muttaffaq ‘alaih dari al-Nu’aim ibn Basyar, siksa neraka yang teringan ialah, apabila seseorang memakai sandal dan sandal tersebut menginjak api neraka, maka otaknya akan mendidih karena panasnya.

3. Makanan dan Minuman Penghuni Neraka

Dalam mengelaborasi permasalahan yang berkaitan dengan neraka, Al-Ghazali tidak saja berbicara tentang siksaan yang pedih, namun juga ia menjelaskan hal-hal yang terkait dengan unsure-unsur yang berhubungan dengannya. Namun demikian, dalam upaya ini ia merujuk pendapatnya pada ayat-ayat al-Qur’an dan hadits-hadits yang berkaitan dengan neraka.

Berkenaan dengan makanan dan minuman yang akan diperoleh oleh para penghuni neraka, al-Ghazali merujuk kepada ayat-ayat al-Qur’an dan menjelaskan dengan pengertian yang tak jauh berbeda dengan apa yang termaktub di dalamnya. Artinya ia tidak menginterpretasi ayat-ayat tersebut dengan makna-makna kiasan atau member penjelasan dengan analogi-analogi. Dengan kata lain, ia menjelaskan ayat-ayat tersebut sebagaimana yang termaktub di dalamnya tanpa bantahan dan interpretasi yang rumit.

Hal tersebut dapat dilihat dalam upayanya mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits Nabi yang dijadikan sebagai sandarannya. Baginya, orang-orang yang dimasukkan ke dalam neraka akan diberi makanan yang bernama ghislin, yakni darah dan nanah sebagaimana terdapat dalam Q:S al-Haqqah 69: 36, "Dan tidak ada makanan kecuali dari ghisilin", dan dalam Q:S al-Ghasyiyah, mereka akan diberi makanan dhari', yaitu" makanan dari pohon berduri yang tidak menggemukkan dan tidak pula menghilangkan lapar". Dalam Q:S al-Shaffat, disebutkan para penghuni neraka akan mendapatkan zaqqum, yaitu"pohon yang keluar dari dasar neraka jahannam". Mereka juga akan diberi kotoran minyak yang mendidih di dalam perut, seperti mendidihnya air yang sangat panas.

Sedangkan minuman penghuni neraka, sebagaimana yang dijelaskan al-Ghazali adalah minuman yang berupa air yang sangat panas yang diambil dari sumber yang amat panas pula. Hal ini ia sandarkan pada Q:S al-Ghasyiah 88: 4-5. Selain itu mereka juga akan diberi minuman berupa nanah, sebagaimana termaktub dalam Q:S Ibrahim 14:17." Diminumnya air nanah itu dan hampir dia tidak bisa menelannya dan datanglah (bahaya) maut kepadanya dari segenap penjuru, tetapi dia tidak juga mati; dan di hadapannya masih ada azab yang berat". Selain ayat-ayat al-Qur'an, al-Ghazali juga mengutip hadits Nabi untuk menjelaskan minuman para penghuni neraka. Ia mengutip hadits yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi," Kelaparan dilemparkan kepada para penghuni neraka, sehingga ia memalingkan apa yang mereka ada padanya dari adzab, lalu mereka meminta makanan. Lalu mereka diberi makanan dari kayu yang berduri yang tidak menggemukkan dan tidak dapat melepaskan kelaparan. Dan mereka meminta makanan, lalu diberi makanan yang mencekikkan dengan minuman. Lalu mereka meminta minuman, lantas diangkat kepada mereka air yang sangat panas dengan besi-besi yang bengkok. Maka apabila besi bengkok itu mendekati mereka niscaya membakar muka-muka mereka. Apabila minuman memasuki perut mereka, niscaya minuman itu memotong-motong apa yang ada dalam perut mereka..."³⁹

D. Simpulan

Dari paparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa bagi al-Ghazali surga dan neraka adalah tempat manusia di kehidupan akhirat. Surga baginya tempat yang penuh kesenangan sedangkan neraka tempat penuh siksaan dan kesengsaraan. Balasan dan siksaan yang diterima di akhirat dijabarkan al- Ghazali dengan detail, dan itu akan dirasakan oleh penghuni surga dan neraka secara jasmani dan rohani. Penjelasan detail yang dipaparkannya, tampaknya tak terlepas dari interpretasi beliau terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi yang diyakini kebenarannya. Wallahu a'lam bil al-shawab.

¹ H. Bey Arifin, *Hidup sesudah Mati*, (Jakarta: C. V. Kinta, 1991), h. 13.

² Syed Ameer Ali, *Api Islam*, terj. H. B. Jassin, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 334.

³ Sayid Qutub, *Hari Akhir Menurut Al-Qur'an*, terj. H. Abdul Aziz, (Jakarta : Pustaka, 1986), h. 3.

⁴ Sayid Qutub, *Hari Akhir Menurut Al-Qur'an*, h. !!-12

⁵ James Hastings, *Enciclopedia of Religion and Ethics*, vol. V, (New York, 1912), h. 376-379

⁶ Sayid Qutub, *Hari Akhir Menurut Al-Qur'an*, h. 27-29

⁷ Jane Idelman Smith, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat: Ragam Pandangan dari Klasik hingga Modern*, (Jakarta: Serambi, 2004), h. 146.

⁸ Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 86.

⁹ Abu al-Wafa' al Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rof'I Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985). H. 148.

¹⁰ Abdul Qayyum, *Surat-Surat Al-Ghazali kepada Para Penguasa, Pejabat Negara dan Ulama Sezamannya*, terj. Haidar Baghir, (Bandung: Mizan, 1983), h. ix

¹¹ Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf", *Paramadina*, Vol. I, No. 2, 1999, h. 164.

¹² Moh. Abdai Rathomy, *KIamat*, (Bandung: PT Alma'arif, 1983), h. 172

¹³ Muhammad Ibn Mandzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz XIII, (Bayrūt: Dār Sādir), h. 100.

¹⁴ Imam al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Mishr: Dār al-Hay, tt), h.519.

¹⁵ Muhammad Abdul Halim, *Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an: Memahami al-Qur'an dengan Metode*, terj. Rofiq Suhud (Ujung Berung: Nuansa, 2008), h. 131.

¹⁶ Abdai Rathomi, *Kiamat*, h. 172-175.

¹⁷ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 519. Lihat M. Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga dan Ayat-ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera Hati, 2001), h. 156. Lihat juga H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, (Jakarta: Mutiara, 1984), h. 1069

¹⁸ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 519-520

¹⁹ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 519-520

²⁰ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 522.

²¹ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 523

²² Al-Ghazali, 524.

²³ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 527.

²⁴ H. Bey Arifi, *Kehidupan Sesudah Mati*, (Jakarta: CV. Kinta, 1991), h. 269.

²⁵ Shihab, *Perjalanan Manuju* , h. 165-166

²⁶ Al-Ghazali, *Majmu'ah Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1993), h. 111-113.

²⁷ Shihab, *Perjalanan*, h. 161-162

²⁸ Al-Ghazali, *Majmu'ah Rasail*, h. 113.

²⁹ Quraish, *Perjalanan*, h. 162-165

³⁰ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 528

³¹ Umar Sulaiman al-Asyqar, *Surga dan Neraka* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2000), h. 17

³² Imam al-Ghazali, *Menyingkap Hati, menghampiri Ilahi: Ziarah Ruhani bersama Imam Al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Hidayah), 307.

³³ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 514.

³⁴ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 518.

³⁵ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h. 295.

³⁶ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h.514.

³⁷ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h.519.

³⁸ Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju*, h. 142-143

³⁹ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, h.516.

REFRENSI

- Ali, Syed Ameer, *Api Islam*, terj. H. B. Jassin, Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- Arifin, H. Bey, *Hidup sesudah Mati*, Jakarta: C. V. Kinta, 1991
....., *Kehidupan Sesudah Mati*, Jakarta: CV. Kinta, 1991
- Asyqar, al Umar Sulaiman, *Surga dan Neraka* Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2000,
- Bakry, H. Oemar, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, 1984
- Ghanimi, Abu al-Wafa' al, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Ro'f I Utsmani, Bandung: Pustaka, 1985
- al-Ghazali, Imam, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Mishr: Dār al-Hay, tt
....., *Menyingkap Hati, menghampiri Ilahi: Ziarah Ruhani bersama Imam Al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Hidayah, tt
....., *Majmu'ah Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1993
- Halim Muhammad Abdul, *Menaafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an: Memahami al-Qur'an dengan Metode*, terj. Rofiq Suhud Ujung Berung: Nuansa, 2008
- Hastings. James, *Enciclopedia of Religion and Ethics*, vol. V, New York, 1912
- Nasution, Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999
- Qutub, Sayid, *Hari Akhir Menurut Al-Qur'an*, terj. H. Abdul Aziz, Jakarta : Pustaka, 1986.
- Smith, Jane Idelman, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat: Ragam Pandangan dari Klasik hingga Modern*, (Jakarta: Serambi, 2004),
- Abdul Qayyum, *Surat-Surat Al-Ghazali kepada Para Penguasa, Pejabat Negara dan Ulama Sezamannya*, terj. Haidar Baghir, Bandung: Mizan, 1983.

Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf”, *Paramadina*, Vol. I, No. 2, 1999, h. 164

Rathomy. Moh. Abdai, *Klambat*, Bandung: PT Alma'arif, Muhammad Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz XIII, Bayrūt: Dār Sādir

M. Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga dan Ayat-ayat Tahlil*, Jakarta: Lentera Hati, 2001

Inkonsistensi Mazhab dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Tafsir Al-Qurtubi

Oleh: M. Najib Tsauri
m.najib_tsauri@uinjkt.ac.id

Abstrak: *Problem utama yang didiskusikan dalam tulisan ini adalah didasari atas tendensi mufassir kebanyakan terhegemoni akan mazhabnya sendiri. Ini yang menjadi perhatian utama oleh penulis untuk mengkaji sosok al-Qurtubī. Penelusuran dimulai dengan mengenal al-Qurtubī, penafsiran al-Qurtubī terhadap ayat hukum sekaligus menganalisa ragam penafsiran dan melacak konsisten tidaknya dalam bermadzab ketika dihadapkan dalam sebuah kasus. Karena konsistensi fanatisme mazhab dalam proses menafsirkan ayat-ayat hukum merupakan perkara yang perlu diambil perhatian, kerana ia melibatkan permasalahan hukum dan perbedaan pendapat antara empat mazhab yang masyhur.*

Keywords: Mazhab, Hukum, Al-Qurtubī

A. Pendahuluan

Pada hakekatnya, semua yang tersurat dalam teks al-Qur'an merupakan ajaran yang harus dipegang oleh umat Islam, karena memiliki kandungan yang mencakup petunjuk dan pedoman hidup dalam meraih kebahagiaan dunia dan akhirat, baik dalam bentuk ajaran teologi, moral (etika), hukum, politik, ibadah, falsafah, sosial, *mu'amalah* dan sebagainya. Namun, untuk menerjemahkan teks yang tersurat pada al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, seseorang tidak cukup hanya membaca dan mendendangkannya dengan lagu merdu. Tetapi lebih dari itu, dibutuhkan pemahaman dan upaya untuk mengungkapkan isi dan hikmah kandungannya. Upaya inilah yang biasa disebut dengan "tafsir". Inilah satu alasan seperti yang dinyatakan Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī bahwa tafsir merupakan kunci untuk membuka gudang harta karun yang tertimbun dalam al-Qur'an.¹ Maka tanpa kunci (tafsir) itu, seseorang tidak akan mampu

untuk membuka gudang tersebut dan mendapat mutiara dan permata di dalamnya.

Dalam literatur metode tafsir dikatakan bahwa banyak sekali ahli tafsir dan masing-masing menempuh cara pilihannya sendiri. Mereka berusaha untuk mengetahui pemahaman sebuah ayat dengan cara menafsirkan melalui riwayat sahabat seperti ini dikenal di kalangan para ahli tafsir dengan sebutan *tafsīr bi al-ma'thūr*.² Atas dasar itulah muncul pegangan dalam metode penafsiran, yaitu dikenal dengan *tafsīr bi al-ra'yi*,³ sebuah metode yang bersandarkan pada akal dan pemahaman dalam merenungi maksud dan tujuan dari makna yang tersurat dengan menggunakan ilmu-ilmu perangkat khusus sebagai kelengkapan untuk mencapai kepada pemahaman makna yang tersirat.⁴ Diantara mereka ada yang menitikberatkan kepada riwayat-riwayat hadis, seperti al-Ṭabarī,⁵ atau yang menekuni soal *balāghah* (retorika dan ketinggian mutu bahasa) seperti al-Zamakhsharī,⁶ atau yang mencurahkan pembahasan tentang masalah filsafat dan ilmu kalam (teologi), seperti al-Rāzī dalam tafsirnya *Mafātih al-Ghaib*,⁷ atau yang menitikberatkan penafsirannya terhadap ayat-ayat *tashrī'* seperti al-Qurtubī, Ibn al-ʿArabī, al-Jaṣṣāṣ dan Ṣiddīq Ḥasan Khān.⁸ Ada juga yang menitikberatkan pembahasan kepada isyarat-isyarat al-Qur'an yang berpautan dengan ilmu suluk dan tasawuf, seperti *tafsīr al-Tastarī* buah karya Abū Muḥammad Sahl Ibn ʿAbdullāh al-Tastarī, *Rūh al-Ma'ānī* buah karya al-Alusī⁹ dan banyak lagi aliran-aliran tafsir yang menggeluti di bidangnya.

Setidaknya hingga kini, ketika berbicara tentang metodologi tafsir al-Qur'an, banya orang merujuk pada al-Farmāwī. Dari berbagai aliran-aliran tafsir tersebut, al-Farmāwī mengklasifikasikan tahap perkembangan tafsir, menurutnya ada beberapa bidang kecenderungan mufasssir. Kecenderungan yang dimaksud antara lain; 1). Tafsir *ṣufī* (sufistik) yaitu kecenderungan mufasssir untuk mengungkap sisi mistik dalam al-Qur'an melalui pendekatan tasawuf.¹⁰ Kecenderungan ini diwarnai dua aliran dalam penafsiran al-Qur'an, yaitu aliran tasawuf teoritis (*naḍarī*) dan aliran tasawuf praktis (*'amalī*).¹¹ 2). Tafsir *falsafī* yaitu kecenderungan mufasssir untuk mengungkap sisi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan

logika atau pemikiran yang bersifat liberal dan radikal melalui pendekatan filsafat. 3). Tafsir *'ilmī* yaitu kecenderungan mufassir untuk mengungkap sisi fenomena-fenomena alam dalam al-Qur'an dengan didukung berbagai cabang ilmu pengetahuan melalui pendekatan ilmiah. 4). Tafsir *fiqh* yaitu kecenderungan mufassir untuk mengungkap sisi hukum-hukum atau aturan-aturan dalam al-Qur'an melalui pendekatan fikih. 5). Tafsir *adabī ijtīmā'ī* yaitu kecenderungan mufassir untuk mengungkap sisi keindahan bahasa al-Qur'an dan mukjizat-mukjizatnya; menjelaskan makna-makna dan maksud-maksudnya; memperlihatkan aturan-aturan al-Qur'an tentang kemasyarakatan; dan mengatasi persoalan-persoalan lain dengan pendekatan sosio-kultur.¹²

Dari kecenderungan di atas, penulis tertarik pada tafsir yang berorientasi pada hukum (*tashrī'*). Sehubungan dengan perkembangan tafsir, al-Fārmawī menjelaskan terkait lahirnya tafsir fikih. Bersamaan dengan lahirnya *tafsīr al-ma'thūr*, lahirlah tafsir fikih. Keduanya dinukil secara bersamaan tanpa dibeda-bedakan. Hal ini terjadi tatkala para sahabat menemukan kemuskilan dalam memahami al-Qur'an, Nabi saw. lalu menjelaskan. Setelah Nabi saw. wafat, para sahabat berijtihad menggali sendiri hukum-hukum syara' dari al-Qur'an, hal ini terjadi ketika para sahabat menghadapi permasalahan-permasalahan yang belum terjadi pada masa Nabi saw.¹³ Demikian pula pada generasi sahabat. Pendapat-pendapat para sahabat dan para tabi'in kebanyakan berkenaan dengan persoalan hukum. Pembukuan tafsir fikih ini terjadi pada abad ke-2 H, tetapi –sejalan dengan perkembangan fikih sendiri– tafsir dalam bentuk ini berkembang pesat setelah lahirnya mazhab-mazhab fikih.¹⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, para ulama pengikut mazhab tertentu menafsirkan ayat-ayat *aḥkām* (hukum) dalam al-Qur'an sesuai dengan teori *istinbāṭ* (penetapan) hukum yang berlaku di dalam mazhabnya. Tidak jarang mereka menafsirkan ayat al-Qur'an untuk membenarkan pandangan mazhab yang mereka anut dengan mencoba menyesuaikan al-Qur'an dengan mazhab mereka sendiri.¹⁵ M. Quraish Shihab berpendapat bahwa tafsir fikih atau tafsir *al-aḥkām* adalah penafsiran-

penafsiran yang berdasarkan ayat-ayat hukum.¹⁶ Hal yang lebih mendalam lagi seperti yang dikemukakan oleh al-Qaṭṭān, yang dimaksud dengan tafsir fikih atau tafsir *al-aḥkām* ialah penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang khusus membahas ayat-ayat hukum dan di dalamnya fanatisme mazhab sering kali mewarnai dan mempengaruhi dalam penafsiran.¹⁷ Hal tersebut, sesuai dengan karakter fikih yang di dalamnya mengandung perbedaan pendapat, maka pada tafsir *al-aḥkām* pun di dalamnya terdapat perbedaan pendapat para mufassir dalam menafsirkan suatu ayat hukum.

Dari beberapa buku menyebutkan macam-macam tafsir yang berorientasi kepada hukum, seperti, *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H/980 M), *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Kiyā al-Harasī (w. 504 H/1110 M), *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-‘Arabī (w. 543 H/1148 M),¹⁸ *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya Imām al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M), *Rawāi' al-Bayān fī Tafsīr Ayat al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Ṣābūnī (1347 H/1928 M),¹⁹ dan *Tafsīr Ayat al-Aḥkām* karya Muḥammad ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H/1976 M).²⁰

Sering terjadi, ketika para mufassir menafsirkan sebuah ayat al-Qur'an tidak lepas dari berbagai pengaruh, baik dari lingkungan, kondisi sosial, ataupun guru yang ia anut misalnya, sehingga dipengaruhi oleh aliran pemikiran yang berbeda-beda, ataupun mazhab yang dianut sehingga menjadi tolok ukur dalam memutuskan atau menyimpulkan sebuah pendapat ketika menafsirkan al-Qur'an. Akan tetapi, ada juga mufassir yang lebih subjektif ketika mengambil pendapat dari mazhab-mazhab, walaupun jati dirinya pengikut mazhab tertentu.

Sehubungan dengan tendensi mufassir, berikut beberapa contoh mengenai hal tersebut, tidak lain adalah al-Jaṣṣāṣ, ia sangat fanatik terhadap mazhab Ḥanafī dalam membahas masalah-masalah fikih dan politik khilafah. Ia juga mempunyai kesamaan pandangan dengan Syi'ah.²¹ Al-Kiyā al-Harasī, ia menyatakan dalam muqadimah *Aḥkām*-nya, ia sangat jelas, memberikan dukungan terhadap mazhab Imām Shāfi'ī, baik dari segi *uṣūl* maupun *furū'*.²² Ibn al-‘Arabī, karena ia adalah salah seorang pengikut mazhab Imām Mālik, ia sangat terpengaruh dengan mazhabnya dalam penafsirannya, sekaligus sangat

fanatik dan sering membelannya.²³ Konsistensi fanatisme mazhab dalam proses menafsirkan ayat-ayat hukum merupakan perkara yang perlu diambil perhatian, kerana ia melibatkan permasalahan hukum dan perbedaan pendapat antara empat mazhab yang masyhur.²⁴

Berangkat dari tendensitas mufassir-mufassir tersebut, Muḥammad ‘Alī Iyāzī memaparkan dalam karyanya *al-Mufasssirūn Ḥayatuḥum wa Manḥajuhum*, bahwa tafsir al-Qurṭubī adalah salah satu tafsir yang paling banyak membahas persoalan-persoalan hukum fikih. Karena itu, tafsirnya dikenal sebagai tafsir yang bercorak fikih.²⁵ Sekaligus, al-Qurṭubī adalah salah satu pengikut mazhab fikih Imām Mālikī sebagaimana Ibn al-‘Arabī yang bermazhab Imām Mālikī, al-Kiyā al-Harasī yang bermazhab Imām Shāfi’ī dan al-Jaṣṣāṣ bermazhab Imām Hanafi.

Apabila dibandingkan dengan beberapa mufassir-mufassir lainnya yang menafsirkan al-Qur’an hanya dengan membatasi pada ayat-ayat hukum, maka tafsir al-Qurṭubī tergolong tafsir hukum terlengkap karena al-Qurṭubī menafsirkan keseluruhan ayat al-Qur’an sesuai urutan mushaf. Namun yang menjadi akar permasalahan di sini adalah kebanyakan mufassir cenderung terhegemoni akan mazhabnya sendiri. Penulis meneliti sosok al-Qurṭubī, dalam penafsirannya apakah ia konsisten terhadap mazhabnya atau tidak? Sehingga fanatisme mazhab menjadikan akar keterpengaruhan terhadap penafsirannya. Sebab semua tafsir ahkam dipastikan memiliki corak *fiqh*, begitu pula halnya tafsir al-Qurṭubī. Sekalipun demikian, dalam pandangan penulis tafsir al-Qurṭubī memiliki corak *fiqh* yang khas, yang berbeda dengan tafsir ahkam lainnya.

B. Biografi Singkat Al-Qurṭubī

Menurut Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, nama al-Qurṭubī dicantumkan dalam biografi mufassir, seperti kitab *Ṭabaqat al-Mufasssirīn* karya al-Suyutī merujuk pada 6 orang. Mereka adalah; Baqī bin Makhḥad bin Yazīd Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Andalusī al-Qurṭubī (201-276 H/816-889 M), ‘Abd al-Jalīl bin Mūsā bin ‘Abd al-Jalīl Abū Muḥammad al-Anṣārī al-Andalusī al-Qurṭubī (w. 608 H/1211 M), ‘Abd al-Raḥmān bin Marwān bin ‘Abd al-Raḥmān al-Anṣārī al-Qurṭubī (341-413

H/952-1022 M), Ubaydullāh bin Muḥammad bin Mālik Abū Marwān al-Qurṭubī (340-400 H/ 951-1009 M), Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Mālikī al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M), Muḥammad bin Umar bin Yūsuf al-Qurṭubī (558-631 H/1162-1233 M).²⁶

Tokoh tafsir al-Qurṭubī yang dimaksud penulis adalah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Mālikī al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M).²⁷ Ia adalah ulama yang terkenal di masanya dan setelahnya.²⁸ Ia lahir pada tahun 580 H./1184 M. pada masa kekuasaan Bani Muwaḥḥidūn, di sebuah desa bernama *Qurṭubah* di Cordova, Andalusī (sekarang Spanyol). Di sanalah ia mempelajari bahasa Arab, syair, al-Qur’ān al-Karim, fikih, *naḥwu*, *qira’at*, ilmu *balāghah*, ‘*ulūm al-Qur’ān*, dan juga ilmu-ilmu lainnya. Setelah itu, ia datang ke Mesir dan menetap di sana, al-Qurṭubī berguru dengan Ibn al-Jumayzī dan al-Ḥasan al-Bakrī.²⁹

Sejak kecil, ia hidup dalam lingkungan keluarga yang sederhana. Ayahnya adalah seorang petani yang sering sibuk di ladang pertaniannya. Pertanian adalah bidang yang ditekuni ayahnya dan telah menjadi bagian dari keseharian hidupnya yang selalu dijalannya dengan penuh senyuman. Kira-kira kurang lebih lima belas tahun, tepatnya pada tahun 580 H sampai tahun 595 H, al-Qurṭubī tumbuh besar bersama ayahnya.³⁰ Setelah hijrah ke Mesir untuk mengembangkan intelektualnya dan di sana ia meninggal dunia pada malam senin, tepatnya pada tanggal 9 Syawal tahun 671 H. Makamnya berada di al-Maniyā, di Timur sungai Nil dan berbagai kalangan sering kali mengunjungi makamnya. Sehingga pada tahun 1971 M di sana dibangun sebuah masjid yang diberi nama masjid al-Qurṭubī.³¹

C. Mazhab Fikih Al-Qurṭubī

Pada masa pembentukan mazhab, beragam peristiwa yang menimpa kaum Muslim mengantarkan pada pembentukan hukum-hukum yang sebelumnya mungkin tidak pernah ada. Maka masing-masing imam mazhab melakukan analisis terhadap kejadian ini berdasarkan sandaran al-Qur’ān dan al-Sunnah, serta sumber-sumber ijtihad lainnya. Dengan itu, para

imam memberikan keputusan hukum yang telah melalui pertimbangan pemikiran di dalam hatinya, dan meyakini bahwa hal yang dihasilkan itu merupakan sesuatu yang benar, yang didasarkan pada dalil-dalil dan argumentasi.³²

Penulis beranggapan bahwa munculnya tafsir bercorak fikih adalah sebagai bentuk pengaruh yang berlangsung di dunia Islam khususnya dalam bidang tafsir. Ini terjadi lantaran kebanyakan masalah muncul dan menjadi bahan pertanyaan oleh para sahabat kepada Nabi saw. sampai pada generasi selanjutnya adalah masalah yang berkaitan dengan aspek hukum. Di sini, keputusan hukum yang bersumber dari al-Qur'an bisa muncul dengan cara melakukan penafsiran terhadapnya. Maka dari itu, di mana pengaruh suatu mazhab tidak bisa dilepaskan dari perkembangan peradaban dan pemikiran seorang mufasssir.

Dalam kitab *Tārikh Tashri' al-Islamī* karya Rashād Ḥasan Khalīl mengatakan bahwa murid-murid Imām Mālik adalah Ashhāb bin 'Abd al-'Azīz al-Qaisī, rujukan kaum Muslim di Mesir dalam bidang fikih dan Tunisia yang wafat pada tahun 224 H. Selain itu ada juga Abū al-Ḥasan al-Qurṭubī, yang belajar kitab *al-Muwatta'* secara langsung kepada Imām Mālik dan menyebarkannya di Andalusia.³³ Dari proses penyebaran inilah mayoritas menjadi mazhab resmi negara sekaligus keterpengaruhan inilah Imām al-Qurṭubī menjadikan Mālikī sebagai mazhab yang dianutnya.

Dalam bidang fikih, Spanyol Islam memang dikenal sebagai penganut mazhab Mālikī. Yang memperkenalkan mazhab di sana; yaitu Ziyād bin 'Abd al-Raḥmān bin Shibtūn (w. 199 H/804 M) dan al-Ghāzī bin Qais (w. 209 H/ 814 M). Perkembangan selanjutnya ditentukan oleh faktor Yahyā bin Yahyā al-Laithī yang menjadi *qādi* pada masa Hishām bin 'Abd al-Raḥmān yang juga memiliki semangat untuk menyebarkan mazhab tersebut.³⁴ Dari masa ke masa mazhab ini selalu menjadi mazhab resmi Negara. Bahkan pada masa kekuasaan al-Murābiṭūn –yang terdiri dari para *mu'allaf* yang mewarasi tradisi Barbar yang belum punah– muncul ledakan gairah keagamaan fanatik di awal abad ke-12 yang pada gilirannya merugikan kaum Kristen, Yahudi bahkan kaum Muslim liberal. Di bawah kekuasaan 'Alī yang Saleh (1106-1143 M), putra

sekaligus penerus Yūsuf bin Tāshifīn, karya-karya al-Ghazālī dimasukkan dalam daftar hitam bahkan dibakar karena beberapa pandangannya dianggap menghina para *fāqīh* termasuk mazhab Mālikī yang merupakan mazhab resmi pemerintah Murābiṭūn.³⁵ Dari kondisi lingkungan inilah terutama keluarga, al-Qurṭubī mengikuti mazhab Mālikī yang memang didominasi oleh mazhab itu, karena dari faktor itu merupakan pilihan yang secara sadar dilakukannya dengan mempertimbangkan aspek-aspek keilmiahan.

Berdasarkan latar belakang mazhab al-Qurṭubī, ia tetap pada pendiriannya untuk mengikuti mazhab Mālikī yang dianutnya, akan tetapi ia tidak terhegemoni dan tidak fanatis (*lam yata'aṣub*) pada mazhabnya. Baginya mazhab Mālikī merupakan warisan pemikiran dan *tamadun* dari para ulama dalam penyebaran Islam di Andalusia (khususnya di tanah kelahirannya) ketika itu. Ini dibuktikan dari hasil pelacakan penulis, seorang peneliti tentang tokoh al-Qurṭubī, yakni Al-Qaṣabī Maḥmūd Zalaṭ dalam karyanya menyatakan bahwa, ketika al-Qurṭubī menafsirkan ayat tentang pokok masalah apapun ia justru sering keluar dari jalur mazhab Mālikī ketika ada pendapat yang tidak benar. Oleh karena itu ia lebih memilih mazhab lainnya yang menurutnya lebih benar (*ṣaḥīḥ*).³⁶

D. Menelusuri Mazhab Guru-guru Al-Qurṭubī

Menurut Aḥmad 'Isá Yūsuf al-'Isá dalam kitab "*al-Arā al-Uṣūliyyati lī Imām al-Qurṭubī min Khilālī Tafsīrihi*", ia mengatakan bahwa Imām al-Qurṭubī telah berguru kepada beberapa guru yang mereka hidup di dua negara yaitu di Andalusia dan Mesir. Guru ia di Andalusia mereka adalah:³⁷

- a. Abū Ja'far Aḥmad bin Muḥammad al-Qaisī yang dikenal dengan nama Ibn Abī Hujjah (w. 643 H/1245 M).
- b. Rabī' bin 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad bin 'Abd al-Raḥmān 'Ibn al-Rabī' al-Ash'ārī (w. 633 H/1236 M).
- c. Abū Ḥasan bin 'Alī bin 'Abdullāh bin Muḥammad bin Yūsuf al-Anṣārī (w. 651 H/1253 M).
- d. Abū 'Amir Yaḥyá bin 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad bin Manī' al-Ash'ārī (w. 638 H/1241 M).

Adapun beberapa guru yang ada di Mesir adalah:³⁸

- a. Rāshid al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb bin Rawāj bin Zāfir bin Futūḥ al-Iskandarī al-Mālikī (w. 648 H/1250 M).
- b. Bahā’ al-Dīn Abu al-Ḥasan ‘Alī bin Hābatullāh bin Salāmah al-Lakhmī al-Miṣrī al-Shāfi’ī (w. 649 H/1252 M).
- c. Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar bin Ibrāhīm al-Mālikī al-Qurṭubī al-Anṣarī (w. 656 H/1258 M).
- d. Al-Ḥasan bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Amrūk al-Taimī al-Naysāburī al-Dimshaqī, atau dipanggil dengan nama Abū ‘Alī Ṣadr al-Dīn al-Bakrī (w. 656 H/1258 M).

Seorang mufasssir tidak lepas dari seorang guru yang pernah memberikan ilmu sekaligus memberikan sumbangsi terhadap pengaruh pemikirannya. Dalam pengantar tafsir al-Qurṭubī dijelaskan guru-guru yang lebih kuat pengaruhnya,³⁹ sehingga al-Qurṭubī menjadi ulama yang sangat produktif dengan berbagai karya-karya yang cukup banyak. Guru-gurunya adalah: pertama, Rāshid al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb bin Rawāj bin Zāfir bin Futūḥ al-Iskandarī al-Mālikī (w. 648 H/1250 M). Ia dilahirkan di Iskandariyah, ia adalah *imām al-muḥaddīth* (ahli hadis). Al-Qurṭubī belajar banyak kepada Ibn Rawāj dalam bidang hadis. Kedua, Bahā’ al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Hābatullāh bin Salāmah al-Lakhmī al-Miṣrī al-Shāfi’ī (w. 649 H/1252 M). Ia lahir di Mesir dan lebih dikenal dengan sebutan Ibn al-Jumaizī, salah seorang ahli dalam bidang hadis, fikih dan ilmu qira’at. Ia juga seorang *faqīh* mazhab Shāfi’ī di Mesir. Ketiga, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar bin Ibrāhīm al-Mālikī al-Qurṭubī al-Anṣarī (w. 656 H/1258 M). Ia lahir di Cordoba. Ia adalah seorang ahli hadis dan *faqīh* Mālikī.⁴⁰ Keempat, Al-Ḥasan bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Amrūk al-Taimī al-Naysāburī al-Dimshaqī, atau dipanggil dengan nama Abū ‘Alī Ṣadr al-Dīn al-Bakrī (w. 656 H/1258 M). Ia lahir di Damaskus. Ia adalah ahli sejarah dan *muḥaddīth*.⁴¹ Berangkat dari pencarian ilmu dari para ulama,

kemudian al-Qurṭubī diasumsikan berhasrat besar untuk menyusun sebuah kitab tafsir yang bernuansa fikih.

Dari data-data guru al-Qurṭubī di atas, penulis menemukan satu guru yang menjadi rujukan dalam penafsiran al-Qurṭubī, yakni Abū al-‘Abbās. Bisa dibuktikan ketika al-Qurṭubī menafsirkan QS. al-Baqarah: 223.⁴² Pembahasan mengenai hukum larangan menggauli istri melalui dubur/anus. Dari penafsiran ini, ada beberapa argumentasi oleh pihak yang berseberangan, yaitu: *أَتَى شَيْئَهُمْ* ‘bagaimana saja kamu kehendaki’ mencakup beberapa jalur –anus dan vagina– melalui keumumannya. Perlu diketahui bahwa dalil tersebut tidak mengandung argumentasi apapun. Al-Qurṭubī dengan jelas mengutip pendapat hadis yang dihimpun oleh Abū al-Farj Ibn al-Jawzī berikut jalur-jalur periwayatannya dalam sebuah kitab yang berjudul: *تَحْرِيمُ الْمَحَلِّ الْمَكْرُوهِ* (haramnya tempat yang tidak disukai/anus). Juga hadis yang dihimpun oleh guru kami, Abū al-‘Abbās, dalam sebuah kitab yang berjudul: *إِظْهَارُ إِذْبَارٍ مَنْ أَجَاَزَ* (bantahan terhadap pendapat yang membolehkan bersetubuh melalui Anus. Al-Qurṭubī menegaskan bahwa pendapat ini yang benar berdasarkan hadis-hadis sahih.⁴³

Pandangan penulis sangat jelas bahwa ketika al-Qurṭubī hijrah ke Mesir (yang pada waktu itu kekuasaan dipegang oleh dinasti al-Ayyūbiyyīn), karena Mesir saat itu adalah negara yang dipenuhi para ulama dari berbagai penjuru dunia Islam. Pada saat itulah ia bertemu dan belajar langsung kepada guru-gurunya. Ketika di Mesir al-Qurṭubī belajar kepada guru dengan banyak perbedaan mazhab, bisa dikatakan guru-gurunya adalah penganut mazhab yang berbeda-beda pula. Ini jelas ketika al-Qurṭubī menafsirkan ayat hukum, ia tidak terlalu ta’ashub dan justru cenderung bersifat adil.

Penafsiran Ayat-ayat Hukum

1. Kesaksian dalam Pernikahan.

Penulis menguraikan penafsiran al-Qurṭubī tidak konsisten dengan mazhabnya. Bisa dilihat saat ia menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 221,⁴⁴ al-Qurṭubī menjelaskan bahwa menurut Imām Mālik kesaksian bukanlah syarat atau hal yang

diwajibkan dalam pernikahan, sebab Allah swt. tidak menyebutkan harus ada kesaksian dalam pernikahan. Akan tetapi yang diharuskan dalam pernikahan adalah publikasi dan pengumuman, yang tujuannya adalah untuk memelihara garis keturunan (anak), maka hal itu sudah mencukupi keabsahannya. Dengan pernyataan tersebut, al-Qurtubī tidak sejalan dengan Imām Mālik dan menyatakan bahwa pendapat Imām Shāfi‘ī yang lebih kompatibel dan lebih kuat karena didukung dengan hadis riwayat Ibn Abbās bahwa dia berkata, “لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّي” وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ (tidak sah sebuah pernikahan kecuali dengan seorang wali dan dua orang saksi). Menurutnya, tidak ada seorang sahabat pun berbeda pendapat dengan Ibn Abbās.⁴⁵ Dari penafsiran tersebut, ini menunjukkan bahwa al-Qurtubī sangat selektif dalam mengutip sebuah pendapat dengan melihat kasus-kasus tertentu.

2. Pembunuhan yang Menitikberatkan pada Hukuman *Qisās*.

Al-Qurtubī menjelaskan QS. al-Baqarah [2]: 178⁴⁶ adalah sebagai penetapan untuk melaksanakan hukuman *qisās* walaupun telah diganti dengan *diyat*.⁴⁷ Dengan berbagai pertimbangan, al-Qurtubī mengutip pendapat yang disampaikan oleh al-Bukhārī dari al-Humaidī, dari Sufyān, dari ‘Amrū, dari Mujāhid, dari Ibn ‘Abbās.⁴⁸ Menurutnya, ayat ini diturunkan kepada dua qabilah di antara qabilah-qabilah yang berada di negeri Arab, dua qabilah itu saling bertikai, lalu mereka menetapkan hukuman pembunuhan itu dengan cara membunuh sahaya laki-laki untuk seorang laki-laki yang dibunuh dan hamba sahaya wanita untuk seorang wanita yang dibunuh. Begitu juga disampaikan oleh Qatādah.⁴⁹

Al-Qurtubī menguti sabda Rasulullah saw.⁵⁰

إِنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ وَرَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ وَرَجُلٌ أَخَذَ بِتُحُولِ الْجَاهِلِيَّةِ.⁵¹

Sejalan pendapat di atas, al-Qurtubī mengutip keterangan Qatādah, al-Sha’bī dan ulama lainnya, ia mengatakan bahwa ada permusuhan penduduk jahiliyah antara dua qabilah (suku) Arab.

Di antara mereka ada yang terbunuh dan ada yang luka-luka, bahkan mereka membunuh hamba sahaya dan wanita. Mereka belum sempat membalas dendam karena mereka masuk Islam. Mereka menyatakan tidak rida apabila hamba-hamba sahaya yang terbunuh itu tidak diganti dengan orang merdeka, wanita diganti dengan pria. Tradisi itu dibawa sampai mereka masuk Islam, maka turunlah ayat tersebut di atas (QS. al-Baqarah [2]: 178) yang menegaskan hukum *qisās*.⁵² Penulis memandang bahwa tanggapan al-Qurtubī terhadap *sabāb nuzūl*, ia memposisikan ayat ini yang menekankan prinsip keadilan atas kondisi saat itu dalam melakukan *qisās*.

Bagi al-Qurtubī, penetapan *qisās* hanya diperuntukkan kepada wali orang yang terbunuh. Kepada merekalah diwajibkan atau penegakan *qisās* atau penegakan hukuman lainnya. Namun, tidak semua orang berani (mampu, atau memiliki nyali) untuk melakukan *qisās*. Oleh karena itu, mereka diperbolehkan untuk menyerahkan hukuman *qisās* ini kepada seorang pemimpin ataupun orang berani untuk melakukannya, dengan syarat bahwa hukuman yang diberikan tidak melebihi apa yang diharuskan sebagaimana mestinya. Adapun jika wali dari orang yang terbunuh ini rela untuk tidak dilaksanakan *qisās*, dengan pemaafan atau menggantinya dengan *diyat* maka itu juga diperbolehkan.⁵³

Jika ada yang mengatakan makna dari firman Allah swt., كُفِّبَ pada ayat ini al-Qurtubī menjelaskan bahwa diwajibkan atas kamu jika kamu menghendaknya. Dan ketahuilah bahwa *qisās* ini adalah sebuah jalan keluar dari suatu perdebatan (tentang apa hukuman yang seharusnya diberikan).⁵⁴ Kata كُفِّبَ sebagaimana dikutip dari Ibn al-‘Arabī yang dituliskan pada ayat ini bentuk *jama’* dari kata قَتِيلَ, yang di-*ta’nīth*-kan karena tidak semua orang menyukainya. Oleh karena itulah penulisannya ditetapkan seperti itu.⁵⁵

Dengan pola penafsiran yang diterapkannya itu, al-Qurtubī telah keluar dari pendapat kelompok Mālikīyyah, Shāfi’īyyah dan Ḥanābilah. Mereka menyatakan bahwa orang yang merdeka tidak dikenakan hukuman *qisās* jika ia membunuh hamba sahaya. Sejalan dengan pendapat kelompok Ḥanafīyyah (seperti Imām al-Thawrī dan Ibn Abī Lailá, dan lainnya).⁵⁶ Hal ini, al-

Qurṭubī memberi maksud untuk menekankan konsep *al-musāwah* (persamaan) terhadap praktek *qiṣāṣ* dilakukan orang Arab saat itu.

Pernyataan di atas membuktikan bahwa al-Qurṭubī dalam menekankan konsep *al-musāwah* ia lebih condong memilih pendapat Ḥanafīyyah dan menolak pendapat Mālikīyyah, Shāfi'īyyah dan Ḥanābilah.

3. Perintah Potong Tangan bagi Pencuri Laki-laki dan Pencuri Perempuan.

Menurut al-Qurṭubī QS. al-Mā'idah: 38-39⁵⁷ ini menjelaskan tentang perintah potong tangan bagi pencuri laki-laki maupun pencuri perempuan.⁵⁸ Firman Allah swt., وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا dari penafsiran al-Qurṭubī sendiri bahwa ia memulai dengan menjelaskan terkait penunjukan makna. Karena lahirnya ayat menunjukkan bahwa hukuman ini umum dan mencakup semua orang yang melakukan pencurian, padahal tidaklah demikian. Sebab Rasulullah saw. bersabda: لَا تَقَطَّعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي رُبْعٍ دِينَارٍ قَصَا عَدَا "Jangan dipotong tangan seorang pencuri kecuali pada (pencurian) seperempat dinar atau lebih".⁵⁹ Hadis ini sungguh jelas, karena tangan seorang pencuri tidak boleh dipotong kecuali pada pencurian seperempat dinar atau lebih, maksudnya adalah mencuri sesuatu yang nominalnya memenuhi kriteria yaitu mencapai seperempat dinar⁶⁰ atau lebih.⁶¹ Dalam hal ini al-Qurṭubī menggunakan hadis sebagai pemberi batasan terhadap kemutlakan ayat.

Mengutip hadis lain oleh Ibn 'Umar yang menyatakan bahwa "Pada masa Rasulullah saw., seorang lelaki mencuri sebuah *hajafah* (perisai) tidak dipotong tangannya." Kemudian Rasulullah saw. memerintahkan (agar perisai itu dinilai) dan perisai itu pun dinilai dengan tiga dirham.⁶² Namun nilai dari perisai itu banyak diperselisihkan oleh para sahabat dalam menentukan nominal.⁶³

Dari perbedaan riwayat ini, al-Qurṭubī mencoba mengumpulkan beberapa riwayat terkait nilai dari sebuah perisai manakah yang paling kuat untuk dijadikan dasar hukum. Sementara itu al-Shāfi'ī menjadikan hadis 'Ā'ishah sebagai dasar hukum sekaligus menilai *marfū'* hadis tersebut, dan dalam

hal ini al-Shāfi'ī meninggalkan hadis dari Ibn 'Umar. Alasannya adalah karena dia menilai para sahabat berbeda pendapat dalam menentukan nominal perisai yang dicuri itu. Ibn 'Umar mengatakan perisai itu tiga dirham, Ibn 'Abbās mengatakan sepuluh dirham, dan Anas mengatakan lima dirham. Sedangkan dalam riwayat 'Ā'ishah tidak ada perselisihan tentang seperempat dinar, karena hadis ini dianggap *ṣaḥīḥ-thābit*. Jika berdasarkan kepada pendapat ini, apabila benda yang dicuri itu dinilai mencapai seperempat dinar, maka (tangan) orang yang mencurinya harus dipotong. Menurut Abū Ḥanīfah dan kedua sahabatnya serta al-Thawrī, nominalnya adalah sepuluh dirham. Pendapat yang diriwayatkan Abū Hurayrah dan Abī Sa'īd al-Khudrī, tangan (pencuri) itu harus dipotong pada pencurian empat dirham atau lebih. Riwayat dari 'Abdullāh bin Zubayr yang dikutip oleh al-Qurṭubī dari *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī menyatakan, satu dirham dapat dipotong tangan.⁶⁴ Setelah memilah-milah berbagai pendapat, al-Qurṭubī menyimpulkan bahwa pilihannya terhadap suatu riwayat adalah pendapat Imām al-Shāfi'ī berdasarkan pada hadis 'Ā'ishah yang dinilai paling sahih.

Apabila hadis riwayat 'Ā'ishah dihadapkan pada hadis al-Bukhārī, Muslim dan lainnya meriwayatkan dari Abū Hurayrah, yang menyatakan bahwa, Rasulullah saw. bersabda, *لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَكْسِرُ الْبَيْضَةَ فَتُطْعَمُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُطْعَمُ يَدُهُ* kalau diteliti pernyataan hadis ini adalah bertentangan. Di mana hadis ini sesuai dengan zahir ayat tersebut, yaitu bahwa tangan itu harus dipotong pada pencurian yang sedikit dan pencurian yang banyak. Terhadap dua hadis tersebut, al-Qurṭubī memberikan solusi yang menyatakan, bahwa sabda Rasulullah saw. tersebut merupakan 'peringatan'. Maksudnya, hukum atas pencurian yang sedikit itu sama saja dengan pencurian yang banyak, karena dikhawatirkan dari mulai hal yang kecil akan timbul pada pencurian yang lebih besar.⁶⁵

Para ulama berbeda pendapat mengenai kewajiban membayar ganti kerugian (*al-ghurm*) oleh pencuri yang dipotong tangannya. apakah denda itu dijatuhkan bersama hukuman potong (tangan) ataukah tidak?. Dari penafsiran ayat *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَطَعُّوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ*. Menurut Abū

Hanifah tidak wajib, karena denda itu sama sekali tidak menyatu dengan hukuman potong tangan. Sebab dalam ayat itu Allah swt. tidak menyebutkan denda.⁶⁷ Imām al-Shāfi’ī berpendapat, orang yang mencuri itu harus mengganti (membayar denda) atas yang dicurinya, jika dia seorang yang mampu. Jika dia adalah orang yang tidak mampu mengganti apa yang dicurinya, maka itu menjadi utang dalam tanggungannya, yang harus dibayar jika sudah mampu. Sebagaimana pendapat Aḥmad dan Ishāk. Sedangkan pendapat Imām Mālik dan sahabatnya, jika barang yang dicurinya itu masih ada, maka pencuri harus mengembalikannya (kepada pemiliknya). Tapi jika barang itu tidak ada atau rusak, jika dia mampu untuk menggantinya maka dia harus menggantinya. Tapi jika dia tidak mampu untuk menggantinya, maka itu tidak dianggap sebagai utangnya. Tidak boleh mengumpulkan dua hukuman terhadap satu kasus. Karena kewajiban pencuri untuk mengganti apa yang sudah dicurinya merupakan sebuah hukuman, dan potong tangan pun merupakan sebuah hukuman. Sebagaimana dinyatakan dalam hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh al-Nasā’ī dan al-Dāruqutnī, إِذَا أُقِيمَ عَلَى السَّارِقِ الدُّفْلَا ضَمَانٌ عَلَيْهِ *“Apabila hukuman dijatuhkan kepada pencuri, maka dia tidak wajib membayar denda (mengganti apa yang sudah dicurinya)”*.⁶⁸ Dalam masalah ganti rugi ini, al-Qurṭubī lebih memilih pendapat Imām al-Shāfi’ī katimbang pendapat Imām Mālik.

Dari sekian perbedaan pendapat yang ada, al-Qurṭubī tetap mengatakan bahwa pendapat yang *ṣaḥīḥ* (benar) adalah pendapat yang dikemukakan oleh al-Shāfi’ī dan orang-orang yang sependapat dengannya. Ia memberi alasan bahwa bagi al-Shāfi’ī, hukuman yang dijatuhkan untuk Allah swt. itu tidak dapat menggugurkan (ketentuan) untuk mengganti sesuatu yang dirusak milik hamba-hamba-Nya. Hal tersebut berbeda dengan argumentasi yang dikemukakan oleh Imām Mālikī, al-Qurṭubī menilai bahwa hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasā’ī dan al-Dāruqutnī dari ‘Abd al-Raḥman bin ‘Awf tersebut tidak mengandung argumentasi apapun (tidak dapat dijadikan *ḥujjah*) karena tidak kuat. Menurut Ibn al-‘Arabī, hadis ini *bāṭil*.⁶⁹ Meskipun al-Qurṭubī bermazhab Mālikī, dalam penafsiran ayat tersebut ia tidak membela atau pun sejalan dengan pendapat

Imām Mālik. Ini membuktikan bahwa al-Qurṭubī lebih berhati-hati dalam menyikapi suatu masalah yang tidak harus mementingkan mazhabnya.

4. Ketentuan Hukuman Dera atau Rajam bagi pezina.

Pada penafsiran terkait perzinaan ini difokuskan pada ayat QS. al-Nūr: 2. Ayat ini yang berisi ketentuan hukuman dera bagi setiap pelakunya.⁷⁰ Zina⁷¹ telah dikenal dalam bangsa Arab sebelum munculnya agama Islam, seperti pencurian dan pembunuhan. Pengertian zina dalam perkara ini menurut al-Qurṭubī adalah nama kata yang digunakan untuk mengungkapkan hubungan seks yang terjadi antara seorang lelaki dan perempuan di dalam bagian vagina tanpa ada ikatan pernikahan atau syubhat pernikahan dengan kerelaannya.⁷² Jika mau, maka dapat dikatakan bahwa zina adalah memasukkan kemaluan laki-laki ke dalam kemaluan perempuan yang dikehendaki secara naluri dan diharamkan oleh agama.⁷³ Jika itu yang terjadi, maka hukum *ḥad* wajib dilaksanakan terhadap pelakunya.⁷⁴

Firman Allah swt., مائة جَلْدٍ “Seratus kali dera”, adalah hukuman bagi pezina laki-laki yang merdeka, baligh dan bujang. Demikian juga dengan pezina perempuan yang sudah baligh, perawan dan merdeka. Sementara dalam sunnah ditetapkan hukuman diasingkan selama satu tahun, namun para ulama masih berbeda pendapat tentang hal itu. Adapun budak perempuan yang dimiliki, hukuman baginya adalah didera 50 kali. Hal ini berdasarkan kepada firman Allah swt., فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ Kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami.” (QS. al-Nisā’: 25).

Menurut al-Qurṭubī adapun laki-laki yang sudah menikah dan merdeka, jika dia melakukan perzinaan, maka hukuman baginya adalah dirajam, bukan didera. Namun sebagian ulama ada yang mengatakan bahwa dia harus didera seratus kali, kemudian dirajam. Semua ini telah dikemukakan secara jelas dengan surat al-Nisā’, sehingga tidak perlu diulangi kembali.⁷⁵ Dari maksud al-Qurṭubī pada ayat الرَّائِيَّةِ وَالرَّائِيَّ، pada ayat

tersebut dimaksudkan agar jangan sampai ada dugaan bahwa hanya pihak laki-laki saja yang terkena *ḥad* sedangkan perempuan tidak, dengan alasan karena perempuan hanya menjadi sasaran pelampiasan nafsu padahal perzinaan itu dilakukan atas kemauan kedua belah pihak. Allah swt. menyebutkan pezina laki-laki dan pezina perempuan, karena menurut satu pendapat, Allah swt. menyebutkan keduanya supaya memberikan unsur penekanan.⁷⁶

Adapun menurut al-Qurṭubī mengenai *qirā'ah* terhadap perbedaan bacaan, mayoritas ulama membaca, الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِيَّ dengan harakat dhammah di akhir kata. Sedangkan 'Isā bin 'Umar al-Thaqafī membacanya الرَّانِيَّةُ – yakni dengan harakat fathah di akhir kata.⁷⁷

Hal itu menunjukkan bahwa hukuman dera itu bersifat 'āmmah (umum) umum untuk semua pezina. Karena pada dasarnya ayat الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِيَّ terdapat huruf *alif-lām* (ال) pada dua kata itu juga menunjukkan makna 'āmm (umum) meliputi semua orang yang berbuat zina. Adapun mayoritas mufassir berkata, ayat itu berlaku khusus untuk bujang dan perawan (laki-laki merdeka dan perempuan merdeka). “Mereka berargumentasi bahwa hukuman itu tidak bersifat umum bagi budak yang melakukan zina. Ini berarti hukuman yang harus diterapkan bagi mereka adalah setengah dari orang yang merdeka, seperti dijelaskan dalam QS. al-Nisā': 16.

Adapun pokok penting dalam penafsiran al-Qurṭubī adalah tentang siapa yang harus melakukan hukuman itu. Menurutny, tidak ada perbedaan pendapat bahwa sosok yang diperintahkan untuk melakukan perintah menjatuhkan hukuman dera ini adalah *al-imām* (pemerintah) dan orang-orang yang berada pada posisinya.⁷⁸ Begitu juga dengan pendapat Mālik dan al-Shāfi'ī menambahkan, “Seorang tuan juga, jika yang melakukan zina adalah budaknya.”⁷⁹ Menurut satu pendapat, al-Qurṭubī mengutip pernyataan al-Rāzī. Sosok yang diperintahkan untuk melaksanakan perintah menjatuhkan hukuman dera adalah seluruh kaum Muslim. Sebab menegakkan hukum-hukum agama merupakan kewajiban kaum Muslim, kemudian *al-imām* (pemerintah) mewakili mereka, sebab mereka tidak mungkin

berkumpul atau menyatu untuk melaksanakan hukuman tersebut.⁸⁰

Allah swt. juga telah menetapkan ketetapan (hukuman) dalam kasus meminum khamer sebanyak delapan kali cambukan. Di mana hal ini dilakukan melalui tindakan ‘Umar yang berlaku di kalangan para sahabat. ‘Umar pernah dihadapkan seseorang yang mabuk di Bulan Ramadan, kemudian Umar mencambuknya seratus kali.⁸¹ Delapan puluh kali cambukan sebagai *ḥad* karena meminum khamer, dan dua puluh lainnya karena dia telah melanggar kehormatan bulan Ramadan.⁸² Menurut al-Qurṭubī, bagi pelaku hukuman meminum khamer diperberatkan menjadi delapan puluh kali cambuk. Dalam penafsiran al-Qurṭubī ia melihat kasus zina dengan kasus minum khamer, ia telah membandingkan jumlah cambukan yang harus diberikan kepada sang pelaku. Melalui sebuah riwayat al-Qurṭubī menjelaskan, al-Darāqutnī meriwayatkan bahwa Qāḍī al-Ḥusain bin Ismāīl menceritakan kepada kami, Ṣafwan bin ‘Isā menceritakan kepada kami dari al-Zuhrī, dia berkata: ‘Abd al-Raḥmān bin Azhār mengabarkan kepadaku, dia berkata, “Aku melihat Rasulullah saw. pada peristiwa perang Hunain sedang berada di tengah orang-orang, menanyakan rumah Khālīd bin al-Wālid. Kepada beliau kemudian dihadapkan seseorang yang sedang mabuk. Beliau kemudian mencambuki orang itu empat puluh kali.”⁸³

Kesimpulan penulis, sebagaimana dalam penafsiran al-Qurṭubī QS. al-Nūr: 2, bagi pezina laki-laki (bujang) dan perempuan (perawan) seratus kali dera. Demikian pezina laki-laki dan perempuan yang sudah menikah, menurut al-Qurṭubī dirajam bukan didera. Adapun yang melakukan hukuman dera adalah *al-imām* (pemerintah), bagi al-Qurṭubī yang menjatuhkan hukuman dera adalah seluruh kaum Muslim, hanya saja adanya *al-imām* (pemerintah) sebagai representasi masyarakat.

E. Simpulan

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa penafsiran hukum al-Qurṭubī selalu diawali dengan penjelasan hadis yang menjadi dasar penafsiran hukum para ulama. Kemudian ia membandingkan dengan penafsiran ulama lain

mengenai ayat yang ditafsirkan. Di akhir penafsirannya al-Qurṭubī memberikan dalil yang ia pilih dari para ulama fikih yang ia kutip, sekalipun berbeda mazhab dengannya, apabila itu dianggap paling sahih ia akan mengambil pendapat tersebut. Ini membuktikan bahwa al-Qurṭubī lebih subjektif ketika mengambil pendapat dari mazhab-mazhab, walaupun jati dirinya pengikut mazhab tertentu.

¹ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Moh. Chudory dan Moh. Mastua HS (Bandung: Al-Ma’ruf, 1970), h. 199.

² *Tafsīr bi al-Ma’tḥūr* ialah tafsir yang berlandaskan pada al-Qur’an atau riwayat yang shahih sesuai urutan yang telah disebutka di muka dalam syarat-syarat mufasssir. Yaitu menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an (ayat dengan ayat), al-Qur’an dengan Sunnah, perkataan sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah, atau dengan pendapat tokoh-tokoh besar tabi’in. Pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat. Lihat Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), cet. 4, h. 434.

³ *Tafsīr bi al-Ra’yi* ialah tafsir yang di dalam menjelaskan maknanya atau maksudnya, mufasssir hanya berpegang pada pemahamannya sendiri, pengambilan kesimpulan (istinbat) pun berdasarkan pada logikanya semata. Kategori penafsiran seperti ini dalam memahami al-Qur’an tidak sesuai dengan ruh syari’at yang didasarkan pada nash-nashnya. Rasio semata yang tidak disertai bukti-bukti akan berakibat pada penyimpangan terhadap Kitabullah. Kebanyakan orang yang melakukan penafsiran demikian adalah ahli bid’ah, penganut mazhab yang bathil. Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, h. 440.

⁴ Manī’ ‘Abd Ḥalim Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssirīn*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor (Maktabah al-Aimān, 2003), h. vii-viii.

⁵ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk (Sleman Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), cet. I, h. 120.

⁶ Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur’an*, terj. Amak Baldjun (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), cet. III, h. 117.

⁷ Shohibul Adib, dkk., *Ulum al-Qur’an: Profil Para Mufasssir al-Qur’an dan Para Pengkajinya* (Tangerang Selatan: Pustaka Dunia, 2011), Cet. I, h. xv.

⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2011), cet. IV, h. 213.

⁹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, h. 214.

¹⁰ Ibn al-'Arābī menyebutkan bahwa tafsir sufi adalah tafsir yang ditulis sesuai dengan pandangan sufistik seorang sufi. Lihat Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyād: Manṣūrāt al-'Aṣr al-Ḥādīth, 1973), h. 356.

¹¹ Al-Dzahabī menjelaskan ada dua varian dalam tafsir sufistik, yaitu tafsir sufi *nadhārī* dan sufi *isyārī* ('amalī). Dalam tafsir sufi *nadhārī*, seorang sufi membangun doktrin sufismenya secara teoritis, baru kemudian ia mencari ayat al-Qur'an dan memproduksi sebuah penafsiran yang sesuai dengan pandangan tersebut, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ibn al-'Arābī. Sedangkan tafsir sufi *isyārī* ('amalī), seorang sufi berusaha menakwilkan atau memberikan makna batin dari masing-masing ayat atau beberapa ayat-ayat al-Qur'an yang akan ia tafsirkan yang bersumber dari isyarat batin. Melalui isyarat batin ini hanya bisa dilakukan oleh para pengembara rohani, dalam istilah tasawufnya adalah *sālik*. Lihat Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 261.

¹² 'Abd al-Ḥayy al-Fārmawī, *Metode Tafsir Maudhu'i*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), cet. I, h. 27-37.

¹³ 'Abd al-Ḥayy al-Fārmawī, *Metode Tafsir Maudhu'i*, h. 30.

¹⁴ M. Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), cet. IV, h. 179.

¹⁵ M. Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, h. 180.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-26, h. 72-73.

¹⁷ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), cet. 4, h. 469.

¹⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, h. 211.

¹⁹ Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam – Ayat-ayat Ibadah* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. I, Juz, I, h. 2.

²⁰ Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. I, h. 150 & 152.

²¹ Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), h. 439.

²² Al-Kiyā al-Harasī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Taḥqīq: Mūsā Muḥammad 'Alī 'Abd 'Atīyyah, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥādīthah, 1974), h. 2.

²³ Manī' 'Abd Ḥalim Maḥmūd, *Manḥāj al-Mufasssīrīn*, h. 246.

²⁴ Azman Abdurrahman dan Zulkifli Hasan, *Metode Ibn al-'Arabi dalam Kitab Tafsir "Ahkam al-Qur'an dan Hubungannya dengan Metode Penafsiran Masa kini* (Malaysia: Fakultas Syariah dan Undang-undang Universitas Islam Malaysia, t.t.), h. 2.

²⁵ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayatuḥum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1414 H), h. 410.

²⁶ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 19.

²⁷ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayatumum wa Manhājūhum* (Teheran: Mu’assasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1414 H), h. 408.

²⁸ Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thaubīh al-Qashīb* (Iran, al-Jāmi’ah al-Raḍwīyyah li al-‘Ulūm al-Islāmīyyah, 1426 H.), Juz. II, h. 768.

²⁹ Shohibul Adib, dkk., *Ulum al-Qur’an – Profil Para Mufasssir al-Qur’an dan Para Pengkajinya* (Tangerang Selatan: Pustaka Dunia, 2011), cet. I, h. 75

³⁰ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayatumum...*, h. 409.

³¹ Al-Qaṣabī Maḥmūd Zalaṭ, *al-Qurṭubī wa Manhajuhu fī Tafsīr*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1981), h. 6 dan 30.

³² Mohammad Anwar Syarifuddin, “Metodologi Penelitian Tafsir Hadis, (UIN Syarif Hidayatullah)” artikel diakses 9 februari 2013 dari <http://anwarsy.files.wordpress.com/2010/03/mpth-slide.pdf>, h. 34.

³³ Rashād Ḥasan Khalīl, *Tārīkh Tashrī’ al-Islāmī*, terj. Nadirsyah Hawari (Jakarta: Amzah, 2009), h. 182.

³⁴ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. cet. 11 102-103.

³⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006), h. 690.

³⁶ Al-Qaṣabī Maḥmūd Zalaṭ, *al-Qurṭubī wa Manhajuhu fī Tafsīr*, h. 344.

³⁷ Aḥmad ‘Isá Yūsuf al-‘Isá, *al-Arā al-Uṣūliyyatī li Imām al-Qurṭubī min Khilālī Tafsīrihi* (Beirut Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ismiyyah 2005), h. 31-32.

³⁸ Aḥmad ‘Isá Yūsuf al-‘Isá, *al-Arā al-Uṣūliyyatī...*, h. 32-34.

³⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. I, h. xvii.

⁴⁰ Ahmad Iftah Sidik, “Tafsir al-Qurṭubī: Tafsir Hukum Terbaik dari Abad Pertengahan,” artikel diakses pada 4 januari 2013 dari <http://www.thohiriyah.com/2010/10/tafsir-al-qurthubi-tafsir-hukum-terbaik-dari-abad-pertengahan.html>

⁴¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. I, h. xvii.

⁴² QS. al-Baqarah: 223.

⁴³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, juz. IV, h. 10., dan lihat terjemahan, Juz. III, h. 206. Lihat juga Mohammad Arja Imroni, “Corak Tafsir Ayat Aḥkām Al-Qurṭubī” (Disertasi Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), h. 73.

⁴⁴ QS. al-Baqarah [2]: 221.

⁴⁵ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz III, h. 473. Lihat juga Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 25.

⁴⁶ “Diwajibkan atas kamu qisās berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya.” Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 4498, al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, no. 36-37, dan al-Dāraqutnī, *Sunan al-Dāraqutnī*, no. 199

⁴⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz.II, h. 561.

⁴⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 4498, Juz. III, h. 102.

⁴⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz.II, h. 562.

⁵⁰ Lihat al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz. I, h. 134. dan al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Juz. I, h. 42.

⁵¹ “sesungguhnya orang yang paling takabbur dihadapan Allah pada hari kiamat nanti ada tiga: seseorang yang membunuh (mengqisās) selain pembunuh (yang sebenarnya), lalu seseorang yang membunuh di tanah haram, dan seseorang yang mengambil tebusan (atas suatu pembunuhan atau kejahatan lainnya) dengan cara jahiliyah.” Hadis diriwayatkan Ibn Abī Shaibah 14/487 dan HR. Aḥmad dalam musnadnya no. (6681 dan 6757).

⁵² Al-Qurṭubī tidak menyebutkan secara detail terkait sebab nuzul, sebab nuzul ini dirujuk pada K.H. Q Shaleh, dkk., *Asbabun Nuzul – Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur’an*, Bandung: Diponegoro 2000, h. 50.

⁵³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz II, h. 564.

⁵⁴ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. II, h. 564.

⁵⁵ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz. 1, h. 61.

⁵⁶ Pendapat ini juga diikuti oleh Dāwud, Sa’id bin Musayyab, Qatādah, Ibrāhīm, an-Nakhā’ī, dan al-Aḥkām bin Uyaynah. Pendapat ini juga didasari oleh pendapat dari ‘Alī dan Ibn Mas’ūd. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz. II, h. 566.

⁵⁷ “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka Barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, Maka Sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. al-Mā’idah: 38-39)

⁵⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz VI, h. 380.

⁵⁹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bab Qawlillāh Ta’ālā al-Sāriq wa al-Sāriqah, hadis no. 6291, 6292, 6293 dan Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bab Ḥad Sāriqah wa Niṣabuhā, hadis no. 3189-3191. Semua melalui jalur ‘Ā’ishah.

⁶⁰ Seperempat dinar dirupiahkan sekarang sekitar 400.000 – 500.000 ribu rupiah. Tapi nilai bisa bertambah atau berkurang, tergantung nilai jual emas.

⁶¹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz VI, h. 381.

⁶² Tiga dirham dirupiahkan sekarang sekitar 210. 000 ribu rupiah. Tapi nilai bisa bertambah atau berkurang, tergantung nilai jual perak. Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 6795, dan Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 1686.

⁶³ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 382.

⁶⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 383-384.

⁶⁵ “Allah melaknat pencuri yang mencuri pelindung kepala (*topi baja*) kemudian tangannya dipotong, dan mencuri tali kemudian tangannya dipotong”. Hadis ini diriwayatkan Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 6285, dan Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 3195.

⁶⁶ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 385-386.

⁶⁷ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz. II, h. 609.

⁶⁸ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 395.

⁶⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz. VI, h. 396.

⁷⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 416.

⁷¹ Perzinaan adalah hubungan kelamin yang terjadi antara seorang pria dengan seorang wanita yang tidak diikat oleh hubungan perkawinan yang sah. Ini adalah suatu perbuatan pidana yang diancam dengan sanksi *ḥad* dengan cambuk (*jild*) 100 kali untuk masing-masing pihak. Pelaksana sanksi adalah penguasa (*hakim*) atau orang yang berwenang untuk itu (al-Nūr:2). Lihat Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam-Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2006), cet. I, h. 265-268.

⁷² Al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz IV, h. 287.

⁷³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 23, h. 131.

⁷⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 416.

⁷⁵ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 417.

⁷⁶ Unsur penekanan yang dimaksud sebagaimana firman Allah swt, *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* “*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.*” (QS. al-Mā'idah: 38). Lihat al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 418.

⁷⁷ Menurut Sibawaiḥ, *qirā'ah* ini lebih baik. Sebab menurutnya, susunan firman Allah swt. itu adalah seperti kalimat, *زَيْدًا اضْرِبْ* (kepada Zaid pukullah). Adapun alasan dibaca dengan harakat dhammah, menurut Sibawaiḥ itu karena lafaz tersebut menjadi *khavar mubtada'*, di mana perkiraan maknanya adalah *وَالزَّانِيَةُ الزَّانِيَةُ* Namun para ulama sepakat atas *qirā'ah* dengan harakat dhammah, meskipun menurut Sibawaiḥ, jika mengikuti aturan dalam ilmu Nahwu seharusnya lafaz tersebut dibaca dengan harakat fathah.

⁷⁸ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 421.

⁷⁹ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz. III, h. 1314.

⁸⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 421.

⁸¹ Diriwayatkan Ibn Abī Shaibah, 10/53.

⁸² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 428-429.

⁸³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz XII, h. 429.

REFERENSI

- Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Moh. Chudory dan Moh. Mastua HS (Bandung: Al-Ma’ruf, 1970)
- Khalīl al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009)
- Abd al-Ḥayy al-Fārmawī, *Metode Tafsir Maudhu’i*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002)
- Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk Sleman Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003
- Manī‘ ‘Abd Ḥalim Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssirīn*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor Maktabah al-Aimān, 2003
- Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011)
- Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam-Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2006)
- Azman Abdurrahman dan Zulkifli Hasan, *Metode Ibn al-‘Arabī dalam Kitab Tafsir “Ahkam al-Qur’an dan Hubungannya dengan Metode Penafsiran Masa kini* Malaysia: Fakultas Syariah dan Undang-undang Universitas Islam Malaysia, t,t
- K.H. Q Shaleh, dkk., *Asbabun Nuzul – Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur’an*, Bandung: Diponegoro 2000
- Mohammad Arja Imroni, “Corak Tafsir Ayat Ahkām Al-Qurṭubī” Disertasi Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008

Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayatumum wa Manhajuhum* Teheran: Mu’assasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1414 H

Aḥmad ‘Isā Yūsuf al-‘Isā, *al-Arā al-Uṣūliyyatī li Imām al-Qurṭubī min Khilāli Tafṣīrihi* Beirut Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ismiyyah 2005

Relasi Ekonomi Global dan Komunitas Lokal dalam Pembangunan (Studi Kasus Konflik Makam Mbah Priok)

Oleh : Muhammad Ismail
Muhammad.ismail@uinjkt.ac.id

Abstrak : *Perkembangan ekonomi global telah membawa dampak positif dan negatif, Indonesia bagian dari negara-negara berkembang yang mengalami proses ekonomi global mendapatkan dampak tersebut. Konflik perebutan lahan makam mbah Priok tahun 2010 antara Pelindo II adalah dampak dalam melaksanakan pembangunan ekonomi di era ekonomi global, yang hanya mementingkan nilai liberalisme tanpa menghiraukan nilai-nilai lokal, konflik antara keduanya berdampak buruk dalam proses pembangunan di Tanjung, solusi damai merupakan jalan menuju pembangunan masyarakat Tanjung Priok*

Kata kunci : Ekonomi global, Konflik, Pembangunan

A. Pendahuluan

Sejak berakhirnya perang dingin, dunia telah dilanda oleh suatu arus perubahan yang bersifat global. Perubahan demi perubahan, akan terus berlanjut dalam abad 21. Pembangunan di negara-negara berkembang pada umumnya sedang mengalami proses globalisasi.

Hal ini berakibat bahwa proses pembangunan negara berkembang tidak bisa dilaksanakan sendiri. Beberapa negara berkembang, seperti Indonesia dan negara Asia Timur serta beberapa negara Amerika Selatan lainnya sudah menempuh proses pembangunan sehingga mengalami perubahan struktur ekonomi dan sosial yang cukup besar.

Pembangunan perekonomian Indonesia sangat terkait dengan ekonomi global dengan munculnya perusahaan-perusahaan multinasional di Indonesia¹. Perubahan yang berlangsung ini menumbuhkan kekuatan-kekuatan sosial baru

yang memerlukan penanganan dan kerangka kebijaksanaan pembangunan yang baru pula.

B. Analisa Relasi Teori Globalisasi dan Pembangunan

Globalisasi diartikan dalam banyak pengertian oleh para pengamat dan ahli. Ashcroft, Griffiths dan Tiffin, misalnya, dalam buku *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* mendefinisikannya sebagai “proses dimana kehidupan seseorang dan masyarakat lokal dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan ekonomi dan budaya yang beroperasi secara mendunia”.²

Pada gilirannya wacana tentang globalisasi akan mengundang kontroversi dan polarisasi. Polarisasi tersebut adalah dua pandangan besar terhadap globalisasi, yakni kubu pro atau optimistis yang menganggap globalisasi sebagai peluang vis-a-vis kubu kontra atau pesimistis yang melihat globalisasi sebagai ancaman.

Globalisasi ekonomi sebenarnya telah terjadi sejak lama yakni sejak masa perdagangan rempah-rempah, masa tanam paksa (*cultuur stelsel*) dan masa dimana modal swasta Belanda dikembangkan pada zaman kolonial melalui buruh paksa. Pada ketiga periode tersebut hasil bumi Indonesia telah masuk ke Eropa dan Amerika. Selain itu, impor tekstil dan barang-barang manufaktur dalam bentuk sederhana telah berlangsung lama.

Perbincangan mengenai gagasan negara pascakolonial sangatlah menarik untuk dikaji dalam konstelasi permasalahan negara dunia ketiga saat ini. Terminologi Negara pasca colonial sendiri masih mengundang perdebatan teoritik dalam ilmu sosial baik skala regional maupun internasional. Ada yang mengatakan negara pascakolonial adalah negara dunia ketiga dirunut dari alur sejarah yang muncul pasca dekolonisasi. Namun ada pula yang mengatakan negara pascakolonial adalah negara yang secara politik sudah merdeka, namun secara ekonomi masih terjajah. Adanya dua perspektif tersebut mendasarkan analisisnya pada alur linearitas kolonialisme dengan pascakolonialisme yang pada umumnya melihat kondisi negara yang masih miskin dan penuh dengan ketimpangan. Cara pandang itu tidaklah salah, namun ada baiknya pula untuk

melihat struktur formasi sosial yang terdapat dalam negara pascakolonial sehingga stigmatisasi negara miskin masih melekat dalam konteks kekinian. Dengan pemahaman globalisasi model lama, yang terjadi di negara-negara Afrika, mereka membayar mahal dengan kolonialisme yang masuk ke negara-negara mereka. Dalam penelitian Englebert di negara-negara Afrika mengatakan :

“..I have shown that Africa has paid a high price in terms of foregone growth by failing in the early 1960s to question the state structures it inherited from colonialism, and have provided some clues as to why Africa counts so few "developmental" states.

3

Globalisasi ekonomi yang terjadi saat ini merupakan manifestasi baru dari pembangunan kapitalisme sebagai sistem ekonomi internasional. Dalam sector perekonomianlah paling merasakan dampak positif globalisasi. Perkembangan industri begitu pesat, perdagangan bisa terjadi lintas negara serta membuka pasar tenaga kerja internasional. Dengan diterapkannya perdagangan bebas maka produk dalam negeri dapat dipasarkan ke berbagai negara tanpa bea masuk.⁴ Selain berpengaruh terhadap perdagangan antar negara, globalisasi juga mendorong terbentuknya lembaga-lembaga ekonomi dunia yang beranggotakan negara-negara di dunia. Seperti International Monetary Fund (IMF) dan World Trade Organization (WTO), sebagai organisasi dunia yang membantu mengatur laju perdagangan dan perputaran uang antarnegara. Globalisasi ikut berperan untuk membentuk perjanjian kerjasama perdagangan regional seperti Asia-Pasifik Economic Cooperation (APEC), North American Free Trade (NAFTA), Asian Free Trade Area (AFTA) dan adanya pembentukan mata uang Euro sebagai mata uang bersama negara-negara di kawasan Eropa. Apalagi setelah adanya Masyarakat Ekonomi ASEAN (MEA) 2015 yang tidak lama lagi akan terealisasi.⁵

Pembahasan mengenai globalisasi ekonomi sejatinya tidak terlepas dari pembahasan mengenai kapitalisme sebagai bagian penting dari globalisasi ekonomi itu sendiri. Hal demikian dapat dipahami karena kapitalisme tidak lain

merupakan sistem perekonomian yang menyokong perkembangan arus globalisasi. Mansour Fakih menuliskan, “globalisasi sesungguhnya secara sederhana dipahami sebagai suatu proses pengintegrasian ekonomi nasional bangsa-bangsa ke dalam suatu sistem ekonomi global. Serta, kapitalisme global pada dasarnya merupakan salah satu fase perjalanan panjang perkembangan kapitalisme liberal, secara teoritis yang sebenarnya telah dikembangkan oleh Adam Smith. Dengan kata lain, kapitalisme global merupakan usaha atau suatu tahap dari kolonialisme negara-negara yang kaya terhadap negara-negara yang miskin atau yang sedang berkembang. Oleh karena itu, globalisasi muncul pada mulanya dari segi ekonomi suatu negara”⁶.

Kapitalisme Global merupakan suatu perkembangan yang tidak bisa dihindari dan dicegah. Namun proses globalisasi telah menjadikannya budaya semua orang diperkenalkan secara sistematis dan intensif ke seluruh pelosok dunia. Era globalisasi yang berkembang dalam abad 21, memuat tantangan yang berbeda dari abad sebelumnya yang memuat nasionalisme, national state, politik nasional, ekonomi nasional dengan tekanan pada nasional dalam negara dengan perbatasan yang jelas. Memasuki era globalisasi, mengharuskan kita bersikap arif dan mampu merumuskan serta mengaktualisasikan kembali nilai-nilai kebangsaan yang tangguh dalam berinteraksi terhadap tatanan dunia luar dengan tetap berpijak pada jati diri bangsa, serta menyegarkan dan memperluas makna pemahaman kebangsaan kita.

Globalisasi merupakan suatu era yang kini mau tidak mau menjadi tantangan tersendiri bagi Indonesia. Banyak tantangan besar yang sebenarnya dihadapi oleh negara kita, termasuk rakyat didalamnya, untuk bagaimana bertahan hidup dan menjadi bagian yang bertahan di dalam proses globalisasi ini.

Ekonomi global adalah perekonomian suatu negara yang terlibat secara global di negara-negara didunia didalam aktivitas perekonomian. Aktivitas ini dapat berupa perdagangan seperti ekspor dan impor barang dari dan keluar negeri. Indonesia adalah negara yang kini menjadi salah satu wujud nyata dari

defenisi globalisasi sendiri, dimana Indonesia juga merupakan salah satu negara yang menjadi dampak bahkan pelaksana proses globalisasi tersebut. Indonesia adalah negara yang berhubungan baik dengan negara-negara lainnya karena melakukan perdagangan Internasional.

Indonesia adalah negara yang memiliki banyak hubungan secara internasional kepada negara-negara di dunia. Negara kita melakukan perdagangan secara Internasional baik itu melalui aktivitas ekspor maupun impor. Melalui aktivitas ekspor, Indonesia akan menjual dan mengirim produk hasil bumi dari negara Indonesia sendiri ke negara lain, seperti negara-negara di kawasan Asia dan juga ke negara-negara di luar kawasan Asia sendiri. Melalui aktivitas impor, Indonesia akan menerima atau membeli kebutuhan yang dibutuhkan oleh negara kita untuk menunjang kelanjutan kelangsungan hidup negara kita kedepannya. Lewat kedua aktivitas ini, Indonesia selalu berhadapan dengan Ekonomi secara global. Ekonomi yang tanpa ada batasan negara dan diperhadapkan dengan berbagai kondisi ekonomi secara global. Pembangunan perekonomian Indonesia sangat terkait dengan ekonomi global dengan munculnya perusahaan-perusahaan multinasional di Indonesia⁷

Aktivitas ekspor dan impor sangat berpengaruh besar atas pendapatan negara. Semakin tinggi aktivitas ekspor terhadap negara-negara lain, akan semakin tinggi pula penerimaan negara yang kita peroleh. Namun sebaliknya, semakin tinggi impor kita, maka semakin banyak yang perlu kita lunasi sehingga mengurangi penerimaan/pendapatan negara sendiri. Oleh sebab itu negara kita perlu bahkan harus meningkatkan kualitas ekspor barang-barang atau produk-produk bangsa ke luar negara, agar dapat meningkatkan pendapatan negara dan dapat memenuhi kebutuhan negara dan kesejahteraan rakyat khususnya.

Perkembangan kota merupakan tuntutan sekaligus jawaban dari perkembangan penduduk maupun kegiatan masyarakat perkotaan yang semakin sulit dikontrol sehingga sering menimbulkan persoalan-persoalan yang menyangkut persoalan terhadap kota itu sendiri (fasilitas, sistem dan area), maupun terhadap penduduk atau penghuninya dan pergerakan ekonomi sebagai penentu terhadap perkembangan tersebut (B.

Karena perannya yang strategis di Indonesia menjadi sebuah impian sebagai pasar ekonomi yang menarik bagi ekonomi global karena penduduknya yang besar.

Secara umum, banyak hal positif yang dirasakan oleh negara Indonesia sendiri terkait dengan proses globalisasi yang sedang terjadi. Selain yang disebutkan diatas, banyak hal terasa jauh lebih mudah dari zaman-zaman dulunya. Seperti pengolahan faktor produksi, desain produk, pengangkutan hasil produksi, promosi dan penjualan, dan masih banyak lagi. Hal ini terjadi karena munculnya berbagai teknologi baru yang mendukung untuk memudahkan pekerjaan-pekerjaan dalam bidang tersebut. Munculnya berbagai teknologi dan berbagai media elektronik yang canggih menjadi jawaban atas perkembangan diberbagai bidang di negara Indonesia saat ini.

C. Fenomena Relasi Globalisasi dalam Konflik perebutan Makam Mbah Priok antara Pelindo II dan Ahli Waris

Jakarta sebagai kota metropolis, di depan system ekonomi global berada sejajar dengan kota-kota besar dunia lainnya, banyak perusahaan-perusahaan Global yang berkantor di Jakarta, seperti : PT. Cocacola, PT.Cemex Indonesia, PT. Cardic Express Nusantara dan sebagainya yang menunjukkan bahwa Indonesia sudah memasuki era pasar bebas sebagai ciri dari globalisasi. Perusahaan-perusahaan Multinasional yang masuk ke Indonesia melihat pasar Indonesia sangat memungkinkan untuk membesarkan keuntungan usaha karena didukung jumlah penduduknya yang sangat besar. Termasuk Pelabuhan Tanjung Priok saat ini sebagai investor pelabuhan peti kemas di Tanjung Priok adalah Hutchinson Port Holding dan terminal peti kemas terbesar yang dalam tahap pembangunan, yakni Terminal Kalibaru, Tanjung Priok, perusahaan asal Jepang, Mitsui & co, Ltd (Mitsui).⁸ bahkan Direktur Utama PT Pelindo II (Persero) RJ Lino menegaskan, perpanjangan konsesi Jakarta Internasional Container Terminal antara PT Pelindo II dan Hutchison Port Holdings hingga tahun 2039.⁹

Pecahnya konflik sosial Tanjung Priuk tanggal 14 April 2010 lalu telah merenggut korban jiwa tiga orang, dan puluhan

lainnya luka-luka, selain itu kerugian material yang ditaksir mencapai milyaran rupiah. Konflik tersebut terjadi antara massa dengan aparat Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP). Aparat Satpol PP awalnya hendak melakukan pembebasan lahan di kompleks pemakaman Habib Hassan bin Muhammad Al Hadad alias Mbah Priuk yang diklaim tanah tersebut merupakan milik PT. Pelabuhan Indonesia II (PT. Pelindo II). Kompleks pemakaman Mbah Priuk yang disebut-sebut merupakan pendiri Tanjung Priuk itu berusia ratusan tahun, selama ini digunakan untuk tempat pengajian mingguan yang jumlah santrinya cukup banyak

Pada kasus konflik perebutan makam mbah Priok menjelaskan kepada kita bahwa Pelindo II sebagai perusahaan BUMN milik pemerintah yang sudah melakukan kerjasama dengan pihak MNC yaitu Hutchinson Port Holding dan Mitsui & co, Ltd (Mitsui) tentu memiliki keinginan untuk mengembangkan lebih bagus sesuai standar Pelabuhan Internasional dengan tujuan untuk memfasilitasi kapal-kapal yang melakukan aktivitas ekspor impor dapat lebih banyak.

Keinginan memperbaharui pelabuhan memang memiliki alasan kuat untuk dilakukan karena data statistik Kementerian Perhubungan tahun 2011, kapasitas pelabuhan di Singapura mencapai 29,9 juta TEUs, pelabuhan Laem Cha-bang Thailand berkapasitas 10,5 juta TEUs, sementara Tanjung Priok hanya mampu menangani 5,7 juta TEUs per tahun. Dalam hal ini, meski luas wilayah negara Singapura yang terkecil di Asia Tenggara, namun ia memiliki pelabuhan paling besar dan paling sibuk di kawasan Asia Tenggara. Dalam ranking dunia, Port of Singapore kerap berada di peringkat kedua & ketiga sejak 2008. Port of Singapore juga terhubung dengan 600 pelabuhan yang ada di lebih 100 negara. Pelabuhan itu pun mengelola kargo minyak dimana Hampir 50% minyak mentah dunia transit di Singapura¹⁰

Fenomena kebutuhan terhadap lahan cenderung terus meningkat yang merupakan akibat dari perkembangan ekonomi dan pertumbuhan penduduk. Pada gilirannya hal tersebut akan melahirkan gejala persaingan penggunaan lahan, yang

sesungguhnya merupakan manifestasi dari berlakunya hukum permintaan (demand) dan penawaran (supply). Hal tersebut dapat dipahami, mengingat lahan merupakan sumberdaya alam yang amat penting. Hampir semua aspek kehidupan dan pembangunan, baik langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan permasalahan lahan.

Seiring dengan terjadinya pertumbuhan wilayah termasuk di dalamnya pertumbuhan kota, kebutuhan (demand) akan sumberdaya lahan cenderung meningkat. Sementara itu dilihat dari ketersediaannya dalam arti luasan lahan dalam batas administratif bersifat terbatas (in-elastic). Oleh karena itu dengan terjadinya perubahan struktur ekonomi, yang ditandai oleh perkembangan sektor industri, meningkatnya aktivitas dan ragam spesialisasi di luar bidang pertanian serta pertambahan jumlah penduduk yang antara lain disebabkan oleh adanya urbanisasi, diduga akan mengakibatkan terjadinya pergeseran pola penggunaan lahan, bahkan kuburan yang semestinya menjadi tempat orang meninggal telah menjadi tempat tinggal bagi orang perkotaan yang tidak mendapatkan lahan yang seharusnya¹¹

Kajian konflik antara perusahaan korporasi di perkotaan yang di dukung oleh pemerintah dengan masyarakat memiliki berbagai sebab, analisa yang sering ditemukan dalam berbagai literature banyak disebabkan oleh kepentingan ekonomi dan politik. Konflik antara korporasi dengan komunitas local setelah reformasi meningkat¹², seperti konflik Perusahaan Kaltim Prima Coal, Newmont, Keian Equatorial Mining, Prima Lestari, Newmont Minahasa Raya, Freeport Indonesia, konflik banyak terkait dengan industry tambang dan migas.

System ekonomi global sudah menjadi bagian keharusan bagi negara-negara berkembang Globalisation in this sense can indicate both a process and a condition a tendency within the economy and other spheres, or the state of living in a globalised world

Jakarta merupakan Ibu Kota dan sentrum standarisasi pertumbuhan kota-kota di Indonesia, dan merupakan kota perdagangan dan jasa. Jasa Transportasi laut merupakan satu

pilihan yang masih menjadi andalan bagi pergerakan ekonomi dunia. Pelabuhan Tanjung Priok adalah bagian yang terpisahkan sebagai pendukung pertumbuhan ekonomi Global karena banyaknya arus keluar masuk barang (ekport import) melalui jasa pelabuhan Tanjung Priok.

Pelabuhan Tanjung Priok berdiri di atas lahan 195 Ha , kondisi Pelabuhan Tanjung Priok semakin menurun karena keterbatasan lahan padahal desain Pemerintah Belanda , Pelabuhan Tanjung Priok hingga Cempaka Putih dan Sunter yang harus bersih dari pemukiman penduduk¹³ (Gunawan, 2013). Pembangunan Pelabuhan Tanjung Priok Internasional Modern sebagai wujud proses peningkatan ekonomi nasional di tingkat Global, karena nantinya bila pelabuhan modern ini bisa terwujud maka kapal-kapal besar yang selama ini bongkar muat di Singapura akan langsung ke Tanjung Priok.

Pengadaan lahan untuk mendukung Proyek Pelabuhan Tanjung Priok Modern terkendala oleh penolakan ahli waris dan masyarakat yang menyakini sebagian dari makam-makam yang dibebaskan oleh Pelindo II adalah makam seorang Wali Mbah Priok yang diyakini sebagai makam keramat. Maka konflik yang terjadi antara Ahli Waris didukung oleh masyarakat melawan Pelindo II didukung oleh Pemda DKI bersama Satpol PP dan beberapa Polisi serta TNI menjadi pemberitaan hangat di media massa.

Secara sosiologis Pemerintah (Negara) dan Pelindo II merupakan “bagian dari masyarakat yang memiliki *Power, force dan juga authority* untuk mengalokasikan sumber-sumber dan fasilitas dari system-sistem sosial”¹⁴. Untuk pemerintah dalam melaksanakan pembangunan ekonomi di era pasar bebas ini berharap mendapatkan pemodal yang mau bekerjasama, untuk itu hubungan Negara dengan korporasi sangat terkait demi amannya proses produksi ekkonomi yang dilakukan¹⁵ .

Konflik-konflik yang terjadi dalam masyarakat terutama di perkotaan merupakan konsekuensi logis dari hubungan antara masyarakat. Konflik di masyarakat bisa berlatar belakang agama, etnik, ekonomi, sistem politik yang represif, dan dominasi birokrasi.

Dalam kasus konflik anatar koorporasi dengan ahli waris makam Mbah Priok sebagai contoh adalah obsesi dari MNC ingin menyamai pelabuhan-pelabuhan di kawasan Asean , sementara tanah tidak bertambah dan minimnya tanah kosong yang terdekat dari Pelabuhan yang sudah ada, maka pengadaannya semakin sulit dan langka. Perluasan pelabuhan sudah dilakukan dengan memindahkan pemukiman-pemukiman warga yang ada di kawasan pelabuhan termasuk komplek pemakaman umum di Jalan Dobo yang di dalamnya terdapat makam Mbah Priok yang diyakini oleh sebagian masyarakat memiliki kekeramatan karena dianggap Wali. Pemahaman situasi social yang tidak memadai tentang tradisi tersebut, pemaksaan serta upaya penggusuran yang dilakukan mendapatkan perlawanan yang keras dari masyarakat.

Konflik koorporasi dengan komunitas local terkait dengan nilai-nilai atau keyakinan menjadi hal menarik karena perbedaan pandangan tentang kepentingan tanah yang diperebutkan kedua belah pihak, penyelesaian konflik oleh Pelindo II dan Pemerintah DKI dengan pemaksaan atas dua pandangan yang berbeda ini dilakukan dengan kekerasan yang berakibat kepada kerugian material dan non material, maka diperlukan mekanisme baru dalam menyatukan pandangan pembangunan, sehingga kedua belah pihak akan mendapat solusi yang saling menerima, diharapkan dapat memberikan solusi bagi pembangunan. Dengan demikian koorporasi atau MNC sebagai bagian ekonomi global dalam melakukan aktivitas ekonomi mesti memperhatikan nilai-nilai local , supaya tidak terjadi perbenturan kepentingan.

D. Simpulan

Dari konteks relasi Ekonomi Global dan Masyarakat lokal pada kasus konflik perebutan makam Mbah Priok bahwa telah terjadinya perlakuan semena-mena oleh Pelindo II sebagai agen Ekonomi Global terhadap tradisi dan keyakinan masyarakat local yang sudah mengakar di masyarakat,

Maka diharapkan kedua kelompok Koorporasi (Pelindo II) bersama PEMDA DKI dan Ahli waris bertemu untuk

melakukan penyelesaian permasalahan keberadaan komunitas pengajian makam mbah Priok di tengah pusat aktivitas ekonomi global. Hal ini tentu diharapkan adanya jalan keluar yang baik keduanya nisa menerima. Koorporasi Global yang tidak melihat konteks nilai tradisi yang ada di masyarakat mengusirnya dengan kekerasan dari tengah aktivitas ekonomi global.

¹ Cucu Nurhayati, *Sosiologi Industri*, (Jakarta: UIN Jakarta Pres, 2014), h 7

² Ashcroft; Gareth Griffiths; Helen Tiffin . *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, (London: Routledge, 2007), h. 29

³ Pierre Englebert, (2000), *Pre-Colonial Institutions, Post-Colonial States, and Economic Development in Tropical Africa*, Vol. 53, No. 1 (Mar., 2000), pp. 7-36, Sage Publications, Inc, h.29

⁴ Cucu Nurhayati, *Sosiologi Industri*, h. 9

⁵ Fairuz Hasna Karimah dan Andira, Syaninta Alvi Andira, 2014, *Kesiapan Sumber Daya Manusia Indonesia dalam menghadapi AEC 2015*, Dialektika, UI

⁶ Mansour Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi sosial*, (Jakarta: Insist Pres, 2008) h. 18

⁷ Cucu Nurhayati, *Sosiologi Industri*, h. 10

⁸ Antara, 7 Oktober 2014

⁹ Kompas, 8 Agustus 2014

¹⁰ dephub.go.id

¹¹ Purnawan Basundoro, *Merebut Ruang Kota: Aksi Rakyat Miskin Kota Surabaya*, (Surabaya, Marjin Kiri, 2013), h. 2.

¹² Dody Prayogo, *Anatomi Konflik Antara Korporasi Dan Komunitas Lokal Pada Industri Geotermal Di Jawa Barat, Makara Seri Sosial-Humaniora*, Vol 1, No 14 (2010) : 25-34

¹³ Sunaryo, Rony Gunawan, *Perubahan Setting Ruang dan Pola Aktivitas Publik di Ruang Terbuka Kampus UGM*, *Humanisme dalam Realita Perancangan Arsitektur*, UGM

¹⁴ Conflict,. *Internasional Encyclopedia of the social sciences* ,1992, vol.3 dan 4, edisi ke 10.: 386

¹⁵ Sitepu, Dewi Sinorata dan Anggraini, Silvia Dian, 2007, *Fenomena Korporasi dalam Kotestelasi Internasional (Tinjauan Teoritis)*, *Global & Strategis*, Th. 1 No. 3, h. 5

REFRENSI

- Antara, *Asing Kuasai Tanjung Priok dan Tanjung Perak*, 7 Oktober 2014
- Ashcroft; Gareth Griffiths; Helen Tiffin ,2007. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* London: Routledge
- Dove, Michael R. 1988, *The Real and Imagined Role of Culture in Development: Case Studies from Indonesia* , Human Ecology, Vol. 16, No. 3, pp. 354-358
- Fatton, R J Jr. (1992), *Predatory Rule, State and Civil Society in Africa*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.pp. 561-587
- Fikih,Mansour, (19990), *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*,
- John W Creswell. (2003) *Research Design*.(terj.2009).Ahmad Fawaid, Yogyakarta.
- Karimah, Fairuz Hasna dan Andira, Syaninta Alvi Andira, 2014, *Kesiapan Sumber Daya Manusia Indonesia dalam menghadapi AEC 2015*, Dialektika, UI
- KOMPAS, 08 AUGUST 2014
- Mellos, Koula , 1978, *Developments in Advanced Capitalist Ideology*, Canadian Journal of Political Science, Vol. 11,No. 4 (Dec., 1978), pp. 829-861
- Morgan, Earl Conteh, 2006, *Globalization, State Failure, And Collective Violence : The Case of Siere Leone* ,International Journal of Peace Studies, Vol. 11, No. 2, pp. 87-104
- Neil Brenner, *Global Cities, Glocal States: Global City Formation and State Territorial Restructuring inContemporary Europe*, Review of International Political Economy, Vol. 5, No. 1 (Spring, 1998), pp. 1-37
- Peter B. Evans,Predatory, 1990, *Developmental, and Other Apparatuses: A Comparative Political*

- Economy Perspective on the Third World State*, Sociological Forum, Vol. 4, No. 4,
- Pierre Englebert, (2000), *Pre-Colonial Institutions, Post-Colonial States, and Economic Development in Tropical Africa*, Vol. 53, No. 1 (Mar., 2000), pp. 7-36, Sage Publications, Inc.
- Riain, Sean O. 2000, *States and Markets in an Era of Globalization*, Annual Review of Sociology, Vol. 26 , pp. 187-213
- Sitepu, Dewi Sinorata dan Anggraini, Silvia Dian, 2007, *Fenomena Korporasi dalam Kotestelasi Internasional (Tinjauan Teoritis)*, *Global & Strategis*, Th. 1 No. 3, 83-107
- Stiglitz, Joseph E, 2006, *Making Globalization* , New York, WW. Norton & Company. Inc
- Sunaryo, Rony Gunawan, *Perubahan Setting Ruang dan Pola Aktivitas Publik di Ruang Terbuka Kampus UGM*, Humanisme dalam Realita Perancangan Arsitektur, UGM

Jalan Menuju yang Ilahi Mistisisme dalam Agama-Agama

Zaenal Muttaqin
Zaenal.muttaqin@uinjkt.ac.id

Abstrak: *Tulisan ini hendak mengurai definisi dan karakteristik mistisisme sebagai jalan menuju keintiman dan kebersatuan dengan Yang Ilahi. Sebagai jalan menuju yang ilahi, mistisisme didefinisikan sebagai proses yang tak bisa dinalar (irrational) dan tak terjelaskan dalam narasi deskriptif. Karena itulah, pengetahuan mistisisme juga lebih bersifat intuitif, bukan diskursif. Sebab berbeda dengan pengetahuan diskursif yang didapat melalui proses penalaran ilmiah, pengetahuan mistisisme merupakan pengetahuan yang didapat melalui laku spiritual sehingga karenanya ia bersifat personal dan partikular. Selain itu, sebagai jalan menuju keintiman dengan yang ilahi, artikel ini memotret bagaimana refleksi mistisisme berlangsung dalam tiga agama semitik, Yahudi, Kristen, dan Islam.*

Kata Kunci: Dimensi Mistik, Pengetahuan Diskursif, Kabbalah,

A. Pendahuluan

Agama hadir dalam sejarah manusia tak hanya dalam seperangkat doktrin teologis tentang tuhan dan ciptaan-Nya. Alih-alih demikian, agama juga hadir tak hanya dalam seperangkat peraturan hukum (*syari'at*) ketat yang mengatur kerumitan hidup individu dan kolektif umat manusia, baik sesama manusia sendiri maupun dengan bagian lain dari semesta ini. Lebih dari itu, agama hadir sebagai medium yang mewadahi dialog sekaligus keintiman relasi antara *kholiq* dan *makhluq*. Medium inilah yang disebut, dalam studi agama-agama, sebagai dimensi mistik dalam agama. Sebagai salah satu dimensi, mistisisme menjadi bagian penting dalam agama seperti halnya dimensi-dimensi lain seperti dimensi ritual, dimensi intelektual, dan dimensi doktrinal. Namun

berbeda dengan berbagai dimensi lain, mistisisme merupakan dimensi yang cukup unik. Ia merepresentasikan dunia yang tak bisa dinalar rasio dalam prinsip-prinsip ilmiah. Berbeda dengan aspek-aspek lain yang membutuhkan nalar, aspek ini hanya bisa diterima melalui iman dan ditempuh dalam laku spiritual yang ketat. Dalam tulisan sederhana ini, penulis ingin mengurai dimensi mistikal, baik dari sudut pengertian maupun hakikatnya. Selanjutnya, penulis akan melihat realitas tersebut dalam sisi spiritualitas tiga agama besar, yakni Yahudi, Kristen, dan Islam.

B. Mistisisme: Wilayah yang Tak Bisa Dinalar

Terminologi mistisisme diserap dari bahasa Inggris '*mysticism*' atau ungkapan '*mystic*' Inggris abad pertengahan, setelah sebelumnya diderivasikan dari bahasa Yunani '*mystikos*, *mustikos*, *mustēs*, yang berarti rahasia, mistis, dan terkait dengan hal-hal misterius sebagai turunan dari *mystes* "orang yang diinisiasi". Searah pengaruh filsafat dan kebudayaan Yunani ke dunia Barat Eropa, kata ini kemudian diserap dalam berbagai bahasa Inggris dan kawasan kebudayaan Eropa lainnya. Perancis klasik, misalnya, menggunakan istilah *mystique* 'penuh misteri atau misterius', bahasa Latin *mysticus* merujuk sisi mistikal dari ritual-ritual rahasia, begitu juga Italia dan Spanyol yang sama-sama menggunakan istilah *mistico*. Di Eropa sendiri, istilah *mysticism* digunakan untuk mendeskripsikan laku spiritual para biarawan gereja dalam membersihkan (*purify*) jiwa mereka dari kegelapan (*darkness*), kendati belakangan juga digunakan pada laku spiritual Yahudi dan agama-agama lain.¹

Terdapat berbagai definisi yang menjelaskan tentang makna mistisisme. AS Hornby misalnya, mendefinisikan mistisisme sebagai pengetahuan tentang tuhan dan kebenaran riil yang dapat dicapai melalui aktifitas penyembahan (*prayer*) dan meditasi (*meditation*), lebih dari sekedar pendekatan akal (*reason*) dan penginderaan (*sense*). Sedangkan pelakunya disebut mistikus (*mystic*), yaitu orang yang berusaha menjadi tersatukan (*to become united*) dengan tuhan melalui penyembahan dan meditasi sehingga dengan cara demikian ia mampu memahami pelbagai hal penting melebihi pemahaman manusia pada umumnya.² Dengan demikian, Hornby

menekankan mistisisme sebagai dimensi yang hanya bisa dicapai melalui penghambaan seluruh jiwa terhadap realitas yang maha tinggi, bukan berangkat dari pemikiran rasional atau penyimpulan indrawi.

Mistisisme juga acapkali dipahami sebagai ikhtiar spiritual untuk menjangkau kebenaran yang tersembunyi (*hidden truth*) dan kearifan (*wisdom*), di mana tujuan utamanya adalah kebersatuan (*union*) dengan yang ilahi atau yang suci (*the transcendent realm*). Keterjangkauan kebenaran dan kearifan guna meraih kebersatuan dengan yang ilahi sendiri menuntut pemenuhan empat langkah bagi siapa pun pejalan mistik yang menempuhnya. Keempatnya, penyucian tubuh dari keinginan-keinginan badani (*purgation*), pemurnian kehendak (*purification of the will*), pencahayaan pikiran (*illumination of mind*), dan unifikasi –keinginan atau kondisi seseorang– dengan yang illahi (*unification with the divine*).³ Pemenuhan keempat hal ini bisa difahami sebagai pembersihan diri dari kungkungan nafsu badani, menihilkan hasrat yang bisa mengganggu proses pembukaan kebenaran, memenuhi jiwa sekaligus menenggelamkan diri dalam terang realitas yang semata-mata ilahi.

Senada dengan beberapa pengertian diatas, Zaehner mendefinisikan mistisisme sebagai sikap dan cara pandang hidup, aspek kejiwaan, relasi dan komunikasi dengan Yang Ilahi. Dengan demikian, mistisisme merupakan jalan dan pergulatan diri seorang penempuh laku spiritual dalam mencari cahaya petunjuk untuk menyatu dengan Yang Ilahi. Penyatuan ini ditandai dengan keintiman dengan yang ilahi sekaligus sebagai jalan gaib yang tak dapat dinalar dimana hanya pribadi terpilih yang mampu menempuh jalan mistisisme. Sedangkan untuk dapat mencapai kesempurnaan dalam laku mistik, setiap jiwa yang mengabdikan diri dalam mistisisme wajib melewati tahapan-tahapan berjenjang menuju penyatuan diri dengan Tuhan. Tangga-tangga penghampiran menuju Tuhan harus dilewati oleh setiap orang yang menjalani laku mistik, dan harus bisa menyingkirkan nafsu-nafsu lahiriah.⁴

Sementara Bouyer, seperti dikutip Sugata, menyebutkan jika kata sifat mistik digunakan dalam tiga konteks. Pertama, digunakan ketika berbicara mengenai kitab suci. Kitab suci tersebut bersifat mistik karena ia memuat misteri, tak terjamah oleh realitas nalar manusia. Kedua, menyangkut misteri iman. Iman menjadi hal mistik karena ia tidak bisa dilihat dan ditakar secara indrawi, melainkan hanya bisa didekati oleh adi-indrawi. Ketiga, menyangkut pengalaman religious. Pengalaman ini bersifat rohani dan tentu saja bertentangan dengan pengalaman ragawi, sehingga karenanya pengalaman rohani disebut juga sebagai pengalaman mistik.⁵

Annemarie Schimmel, mendefinisikan jalan mistik sebagai cinta kepada Yang Mutlak, sebab kekuatan yang mampu memisahkan mistik sejati dari sekadar tapabrata (*asceticism*) adalah cinta. Cinta pada yang Ilahi membuat si pencari cinta mampu menyangkal, bahkan menikmati, segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya. Cinta ini mengantarkan jiwa si ahli mistik ke hadapan Ilahi “bagaikan elang yang membawa mangsanya”, yakni memisahkannya dari segala yang tercipta dalam waktu.⁶

C. Kebersatuan dengan Yang Ilahi

Dari berbagai definisi yang diungkapkan para ahli di atas, mistisisme menempatkan pencapaian kebersatuan (*union*) dengan Yang Ilahi sebagai tujuan. Tuhan menjadi terminal terakhir, puncak dari seluruh ikhtiar lelaku mistik. Menurut Harun Nasution, mistisisme –apakah dalam Islam maupun di luar Islam– memosisikan pencapaian hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan sebagai tujuan. Sedangkan intisari mistisisme sendiri –termasuk tasawuf– adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran ini selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan (*ittihad, mystical union*).⁷

Di dalam tradisi tasawuf –yang merepresentasikan mistisisme Islam- esensi jalan sufistik yang ditempuh para *salik* (penempuh jalan spiritual) adalah perasaan dekat dengan Tuhan. Perasaan ini diungkapkan dalam perasaan sang Sufi akan kehadiran Tuhan di mana pun dan kapan pun. Kehadiran Tuhan dirasakan baik di dalam dirinya maupun di alam yang mengelilinginya. Pandangan para sufi –yang merepresentasikan pelaku mistik di dalam Islam- menggambarkan Tuhan sebagai realitas yang menyeluruh dan amat paripurna. Dari sudut pandang ruang dan waktu, Tuhan merupakan yang awal dan yang akhir, asal sekaligus muara tempat kembali segala yang ada. Tuhan juga merupakan yang *dhohir* sekaligus yang *bathin*, yang imanen sekaligus transenden. Realitas ini didasarkan pada QS al-Hadid (57) ayat 3: “*Dia-lah yang Awal dan Yang Akhir, yang Lahir dan yang Bathin.*”⁸

Di dalam Islam, untuk menuju kebersatuan dengan Tuhan, sang penempuh jalan spiritual harus menempuh jalan panjang yang terdiri dari banyak stasiun (*al-maqamat*) dan beragam keadaan mental (*al-hal*). Stasiun-stasiun dimaksud adalah tobat, zuhud, sabar tawakkal, dan ridha. Sedang keadaan mental mencakup *khauf* (takut), *tawadhu* (rendah diri), *taqwa*, *uns* (rasa berteman), *wajd* (gembira), dan *syukur* (syukur). *Maqamat* dicapai oleh ikhtiar manusia, sedangkan *hal* merupakan anugerah dan rahmat dari Tuhan. Selain itu, berbeda dengan *maqam*, *hal* bersifat sementara, datang dan pergi. Menempuh *maqam* dan *hal* guna mencapai kebersatuan dengan Yang Ilahi juga bukan perkara mudah. Sang penempuh jalan spiritual harus konsisten dan sungguh-sungguh dalam menjalankan laku spiritualnya.⁹

Kebersatuan dengan yang ilahi sebagai tujuan mistisisme juga terlihat dari tema penting di dalam tradisi mistisisme Kristen, yakni identifikasi sepenuhnya bersama sang Kristus (*Imitatio Christi*) atau meniru Kristus sepenuhnya guna mencapai kebersatuan antara roh manusia dengan Roh Allah. Kebersatuan dengan Yang Ilahi juga dilukiskan sebagai pengalaman yang sempurna tentang Allah, dimana sang mistikus berusaha memahami Allah 'sebagaimana Ia ada, 'dan

bukan lagi 'melihat dalam cermin suatu gambaran yang samar-samar (1 Korintus 13:12). Ini senada dengan pendapat James yang mempopulerkan penggunaan term pengalaman keagamaan (*religious experience*), ketika seorang mistikus sudah mencapai puncak pencairannya, ia akan lebur dalam kebersatuan dengan Yang Absolut dan menyadari akan kebersatuan tersebut. Kondisi demikian, dialami oleh seluruh para penempuh jalan mistik, baik dalam tradisi Hindu, Neoplatonisme, Sufisme, Mistisisme Kristen, dan berbagai tradisi mistik lainnya.¹⁰

D. Karakteristik Pengalaman Mistik

Pengalaman akan Yang Ilahi dalam mistisisme merupakan pengalaman yang sangat pribadi (subjektif), sehingga tidak ada pengukuran yang mampu mengungkapkan kondisi kebersatuan. Namun demikian, William James menuturkan adanya empat karakteristik dalam menjelaskan kondisi mistisisme. *Pertama*, Innefabilitas (*Ineffability*). Pengalaman mistik merupakan suatu kondisi yang sangat tidak mungkin untuk dijelaskan/diungkapkan (*ineffability*) dengan kata-kata seteliti dan sedetail apa pun. Pengalaman mistik hanya bisa difahami sebagai pernyataan rasa (*state of feeling*) –karenanya harus dialami langsung oleh setiap individu yang ingin memahaminya-melebihi pernyataan-pernyataan intelek. Suatu pengalaman yang dialami seseorang, misalnya, tidak akan bisa dijelaskan sedetail yang dialaminya kepada orang lain yang tidak memiliki pengalaman tersebut. Contoh lainnya, seseorang tidak akan mampu memahami nilai suatu alunan simfoni, jika ia tidak memahami seni simfoni itu sendiri. Demikian pula pengalaman mistikal, tidak akan dapat diterangkan sesempurna pengalaman itu sendiri.

Kedua, Kualitas yang niskala (*noetic quality*). Pengalaman mistik merupakan suatu pemahaman yang abstrak dan mendalam (*neotic*) dengan bersumber pada pencahayaan (*illumination*) dan perwahyuan (*revelation*), bukan pengetahuan diskursif (*discursive intellect*), namun dengan pengetahuan tersebut hakikat suatu realitas (yang abstrak dan ilahi) tersingkap. *Ketiga*, pengalaman mistikal merupakan pengalaman

yang hanya berlangsung sementara waktu, temporal, dan cepat sirna (*transiency*). Dengan demikian, pengalaman mistikal tidak berlangsung lama dalam diri seorang sufi atau mistikus, namun ia mampu memberikan kesan yang sangat kuat dalam memori penempuh jalannya sebagai sebuah kekayaan batin (*inner richness*). Keempat, pengalaman mistikal merupakan pengalaman pasif (*passivity*). Kendati diusahakan sekeras mungkin, namun pengalaman ini merupakan anugerah sehingga penempuh jalan mistik bisa menyibak tirai kegaiban realitas.¹¹

Lebih luas dibanding James, DT Suzuki memberikan delapan karakteristik pengalaman mistikal. Pertama, bahwa pengalaman-pengetahuan mistikal merupakan pengetahuan/pengalaman yang tak bisa ditafsirkan oleh nalar rasional (*irrational*), tak terjelaskan (*inexplicability*), dan sulit dikomunikasikan (*incommunicability*) dalam tuturan maupun permisalan. Kedua, ia merupakan pengetahuan yang bersifat intuitif (*intuitive insight*), bukan pengetahuan diskursif. Berbeda dengan pengetahuan diskursif yang didapat melalui melalui serangkaian penyimpulan dari proses-proses ilmiah, pengetahuan mistikal merupakan pengetahuan yang diraih tanpa proses penalaran ilmiah sehingga karenanya pengetahuan mistikal bersifat personal dan particular. Ketiga, tak mengenal otoritas (*authoritativeness*). Keempat, afirmasi (*affirmation*). Kelima, perasaan tentang yang menyeluruh (*sense of the beyond*). Keenam, tekanan impersonal (*impersonal tone*). Ketujuh, perasaan kenikmatan yang luar biasa (*feeling of exaltation*). Kedelapan, hanya berlangsung sementara (*momentariness*).¹²

Seperti disebutkan W.T. Stace, R.M. Bucke menyebutkan beberapa karakteristik pengalaman mistikal, yakni penerangan - kerohanian- yang bersifat subjektif (*the subjective light, photism*), kemuliaan/ketinggian moral (*moral elevation*), penerangan pengetahuan intelektual (*intellectual illumination*), rasa keabadian (*sense of immortality*), hilang rasa takut atas kematian (*loss of fear of death*), hilang rasa untuk berbuat dosa (*loss of sense of sin*), pengalaman berlangsung sementara/tiba-tiba (*suddenness*).¹³ Stace sendiri mengidentifikasi tujuh

karakteristik mistisisme; visi kebersatuan (*unifying vision*) dimana sang mistikus melihat seluruh realitas sebagai satu bagian utuh (*all is one*); kemenyeluruhan atau keabadian (*non spatial, nontemporal*); rasa terberkati, kenikmatan, kedamaian dan kebahagiaan purna (*feelings of blessedness and joy*); mengandung paradox (*paradoxicality*); dilingkupi yang maha suci dan ilahiah (*what is apprehend is holy, sacred, or divine*); rasa kebersatuan dengan Yang Ilahi (*a sense of Oneness*); dan seluruhnya realitas terlihat sebagai pernyataan akan adanya Tuhan yang menyatukan (*all things are expressions of the Unity*); tak mampu dibahasakan oleh kata-kata (*ineffable*).¹⁴

Sementara itu menurut at-Taftazani (dalam Sururin), pengalaman mistikal memiliki lima karakteristik yang bersifat psikis, moral, dan epistemologis.¹⁵ Pertama, peningkatan moral. Setiap mistisisme, juga tasawuf di dalamnya, memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya membersihkan jiwa sang pejalan mistik untuk merealisasikan nilai-nilai moral sendiri. Kedua, pemenuhan *fana* (sirna) dalam realitas mutlak. Yang dimaksud *fana* yaitu, bahwa dengan latihan fisik serta psikis yang ditempuhnya, akhirnya seorang sufi atau mistikus sampai pada kondisi psikis tertentu. Di mana dia sudah tidak lagi merasakan adanya diri ataupun kekuatannya. Bahkan dia merasa kekal abadi dalam realitas tertinggi. Ketiga, Pengetahuan intuitif langsung, yaitu metode pemahaman hakikat realitas di balik persepsi inderawi dan penalaran intelektual, yang disebut dengan kasfy atau intuisi, maka dalam kondisi seperti ini dia disebut sebagai sufi ataupun mistikus. Keempat, ketentrman atau kebahagiaan. Seorang sufi atau mistikus akan tebebas dari semua rasa takut dan merasa intens dalam ketentrman jiwa, serta kebahagiaan dirinya pun terwujudkan. Kelima, penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan. Yang dimaksud dengan penggunaan symbol ialah bahwa ungkapan-ungkapan yang dipergunakan sufi atau mistikus itu biasanya mengandung dua pengertian. Pertama, pengertian yang ditimba dari harfiah kata-kata. Kedua, pengertian yang ditimba dari analisis serta pendalaman. Tasawuf atau mistisisme adalah kondisi-kondisi yang khusus, mustahil dapat diungkapkan dengan kata-kata. Dan ia pun bukan kondisi yang sama pada semua orang.

Dengan demikian, pengalaman mistikal memiliki karakteristik yang tidak tunggal dan beragam. Kendati demikian bisa disimpulkan bahwa pengalaman ini sangat bersifat subjektif, tak bisa diukur atau bahkan dijangkau oleh nalar atau pengetahuan diskursif, penempuh jalannya senantiasa merasa dilingkupi oleh Yang Maha Menyeluruh dan realitas semesta sebagai ekspresi atas eksistensi-Nya. Selain itu, pengalaman mistikal juga merupakan pengalaman yang tak bisa dibahasakan ke dalam deskripsi naratif.

E. Ragam Ekspresi Mistisisme Agama-Agama

Mistisisme merupakan bagian penting dalam setiap agama. Sebab selain dimensi formal eksoterik, agama juga mengandung dimensi batin esoterik. Dimensi pertama terefleksikan dalam aturan-aturan hukum legal keagamaan, sedang dimensi kedua terefleksikan dalam wilayah spiritualitasnya. Dengan demikian –meski tidak sedikit mendapat resistensi dari internal agamanya sendiri, terutama oleh penganut keagamaan eksoterik- namun menurut Schimmel, mistisisme salah satu arus besar yang mengalir dalam setiap agama dalam wujudnya yang bersifat ruhaniah dan substantif.¹⁶ Karenanya, menurut Harun, mistisisme pasti akan selalu dijumpai dalam semua agama, baik agama teistik (Islam, Kristen dan Yahudi) maupun mistik nonteistik (Budhisme dan Hindu). Kelompok ini hadir dalam setiap agama dengan nama yang cukup beragam, namun dengan jalan dan identifikasi tujuan yang hampir seragam, yakni kebersatuan dengan Yang Ilahi. Di dalam Islam misalnya, dimensi ini dikenal sebagai tasawuf dengan para penempuhnya disebut sufi, yang berkembang mulai dari gerakan asketisme hingga persaudaraan spiritual (tarekat) yang lebih terlembaga.¹⁷

Secara sosiologis, menurut Glock & Stark, mistisisme merupakan bentuk dari dimensi eksperiensial keagamaan (*religious experience*) selain dimensi ritual, ideologikal, intelektual, dan sosial. Dimensi eksperiensial merujuk kepada pengalaman keagamaan yang meliputi tiga aspek, yakni keinginan untuk mencari makna hidup, kesadaran

akan kehadiran Yang Maha Kuasa (Tuhan) dan ketakwaan. Adapun dimensi ritual berkaitan dengan upacara-upacara keagamaan yang dilakukan sebagai ekspresi penghambaan sekaligus keintiman manusia dengan realitas yang maha kuasa. Dimensi ideologikal terkait dengan serangkaian kepercayaan yang menjelaskan eksistensi manusia terhadap Tuhan dan sesama makhluk Tuhan, dimensi intelektual merujuk pada tingkat pemahaman diskursif tentang ajaran-ajaran agama, sedangkan dimensi sosial hadir ketika ajaran agama terefleksi sebagai inti dan pranata kehidupan bermasyarakat.¹⁸

Lebih luas dibanding Glock dan Stark, Ninian Smart menyebutkan setidaknya tujuh dimensi agama. Ketujuhnyanya yaitu dimensi praktis dan ritual, naratif dan mitis (*narrative and mythic*), pengalaman dan emosional (*experiential and emotional*), dimensi sosial dan kelembagaan (*social and institutional*), etis dan legal (*ethical and legal*), doktrinal atau filosofis (*doctrinal and philosophical*), dan material/bahan. Dimensi kedua, emosional-eksperiensial menunjuk pada perasaan dan pengalaman para penganut agama, dan tentunya bervariasi. Peristiwa-peristiwa khusus, gaib, luar biasa yang dialami para penganut menimbulkan berbagai macam perasaan dari kesedihan dan kegembiraan, kekaguman dan sujud, ataupun ketakutan yang membawa pada pertobatan. Topik yang penting dalam dimensi pengalaman keagamaan antara lain yang disebut mistik, di mana si pemeluk merasakan kesatuan erat dengan ilahi.¹⁹ Untuk menyoroti peta mistisisme agama-agama ini, penulis akan mencoba memberikan catatan ringkas tentang tradisi mistisisme dalam beberapa agama seperti di bawah ini :

1. Mistisisme Yahudi

Mistisisme dan pengalaman spiritual menjadi sisi tak terpisahkan dalam perkembangan agama Yahudi. Seperti halnya agama-agama yang lain, mistisisme dalam tradisi Yahudi difahami sebagai jalan kebersatuan (*Unio Mystica*) dengan Yang Ilahi. Tak ada perbedaan sikap antara Yahudi maupun agama-agama lainnya dalam memosisikan aspek mistisisme.²⁰

Mistisisme dan pengalaman mistik –seperti halnya pada agama-agama lain-- telah menjadi bagian penting dalam perkembangan Yahudi sejak awal sejarahnya. Tradisi mistisisme dalam agama ini diyakini bersumber dari teks-teks suci maupun pengalaman para nabi dan imam yang mengandung banyak pengetahuan mistikal seperti kunjungan para malaikat membawa wahyu kenabian, mimpi-mimpi, penglihatan waskita (*vision*), dan ramalan suatu peristiwa yang berada dalam jangkauan nalar. Torah dan Talmud, misalnya, diyakini mengandung banyak petunjuk samar yang memantik tumbuhnya gagasan mistik di dalam agama Yahudi. Sejumlah referensi dalam sumber-sumber kuno tentang pemikiran mistisisme Yahudi, yaitu *Ma'aseh Beresyit* (Karya Penciptaan) dan *Ma'aseh Merkavah* (Karya Kereta atau Visi/Penglihatan, *Nav Yekhezqel*) menjadi subjek utama pemikiran mistik Yahudi awal.

Dan Cohn-Sherbok dan Lavinia Cohn-Sherbok membagi sejarah mistisisme Yahudi ke dalam lima periode penting, yakni periode para imam terdahulu (*the early rabbinic period*), mistisisme Yahudi abad pertengahan (*medieval jewish mysticism*), mistisisme Yahudi pasca abad pertengahan (*post-medieval Jewish Mysticism*), mistisisme Yahudi Modern Awal (*early modern jewish miystics*), dan mistisisme Yahudi Modern (*modern jewish mystics*).²¹ Pengalaman mistikal dalam tradisi mistisisme Yahudi awal acapkali dihubungkan pada teks-teks suci yang memuat berbagai catatan (*account*) tentang individu-individu yang mengalami penglihatan tentang yang ilahi (*visions of the divine*). Pengalaman ini digambarkan sebagai serangan atau kondisi ekstatik yang tiba-tiba. Kondisi ini merujuk pada Ibrahim saat mengalami penglihatan tentang yang ilahi, termasuk dialognya dengan Tuhan dalam Kitab Kejadian Pasal 15. Kesadaran lain yang membuktikan kehadiran pengalaman mistikal dalam agama Yahudi adalah *Apocalypticism*, literatur tentang perwahyuan ilahiyah yang diterima secara rahasia dan teratributkan kepada figur-figur biblikal. Literatur ini dikreasikan terutama pada periode Hellenistik (abad ke-6-1 SM). Diantaranya seperti deskripsi mengenai kenaikan (*mi'raj/ascension*), penampakan (*vision*) tentang para malaikat

yang turun ke bumi untuk menyingkapkan rahasia-rahasia sejarah dan kosmologi, elemen rahasia eksklusif yang dikaruniakan pada orang-orang yang meraih informasi apokaliptik. Jalan spiritual yang ditempuh untuk membuka tabir mistikal sekaligus mendekatkan diri kepada Realitas Yang Maha Tinggi.²²

Menjelang abad pertengahan, tradisi Yahudi menemu bentuknya dalam bentuk kelompok mistik Kabbalah. Istilah pemikiran mistisisme kelompok ini dikenal juga dengan *Qavalah* yang bersumber dari akar kata bahasa Ibrani “קבל” (*qof-bet-lamed*) yang berarti *to complaint* (menerima) atau *reception* (penerimaan). Kata ini juga ditransliterasikan sebagai *Kabala*, *Cabbalah*, *Kaballah*, dan *Qabalah*. Kata ini biasanya diterjemahkan sebagai tradisi yang diterima langsung dalam bentuk praktik dan gagasan esoterik yang digunakan untuk membukakan tabir realitas mistik yang terselubung dalam *Tanakh* (Kitab Suci Ibrani). Kabala menawarkan pemahaman mistis ke dalam hakikat ilahi.²³ Tradisi Kabbalah diyakini berasal sejak Adam, meskipun para rabi liberal modern memperhitungkan asal-usulnya pada abad ke-13 M.²⁴ Namun ia dianggap sebagai pengetahuan yang diturunkan sebagai sebuah wahyu untuk memilih orang-orang suci dari masa lampau yang jauh, dan sebagian besar, dilestarikan hanya oleh segelintir orang yang beruntung. Kabbalah dan teks-teks sucinya telah menjadi sumber dalam memahami hikmat yang berada di balik misteri.

Sejak awal abad ke-13 M, istilah Kabbalah menjadi terminologi utama bagi tradisi mistikal Yahudi yang secara eksklusif menandakan; pertama, pemahaman teosofis tentang Tuhan yang dikombinasikan dengan pandangan simbolik tentang realitas dan konsep teorgis (*theurgical conception*) tentang kehidupan keagamaan; dan, *kedua*, jalan untuk mendapatkan pengalaman mistikal tentang Tuhan melalui zikir/penyebutan nama-nama ilahiyah (*divine names*).²⁵ Penetapan kabbalah yang merepresentasikan tradisi mistikal Yahudi abad ini dimulai dengan aktifitas pemikiran dan praktek spiritual sekelompok sarjana Yahudi di Provence, selatan Perancis, pertengahan kedua abad ke-12 M menandai

kemunculan pemikiran theurgikal dan theosofikal Judaism. Beberapa diantaranya seperti Avraham ben David Posquieres, Ya'aqof Nazerey, Moses Nahmanides, Shelomoh ben Avraham Adret yang memulai penulisan pemikiran ini, kendati hasilnya tidak sebanding dengan karya tulis *halakhic* mereka. Kemunculan kelompok ini menandai terbukanya selubung pengetahuan esoterik Yahudi yang selama ini terbatas pada kelompok elit imam keagamaan. Selanjutnya, Yitsaq Sagi Nahor dan Avraham ben David yang berkomitmen menuliskan dokumen-dokumen kabbalistik pertama yang terdiri dari komentar-komentar tentang ajaran kosmogonis seperti *Sefer yetsirah* dan *ma'aseh bere'shit* (pandangan Alkitab tentang penciptaan), dan penjelasan rasional perjanjian (*commandment*). Kendati doktrin-doktrin kabbalistik yang mereka sampaikan masih dalam bentuk fragmen dan gaya yang samar-samar, namun karya mereka mulai menandai kemunculan tradisi mistikal kabbalah.

Pada pertengahan abad ke-13 M, sejumlah karya yang luar biasa ekstensif dihasilkan para Kabbalist Spanyol yang melanjutkan kecenderungan sebagian besar para pendahulunya. Diantaranya yang cukup penting adalah 'Azri'el Gerona dan Ya'aqov ben Sheshet. Pada saat yang sama, sekelompok sarjana Yahudi lain memulai memproduksi serial pendek ajaran mistikal yang dikenal sebagai literatur '*ihyun*' (spekulasi) dengan mengkombinasikan literatur Merkavah klasik dengan Mistisisme Neo-Platonik. Kelompok lainnya lebih tertarik pada teosofi tentang kejahatan yang digambarkannya secara detail sebagai 'sisi yang lain', dunia demonik. Anggota kelompok ini antara lain termasuk Ya'aqov dan Yitshaq, Mosheh Burgos, dan Todros Abulafia. Gagasan-gagasan inti kelompok sarjana kabbalistik ini muncul dalam karya yang sangat penting dalam tradisi Kabbalah, yakni *Zohar*, suatu koleksi tulisan mistikal yang tersebar diantara para kabbalis Castilian pada permulaan tahun 1280. Selanjutnya antara 1285-1335, para qabbalis menghasilkan banyak karya terjemahan, komentar, salinan *Zohar*, terutama dalam bentuk manuskrip

yang berkontribusi pada penerimaan Zohar sebagai kitab kanonik (referensi).

Corak pemikiran dan gerakan spiritual Kabbalah terus berkembang. Pengusiran masyarakat Yahudi dari Spanyol dan Portugal tahun 1492 dan 1497 mendorong eksodus besar-besaran para Kabbalist penting dari Semenanjung Iberia ke Afrika Utara, Italia, dan berbagai kawasan lain yang menyebabkan diseminasi Kabbalah di berbagai daerah tujuan perpindahan mereka. Pada abad ke-15 M, Kabbalah Spanyol dengan Zohar sebagai inti ajarannya, menjadi begitu berpengaruh dalam komunitas masyarakat baru yang dibangun di atas dasar nilai-nilai spiritual Yahudi. Dalam masa ini, para tokoh Qabbalist menulis sejumlah karya penting lain, diantaranya *Minhat Yehudah* karya Yehudah Hayyat dari Italia dan *'Avodat ha-qodesh* karya Me'ir ibn Gabbai dari wilayah dan masa kekuasaan kekaisaran Usmani. Di sisi lain, pengusiran dari Portugal dan Spanyol menumbuhkan tradisi Qabbalis di Palestina. Pada permulaan abad ke-16 M, Yerusalem menjadi pusat penting kajian Qabbalistik. Beberapa tokoh seperti Yehudah Albotini, Yosef ibn Saiah, dan Avraham ben Eli'ezer ha-levi. Belakangan, dua figure sentral Qabbalist Turki juga berpindah ke kawasan ini, yaitu Yosef Karo dan Shelomoh ha-Levi Alkabetz. Keduanya berperan besar mendirikan kelompok mistikal yang mendorong pangkal (*nuclei*) aktifitas kabbalah secara intensif.

Salah satu tokoh yang tak bisa diabaikan di kawasan ini adalah Mosheh Cordovero (1522-1570), yang mengarang *Pardes Rimmonim* (1548) yang merupakan eksposisi atas berbagai tipe Kabbalah sebelumnya. Penjelasannya yang jelas dan sistematis tentang hampir seluruh doktrin Kabbalistik berkontribusi pada diseminasi segera pandangan-pandangannya, yang menyisakan pengaruh berabad-abad selanjutnya, baik pada Kabbalah Isaac Luria maupun Hasidisme. Beberapa murid Cordovero, merupakan tokoh Kabbalist juga, seperti Hayyim Vital, Eliyahu de Vidas, dan El'azar Azikri. Melalui aktifitas literari, mereka berkontribusi bagi penyebaran doktrin ajaran gurunya.

Perkembangan krusial teosofi Kabbalah terjadi setelah Cordovero wafat. Isaac Luria (1534–1572), salah satu muridnya, menyampaikan ajaran-ajarannya yang sebelumnya marginal dalam tradisi mayor Kabbalah. Gagasan ini mendorong lahirnya dua kelompok Kabbalah, Kabbalah Cordoverian dan Kabbalah Lurianik. Beberapa tokoh sentral spiritual Yahudi abad ke-18 M seperti Eliyahu ben Shelomoh Zalman (1720-1797) dan Ya'akov Emden (1697-1776), menjadi tokoh penerus tradisi Kabbalah Lurianik. Pada abad ke-19 M, kehadiran sistematis Kabbalah dikomposisikan oleh Yitshak Eizik Haver dan Shelomoh Elyasar. Kabbalah Lurianik selanjutnya merupakan model utama tradisi Kabbalah *yeshivot* (akademisi Yahudi tradisional) modern.²⁶

Dalam perkembangannya, Kabbalah tidak lagi sebagai ajaran dan praktek mistikal eksklusif Yahudi. Kecenderungan ini sangat berbeda jauh ketika tradisi mistikal ini hanya diperuntukkan bagi kalangan Yahudi terdidik (*scholarly*) dengan pemahaman Taurat dan Talmud yang baik, bahkan sudah menikah dan cukup matang secara kejiwaan. Adalah Rav Yehuda Ashlag yang mendirikan The Kabbalah Center sejak tahun 1922 di Amerika Serikat dengan cabang di 40 negara saat ini. Dengan semboyan "*We teach Kabbalah, not as a scholarly study but as a way of creating a better life and a better world*", The Kabbalah Center menempatkan prinsip-prinsip Kabbalah sebagai prinsip yang dapat difahami masyarakat di luar Yahudi dan dapat dipelajari oleh siapapun tanpa memandang asal-usul agama, ras etnik, dan suku bangsa. Dengan kata lain, Kabbalah diposisikan sebagai pengetahuan, bukan agama atau dogma, yang diperuntukkan bagi kelangsungan hidup kemanusiaan yang lebih baik.²⁷

2. Spiritualitas Kristen

Mistisisme Kristen merujuk kepada teori dan praktik mistikal yang berkembang di lingkungan ke-Kristenan dan seringkali terkoneksi pada teologi mistikal, terutama pada tradisi Kristen Ortodoks Timur (*Eastern Orthodox*) dan Katolik. Dalam ke-Kristenan awal, term *mystikos* ini berkaitan dengan tiga

dimensi penting yang saling berhubungan satu sama lain, yakni dimensi biblikal, dimensi liturgis, dan dimensi spiritual atau kontemplatif. Dimensi pertama merujuk pada ‘wilayah tersembunyi’ atau tafsiran alegoris teks-teks suci Alkitab. Adapun dimensi kedua, dimensi liturgis (*liturgical mystery*), merujuk pada misteri liturgis Ekaristi, yakni kehadiran Kristus dalam Ekaristi. Sedangkan dimensi ketiga, dimensi kontemplatif, merujuk pada pengetahuan eksperiensial atau kontemplatif tentang Tuhan atau Yang Ilahi.²⁸

Tradisi mistisisme berkembang di dalam agama Kristen sejak kelahiran agama itu sendiri. Terdapat beberapa teks Perjanjian Baru (*New Testament*) yang menjadi dasar berkembangnya tradisi mistisisme Kristen. Pertama, Galatia 2:20 mengatakan bahwa: *“Aku telah disalibkan dengan Kristus; namun aku hidup, tetapi bukan lagi aku sendiri yang hidup, melainkan Kristus yang hidup di dalam aku. Dan hidupku yang kuhidupi sekarang di dalam daging, adalah hidup oleh iman dalam Anak Allah yang telah mengasihi aku dan menyerahkan diri-Nya untuk aku.”* Kedua, Yohanes 3:2 : *“Saudara-saudaraku yang kekasih, sekarang kita adalah anak-anak Allah, tetapi belum nyata apa keadaan kita kelak; akan tetapi kita tahu, bahwa apabila Kristus menyatakan diri-Nya, kita akan menjadi sama seperti Dia, sebab kita akan melihat Dia dalam keadaan-Nya yang sebenarnya.”* Dan, ketiga, khususnya penting bagi mistisime Ortodoks ataupun Katolik Ritus Timur ditemukan dalam 2 Petrus 1:4: *“Dengan jalan itu Ia telah menganugerahkan kepada kita janji-janji yang berharga dan yang sangat besar, supaya olehnya kamu boleh mengambil bagian dalam kodrat ilahi, dan luput dari hawa nafsu duniawi yang membinasakan dunia.”*

Secara historis, gagasan-gagasan mistikal ke-Kristenan mulai berkembang sejak abad ke-2 M. Selain praktik-praktik yang bersifat spiritual, perkembangan ini merujuk pada keyakinan bahwa ritual dan kitab suci memiliki makna tersembunyi (*hidden meaning*) yang bersifat mistikal dan tak bisa dinalar. Dalam konteks ini, peran para Bapa Gereja (*the church fathers*) periode awal tidak dapat diabaikan. Mereka senantiasa menempatkan kata mistik dalam bentuk ajektif ketika

mengintroduksi hubungan antara mistisisme dan visi yang ilahi, seperti teologi mistikal dan kontemplasi mistikal.²⁹

Pada abad-abad selanjutnya, terutama ketika para apologetik Kristen mulai memanfaatkan Filsafat Yunani dalam menguraikan gagasan-gagasan Kristen. Selanjutnya bisa ditebak, Neo-Platonisme menjadi begitu berpengaruh terhadap praktik dan pemikiran mistik Kristen. Ini bisa terlihat pada Agustinus Hippo (l. 354 – w. 430 M)³⁰ dan Origen Adamantius (l. 185 – w. 254 M)³¹. Origen misalnya menyatakan bahwa pelbagai hal yang duniawi (*temporal*) dan material sebagai realitas yang tidak signifikan, sedang realitas yang paling ril dan abadi (*eternal*) terdiri dari realitas gagasan. Untuk itu, Origen meyakini bahwa pusat ideal yang murni adalah yang bersifat spiritual dan abadi, Tuhan atau sang Rasio Murni (*the pure reason*) pemilik kekuatan-kekuatan kreatif yang yang muncul dalam dunia dan realitasnya yang substratum. Origen juga membuat hipotesis tentang jiwa pra-ada (*the preexistence of soul*). Bahwa sebelum dunia diciptakan, Allah telah menciptakan kecerdasan spiritual yang ditujukan untuk mencinta dan berkontemplasi dengan penciptanya.

Terkait spiritualitas, Origen mengembangkan gagasan bahwa realitas spiritual dapat dicapai melalui pembacaan kitab suci secara alegoris, menekankan asketisme dan pertempuran spiritual meniru Kristus membawa palang kayu salib. Origenes juga menekankan pentingnya menggabungkan kecerdasan dan kebajikan (*theoria* dan *praxis*) dalam latihan rohani manusia yang mengambil contoh dari perjalanan Musa dan Harun yang memimpin pelarian bangsa Israel melalui padang gurun. Ia juga menggambarkan persatuan manusia dengan Allah sebagai pernikahan jiwa manusia dengan Kristus, Sang Logos, menggunakan citra pernikahan dari Kidung Agung (*Song of Songs*).³²

Gerakan mistisisme berkembang cukup luas dalam dunia Kristen. Bahkan, pasca gerakan reformasi, mistisisme Kristen kembali bermekaran. Namun berbeda dengan masa-masa sebelumnya, gerakan mistisisme berkembang dan mengambil corak selaras dengan perkembangan kebangsaan masyarakat

Kristen. Di Spanyol misalnya, ada Ignatius Loyola yang memberikan latihan ruhani yang dirancang untuk membukakan hati manusia dalam menerima bentuk kesadaran dekat dengan yang ilahi (Tuhan) dengan jalan spiritual yang hati-hati dan pengetahuan tentang pikiran yang terhubung dengan kehendak dan pengalaman penghiburan dan kesedihan rohani. Spiritualitas juga berkembang di kalangan Kristen Jerman dengan salah satu tokohnya Johann Arndt. Arndt mendapat banyak pengaruh dari beberapa tokoh teolog dan spiritual Kristen seperti Bernard Clarivaux, John Tauler, dan Devotio dengan menjadikan spiritualitas sebagai pusat perhatian yang jauh dari perdebatan teologis Lutheranisme kontemporer, melainkan mengembangkan corak kehidupan spiritual yang tenang dan damai di kalangan jemaat spiritual kristianinya.³³

Kendati tidak sepi dari perlawanan kelompok konservatif Kristen, mistisisme tetap menemukan wilayah kontestasinya dalam pemeluk Kristen. Beberapa nama, misalnya, Flower A. Newhouse (1909-1994) seorang mistikus dan waskita AS, Carmela Carabelli (1910–1978) mistikus dan penulis produktif Italia, Pierina Gilli (1911–1991) mistikus dan visionari Italia, A. W. Tozer (1897-1963) mistikus penulis *The Pursuit of God*. Nama-nama lain seperti Thomas Merton (1915–1968) seorang mistikus yang juga penulis, Sister Lúcia (1907-2005) mistikus Portugis, Richard J. Foster (1942-) mistikus dan teolog Quaker sekaligus penulis *Celebration of Discipline and Prayer*, James Goll (1952-) seorang mistikus Charismatic; penulis *Wasted on Jesus and The Seer*, John Crowder (1976-) mistikus: Trinitarian universalis dan penulis *The Ecstasy of Loving God*, dan John Boruff (1985-): mistikus Pentakostal sekaligus penulis *How to Experience God*.

3. Islam

Tasawuf merupakan representasi dimensi spiritual atau mistisisme di dalam agama Islam. Sebagai ilmu pengetahuan, tasawuf merupakan disiplin pengetahuan yang menekankan dimensi/aspek spiritual yang mengambil bentuk beraneka ragam di dalamnya. Dalam konteks manusia, tasawuf menekankan aspek ruhani dibanding jasmani; dalam kaitannya dengan

kehidupan, ia lebih menekankan kemuliaan hidup di akhirat disbanding kehidupan dunia yang fana; sedangkan bila dilihat dari sisi pemahaman keagamaan, tasawuf lebih menekankan aspek esoterik dibanding eksoterik, penafsiran batiniah dibanding lahiriah. Tekanan spiritualitas karena tasawuf menekankan keutamaan ‘spirit’ dibanding ‘jasad’, karenanya menempatkan kehidupan dunia spiritual sebagai yang lebih utama disbanding kehidupan material. Secara ontologism, kehidupan spiritual lebih hakiki dan riil dibanding kehidupan material. Bahkan Tuhan sebagai muasal dan muara segala realitas juga bersifat spiritual.

Banyak teori tentang tasawuf. Salah satunya, tasawuf atau *tashawwuf* (bahasa Arab) dipercaya berasal dari ahl-al-Shuffah, merujuk pada komunitas yang ikut hijrah bersama Nabi SAW dari Makkah ke Madinah. Mereka yang hidup sederhana dan mengabdikan diri dalam pengajaran agama Islam, tinggal di Mesjid Nabi dan tidur di atas *Suffah* (pelana). Teori kedua adalah kata tashawuf berasal dari kata *shafa’* yang berarti suci bersih, merujuk pada laku keagamaan para pengikut ajaran spiritual yang menekankan aspek kesucian diri melalui latihan-latihan spiritual yang keras dan disiplin. Teori ketiga, kata tashawwuf berakar kata dari *shuf*, kain dari bulu domba. Pakaian jenis ini seringkali digunakan para sufi sekaligus menyimbolkan kesederhanaan mereka terhadap kehidupan duniawi.³⁴ Terlepas dari berbagai perbedaan teoritik kemunculan gerakan spiritual ini, namun yang jelas kelompok ini merupakan golongan yang tidak berpuas diri dengan pendekatan diri kepada Tuhan hanya melalui ibadat shalat, puasa, dan haji. Sebaliknya, mereka ingin merasa lebih dekat lagi dengan Tuhan sehingga ditempuhlah cara-cara penyucian diri dengan menghindarkan diri godaan dunia dan mengabdikan diri sepenuhnya beribadah kepada Allah.³⁵

Sebagai satu kelompok dari Islam, tasawuf memiliki beberapa akar teologis dan historis pada periode Islam paling awal. Beberapa landasan teologis dimaksud adalah QS Al-Baqarah ayat 115: “*Timur dan Barat kepunyaan Allah, maka kemana saja kamu berpaling, di situ (kamu jumpai) wajah*

Tuhan.” Selanjutnya, QS Al-Baqarah ayat 186 : “*Jika hamba-hamba-Ku bertanya padamu tentang diri-Ku, Aku adalah dekat. Aku mengabulkan seruan orang memanggil jika ia panggil Aku.*” Landasan lainnya, QS Qaf ayat 16: “*Sebenarnya Kami ciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dibisikkan dirinya kepadanya. Kami lebih dekat kepadanya daripada pembulh darahnya sendiri.*” Landasan lainnya adalah hadits Nabi SAW: “*Siapa yang kenal pada dirinya, pasti kenal kepada Tuhan,*” dan hadits Qudsi : “*Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi (Kanz makhfiyy), kemudian Aku ingin dikenal, maka kuciptakanlah makhluk dan mereka pun kenal pada-Ku melalui diri-Ku.*”³⁶

Secara historis, tasawuf berkembang perlahan dari gerakan zuhud (asketisme) kalangan Muslim awal dimana mereka menjalankan pola kehidupan sederhana dengan memfokuskan hidup untuk beribadah. Gerakan zuhud oleh para zahid, selain untuk memfokuskan beribadah tanpa disibukkan urusan duniawi, kezahidan juga ditujukan sebagai protes atas budaya hidup mewah terutama di lingkungan istana daulah Islam. Beberapa tokoh generasi ini adalah Hasan al-Bashri (w. 110H/728 M), Rabi’ah al-Adawiyah (w. 185 H/801 M), al-Muhasibi (w. 243 H/857 M), dan Ibrahim bin Adham. Beberapa periode kemudian gerakan ini bermetamorfosa menjadi gerakan spiritual yang tidak semata menekankan praktek, melainkan juga teori atau doktrin. Beberapa tokoh periode ini antara lain Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/857 M) yang mengembangkan gagasan *ittihad* (kesatuan mistik) dimana manusia digambarkan pergi menuju Tuhan dan bersatu dengan-Nya, al-Hallaj (w. 304 H/922 M) yang mengembangkan *al-Hulul* (inkarnasi) di mana kesatuan mistik dicapai dengan turunnya Tuhan kepada manusia, dan Ibn Arabi (w. 638 H/1240 M) yang mengajarkan *wahdat al-wujud* dimana dikatakan bahwa wujud sejati hanya satu yaitu Allah, sedangkan wujud lainnya adalah manifestasi (tajaliyyat) Allah.³⁷

Dalam perkembangannya, tasawuf juga bertransformasi ke dalam kelompok persaudaraan spiritual (tarekat). Beberapa persaudaraan spiritual dimaksud antara lain Tarekat Qadiriyyah didirikan oleh Abd Al-Qadir Jailani [470/1077-561/1166],

Syadziliyah didirikan oleh Abu Al-Hasan Asy-Syadzili [593/1196-656/1258], Tarekat Naqsabandiyah didirikan oleh Muhammad Bahauddin An-Naqsabandi Al- Awisi Al-Bukhari [w. 1389M], Tarekat Yasafiyah dan Khawajagawiyah didirikan oleh Ahmad Al-Yasafi [w. 562H/1169M], Tarekat Khalwatiyah didirikan oleh Umar Al-Khalatawi [w. 1397 M], Tarekat Syatariyah didirikan oleh Abdullah bin Syattar [w. 1485], Tarekat Rifa'iyah didirikan oleh Ahmad bin Ali ar-Rifa'I [1106-1182], Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah gabungan dua ajaran tarekat oleh Ahmad Khatib Sambas, Tarekat Sammaniyah didirikan oleh Muhammad bin 'Abd Al-Karim Al-Madani Asy-Syafi'I As- Samman [1130-1189/1718-1775], Tarekat Tijaniyah didirikan oleh Syekh Ahmad bin Muhammad At-Tijani [1150-1230 H/1737-1815 M], Tarekat Chistiyah oleh Khwajah Mu'in Ad-Din Hasan (Sijistan, 536-633 H/1142 – 1236 M), Tarekat Mawlawiyah, Tarekat Ni'matullahi didirikan oleh Syekh Ni'matullahi, dan Tarekat Sanusiyah didirikan oleh Sayyid Muhammad bin 'Ali As-Sanusi.³⁸

¹William B. Parsons (Ed.), 2011. *Teaching Mysticism*. New York: Oxford University Press Inc., p. 27-29.

²Lihat AS Hornby, 2010. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. UK: Oxford University Press. Ed. 8th, p. 976.

³Hans H. Penner et.all, 2006. *Encyclopedia of World Religions*. Encyclopedia Britannica, p. 768-769

⁴ R. C. Zaehner, 2004. *Mistisisme Hindu Muslim*. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, h. 8

⁵ I Made Sungata, 2012. *Mistisisme Yoga: Polarisasi Gerakan Spiritualitas dalam Masyarakat Lintas Agama*. Bali: Junal Pangkaja, Volume 14, Nomor 2, Agustus 2012., h. 164-165.

⁶ Annemarie Schimmel, 1975. *Dimensi Mistik dalam Islam* (Terj. Sapardi Djoko Damono dkk dari *Mistical Dimension of Islam*). Jakarta: Pustaka Firdaus, h. 2-3.

⁷ Harun Nasution, 2009. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, h. 68

⁸ Mulyadhi Kartanegara, 2012. *Tasawuf dalam Pengantar Studi Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, h. 198-199.

⁹ Harun Nasution, 2009. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, h. 75-77.

-
- ¹⁰ Wiliam James, 2002. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New Fetter Lane, London: Routledge, p. 324-325.
- ¹¹ Wiliam James, 2002. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New Fetter Lane, London: Routledge, p. 295-296.
- ¹² D. T. Suzuki, *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, ed. by William Barrett, New York, Anchor Books, Doubleday & Co., Inc., pp. 103—i off. Bandingkan juga dengan W.T. Stace, 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan 8L Co. Ltd, p. 44-45.
- ¹³ W.T. Stace, 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan 8L Co. Ltd, p. 44-45.
- ¹⁴ W.T. Stace, 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan 8L Co. Ltd, p. 78-79.
- ¹⁵ Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, 2004. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, h. 130.
- ¹⁶ Annemari Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, h. 1-2.
- ¹⁷ Harun Nasution, 2009. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, h. 68,
- ¹⁸ Rodney Stark & Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 14-16.
- ¹⁹ Lihat paparan Ninian Smart, 1996. *Dimensions of The Sacred, An Anatomy of the World's Beliefs*. California: University of California Press.
- ²⁰ Gershom Scholem, 1995. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, p. 5.
- ²¹ Lihat Dan Cohn-Sherbok dan Lavinia Cohn-Sherbok, 1994. *Jewish & Christian Mystic: An Introduction*. New York: The Continuum Publishing Company.
- ²² Hans H. Penner et.all, 2006. *Encyclopedia of World Religions*. Encyclopedia Britannica, p. 894.
- ²³ Joseph Dan, 2006. *Kabbalah: A very short introduction*. Oxford University Press, p. 1-6.
- ²⁴ Salah satu tokoh sentral kelahiran Kabbalah adalah Abraham Abulafia (1240-1296) yang mengajarkan praktik Kabbalah meditatif dalam lelaku spiritual. Mazbah mistik yang dipimpinnya tertarik menekankan penggunaan sarana meditasi dalam mencapai pengalaman/pengetahuan spiritualnya.
- ²⁵ Moshe Idel, *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Library Reference USA, h.117.
- ²⁶ Moshe Idel. *The Encyclopedia of Religion*, New York: MacMillan Library Reference USA, h.118-119.
- ²⁷ Lihat <http://kabbalah.com/about-kabbalah-centre>, diakses 15 Februari 2015
- ²⁸ Richard King, 2002. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*. London: Routledge, p. 15.

²⁹ William B. Parsons, 2011. *Teaching Mysticism*. London: Oxford University Press, p. 3.

³⁰Seorang santo dan intelektual Gereja yang populer di kalangan Katolik Roma sekaligus tokoh terpenting dalam perkembangan Kekristenan Barat. Di kalangan Gereja Ortodoks Timur, ia lebih dikenal sebagai Augustinus Terberkati". Tidak hanya bagi Katolik, Agustinus juga cukup berpengaruh di kalangan Protestan. Konon, pemikiran-pemikirannya menjadi salah satu sumber pemikiran teologis ajaran Reformasi tentang keselamatan dan anugerah. Martin Luther, tokoh gerakan Reformasi, banyak dipengaruhi oleh Agustinus dimana Luther dilatih sebagai biarawan Augustinian.

³¹Lahir di Alexandria, Mesir, dan wafat Punisia. Origen merupakan figur sarjana dan teolog Kristen awal yang cukup produktif dalam menghasilkan banyak karya, mulai dari teologi, kritisisme teks-teks suci, tafsir dan hermenetika Alkitab, teologi filosofis, dan spiritualitas. Beberapa pemikirannya antara lain seperti pra-eksistensi jiwa, rekonsiliasi akhir seluruh makhluk –termasuk setan-, dan subordinasi Anak Allah kepada Allah Bapa. Sebagai spiritualis, Origen menempuh hidup sangat asketis. Konon ia juga mempraktikan hidup berselibat agar lebih berkonsentrasi dalam praktik spiritual. Lihat A. Kenneth Curtis, J. Stephen Lang & Randy Petersen, 1999. *100 Peristiwa Penting dalam Sejarah Kristen*. Jakarta: Immanuel.

³² Urban T. Holmes, 1980. *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*. Seabury, p. 25-28.

³³ Urban T. Holmes, 1980. *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*. Seabury, p. 136-137.

³⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Tasawuf* dalam Pengantar Studi Islam, h. 195-196.

³⁵ Harun Nasution, 2009. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. h. 68

³⁶ Harun Nasution, 2009. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.h. 69-71. Bandingkan dengan Mulyadhi Kartanegara, *Tasawuf* dalam Pengantar Studi Islam, h. 197-199. Harta yang tersembunyi (*Kanz makhfiyy*) menjadi basis terlahirnya konsep *tajaliyyat* Tuhan dimana diyakini bahwa alam semesta merupakan manifestasi (*tajaliyyat*) dari sifat-sifat Tuhan sendiri dan memiliki hubungan eksistensi dengan-Nya.

³⁷ Lihat Mulyadhi Kartanegara, h. 197. Kelompok zahid sebetulnya sudah dimulai sejak zaman Nabi SAW dengan beberapa tokohnya seperti Abdullah bin Umar, Abu al-Darda, Abu Zar al-Ghifary, Bahlul bin Zuaib, dan Kahmas al-Hilali. Lihat Harun Nasution, h. 71.

³⁸ Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. 1971. Oxford: The Clarendon Press. Bandingkan dengan Sri Mulyati (et.all), *Mengenai dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta : Kencana, 2011.

REFRENSI

- Dan, Joseph, *Kabbalah: A very short introduction*. Oxford University Press, 2006.
- Holmes, Urban T., 1980. *A History of Christian Spirituality: An Analytical Introduction*. Seabury.
- Hornby, AS.. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. UK: Oxford University Press. Ed. 8th 2010.
- Idel, Moshe, *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Library Reference USA.
- James, Wiliam, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New Fetter Lane, London: Routledge, 2002.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Tasawuf dalam Pengantar Studi Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2012.
- King, Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*. London: Routledge, 2002.
- Mulyati, Sri (et.all), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta : Kencana, 2011.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 2009.
- Parsons, William B., 2011 (Ed.). *Teaching Mysticism*. London: Oxford University Press.
- Penner, Hans H., et.all, 2006. *Encyclopedia of World Religions*. Encyclopedia Britannica.
- Schimmel, Annemarie, 1975. *Dimensi Mistik dalam Islam* (Terj. Sapardi Djoko Damono dkk dari *Mistical Dimension of Islam*). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Sherbok, Dan Cohn & Lavinia Cohn-Sherbok, 1994. *Jewish & Christian Mystic: An Introduction*. New York: The Continuum Publishing Company.

- Smart, Ninian, *Dimensions of The Sacred, An Anatomy of the World's Beliefs*. California: University of California Press, 1996.
- Stace, W.T., 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan 8L Co. Ltd.
- Stark, Rodney & Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Sungata, I Made, *Mistisisme Yoga: Polarisasi Gerakan Spiritualitas dalam Masyarakat bLintas Agama*. Bali: Junal Pangkaja, Volume 14, Nomor 2, Agustus 2012.
- Sururin, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Suzuki, D. T., *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, ed. by William Barrett, New York, Anchor Books, Doubleday & Co., Inc.
- Zaehner, R. C. *Mistisisme Hindu Muslim*. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 1996.

Spiritualitas dan Hak Asasi Manusia

Oleh: Kautsar Azhari Noer

Kaustar@uinjkt.ac.id

Abstrak : *Bila kualitas spiritual manusia baik, maka kualitas kehidupan manusia juga baik. Bila kualitas spiritual manusia buruk, maka kualitas kehidupan manusia juga buruk. Semakin baik kualitas spiritual, semakin baik kualitas kehidupan manusia. Kecerdasan intelektual dan kecerdasan emosional memang sangat diperlukan untuk kehidupan, tetapi dua kecerdasan ini tidak memadai bila tidak disertai oleh kecerdasan spiritual. Dalam kaitan dengan perlindungan hak-hak asasi manusia, fungsi spiritualitas ditentukan oleh beberapa unsurnya yang mencakup: cinta sebagai sumber pokok makna dan kebahagiaan; kapasitas untuk hidup bermoral atau secara etis; nir-kekerasan yang mendalam; perasaan solidaritas spiritual dengan makhluk-makhluk lain.*

Kata Kunci: *Spiritual, manusia, hak asasi manusia*

Pemeliharaan hak asasi manusia bukan persoalan hukum semata. Hak asasi manusia terkait dengan berbagai aspek kehidupan manusia. Salah satu aspek kehidupan yang paling menentukan perlindungan hak asasi manusia, yang sekaligus paling menentukan perjalanan hidup manusia, adalah aspek spiritual (*wajh rūhānī*). Bila kualitas spiritual manusia baik, maka kualitas kehidupan manusia juga baik. Bila kualitas spiritual manusia buruk, maka kualitas kehidupan manusia juga buruk. Semakin baik kualitas spiritual, semakin baik kualitas kehidupan manusia. Kecerdasan intelektual dan kecerdasan emosional memang sangat diperlukan untuk kehidupan, tetapi dua kecerdasan ini tidak memadai bila tidak disertai oleh kecerdasan spiritual karena kecerdasan spiritual adalah yang paling menentukan arah perjalanan hidup manusia.

Kita sering mendengar penjelasan bahwa manusia terdiri dari dua unsur: roh (*rūh*) dan jasad (*jasad*) atau jisim (*jism*). Roh

dan jasad adalah kategori-kategori konseptual paling dasar dari pemikiran Islam pada umumnya. Klasifikasi konseptual dualitas dasar ini sejalan dengan klasifikasi konseptual bahwa segala sesuatu di alam semesta ini terdiri dari dua unsur atau sifat: cahaya dan kegelapan, gaib dan nyata, halus dan kasar, batin dan lahir, tinggi dan rendah, maskulin dan feminin, langit dan bumi, aktif dan pasif, dan seterusnya. Klasifikasi ini dikukuhkan oleh konsep dualistik al-Qur'an bahwa Allah adalah Yang Tampak (*al-zhāhir*) dan Yang Tidak Tampak (*al-bāthin*) (Q 57: 3), Allah telah menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan kegelapan dan cahaya (Q 6: 1; 6: 73), dan Allah adalah yang mengetahui yang gaib dan yang nyata (Q 6: 73; 9: 94, 105).

Berbeda dengan klasifikasi konseptual dualistik ini, ada klasifikasi yang lebih lengkap, yang bisa kita sebut “klasifikasi konseptual trinalistik,” yaitu bahwa manusia terdiri dari tiga unsur: roh (*rūh*), jiwa (*nafs*), dan jasad (*jasad*, *jism*). Di sini kita melihat bahwa roh menempati kedudukan tertinggi dan jasad menempati kedudukan terendah. Tempat jiwa (*nafs*) adalah antara roh dan jasad. Karena itu, *nafs* sekaligus memiliki kecenderungan jasmani, kecenderungan material, dan kecenderungan rohani, kecenderungan spiritual. Ketika unsur jasmani menguasai *nafs*, ia tertarik kepada kesenangan dan keuntungan duniawi. Tetapi, ketika *nafs* berkembang kepada tingkat lebih tinggi, dalam arti dikuasai oleh unsur rohani, ia menjadi tertarik kepada asalnya, yaitu Tuhan. Maka selalu ada tarik-menarik antara kecenderungan jasmani, yang mengarah kepada kejahatan, pada satu pihak, dan kecenderungan rohani, yang mengarah kepada kebaikan, pada pihak lain. Mana yang menang di antara dua kecenderungan ini dalam diri manusia tergantung pada mana yang lebih kuat dan berkuasa. Ketika *nafs* dikuasai oleh unsur rohani, yang senantiasa merindukan asalnya, yaitu Tuhan, ketika itulah spiritualitas (*rūhāniyyah*) menjadi pengendali perjalanan hidup manusia.

Agama atau ritual keagamaan tidak identik dengan spiritualitas. Tidak jarang orang yang ritual keagamaannya sangat intens secara formal tetapi jauh dari spiritualitas. Agama atau ritual keagamaan adalah cara untuk mencapai spiritualitas,

bukan spiritualitas itu sendiri. Kegagalan agama-agama terorganisir (*organized religions*), atau agama-agama mapan (*established religions*) dalam menumbuhkan dan memelihara spiritualitas telah mendorong banyak manusia modern meninggalkan agama-agama itu dan beralih kepada spiritualitas. Mereka meneriakkan slogan, “*Spirituality, Yes! Organized Religion, No!*” Slogan ini menyuarakan ketidakpercayaan orang-orang modern sekuler kepada agama-agama mapan, yang dianggap gagal memberikan jawaban terhadap tantangan-tantangan zaman modern, dan mencerminkan kecenderungan untuk menoleh kepada spiritualitas. Gerakan spiritual baru yang disebut *New Age* ini sangat populer di Barat.

Apa itu spiritualitas? Mahatma Gandhi, pemimpin nasionalis dan reformer sosial Hindu yang dikenal sebagai tokoh anti-kekerasan, mengatakan bahwa spiritualitas adalah hidup senantiasa dalam kehadiran Tuhan.¹ Definisi Gandhi ini sangat mirip dengan definisi Roger Walsh, Profesor psikiatri, filsafat dan antropologi pada Universitas California di Irvine, bahwa spiritualitas adalah “*pengalaman langsung akan yang sakral*. Praktik-praktik spiritual adalah praktik-praktik yang menolong kita mengalami yang sakral – yang sentral dan esensial bagi kehidupan kita – bagi diri kita.”²

Wayne Teasdale, seorang rahib Kristen dalam tradisi Dom Bede Griffiths, mengatakan bahwa spiritualitas adalah sebuah sikap batiniah dalam hubungan dengan Yang Ilahi atau Realitas Teragung (*the Ultimate Reality*) yang menyeru anda kepada kesadaran yang lebih tinggi. Spiritualitas mewujudkan keinginan kuat yang terdalam dan termurni kita, kerinduan yang penuh gairah kita kepada Yang Ilahi. Spiritualitas adalah kerinduan untuk bersatu dan bermesraan dengan Tuhan, dengan Realitas Teragung. Dicitrakan oleh komitmen yang penuh gairah ini kepada Yang Teragung, semua spiritualitas memperoleh bentuk merangkul perjalanan spiritual, jalan kepada transformasi dan perkembangan batiniah. Setiap jenis spiritualitas membangunkan kita kepada realitas sebagaimana adanya dan kepada keadaan kita sendiri. Spiritualitas itu sendiri, sebagai dimensi terdalam kehidupan dan wujud, adalah lazim bagi semua agama.³

John White, seorang pembela *New Age* yang lahir di kota New York, mengatakan bahwa pada esensinya, spiritualitas adalah hidup benar-benar dengan tujuan menyadari Tuhan dalam setiap keadaan wujud anda – pemikiran, emosi, kata, relasi, aspirasi – pendeknya, totalitas kehidupan anda, yang benar sesuai dengan tujuannya. Pendirian ini dalam hidup adalah satu-satunya sikap yang benar-benar bisa menciptakan sebuah dunia yang lebih baik. Tidak akan pernah ada sebuah dunia yang lebih baik hingga ada penduduk yang lebih baik di dalamnya. Cara membangun penduduk yang lebih baik adalah memulai dengan diri anda sendiri dengan menyadari Tuhan. Menyadari Tuhan berarti mengetahui Tuhan pada setiap tingkat realitas dan pada setiap modus atau aspek wujud Tuhan. Jadi, spiritualitas dapat didefinisikan, tingkat demi tingkat realitas, dengan cara berikut:

Pada ranah *fisis*, spiritualitas adalah mengakui natur yang menakjubkan dari benda dan sumber kreatif di balik rahasia benda itu.

Pada ranah *biologis*, spiritualitas adalah menyadari bahwa inteligensi ilahi mendasari semua perubahan hidup dan perubahan seperti itu mengembangkan seluruh ciptaan kepada tingkat-tingkat yang lebih besar dari keseluruhan agar mengungkapkan dirinya secara sempurna.

Pada ranah *psikologis*, spiritualitas adalah menemukan di dalam diri anda sumber pokok makna dan kebahagiaan, yaitu cinta.

Pada ranah *sosiologis*, spiritualitas adalah memberikan pelayanan tanpa pamrih kepada orang-orang lain tanpa memperhatikan ras, kredo, agama, warna kulit, jender, kasta, atau kebangsaan.

Pada ranah *ekologis*, spiritualitas adalah menunjukkan rasa hormat kepada semua kerajaan dalam komunitas

kehidupan – mineral, tumbuh-tumbuhan, sayur-mayur, binatang, manusia, roh, dan malaikat.

Pada ranah *kosmologis*, spiritualitas adalah menyatu dengan alam semesta, sejalan dengan yang tidak terbatas, yang mengalir dengan Tao.

Pada ranah *teologis*, spiritualitas adalah melihat Tuhan dalam segala sesuatu, semua peristiwa, semua keadaan, yang berdiam sebagai cahaya tak terbatas dan cinta tanpa syarat, dan melihat segala sesuatu, peristiwa, dan keadaan di dalam Tuhan sebagai matriks atau lautan tak bertepi yang di dalamnya alam semesta terjadi.⁴

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa spiritualitas menekankan kehadiran Wujud Teragung (*the Supreme Being*), Yang Mutlak (*the Absolute*), Yang Transenden (*the Transcendent*), yang disebut Tuhan. Spiritualitas adalah pengalaman batiniah kesatuan diri seseorang dengan Tuhan. Dengan ungkapan lain, dikatakan bahwa spiritualitas adalah pengalaman batiniah kedekatan diri seseorang dengan Tuhan. Karena itu, dosa dalam pandangan ini adalah keterpisahan dari Tuhan atau keadaan jauh dari Tuhan.

Spiritualitas bukan teori, bukan pengetahuan, bukan pemikiran, bukan filsafat, dan bahkan bukan agama. Spiritualitas adalah *pengalaman langsung* akan Realitas Teragung, akan Yang Ilahi, yang disebut Tuhan, Allah, Brahman, Yahweh, Tao, atau nama-nama lain. Pengalaman langsung ini dicapai dengan cinta yang muncul dari hati pencinta kepada Yang Dicinta. Cinta berasal dari sumber cinta: Yang Maha Pencinta. Cinta sang hamba adalah anugerah dari Yang Maha Pencinta, yang berdiam dalam hati sang hamba. Karena itu, Dia tidak perlu dicari di tempat-tempat yang jauh seperti gua-gua, gunung-gunung, atau di ujung dunia, karena Dia ada dalam hati anda. Tepat sekali apa yang dikatakan oleh Yunus Emre, seorang bijak dan sufi dari Turki, “Ketika anda mencari Tuhan/ Carilah Dia di dalam hati anda.”⁵

Hak-hak asasi manusia adalah hak-hak yang secara inheren melekat dalam diri manusia, yang tanpanya manusia tidak dapat hidup sebagai manusia. Hak-hak asasi manusia didasarkan pada prinsip bahwa semua manusia memiliki kebebasan dan persamaan dalam martabat dan hak-hak tanpa memandang perbedaan apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pandangan politik atau yang lain, asal kebangsaan atau sosial, sifat, kelahiran, atau status lain. Di sini, “istilah *hak-hak asasi manusia* mengacu pada hak-hak yang diakui oleh dan didukung melalui hukum dan institusi-institusi internasional.” Pasal 1.3 Piagam PPB mewajibkan semua anggotanya untuk bekerjasama memajukan dan menggalakkan perhatian pada hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan fundamental bagi semua manusia tanpa memandang perbedaan seperti ras, jenis kelamin (atau jender), bahasa, atau agama. Tetapi piagam itu tidak mendefinisikan istilah-istilah *hak-hak asasi manusia* dan *kebebasan-kebebasan fundamental*. Tugas itu dilakukan oleh PBB dalam serangkaian deklarasi, konvensi, dan kovenan (perjanjian) yang dirancang dan disetujui sejak 1948. Dokumen-dokumen hak-hak asasi manusia PBB dan dokumen-dokumen regional Eropa, Amerika, dan Afrika semuanya memiliki premis yang sama bahwa ada standar-standar universal hak-hak asasi manusia yang harus ditaati oleh semua negara di dunia, atau negara-negara regional dalam hal dokumen-dokumen regional.

Ada perdebatan tentang universalitas sejati sebagian standar hak-hak asasi manusia, dan ada beberapa problem serius dalam penerapannya. Bagaimanapun, ini tidak berarti bahwa tidak ada standar-standar yang universal dan mengikat atau upaya-upaya pelaksanaannya harus ditinggalkan. Posisi yang diambil di sini adalah bahwa terdapat standar-standar universal tertentu hak-hak asasi manusia yang mengikat di bawah hukum internasional dan bahwa setiap upaya harus dilakukan untuk melaksanakannya dalam praktik. Dengan demikian, prinsip perhatian dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia telah dideskripsikan sebagai *jus cogens*, yaitu prinsip yang begitu fundamental dari hukum internasional yang tidak boleh

ditolak oleh negara-negara dengan persetujuan negara-negara itu. Tentu saja ini adalah benar untuk perhatian dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia pada dasarnya.

‘Abdullahi Ahmed An-Na’im, seorang pemikir Islam liberal asal Sudan, mengakui

bahwa kesulitan utama dalam membangun standar-standar universal lintas batas-batas budaya, dan khususnya agama, adalah bahwa setiap tradisi memiliki kerangka acuan internalnya sendiri karena setiap tradisi menganggap validitas aturan-aturan dan norma-normanya bersal dari sumber-sumbernya sendiri. Jika suatu tradisi kultural, khususnya keagamaan, berhubungan dengan tradisi-tradisi lain juga, mungkin hubungan itu dilakukan dengan cara negatif dan barangkali dengan cara permusuhan. Menuntut loyalitas dan kepatuhan anggota-anggotanya, sebuah tradisi kultural atau keagamaan biasanya menegaskan keunggulan dirinya atas tradisi-tradisi lain.

Namun demikian, ada suatu prinsip normatif umum yang dimiliki bersama oleh semua tradisi kultural besar yang, jika ditafsirkan dengan suatu cara yang tercerahkan, mampu menopang standar-standar universal hak-hak asasi manusia. Itu adalah prinsip bahwa “seseorang harus memperlakukan orang-orang lain sebagaimana ia menginginkan diperlakukan oleh mereka.” Kaidah emas ini sebagai prinsip “resiprositas” (perlakuan timbal-balik) dimiliki bersama oleh semua tradisi keagamaan besar dunia. Lebih dari itu, kekuatan moral dan logis proposisi ini dengan mudah dihargai oleh semua umat manusia dari tradisi kultural apapun dan dari keyakinan filosofis apapun.⁶

Siapa pun yang ingin hidup damai bersama orang-orang lain harus mematuhi Kaidah Emas (*The Golden Rule*) ini, yang berbunyi: “Perlakukanlah orang-orang lain sebagaimana Anda menginginkan diperlakukan oleh mereka.” Nabi Muhammad *saw*: “Tidak seorang pun di antara kamu beriman kecuali dia mencintai untuk saudaranya apa yang dia cintai untuk dirinya sendiri” (Hadis). Yesus Kristus: “Segala sesuatu yang kamu kehendaki supaya orang-orang lain perbuat kepadamu, perbuatlah demikian itu kepada mereka” (Matius 7:12). Hillel, seorang guru Yahudi: “Apa yang kamu benci, janganlah kamu perbuat kepada orang-orang lain.” Seruan dari sebuah kitab suci

Hindu: “Ini adalah sejumlah seluruh kewajiban: janganlah perbuat sesuatu kepada orang-orang lain yang, bila itu diperbuat kepadamu, akan menyebabkan kamu sakit” (Mahabharata). Sang Buddha: “Janganlah menyakiti orang-orang lain dengan yang menyakiti dirimu.” Khonghucu: “Apa yang tidak kamu inginkan untukmu, janganlah melakukannya kepada orang-orang lain” (Analek 15:23).

Ada dua pengendali kehidupan manusia: pengendali dari luar diri manusia dan pengendali dari dalam diri manusia. Pengendali dari luar diri manusia meliputi perintah-perintah, para penegak perintah-perintah itu, keluarga dan masyarakat. Perintah-perintah harus dipatuhi oleh manusia agar mereka hidup damai, sejahtera, dan bahagia. Perintah-perintah dapat dibagi menjadi dua jenis: perintah-perintah untuk melakukan sesuatu dan perintah-perintah untuk tidak melakukan sesuatu. Perintah-perintah jenis pertama tetap disebut “perintah-perintah,” sedangkan perintah-perintah jenis kedua disebut “larangan-larangan.” Semua perintah, yang mencakup jenis pertama dan jenis kedua, ditetapkan oleh dan dalam peraturan-peraturan atau hukum-hukum, yang dalam Islam disebut “syariah” (*syarī‘ah*). Perlindungan hak-hak asasi manusia sangat jelas tercermin dalam bentuk “larangan-larangan” yang biasanya dinyatakan dengan kata “Jangan” seperti “Jangan membunuh!”, “Jangan mengambil hak orang lain!”, dan “Jangan berlaku zalim!” Larangan-larangan itu atau perbuatan-perbuatan terlarang yang mendapat sanksi azab di akhirat adalah dosa. Hidup adalah salah satu hak asasi manusia paling berharga yang dianugerahkan oleh Tuhan. Karena itu, membunuh dilarang oleh syariah. Larangan membunuh adalah bentuk perlindungan hak untuk hidup, salah satu hak asasi manusia.

Para pelaku perbuatan kriminal akan mendapatkan sanksi melalui proses hukum. Besarnya sanksi tergantung pada besarnya perbuatan kriminal yang dilakukan. Selain sanksi hukum formal, ada juga sanksi sosial dari masyarakat yang tidak kalah beratnya. Bila penegakan hukum benar-benar dilakukan dengan tegas, orang yang berniat melakukan perbuatan kriminal seperti membunuh dan merampok, yang merupakan pelanggaran

hak asasi manusia, akan berpikir panjang apakah ia akan melakukannya atau tidak. Di negara-negara yang penegakan hukumnya kuat sekalipun, pelanggaran hak-hak asasi manusia tetap terjadi. Pengendali dari luar dapat dijebol oleh hawa nafsu liar yang tidak terkendali.

Pengendali dari dalam diri manusia adalah roh (*rūh*), yang menjadi khalifah, raja, atau pengatur bagi kerajaan manusia di dalam dirinya. Kerajaan manusia di dalam dirinya adalah kerajaan hakiki yang menentukan perjalanan kerajaan manusia di dunia. Roh sebagai khalifah yang menjalankan pemerintahan atas kerajaan manusia di dalam dirinya sendiri menentukan perjalanan kerajaan manusia di atas bumi. Allah telah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di atas bumi karena kelebihan dan keistimewaan-Nya di banding dengan makhluk-makhluk lain. Manusia adalah khalifah Allah yang bertugas memimpin dunia sebagai kerajaannya. Tetapi kerajaan hakikinya adalah kerajaan di dalam dirinya sendiri. Bumi hakikinya adalah bumi tubuhnya sendiri yang lengkap dan sempurna dengan bagian-bagian dan penghuni-penghuni yang dapat dikelola dengan pemerintahan yang dituntun oleh Allah. Bagaimana mungkin manusia menjadi khalifah Allah di atas bumi bila ia sendiri tidak mampu menjadi khalifah di atas bumi dirinya sendiri?

Ibn 'Arabi melukiskan tubuh manusia bagai kota dengan segala yang ada di dalamnya. Allah mendirikan kota untuk menjadi tempat tinggal sang khalifah bersama rakyat dan para pegawai pemerintahannya. Ketika Allah menyelesaikan pembangunan kota itu, Dia menentukan tempat khusus untuk sang khalifah. Tempat khusus itu adalah hati (*qalb*). Allah berfirman melalui hadis qudsi: “Langit dan bumi-Ku tidak mampu meliputi-Ku, tetapi hati hamba-Ku yang mukmin meliputi-Ku.” Nabi bersabda: “Sungguh, Allah tidak memandang pada parasmu dan tidak pula pada perbuatanmu, tetapi pada hatimu.” Allah menjadikan roh (*al-rūh*) sebagai khalifah atas tubuh. Maka yang bertanggungjawab atas tubuh bukanlah hati nabati, tetapi adalah roh. Ibn 'Arabi membedakan hati nabati dan hati rohani yang disebut *qalb*, yang didalam al-Qur'an dikatakan, “Sebenarnya bukan mata mereka yang buta,

tetapi yang buta adalah hati di dalam dada” (Q 22: 46). Nabi Muhammad *saw* berkata: “Ada sepotong daging di dalam tubuh manusia. Jika ia baik, maka seluruh tubuh baik. Jika ia rusak, maka seluruh tubuh juga rusak. Sepotong daging itu adalah hati [*qalb*].” Jika pemimpin baik, rakyatnya juga baik. Jika ia rusak, rakyatnya juga rusak. Pemimpin itu adalah roh.

Allah juga mendirikan taman di bagian tertinggi kota itu, yang dinamakan *dimāgh* (otak). Dia membuka empat jendela besar untuk mengawasi kerajaan itu. Empat jendela itu adalah telinga, mata, hidung, dan mulut. Dia juga membangun di depan taman itu tempat penyimpanan yang disebut “tempat penyimpanan khayal” (*khazānat al-khayāl*). Di taman itu Tuhan membangun tempat penyimpanan pikiran dan tempat penyimpanan hapalan. Allah menjadikan taman kota yang disebut “otak” itu sebagai tempat tinggal perdana menteri yang disebut “akal” (*‘aql*). Allah juga menjadikan *nafs* (diri/jiwa) sebagai tempat perubahan dan pembersihan, dan tempat perintah dan larangan. Roh menikahi *nafs* dan pernikahan ini melahirkan tubuh. Selain itu Allah juga menciptakan kepala suku yang disebut “hawa nafsu” (*hawā*) dan menteri yang disebut “syahwat” (*syahwah*).

Nafs ini sering digoda dan dirayu oleh hawa nafsu dan syahwat sehingga jatuh ke dalam pelukan hawa nafsu dan syahwat. Akal tidak mencegahnya, bahkan menutupinya agar Khalifah tidak mengetahui bahwa isterinya telah dirampas. Roh tidak bisa berbuat apa-apa. Ketika *nafs* sadar bahwa ia tertipu, maka ia mulai menyesali perbuatannya (*al-nafs al-lawwāmah*). Ia semakin sadar dan terilhami untuk berbuat baik (*al-nafs al-mulhamah*). Keadaan itu membuat ia menjadi tenang (*al-nafs al-muthma’innah*) karena ia telah bersatu kembali dengan suaminya (roh) atas perolongan Allah.

Sufi terbesar dari Andalusia ini menasehatkan agar Anda berteman dengan orang-orang yang beriman, berbuat ihsan, adil dan patuh pada hukum Allah. Pada hakikatnya, iman, ihsan, keadilan, dan kepatuhan adalah teman-teman yang baik. Karena itu, berakhlak dengan sifat-sifat itu adalah jalan keselamatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Maka beliau mengingatkan

agar Anda berhati-hati terhadap teman-teman yang jahat karena mereka berbahaya bagi diri Anda. Mereka itu mungkin menjadi penyebab keruntuhan kerajaan Anda dan kehancuran negeri wujud Anda. Teman yang jahat itu tidak jauh dari diri Anda. Ia ada di dalam diri Anda sendiri. “Teman (*al-qarīn*) dalam [diri] Anda itu adalah hawa nafsu Anda (*hawāka*).” Dikatakan, “Perangilah hawa nafsu Anda (*jāhid hawāka*), karena ia adalah musuh Anda yang paling besar.” Allah berfirman, “Wahai orang-orang beriman! Perangilah orang-orang kafir yang dekat dengan kamu” (Q 9: 123). Orang kafir itu adalah “orang kafir yang paling dekat dengan kamu (*aqrab al-kuffār ilayka*).”⁷

Peringatan Ibn ‘Arabi ini tampaknya diinspirasi oleh perkataan Nabi Muhammad *saw* sepulang dari Perang Badar. Beliau berkata: “Kita telah kembali dari jihad yang lebih kecil kepada jihad yang lebih besar.” Lalu para sahabat bertanya kepada beliau: “Wahai Rasulullah, apa jihad yang lebih besar itu?” Rasulullah menjawab: “*Jihād nafs*” (“Jihad melawan diri sendiri”). Pada sebagian nash (teks), ungkapan yang digunakan adalah “*mujāhadat al-nafs*” (yang juga berarti “melawan diri”). Di dalam beberapa kitab tasawuf, ungkapan yang digunakan bukan “*jihād al-nafs*,” tetapi adalah “*mukhālafat al-nafs*” (yang juga dapat diterjemahkan dengan “melawan atau menentang diri”). Ungkapan “*mukhālafat al-nafs*” ditemukan, misalnya, dalam kitab *Al-Risālah al-Qusyairiyyah* (karya ‘Abd al-Karim al-Qusyayri) dan dalam *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (karya Ibn ‘Arabi). Kata *nafs* berarti jiwa, diri, ego, atau hawa nafsu.

Jadi jihad terbesar adalah melawan diri sendiri, memerangi diri sendiri, dan bahkan meninggalkan diri sendiri. Diri yang harus dilawan, diperangi, atau ditinggalkan adalah diri yang memiliki kecenderungan pada kejahatan, yang disebut *al-nafs al-ammārah* (diri/jiwa yang memerintah kepada kejahatan). Meninggalkan diri adalah pintu gerbang untuk berakhlak dengan akhlak Allah, yang berarti berakhlak dengan nama-nama-Nya, atau sifat-sifat-Nya. Inilah jalan yang benar menggapai Sang Kebenaran (*al-Haqq*), sumber segala kebenaran.

Berakhlak dengan akhlak Allah adalah jalan menuju Allah, Sang Kebenaran, yang harus dilakukan dengan meninggalkan diri. Ibn ‘Arabi mengisahkan pengalaman spiritual Abu Yazid al-

Bistami mencari cara mendekatkan diri kepada Tuhan, sebagai berikut:

Pada waktu yang lain, Abu Yazid berkata kepada *Rabb*-nya: “Dengan apa aku mendekatkan diri kepada-Mu?” Sang Kebenaran (*al-Haqq*) menjawab: “Tinggalkan dirimu dan datanglah [kepada-Ku]!” Ketika ia meninggalkan dirinya, ia meninggalkan sifat kehambaannya, karena kehambaan (*‘ubūdiyyah*) identik dengan kejauhan dari Ketuanan (*siyādah*), dan hamba jauh dari Tuan. Maka dalam kerendahan dan kefakiran, ia mencari kedekatan dengan kehambaan, sedangkan dalam meninggalkan diri ia mencari kedekatan dengan berakhlak dengan akhlak Allah. Itu adalah dengan apa yang menjadi kesatu-paduan.⁸

“Berakhlak dengan akhlak Allah” dengan tujuan mendekatkan diri kepada-Nya, sebagaimana dialami Abu Yazid, harus dimulai dengan meninggalkan diri. Dapat pula dikatakan bahwa meninggalkan diri adalah langkah awal berakhlak dengan akhlak Allah. Berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawuf, dan akhlak Allah adalah al-Qur’an, sebagaimana ditemukan pada Muhammad.

Ibn ‘Arabi⁹ melukiskan bahwa pasukan kerajaan bagaikan tiang penopang tenda kerajaan dan pasak pengukuh yang dipegang orang. Kerajaan itu adalah laksana rumah, yang mesti ditopang empat tiang penyangga. Empat tiang penyangga itu, yang terbuat dari sifat-sifat manusia, adalah kekuatannya. Angka Empat adalah hakikat dasar bilangan; di dalamnya ada angka Tiga. Jika angka Tiga kita tambahkan kepada angka Empat, hasilnya adalah Tujuh. Di dalam angka Empat ada pula angka Dua. Jika angka Dua kita tambahkan kepada angka Tujuh, hasilnya adalah Sembilan. Yang tersisa setelah angka Dua adalah angka Satu. Jika angka Satu kita tambahkan kepada angka Sembilan, hasilnya adalah Sepuluh. Inilah bilangan dasar. Tidak ada angka lain yang jika ditambahkan menjadi Sepuluh kecuali Empat tambah Tiga, tambah Dua, tambah Satu, yang pada gilirannya sama dengan angka Empat. Jadi angka Sepuluh ada di dalam angka Empat.

Angka Empat dipilih karena mengandung kearifan (*hikmah*), yang memiliki kekuatan-kekuatan ilahi. Angka Empat menyelenggarakan tugas kerajaan, dan karena itu penyangga takhta adalah delapan tiang, sebagaimana dikatakan Nabi Muhammad *saw*: “Langit disangga oleh delapan tiang, tetapi di zaman kita hanya ada empat tiang.” Allah berirman: “Pada hari itu delapan malaikat menjunjung Takhta Tuhan di atas mereka” (Q 69: 17). Khalifah Allah memiliki empat unsur dasar dalam alam materi, yaitu tanah, air, udara, dan api. Empat unsur ini pula yang menjadi dasar seluruh alam. Empat unsur dasar ini merupakan gerbang menuju Empat Puluh.

Empat adalah arah-arah yang memasuki kerajaan manusia. Semua pengaruh yang menimbulkan kerusakan dalam kehidupan manusia berasal dari “empat arah”: kanan, kiri, depan, dan belakang. Allah berfirman: “Kemudian aku [Iblis] akan mendatangi mereka dari depan, dari belakang, dari kanan, dan dari kiri mereka” (Q 7: 17). Tidak ada arah lain yang menjadi sumber godaan Iblis. Yang di bawah adalah arah yang memanggil manusia, sedang yang di atas adalah tempat jalan turunnya Tuhan (*al-tanazzul al-ilāhī*), yang dilarang untuk didekati oleh manusia, karena itu adalah jalan qadla dan qadar.

Manusia sebagai Tuan Yang Mulia diperintahkan untuk berhati-hati menghadapi empat arah ini karena memiliki kekuatan untuk merusak. Manusia harus menempatkan empat kesatuan pasukan dengan empat jenderal nya untuk menjaga dan melindungi kerajaan, nyawa, dan kedamaian. Musuh hanya dapat memasuki wilayah kerajaan jika empat arah ini tidak dijaga. Strategi perang adalah: menempatkan rasa takut (*khawf*) kepada Allah di arah kanan, menempatkan harapan (*rajā'*) kepada Allah di arah kiri, menempatkan ilmu (*'ilm*) di arah depan, dan menempatkan tafakur (*tafakkur*) di arah belakang.

Roh sebagai khalifah kerajaan manusia di dalam dirinya adalah pengendali diri manusia yang jauh lebih efektif dari pada pengendali dari luar dirinya dalam mengarahkan perjalanan hidupnya. Pengendali dari dalam diri pasti lebih kokoh dari pada pengendali dari luar diri dalam melindungi hak-hak asasi manusia. Pengendalian dari dalam diri ini adalah fungsi spiritualitas. Dalam kaitan dengan perlindungan hak-hak asasi

manusia, fungsi spiritualitas ditentukan oleh beberapa unsurnya yang mencakup: cinta sebagai sumber pokok makna dan kebahagiaan; kapasitas untuk hidup bermoral atau secara etis; nir-kekerasan yang mendalam; perasaan solidaritas spiritual dengan makhluk-makhluk lain, termasuk bumi; praktik spiritual dan pengetahuan-diri yang komprehensif; kesederhanaan gaya hidup; pelayanan tanpa pamrih; dan aksi profetik. Spiritualitas dengan unsur-unsur universalnya ini berfungsi preventif melindungi hak-hak asasi.

Allah lebih mengetahui mana yang benar.

¹Dikutip oleh R.R. Diwakar, "Gandhi is Spirituality in Action," *Gandhi Marg*, 6/11 (Februari 1985), yang kemudian dikutip oleh Gedong Bagoes Oka, "Spiritualitas Baru dalam Agama Hindu," dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Seri Dian/ Interfidei 2/ Tahun 1 (Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994), h. 25.

²Roger Walsh, *Essential Spirituality: The 7 Central Practices to Awaken Heart and Mind* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1999), h. 3.

³Teasdale, "Elements of a Universal Spirituality," dalam Joel D. Beversluis, Project Editor, *A SourceBook for Earth's Community of Religions*, Revised Edition (Grand Rapids, Michigan: CoNexus Press – SourceBook Project, New York: Global Education Associates, 1995), h. 145.

⁴John White, *The Meeting of Science and Spirit: Guidelines for a New Age* (New Delhi: HarperCollins, 1997), h. 239-40. Teks kutipan di atas dalam bahasa Inggrisnya adalah sebagai berikut:

In *physical* terms, spirituality is recognizing the miraculous nature of matter and the creative source behind the mystery of matter.

In *biological* terms, spirituality is realizing that a divine intelligence underlies all life-change and that such change is evolving all creation to ever greater degrees of wholeness in order to perfectly express itself.

In *psychological* terms, spirituality is discovering within yourself the ultimate source of meaning and happiness, which is love.

In *sociological* terms, spirituality is giving selfless service to others, regardless of race, creed, color, gender, caste, or nationality.

In *ecological* terms, spirituality is showing respect for all the kingdoms in the community of life – mineral, vegetable, animal, human, spirit, and angelic.

In *cosmological* terms, spirituality is being at one with the universe, in tune with the infinite, flowing with the Tao.

In *theological* terms, spirituality is seeing God in all things, all events, and all circumstances, indwelling as infinite light and unconditional love, and seeing all things, events, and circumstances in God as the matrix or infinite ocean in which the universe occurs.

⁵Dikutip oleh Walsh, *Essensial Spirituality*, h. 1.

⁶ ‘Abdullahi Ahmed An-Na’im, “Shari’a and Basic Human Rights Concerns,” dalam Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 222-225.

⁷ Ibn ‘Arabi, *Al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*, h. 150-51.

⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 4: 285.

⁹ Ibn ‘Arabi, *Al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*, h. 192-95.

REFRENSI

- Diwakar, R.R., “Gandhi is Spirituality in Action,” *Gandhi Marg*, 6/11 (Februari 1985), yang kemudian dikutip oleh Gedong Bagoes Oka, “Spiritualitas Baru dalam Agama Hindu,” dalam *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Seri Dian/ Interfidei 2/ Tahun 1, Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994,
- ‘Arabi, Ibn, *Al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*,
-----, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*,
An-Na’im, Abdullahi Ahmed, “Shari’a and Basic Human Rights Concerns,” dalam Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998
- Teasdale, “Elements of a Universal Spirituality,” dalam Joel D. Beversluis, Project Editor, *A SourceBook for Earth’s Community of Religions*, Revised Edition (Grand Rapids, Michigan: CoNexus Press – SourceBook Project, New York: Global Education Associates, 1995
- White, John, *The Meeting of Science and Spirit: Guidelines for a New Age*, New Delhi: HarperCollins, 1997