

SPIRITUALITAS, TRANSENDENSI FAKTISITAS, DAN INTEGRASI SOSIAL

Husain Heriyanto

Program Master Studi Islam, Universitas Paramadina, Jakarta

husain_heri@yahoo.com

Abstract: *This article is aimed to provide an epistemological framework to arrange the account for the importance and relevance of Islamic spirituality along with its Sufism tradition in relation to keep social integration in contemporary global society particularly in Indonesia. One of the reasons of this effort is driven by a fact that the rising influence of extrinism among young Muslim generation as well as students has led the growing emergence of social disintegration forces in Muslim communities and countries. Another concern of this article is the decline of knowledge related to the Islamic intellectual and spiritual tradition among Muslim academicians. Due to intellectual capitulation of liberal modernist Muslim scholars on one side and shallow interpretation of Muslim puritanical fundamentalism on the other side, many Muslim people have been in a complete break with traditional Islamic teachings including Sufism. The core thesis of this article is that Sufism as well as Islamic intellectual tradition in general can be elaborated in a such profound way that it has tremendous capacity to provide Muslim society with vision and insight for recovering and flourishing social integration. Its rationale is that the best way to integrate human society is first of all to integrate oneself.*

Keywords: *Spirituality, Sufism, Spiritual Imagination, Spiritual Imagination, Transcendancy of Facticity, Social Integration*

Abstrak: *Artikel ini bertujuan untuk memberikan kerangka kerja epistemologis yang akan menjabarkan pentingnya dan relevansi spiritualitas Islam bersama dengan tradisi tasawufnya dalam kaitannya untuk menjaga integrasi sosial dalam masyarakat global kontemporer khususnya di Indonesia. Signifikansi penjabaran ini karena adanya fakta meningkatnya pengaruh ekstrinisme di kalangan generasi muda Muslim dan juga mahasiswa yang telah menyebabkan meningkatnya kekuatan disintegrasi sosial di komunitas dan negara Muslim. Fokus lain dari artikel ini adalah berkurangnya kajian-kajian terkait dengan tradisi intelektual dan spiritualitas Islam di kalangan akademisi Muslim. Karena kapitulasi intelektual para sarjana Muslim modernis liberal di satu sisi dan di sisi lain kedangkalan interpretasi dari fundamentalisme Muslim puritan, banyak kaum Muslim mengalami kesenjangan dengan ajaran Islam tradisional, termasuk tasawuf. Tesis inti dari artikel ini adalah bahwa tasawuf dan tradisi intelektual keislaman dapat dielaborasi secara*

mendalam sehingga dapat memberikan pandangan maupun pencerahan yang dapat memulihkan dan menumbuhkan integrasi sosial kepada masyarakat Muslim. Dasar pemikirannya adalah bahwa cara terbaik untuk mengintegrasikan masyarakat manusia adalah dimulai dengan mengintegrasikan diri sendiri.

Kata kunci: *Spiritualitas, Tasawuf, Imajinasi Spiritual, Transendensi Faktisitas, Integrasi Sosial*

Pendahuluan

“Modernisme-liberal di satu sisi dan fundamentalisme-ekstrimis di lain sisi, yang pada level tertentu merupakan oposisi satu sama lain, pada level yang lebih dalam sejatinya merupakan dua sisi dari koin yang sama,” tulis Seyyed Hossein Nasr.¹ Mereka, kedua kelompok tersebut, sama-sama meninggalkan dan mengenyampingkan tradisi spiritual Islam yang selama berabad-abad, sejak kelahirannya abad ke-7 M hingga abad ke-17 M, telah menjaga keberlangsungan hubungan dimensi horisontal dengan titik awal Islam dan dimensi vertikal dengan Realitas Transenden, *Al-Haqq*.² Tasawuf, dimensi spiritualitas Islam, adalah salah satu tradisi peradaban Islam yang tidak saja dipinggirkan dari arena pemikiran dan gerakan pembaharuan Islam, namun juga dituding secara sembrono sebagai faktor penyebab kemunduran dan kejumudan umat Islam.³

Sarjana Orientalis pun ikut memperparah distorsi ini secara sistematis. Mereka hanya menganggap dua kelompok di atas sebagai representasi utama umat Islam yang perlu dipelajari dan mengabaikan eksistensi pelbagai komunitas Islam lain yang mampu melanggengkan tradisi intelektual-spiritual Islam dan tasawuf dalam kehidupan modern. Jika pun kelompok yang terakhir ini disebut dalam karya-karya mereka, umumnya diinterpretasikan sebagai komunitas yang sinkretis dengan agama luar atau kebudayaan asing seperti Hindu, Budha, mistisisme Timur atau budaya lokal.⁴ Pandangan Barat yang *mainstream* ini sejak abad

¹Seyyed Hossein Nasr, *Preface of the Book Sufism and Social Integration: Connecting Hearts, Crossing Boundaries*, ed. Mohammad Faghfoory and Golam Dastagir (Chicago: ABC International Group Inc, 2015), xi

²Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), 12–13.

³Baca karya-karya kaum fundamentalisme-puritan Salafi/Wahhabi (Ibn Taimiyah dkk) dan kaum modernis (Muhammad ‘Abid al-Jabiri dkk)

⁴Baca diantaranya Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971). Snouck Hurgronje

ke-18 M masih tampak pada karya-karya penulis abad ke-21, misalnya dalam *Militant Islam Reaches America* (2002) karya Daniel Pipes. Pipes menyatakan adanya pertempuran merebutkan status jiwa Islam antardua kubu kaum Muslimin, yaitu modernis dan fundamentalis. Dia menafikan adanya komunitas Islam lain di luar kedua kubu tersebut. Lebih keliru lagi ketika dia secara artifisial mengidentifikasi kaum modernis sebagai kubu yang terbuka terhadap dunia luar dan mengadopsi pemikiran dan budaya Barat.⁵ Padahal, faktanya banyak kaum Muslimin yang dapat belajar dari mana saja – Timur atau Barat – tanpa harus mengadopsi atau meniru Barat begitu saja.

Ali Allawi adalah salah seorang pemikir Muslim kontemporer yang menolak persepsi di muka. Penulis asal Irak ini, seorang professor riset di National University of Singapore dan dosen tamu ISTAC-Kuala Lumpur ketika dipimpin Syed Muhammad Naquib Alatas, menyanggah pandangan yang meminggirkan peran sentral tradisi spiritualitas dalam mengkarakterisasi peradaban Islam pada masa keemasannya (abad ke-8 hingga abad ke-14 M). Sejalan dengan gagasan utama Malek Bennabi, seorang pemikir peradaban Islam asal Aljazair⁶, Ali Allawi menemukan bahwa aspek moralitas dan spiritualitas merupakan poros utama kebangkitan peradaban Islam dan syarat niscaya untuk memungkinkan umat Islam masuk kembali menentukan sejarah dunia. Allawi mengkritik tajam Wahhabi/Salafi yang telah memberikan efek sangat buruk terhadap dunia Islam Sunni karena menyempitkan kepekaan agama dan memadamkan spiritual Islam.⁷ Dalam karya risetnya “*The Crisis of Islamic Civilization*” (2009), Allawi menulis,

Apa yang gagal dipahami oleh revivalis dan reformis – sebagaimana juga kaum modernis, liberalis, fundamentalis dan Islam politik- adalah bahwa dimensi spiritual Islam mengilhami

menyebut tasawuf sebagai pengaruh Hinduisme di Indonesia, lihat Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia: antara tasawuf sunni & tasawuf falsafi* (Jakarta: IMA n, 2009).

⁵Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America* (New York: W.W. Norton, 2002), 27.

⁶Malek Bennabi (1905-1973) banyak menulis tentang kemasyarakatan, kebudayaan dan peradaban dalam perspektif Islam. Dalam *Wijbat Al-'Alam Al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1959), Bennabi menguraikan kondisi-kondisi dan syarat-syarat utama kebangkitan kembali peradaban Islam, yaitu diantaranya menghidupkan keruhanian dan moralitas Islam.

⁷Ali A Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization* (London: Yale University Press, 2009), yang telah diterjemahkan Mizan (Bandung, 2015) “Krisis Peradaban Islam”, 204.

peradaban tersebut secara menyeluruh. Oleh karena itu, hampir pasti bahwa revitalisasi Islam harus dimulai dari titik awal berupa koneksi umat Muslim dengan realitas ketuhanan yang menjadi inti ajaran Islam. Pemahaman ulang tentang pengetahuan sakral ini merupakan syarat terpenting untuk hal ini.⁸

Pernyataan Ali Allawi tersebut hanyalah merupakan salah satu aspek penting peran tradisi spiritualitas dalam merawat karakter inti masyarakat dan peradaban Islam, yang selama ini telah dilupakan atau gagal dipahami oleh banyak pemikir/sarjana baik dari dunia Barat maupun kalangan Islam sendiri. Banyak aspek penting lain dari spiritualitas Islam yang perannya dibutuhkan oleh kaum Muslim dan umat manusia kontemporer pada umumnya. Seyyed Hossein Nasr, salah seorang pionir yang menghidupkan tradisi dan warisan spiritual Islam dan gigih memperkenalkannya kepada dunia modern, menulis banyak buku tentang tasawuf dan relevansinya untuk merespons krisis spiritualitas dan eksistensial manusia modern.⁹ Dalam salah satu karyanya, *Man and the Plight of Modern Man* (2001), Nasr menulis “Manusia modern telah membakar tangannya dalam api yang dia nyalakan sendiri ketika dia melupakan siapa dirinya”.¹⁰ Nasr juga menulis sejumlah karya yang mengaitkan kerusakan lingkungan alam dan krisis ekologis dengan pandangan *mainstream* modernisme yang telah kehilangan visi dan imajinasi spiritualitas dalam memahami dan memperlakukan alam semesta.¹¹

Sejumlah pemikir/sarjana Islam lain juga menyuarakan hal yang sama, yakni menghidupkan kembali doktrin spiritualitas Islam, dengan perspektif dan penekanan aspek yang beragam. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, pemikir-filsuf asal Malaysia kelahiran Bogor (1931), menyerukan akademisi Muslim untuk mengembangkan disiplin ilmu pengetahuan yang didasarkan atas pandangan-dunia Islam melalui kajian epistemologi, metafisika, dan tasawuf sebagai bagian penting proyek

⁸Allawi, 37.

⁹Baca karya-karya Seyyed Hossein Nasr diantaranya *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964); *Sufi Essays* (London: Allen and Unwin, 1972); *Islamic Art and Spirituality* (Lahore: Suhail Academy, 1997).

¹⁰Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 2001), 4.

¹¹Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1987) atau Seyyed Hossein Nasr, *Religion & the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996).

Islamisasi pengetahuan dan penolakan terhadap pandangan sekulerisme.¹² Berbeda dengan proyek Ismail Raji al-Faruqi yang “mengislamkan” disiplin-disiplin ilmu modern sebagai obyek, Al-Attas mengarahkan pada program “mengislamkan” sang subyek, yakni akademisi dan sarjana itu sendiri, bagaimana mereka bisa mencerap pandangan-dunia Islam melalui pemahaman yang mendalam dan komprehensif terhadap kekayaan tradisi intelektual dan spiritual Islam.

Spiritualitas untuk Integrasi Sosial

Dalam artikel ini penulis mengajukan gagasan pokok bahwa spiritualitas Islam, baik melalui kajian *hikmah ih̄sānī*¹³ yang tersebar dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi¹⁴ maupun melalui tradisi yang lebih sistematis dan metodis yaitu tasawuf¹⁵, memiliki kapasitas besar untuk membangun kesadaran otentik kemanusiaan universal yang menjadi infrastruktur terciptanya integrasi sosial dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Yang dimaksudkan dengan istilah ‘kesadaran otentik kemanusiaan universal’ adalah hadirnya pemahaman yang asli

¹²Syed Naquib Al-Attas merealisasikan proyek Islamisasi pengetahuan dengan mendirikan International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) tahun 1993, setelah dia mengajukan proposal pendirian sebuah universitas Islam pada Konferensi Pendidikan Islam Dunia pertama di Makkah pada 1977.

¹³Yang dimaksud dengan kajian *hikmah ih̄sānī* adalah studi umum mengenai prinsip-prinsip kemuliaan akhlak yang menekankan pembersihan jiwa dan pembentukan karakter yang didasarkan atas nilai-nilai Tauhid, eskatologis, kemuliaan martabat dan kesucian fitrah manusia, dan keteladanan Nabi Muhammad SAW (*uswatun ḥasanah*). Penggunaan kata *ih̄san* merujuk pada sabda Nabi SAW, “*Al-ih̄sānu an ta`budallāba ka-annaka tarābu, fa-in lam takun tarābu fa innahu yarāka*” (Ihsan itu adalah engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya. Namun apabila engkau tidak mampu melihat-Nya, sesungguhnya Ia melihatmu)– Hadits Bukhari dan Muslim bab Kitab *al-īmān*. Perlu ditekankan di sini bahwa kajian akhlak *ih̄sānī* ini memuat dimensi keruhanian dan penghayatan batin alih-alih hanya norma moral yang kering. Bisa juga dikatakan bahwa kajian akhlak *ih̄sānī* ini merupakan aspek populer studi tasawuf ‘*amali*’.

¹⁴Tentu saja kajian hikmah dan akhlak *ih̄sānī* ini tidak terbatas langsung merujuk kepada teks Al-Quran dan Hadits melainkan – dan memang selayaknya demikian – juga melalui kitab-kitab yang bisa diajarkan dan diakses secara populer seperti Kitab *Iḥyā` Ulūmuddīn* karya Al-Ghazzali, Kitab *Al-Ḥikam* karya Ibnu Atha`illah, Kitab *Jāmi`us Sa`ādah* karya Al-Naraqī, dan karya-karya akhlak lainnya yang kaya dengan muatan keruhanian.

¹⁵Sesuai dengan konteks pembicaraan, tradisi spiritualitas Islam yang dimaksudkan dalam artikel ini adalah tradisi tasawuf dalam makna generiknya, yang bisa mencakup tasawuf-filosofis (tasawuf *nazḥarī*) dan tasawuf-praktis (tasawuf ‘*amali*’).

(*genuine*) dari kejernihan jiwa tentang nilai-nilai universal manusia yang melampaui sekat-sekat identitas dan atribut aksidental seperti ras, suku, etnis, jenis kelamin, kelas sosial, komunitas agama, sekte, mazhab, dan pelbagai predikat sekunder yang tak terkait dengan kodrat primordial kemanusiaan (*fiṭrah*). Istilah ‘integrasi sosial’ yang dipakai di sini bermakna sebagai suatu interrelasi dan interkoneksi antar komponen masyarakat dalam suatu sistem sosial tertentu yang terjalin secara utuh, organis, dan sistemik melalui proses internalisasi, apropriasi, dan akulturasi.¹⁶

Istilah-istilah di muka telah kerap digunakan dalam studi psikologis, politik, sosiologis, dan kebudayaan. Namun, umumnya istilah-istilah tersebut, yang kini realisasinya semakin dibutuhkan dalam kehidupan nasional dan global, diterima begitu saja (*taken for granted*) tanpa dipikirkan secara sungguh-sungguh dan sering dipersepsikan sebagai hal yang sudah selesai dan menjadi sesuatu yang normatif dan konvensional belaka. Padahal, kenyataannya tidak demikian. Kesadaran kemanusiaan universal, misalnya, yang merupakan isi sila kedua Pancasila – “Kemanusiaan yang adil dan beradab”, tidak tumbuh dengan sendirinya sebagaimana halnya badan jasmani yang tumbuh berkembang secara mekanis. Kesadaran ini mesti dipupuk secara sadar melalui kerangka kerja epistemologis dan antropologis yang kongruen dan searah dengannya. Tanpa wawasan kosmopolitan yang memadai dan modalitas sosio-kultural yang sesuai, kesadaran kemanusiaan universal hanya menjadi hapalan belaka yang tak ada realisasinya. Ini menjelaskan kenapa di negeri Pancasila ini kita masih menyaksikan - dan berpotensi meningkat- aneka konflik sektarian yang mengancam keutuhan bangsa dan negara.

Demikian pula dengan istilah integrasi sosial. Konsep yang sering digunakan dalam kajian akademik dan diskursus sosial-kebudayaan ini seolah telah hadir begitu saja tatkala dibicarakan, didiskusikan, dan dikumandangkan. Kenyataannya tidak demikian. Konseptualisasi integrasi sosial adalah satu hal, sementara realisasinya adalah lain hal.

¹⁶Ketiga istilah ini (internalisasi, apropriasi, dan akulturasi) masing-masing digunakan dalam *terms of reference* tiga subyek ilmu yang berbeda, yakni pedagogi, hermeneutika-filosofis, dan kebudayaan. Ketiganya merujuk sebuah keadaan yang sama, yakni kemampuan inheren manusia untuk belajar dan memahami dunia luar tanpa kehilangan jati dirinya melainkan bahkan pemahaman eksistensial dunia luar itu memperkaya pengenalan dirinya sendiri. Selanjutnya, sesuai dengan perspektif dan karakteristik tulisan ini, istilah apropriasi akan digunakan pada uraian selanjutnya.

Memahami pelbagai bentuk dan level proses integrasi sosial tidak sama dengan perwujudan keutuhan proses sosial itu sendiri. Proses integrasi sosial yang otentik, real, dan asli hanya lahir dari penghayatan nilai-nilai kemanusiaan yang juga otentik, real, dan asli karena sosialitas (*homo socius*) adalah salah satu aspek kemanusiaan (*homo sapiens*).¹⁷ Sementara “sapiens” itu sendiri berasal dari kata “*sapientia*” (kebijaksanaan; pengetahuan; hikmah) dan yang dimaksud *homo* adalah *human being*, bukan sekedar *human fact*. Ini berarti proposisi “manusia adalah maujud sosial” mengandung makna-makna metafisis (proses menjadi manusia), epistemologis (pengetahuan yang reflektif tentang manusia), dan antropologis (sosialitas adalah humanisasi sebagaimana kemanusiaan adalah akar sosialitas). Dengan kata lain, proses integrasi sosial, dari satu momen, adalah manifestasi kemanusiaan dan, pada saat yang sama, dari momen lain merupakan proses penyempurnaan kemanusiaan itu sendiri. Singkatnya, proses integrasi sosial terkait erat dengan proses pengenalan diri sekaligus penyempurnaan diri sebagai manusia.

Tiga paragraf di muka mendorong penulis mengajukan sebuah tesis: “*Tasawuf berkapasitas menciptakan integrasi sosial melalui penumbuhan kesadaran nilai-nilai kemanusiaan universal yang melampaui batasan identitas dan atribut partikular.*” Tesis ini dapat disusun dari silogisme berikut:

Premis 1: Tasawuf adalah sebuah visi spiritualitas sekaligus metode pengenalan diri kemanusiaan yang sublim, asli, otentik, real, dan eksistensial

Premis 2: Pengenalan diri sebagai manusia (*human being, manjūd insānī*) secara langsung-eksistensial, asli, real dan otentik merupakan syarat niscaya terciptanya integrasi sosial yang real, asli, dan otentik.

Konklusi: Tasawuf adalah sebuah visi dan metode spiritualitas yang niscaya untuk membangun integrasi sosial yang real, asli, dan otentik.

Pendekatan Fenomenologi Eksistensial

Artikel ini pada intinya berusaha mengelaborasi argumen untuk membuktikan tesis di muka. Dengan memanfaatkan metode

¹⁷Filsuf-penyair Muhammad Iqbal menulis, “Individu mengada sebagai bagian masyarakat. Ada sendirian bukan apa-apa. Ombak adalah ombak hanya di dalam segara. Di luar itu ia bukan apa-apa.” Lihat Luce-Claude Maitre, *Pengantar Ke Pemikiran Iqbal* (Bandung: : Mizan, 1981), 38.

fenomenologi eksistensial, penulis akan mendedah secara sistematis dan terstruktur bangunan argumen tersebut melalui analisis faktisitas manusia, yang sekaligus memendam kemungkinan eksistensial manusia tanpa tepi. Yang terakhir ini hanya mungkin terealisasi melalui transendensi faktisitas dengan kepaikan sayap imajinasi spritual. Oleh karena imajinasi spritual merupakan diferensiasi spiritualitas maka analisis faktisitas manusia ini diawali dengan uraian mengenai spiritualitas khususnya dalam perspektif Islam.

Penggunaan fenomenologi eksistensial dalam menggali makna keberadaan manusia ini tidaklah semena-mena melainkan dilambri oleh kenyataan bahwa visi dan penghayatan spiritualitas membutuhkan pendekatan eksistensial (*wujūdi*), intuitif, kesatuan subyek-obyek dalam modus pengetahuan kehadiran (*al-‘ilm budhūrī*)¹⁸, dan pengetahuan-diri performatif. Meskipun demikian, substansi ulasan ini sepenuhnya terinspirasi oleh kesadaran dan tradisi spiritualitas Islam. Oleh karena itu, analisis fenomenologis eksistensial ini dilengkapi juga dengan pendekatan historis, yakni mengungkap realisasi peran spiritualitas dalam era keemasan peradaban Islam sebagaimana beberapa contoh konkrit tentang peran krusial spiritualitas Islam dalam membangun kohesi dan integrasi sosial bangsa dan negara Indonesia pada awal pembentukannya yang sangat menentukan sejarah bangsa hingga hari ini.

Spiritualitas dan Tasawuf

Istilah spiritualitas yang digunakan dalam artikel ini sepadan dengan pengertian *ruhāniyyah* (keruhanian), yaitu aspek batin dan esoteris pesan-pesan keagamaan. Tasawuf merupakan nama kajian yang sistematis dan metodis terhadap ajaran dan tradisi spiritualitas Islam. Ketiga aspek ajaran Islam, yaitu *‘Aqīdah*, *Syari‘ah*, and *Akhlāq*, masing-masing memiliki makna zhahir dan makna batin. Doktrin Tauwḥid, *lā ilāha illa Allah*, secara zhahir artinya “Tidak ada Tuhan selain Allah”. Sedangkan makna batinnya adalah bahwa hanya ada Satu Realitas Sejati; *lā maujūda illa Allah* (Tidak ada yang maujud kecuali Allah). Tuhan adalah Wujud Nyata (*al-wujūd al-ḥaqīqī*). Demikian pula, shalat, puasa, zakat, dan

¹⁸Mehdi Ha’iri Yazdi dalam bukunya, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), 24, menyebutkan karakter pokok ilmu *budhuri* ini dengan istilah “*self-objectivity*” (swaobjektivitas). Sebab, sifat esensial pengetahuan ini adalah realitas kesadaran dan realitas yang disadari oleh diri secara eksistensial adalah satu dan sama.

haji masing-masing memiliki makna zhahir dan makna batin; pengertian *taqwā* juga memuat makna eksoterik/zhahir dan esoterik/batin. Dengan kata lain, spiritualitas adalah dimensi batin semua ajaran Islam; dan tasawuf adalah jantung spiritualitas Islam. Seyyed Hossein Nasr menyebut tasawuf sebagai tulang sumsum atau dimensi dalam pewahyuan Islam.¹⁹ Dalam pengantarnya mengulas Sufi Ibn ‘Arabi, Nasr menulis, “Tasawuf sebagai sebuah jalan perwujudan spiritual dan pencapaian kesucian dan kearifan adalah aspek intrinsik ajaran Islam”.²⁰

Mohammad Faghfoory, sarjana kontemporer yang mendalami tasawuf, menulis artikel “*Sufi Pertama: Nabi Muhammad dalam Cakrawala Spiritualitas Islam*”.²¹ Merujuk kepada pernyataan Sufi Abul Hasan Busyanji (w. 1074), “Tasawuf pada zaman Nabi adalah sebuah realitas tanpa nama; sedang hari ini sebuah nama tanpa realitas”, Faghfoory menjelaskan bahwa ungkapan “realitas tanpa nama” sejatinya merujuk pada keadaan jiwa Nabi; bahwa pada zaman Nabi belum ada istilah tasawuf namun realitasnya sangat nyata pada sosok Nabi SAW. Atas dasar itulah, Faghfoory – sebagaimana banyak sarjana lain seperti Seyyed Hossein Nasr – berpandangan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah Sufi sejati yang pertama. Pandangan ini hendak mengafirmasi lebih kuat bahwa tasawuf merupakan bagian integral ajaran Islam dan, lebih dari itu, tasawuf adalah keruhanian Islam itu sendiri.

Oleh karena itu, ulas Faghfoory, peran Nabi Islam, sebagai utusan Tuhan, tidak terbatas hanya membawa *Syari’ah*, yaitu seperangkat hukum yang berkaitan dengan aspek luar kehidupan Muslim bagaimana mereka hidup berikut perintah dan larangan yang mesti ditaati, namun Nabi juga berperan sebagai penghubung spritual umat manusia dengan Tuhan; inilah yang disebut dengan *Wilāyah*. Pada dasarnya *Wilāyah* adalah aspek intrinsik *Nubumnah* (kenabian). Ia adalah sebuah otoritas spiritual yang memungkinkan Nabi Muhammad SAW menggapai langit/surga ketujuh *Sidratul Muntahā*, yang memungkinkan Nabi Musa mengubah tongkat menjadi seekor ular, yang memungkinkan Nabi Isa kemampuan menyembuhkan orang buta dan menghidupkan orang mati. *Wilāyah*

¹⁹Nasr, *Sufi Essays*, 43.

²⁰Nasr, *Three Muslim Sages*, 83.

²¹Artikel Mohammad Faghfoory Mohammad Faghfoory, “The First Sufi: Prophet Muhammad in the Firmament of Islamic Spirituality,” in *Sufism and Social Integration: Connecting Hearts, Crossing Boundaries*, ed. Faghfoory and Dastagir (Chicago: ABC International Group Inc, 2015), 3.

adalah kemampuan memberikan bimbingan spiritual dalam perjalanan menuju Tuhan. *Ḥaqīqat Muḥammadiyah* sesungguhnya adalah nama lain dari peran *Wilāyah* dan otoritas spiritual Nabi yang dengan keadaan jiwanya yang suci dan sempurna mampu menginspirasi umat manusia untuk berjalan mendekati Tuhan.²² Jadi, berbeda dengan anggapan umum, konsep *wilāyah* (*walāyah*, *walī*) merujuk pada kepemimpinan/otoritas spiritual alih-alih kepemimpinan politik.

Terkait dengan kepemimpinan spiritual Nabi ini, mengacu kepada kritik tajam Ali Allawi terhadap kaum modernis-liberal dan kaum fundamentalisme-puritan yang telah didedah di bagian pengantar, kedua kubu Muslim ini telah gagal menangkap peran *Wilāyah* kenabian. Mereka sama-sama mereduksi peran Nabi hanya sebagai pembawa risalah berupa Syari'ah dengan kepemimpinan legal dan sosial politik belaka. Mereka menolak dan mengingkari peran *Wilāyah* Nabi sebagai pembimbing dan pemimpin jalan keruhanian.²³ Padahal, sebagaimana yang ditulis Murtadha Muthahhari (w. 1979), "diutusnya Nabi Suci SAW bertujuan untuk menumbuhkembangkan kecakapan-kecakapan ghaib (ruhani) yang bersemayam dalam akar eksistensi manusia."²⁴

Dalam hubungannya dengan perspektif spiritualitas kemanusiaan ini, Nasr mengajukan tesis bahwa tasawuf adalah metode pengutuhan manusia. Nasr menjelaskan,

Sesungguhnya keseluruhan program tasawuf, jalan spiritual atau *tharīqah*, ditujukan untuk membebaskan manusia dari penjara kemajemukan, mengobatinya dari kemunafikan dan membuatnya utuh, karena hanya dengan menjadi utuh manusia bisa menjadi mulia. Manusia mengakui keesan Tuhan (secara lahiriah) namun sesungguhnya dia hidup dan bertindak seakan memiliki banyak tuhan. Mereka, dengan demikian, terjangkit dosa 'politeisme' atau *syirik*, terjangkit kemunafikan karena berbedanya antara pengakuan dengan tindakan. Tasawuf mencoba menelanjangi syirik (yang tersembunyi) ini dan mengobati jiwa dari penyakit

²²Faghfoory, 4.

²³Ironis dan sangat menyedihkan bahwa pandangan kedua kelompok *mainstream* Islam kontemporer ini seakan mengafirmasi apa yang ditulis oleh para sarjana Orientalis awal seperti Dante, Voltaire, Bernard Lewis, Renan atau Snouck Hurgronje - yang terkenal permusuhan sengitnya terhadap Islam - bahwa Islam adalah agama pemuja kekuasaan melalui pedang dan tidak memiliki kedalaman spiritual dan ketinggian peradaban.

²⁴Murtadha Muthahhari, *Manusia Dan Agama* (Bandung: Mizan, 2007), 191.

yang parah ini. Tujuannya adalah mengembalikan keutuhan manusia sebagaimana ketika dia berada dalam taman firdaus (keadaan primordial, fitrah). Dengan kata lain, tujuan tasawuf adalah pengutuhan manusia dengan seluruh kedalaman dan keluasan eksistensinya, dengan seluruh kekuasaan yang tercakup dalam kodrat manusia universal (*al-insān al-kāmil*).²⁵

Dalam artikelnya “Tasawuf dan Keutuhan Manusia” (*Sufism and The Integration of Man*)²⁶, Nasr menerangkan secara sistematis bagaimana tasawuf dapat membuka jalan pencerahan pemikiran, pensucian jiwa, dan pemuliaan martabat kemanusiaan manusia modern yang terpapar kehampaan spiritualitas, krisis makna hidup, keterpilahan akal-hati-jasmani, keterbelahan jiwa, kesimpangsiuran pemikiran (sebagai efek dari *fragmented knowledge*), dan keretakan pengetahuan dan tindakan. Yang menarik adalah uraian Nasr yang menggarisbawahi bahwa orang yang telah mencapai keutuhan potensi-potensi kemanusiaannya dan telah sembuh dari pelbagai gejala penyakit krisis spiritual yang disebutkan di muka tidak disebabkan oleh hilangnya segala tantangan dan masalah kehidupan konkrit sehari-hari, tetapi disebabkan oleh kemampuan orang tersebut untuk mentransendensikan pelbagai masalah dan kesulitan yang selalu hadir dalam kehidupan di dunia ini. “Lebih dari itu,” ulas Nasr,

Orang seperti itu tidak hidup dalam keterkotakan eksistensial yang terpecah-belah. Pikiran dan tindakannya semuanya lahir dari pusat (kesadaran) yang tunggal dan berdasar atas serangkaian prinsip-prinsip yang tak berubah. Dia telah sembuh dari kemunafikan (perbedaan antara kata dan laku) yang menjangkiti banyak manusia saat ini karena tirai ke-yanglain-an (*the veil of otherness*) yang menutupi cahaya batin telah tersingkir; seperti matahari, dia akan memancarkan cahayanya di manapun dia berada.²⁷

Di akhir uraiannya, Nasr menulis

Islam selalu berusaha menciptakan keutuhan (*integration*) dan kesatuan (*unity*), apakah secara sosial, politik dan ekonomi, atau secara moral dan intelektual. Integrasi yang dicapai oleh tasawuf adalah esensi cita Islam, terwujudkan dengan suatu cara

²⁵Seyyed Hosssein Nasr, Bab “Sufism and the Integration of Man” dalam karyanya, *Sufi Essays*, 43.

²⁶Nasr, 43–51.

²⁷Nasr, 51.

sedemikian sehingga ia selalu menjadi contoh terbaik bagi masyarakat Islam. Karena cara terbaik untuk mengintegrasikan masyarakat manusia harus dimulai pertama-tama dengan menjadikan diri manusia yang utuh (*integrated oneself*). Seseorang tidak dapat berbuat baik sebelum seseorang itu baik; sebuah kebenaran yang sangat sederhana tapi prinsip abadi, yang sering dilupakan manusia dunia modern. Demikian juga, seseorang tidak akan dapat menyelamatkan yang lain jika dia tidaklah pertama-tama menjadi orang yang selamat. Oleh karena itu, metode integrasi yang terkandung dalam tasawuf tidak hanya mengenai individu-individu yang dipengaruhinya melainkan juga cahayanya memancar ke seluruh masyarakat dan merupakan sumber tersembunyi untuk regenerasi akhlak Islam dan integrasi komunitas Islam.²⁸

Spiritualitas Manusia

Tasawuf tidak terbatas memberikan jalan dan metode untuk mensucikan dan mengutuhkan potensi agung kemanusiaan, namun ia juga menawarkan visi (*vision, ru'yah*) dan wawasan (*insight, bashirah*) yang amat terang dan mencerahkan. Yang dimaksudkan visi dan wawasan di sini bukanlah hasil konseptualisasi atau pemikiran rasional-diskursif seperti filsafat dan ilmu pengetahuan pada umumnya melainkan merupakan hasil pengalaman eksistensial yang langsung dan hadir (ilmu *budhuri*) dirasakan oleh para Sufi dalam menjalin kontak dengan Realitas Sejati (*ultimate reality*).²⁹

Ibn Al-'Arabi (w. 1240) adalah tokoh Sufi yang sedemikian kaya dan inspiratif dalam mengungkap dimensi spiritualitas manusia sebagaimana juga alam raya seisinya.³⁰ Sufi besar yang dijuluki Syaikh al-

²⁸Naṣr, 51.

²⁹Ketika pengalaman spiritual mereka dikomunikasikan dengan bahasa (lisan dan verbal) tentu telah terjadi transformasi dari wilayah realitas ke wilayah gugusan pengetahuan berupa percikan-percikan gagasan konseptual (*shurah, forms*). Meskipun demikian, konteks penemuan gagasan itu berbeda dengan produk pemikiran rasional-diskursif atau pengalaman empiris-indrawi.

³⁰Bahasa yang digunakan Ibn 'Arabi dalam mengekspresikan pengalaman ruhaniannya tergolong ke dalam "bahasa dari" (*language of*), bukan "bahasa tentang" (*language about*) yang menjadi karakteristik deskripsi dan eksplanasi rasional pada umumnya. Hal inilah yang menempatkan Ibn 'Arabi dianggap sebagai perintis

Akbar (mahaguru) ini di satu sisi dengan sangat impresif melukiskan kemutlakan Tuhan (*Al-Ĥaqq*) yang sama sekali tak terpahami dan terjangkau oleh pikiran manusia karena melampaui semua kualifikasi yang dapat dikonsepsikan oleh manusia, dan di lain sisi, uniknya pada saat yang sama dengan sangat ekstensif menguak rahasia segala sesuatu selain *Al-Ĥaqq* sebagai *tajalli*³¹ *Al-Ĥaqq*. Dengan kata lain, Ibn ‘Arabi berhasil mengungkap dimensi transendensi (*tanẓīh*) *Al-Ĥaqq* secara total dan sempurna sekaligus mengungkap dimensi imanensi (*tasybīh*) *Al-Ĥaqq* pun secara total dan menyeluruh. Dua kutipan berikut masing-masing menggambarkan pengungkapan kedua dimensi tersebut.

Mengenai Dirinya sendiri, Dzat Tuhan tidak memiliki nama, karena Dia bukanlah wahana efek, juga tidak diketahui oleh siapapun. Tidak ada nama untuk bisa mengidentifikasi-Nya tanpa hubungan dan juga tanpa kepastian. Karena nama-nama itu akan diketahui dan dibedakan, tetapi pintu ini (pengetahuan Dzat) terlarang kepada siapapun kecuali Tuhan, karena: “Tidak ada yang mengetahui Tuhan (*al-ilāh*) kecuali Tuhan.” Jadi, nama-nama Tuhan (sesungguhnya hanya) ada melalui kita dan untuk kita. Nama-nama tersebut hadir mengitari kita dan termanifestasikan dalam kita.³²

“Setelah” Ibn ‘Arabi menutup pintu secara total kemungkinan manusia mengenal Tuhan sebagaimana Tuhan mengenal Dirinya sendiri, yakni pada level Dzat tanpa nama (konsep, pengertian) apapun, dia membuka pintu lebar-lebar tanpa batas kemungkinan manusia mengenal *tajalli* *Al-Ĥaqq*, yaitu manifestasi-diri Tuhan, yang bertingkat-tingkat (*marātib al-wujūd*). Yang amat menarik adalah – dan ini sangat relevan dengan topik ‘spiritualitas manusia’ yang dibahas dalam artikel ini – keterangan Ibn ‘Arabi bahwa *password* untuk mengenal Allah dalam tingkatan *tajalli* sebagai *Rabb*, Sifat-sifatNya, Nama-namaNya, dan TindakanNya di seluruh penjuru ufuk sebagai ciptaanNya adalah pengenalan diri sendiri. Ini sesuai dengan hadist Nabi SAW, yang sering

penggunaan bahasa kesadaran mistik, yang lalu disebut dengan ‘*irfan*’. Baca Ḥā’iri Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 22.

³¹Dalam perspektif tasawuf, *tajalli* berarti penyingkapan-diri, manifestasi-diri Tuhan pada segala ciptaan-Nya. Ibn ‘Arabi, ketika menafsirkan Surat An-Nur ayat 35, mendefinisikan *tajalli* sebagai “tersingkapnya cahaya-cahaya ghaib (*anwār al-ghuyūb*) pada kalbu (*qulūb*)” – Lihat Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah* (Beirut: Dārul Kutub Al-Ilmiyyah, 2011), Jilid IV, Bab 206 *Ĥal At-Tajalli*, 171.

³²Arabi, Jilid III, Bab 73, 83.

dikutip Ibn ‘Arabi dan dijadikan landasan pokok pengenalan Tuhan, basis ontologis spiritualitas manusia, yakni *man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu* (Siapa yang mengenal dirinya, dia akan mengenal Tuhannya).

Jika dari Dzat Ilahi semua hubungan diabstraksikan, yakni meniadakan Nama dan Sifat, Dia – *Al-Ĥāqq* – tidak akan menjadi Tuhan (yang kita kenal). Yang menentukan hubungan-hubungan ini (melalui Nama dan Sifat sehingga Tuhan dikenali) adalah diri kita sendiri. Maka, kita yang mempunyai kebergantungan batin pada *Al-Ĥāqq* yang menjadikan-Nya sebagai “Tuhan” (*Ilāh*). Jadi, Dia tidak akan bisa dikenal sampai kita mengenal diri sendiri. Nabi SAW berkata, “*Man ‘arafa nafsahu ‘arafa rabbahu*” (Yang mengenal dirinya mengenal Tuhannya). Demikian sabda manusia yang paling mengenal Tuhan.³³

Pernyataan yang dikutip dari *Fushūsh* di muka merupakan pijakan utama Ibn ‘Arabi mengungkap visi dan wawasannya yang impresif dan ekstensif mengenai *tajalli* Tuhan, kehadiran Tuhan dalam setiap pengada atau ciptaanNya, keterkaitan intrinsik-organik satu sama lain antar pengada yang boleh disebut sebagai “jaringan pengada sesama *tajalli* Tuhan yang bergradasi dan terus mengalir”, dan posisi sentral *insān kāmil* (manusia sempurna) yang menjadi subyek epistemologis deskripsi metafisis, kosmologis, antropologis, psikologis, dan eskatologis Ibn ‘Arabi. Mengapa manusia menempati posisi sentral secara epistemologis? Karena, tanpa kapasitas “pengenalan diri” yang merupakan *password* untuk pengenalan Tuhan (*Rabb*) bersama *tajalli*-Nya, tentu tidak akan ada penyaksian apapun baik penyaksian metafisis, kosmologis, antropologis, psikologis, maupun penyaksian eskatologis. Itu sebabnya Ibn ‘Arabi menyebut manusia sebagai *al-kawn al-jāmi*³⁴ (pengada, makhluk yang menghimpun seluruh Nama-nama Tuhan); sementara nama Allah disebut dengan *al-ism al-jāmi* (nama Dzat yang mencakup semua Sifat dan Nama Tuhan).

Merujuk analisis para sarjana kontemporer yang menelaah Ibn ‘Arabi secara sistematis, seperti Seyyed Hossein Nasr³⁵, Henry Corbin³⁶,

³³Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Fushūsh Al-Ĥikam*, ed. Abu Al-‘Ala ‘Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1980), 81.

³⁴Arabi, 48.

³⁵Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. (New York: Princeton University Press, 1969). Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1997).

Toshihiko Izutsu³⁷, William Chittick³⁸, Kautsar Azhari Noer³⁹, dan Haidar Bagir⁴⁰, disebutkan bahwa ada dua doktrin utama yang merupakan sumbangan orisinal Ibn ‘Arabi dan berpengaruh besar terhadap perkembangan tasawuf, yaitu visi kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*) dan visi manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Mengingat kajian wujud bermuara kepada kesadaran akan Wujud Mutlaq (*Al-Ĥāqq*), Wujud Murni-Nyata yang tidak mungkin digapai dan dicerna sama sekali oleh akal dan imajinasi manusia, dan pada saat yang sama *Al-Ĥāqq* senantiasa bermanifestasi (*tajallī*) pada alam raya – yang hanya bisa dikenali seutuhnya oleh manusia sempurna sebagai *al-kawn al-jāmi*⁴¹ – maka dapat dikatakan bahwa penyaksian wujud merupakan pengantar keheningan *Al-Ĥāqq* melalui *al-ism al-jāmi*’ menuju keriuhan *al-insān* melalui *al-kawn al-jāmi*’.

Dengan kata lain, jika penyaksian wujud melahirkan keheningan total, maka penyaksian *al-insān* melahirkan gegap gempita semesta yang tiada henti. Alam semesta, yang merupakan lokus penyingkapan-diri Tuhan yang tiada henti melalui *nafas ar-Rahmān* yang senantiasa menciptakan makhluk baru, memerlukan kehadiran manusia untuk menyaksikan *tajallī* yang berkelanjutan tersebut. Di sini tergambaran betapa sentralnya posisi manusia dalam samudera maujud-maujud yang tidak bertepi mulai dari martabat *ahādīyyah*, *wahīdīyyah*, *‘ālam jabarūt*, *‘ālam malakūt*/imajinal hingga *‘ālam syabādah*/material.⁴² Boleh dikatakan

³⁶Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. (New York: Princeton University Press, 1969).

³⁷Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983).

³⁸Lihat William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (New York: SUNY Press, 1989).

³⁹Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: wahdat al-wujūd dalam perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁴⁰Lihat Haidar Bagir, *Buku saku tasawuf* (Bandung: Mizan, 2006).

⁴¹Toshihiko Izutsu menerjemahkan *al-kawn al-jāmi*’ dengan “*comprehensive being*” (maujud komprehensif). Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, 219.

⁴²Ada berbagai versi tentang urutan *tajallī* ini, yang disebut dengan martabat wujud (tingkatan-tingkatan wujud). Misalnya, al-Qasyani mengidentikkan *dzāt* dan *ahādīyyah*, sementara al-Jili membedakannya. Juga dimasukkan martabat *wahdaniyyah* setelah *wahīdīyyah*, dan sebagainya. Dari perspektif filsafat wujud Mulla Shadra melalui doktrinnya *tasykīk al-wujūd* (gradasi wujud), keragaman martabat wujud ini menjadi tidak terlalu penting karena realitasnya wujud itu bertingkat-tingkat secara kontinyu dan tak

manusia adalah titik penghubung (*hub*) antarmartabat wujud tersebut mulai dari alam ruhani yang bertingkat-tingkat hingga alam imajinal dan alam fisik yang juga bergradasi (hewani, nabati, mineral).

Atas dasar kapasitas spiritualitas manusia itu pulalah, Ibn 'Arabi mendedikasikan wawasannya secara khusus tentang tajalli *Al-Ĥaqq* pada manusia sebagai penghimpun semua kualitasNya. Hal itu bisa dilihat dari karyanya *Fushūsh* yang pada kalimat pertama sudah menyebutkan posisi unik manusia sebagai lokus sempurna untuk memantulkan Nama-nama Indah (*Asmā' ul-Ĥusnā*) *Al-Ĥaqq*, sebagaimana berikut:

Al-Ĥaqq yang Maha Suci hendak melihat entitas-entitas⁴³ (*a'yān*) Nama-namaNya yang Indah (*Asmā' al-Ĥusnā*), yang tidak terhitung, - jika anda mau anda dapat menyebutnya: Tuhan hendak melihat Entitasnya Sendiri (*'ayn*) – dalam sebuah maujud komprehensif (*al-kawn al-jāmi'*) yang meliputi segala sesuatu karena ia telah diberkati oleh eksistensi (*al-wujūd*) dan Dia dapat memanifestasikan rahasiaNya (*sirr*) dengannya (*al-kawn* tersebut) pada diriNya sendiri.⁴⁴

Imajinasi Spiritual untuk Integrasi Sosial

Apa urgensi sekelumit uraian di muka mengenai Wujūd *Al-Ĥaqq*, *tajalli*, *insān kāmil*, *marātib al-wujūd*, dan pelbagai visi dan wawasan keruhanian yang lain seperti yang diekspresikan oleh Ibn 'Arabi dengan tema artikel ini? Apa relevansi pembahasan peran tasawuf dalam membentuk keutuhan manusia dalam mengarungi kehidupan kontemporer sebagaimana yang dijelaskan Seyyed Hossein Nasr dengan isu integrasi sosial yang menjadi topik artikel ini?

Sesuai dengan tesis pokok yang dinyatakan di muka: *Tasawuf berkapasitas menciptakan integrasi sosial melalui penumbuhan kesadaran nilai-nilai kemanusiaan universal yang melampaui batasan identitas dan atribut partikular*, deskripsi dan uraian ringkas mengenai ajaran-ajaran pokok tasawuf seperti yang diuraikan Seyyed Hossein Nasr dan yang diekspresikan oleh

terbatas. Klasifikasi urutan wujud tersebut hanya ada dalam pikiran manusia saja (*wujūd dzīhni*) untuk memudahkan pemahaman terhadap keragaman wujud.

⁴³William Chittick menerjemahkan kata *a'yān* (jamak dari kata *'ayn*) menjadi entitas-entitas (*entified existence*) sedangkan Toshihiko Izutsu menerjemahkannya menjadi arketip-arketip, yang berarti pola-pola dasar segala sesuatu.

⁴⁴Arabi, *Fushūsh Al-Ĥikam*, 48. Pernyataan ini mengungkapkan bagaimana peran eksistensi manusia sebagai cermin Tuhan - yang paling paripurna memantulkan Sifat dan Nama - untuk melihat diriNya sendiri.

Sufi besar Ibn ‘Arabi telah dengan sangat jelas menunjukkan betapa besar dan kayanya kapasitas tasawuf yang dimaksud. Telah didedah bagaimana tasawuf menyingkap realitas dengan segala tingkatan dan kemajemukannya mulai dari yang paling agung, suci, dan murni yaitu *Al-Ĥaqq* (Wujud Mutlak) hingga realitas fisik yang profan, kasar, dan instan semuanya memiliki hubungan dan keterkaitan (interrelasi, interdependensi, interkoneksi). Terlukiskan bagaimana hal-hal yang pada pandangan umum/awam tampak saling terpisah, terpilah, terkotak, dan bahkan saling bertolak belakang (seperti alam ruhani dan alam *syahādah*), namun dalam perspektif tasawuf semuanya hadir saling mengisi, menempati peran masing-masing, dan terintegrasi satu sama lain dalam samudera keharmonisan kosmologis dan persaudaraan ontologis. Terungkap juga, dan ini sangat penting digarisbawahi, bahwa derajat dan martabat manusia dengan akar eksistensi kemanusiaannya yang asli dan primordial (*fiṭrah*) menempati posisi yang teramat mulia dan istimewa dalam persaudaraan suci ontologis, keharmonisan kosmologis, dan kekerabatan antropologis.

Mengacu kepada deskripsi dan eksplanasi ringkas ajaran tasawuf di muka, terdapat lima level/tingkat integrasi yang terbangun secara intrinsik, yaitu:

1. Integrasi metafisis: persaudaraan ontologis
2. Integrasi kosmologis: keharmonisan kosmologis
3. Integrasi antropologis: kekerabatan kemanusiaan
4. Integrasi epistemologis: keutuhan cara pandang
5. Integrasi psikologis: keutuhan mental dan kepribadian

Dengan bekal lima integrasi tersebut sebagai basis ontologis dan kerangka kerja epistemologis dapat diciptakan dua jenis integrasi lain secara otentik dan asli, yaitu:

6. Integrasi etis: integritas karakter-moral
7. Integrasi sosial: keterpaduan masyarakat dan bangsa.

Dengan demikian, tasawuf - tradisi spiritualitas Islam ini - mengandung visi, wawasan, gagasan, perspektif, dan metode yang sangat inspiratif, impresif, dan ekstensif untuk mengisi relung-relung kesadaran terdalam kemanusiaan individu-individu yang hidup dalam kemajemukan dan keanekaragaman agar mereka dapat membangun interkoneksi yang

otentik, asli, dan utuh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Karena, visi dan wawasan tasawuf itu sejatinya memang berkarakter integratif, yang membangun keutuhan dalam mencerap realitas dengan segala tingkatannya, membingkai kepingan-kepingan pengetahuan dalam jaringan yang menguak hubungan-hubungan yang tersembunyi, menciptakan cara pandang yang mampu menangkap getaran keharmonisan yang hadir dalam masyarakat, dan tentunya mengutuhkan pemikiran, cita, perasaan, kehendak, dan tindakan (cipta-rasa-karsa-karya) individu dan masyarakat.

Visi (penglihatan batin) dan wawasan (*insight, bashirah*) yang lahir dari kedalaman penghayatan-reflektif, kejernihan intelek, kesaksian kalbu, dan kesungguhan kehendak tersebut dengan sendirinya berkapasitas kuat untuk menginspirasi individu, komunitas dan masyarakat pada umumnya untuk merindukan keutuhan, mencari titik-titik temu dan interkoneksi, menyukai kemitraan, menggandrungi keharmonisan, dan mencintai kesatuan. Dan semua kualitas tersebut, yang amat diperlukan oleh masyarakat global hari ini termasuk bangsa Indonesia yang sangat majemuk dan beraneka ragam, tumbuh dan berkembang secara otentik, asli, dan berkelanjutan karena lahir dari interior kesadaran, bukan hasil indoktrinasi yang palsu dan dangkal. Visi dan wawasan inilah yang penulis sebut sebagai *imajinasi spiritual*.

Pengertian imajinasi yang dimaksud adalah sejenis kecakapan gaib manusia yang mendambakan kepenuhan, kebebasan, dan keutuhan. Dalam perspektif epistemologi Islam, persepsi imajinal (*al-khayal*) adalah langkah awal abstraksi untuk keluar dari keterbatasan persepsi indrawi menuju intelexi yang mencari pola-pola umum (*form, shūrah*). Dalam perspektif eksistensialisme modern, gagasan tentang imajinasi muncul sebagai bentuk perlawanan terhadap pemikiran positivisme, materialisme dan cara pandang yang serba mekanis-kuantitatif, yang dianggap telah membunuh keotentikan *Dasein*⁴⁵ dan mencabik keutuhan manusia yang disebut Jean Paul Sartre sebagai *pour-soi* (*being-for-itself*; eksistensi

⁴⁵*Dasein* (*being-there*; "ada-di-sana") merupakan istilah Heidegger untuk mencirikan manusia yang berbeda dengan maujud-maujud lainnya yang disebutnya *sein* (*being*, ada) yang pasif dan sudah selesai dengan dirinya. *Dasein*, kata Heidegger, adalah satu-satunya maujud yang mempertanyakan dan mencari makna Ada. Baca Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row Inc, 1962).

berkesadaran untuk dirinya sendiri)⁴⁶, satu-satunya pengada yang jati dirinya adalah kebebasan. Dalam perspektif tasawuf, imajinasi – yang memiliki status epistemologis dan ontologis - merupakan samudera tak bertepi untuk perjalanan dan ruang kreativitas manusia⁴⁷ dalam mencerminkan Sifat-sifat dan Nama-nama *Al-Ĥâqq* yang tidak pernah berhenti mencipta maujud-maujud baru (*ḵbalq jadīd*)⁴⁸ sebagaimana ungkapan favorit Ibn ‘Arabi: *lā takrār fi’l-tajallī* (Penyingkapan-diri tidak pernah mengulang atau menciptakan hal yang sama).⁴⁹

Spiritualitas itu sendiri, pada akhirnya, merupakan sebuah visi dan wawasan yang utuh mengenai realitas, yang dicapai melalui keheningan, kejernihan, dan kelapangan jiwa. Spiritualitas adalah sebuah komitmen ontologis-epistemologis-aksiologis untuk memahami kenyataan senyatan-nyatanya (*ḵasunyatan*) apa adanya sebagaimana ia adanya tanpa dilebihkan dan tanpa dikurangi. Spiritualitas merupakan jalan untuk menyelami lautan keanekaragaman secara integral (utuh) dan holistik (menyeluruh) sehingga dapat menangkap interrelasi, interdependensi, dan interkoneksi antar maujud-maujud baik secara vertikal maupun horisontal. Spiritualitas adalah jalan kebebasan dari identitas-identitas dan atribut-atribut artifisial yang mengoyak-ngoyak interkoneksi tersebut; ia tidak bertempat di suatu lokus tertentu melainkan berada di mana-mana untuk menyingkap keterhubungan antar segala sesuatu.

Itu sebabnya Allamah Ṭhabāṭhabā’ī (w, 1981), seorang filsuf-sufi Iran kontemporer yang berpengaruh luas, setelah membaca kitab *Fushūsh al-Ĥikam* Ibn ‘Arabi dengan bimbingan seorang mursyid mengekspresikan pengalaman ruhaninya, “Seketika saya merasakan seluruh dinding-dinding berbicara rahasia *ma’rifāt* ilahi...”⁵⁰ Ṭhabāṭhabā’ī tidak berkata,

⁴⁶Maujud-maujud lainnya di luar manusia disebut Sartre dengan *en-soi* (*being-in-itself*), yaitu maujud yang faktual, terberikan, dan hadir begitu saja tanpa kesadaran dan kebebasan.

⁴⁷Baca Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*.

⁴⁸Merujuk ayat suci Al-Quran Surat (Q.S. 50: 15) “Maka apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? (Sama sekali tidak), bahkan mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru (*ḵbalqin jadīd*)”, Ibn ‘Arabi mengajukan doktrin “*tajīd al-ḵbalq ji’l-ānāl*” (pembaharuan ciptaan pada setiap momen), sebuah gagasan baru dan segar dalam metafisika dan kosmologi.

⁴⁹Arabi, *Fushūsh Al-Ĥikam*, 124.

⁵⁰Mohammad Hoseyn Ṭabāṭabā’ī, *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect : Risāla-Yi Lubb Al-Lubāb Dar Sayr Wa Sulūk-i Ulu’l-Albāb*, trans. Mohammad Faghfoory (New York: SUNY Press, 2003).

“Saya menjadi tambah rajin berdzikir dan beribadah atau lebih lama tinggal di masjid”, tapi berkata “... dinding-dinding semuanya berbicara misteri Tuhan..”

Ekspresi Thabathaba’i itu menunjukkan keotentikan pengalaman spiritual bahwa spiritualitas itu tidak bertempat di sebuah lokus, wahana, identitas, dan atribut tertentu melainkan hadir di segala ruang dan waktu. Pengalaman ruhani mendorong Thabathaba’i menyaksikan Tuhan dengan *tajalli*-Nya di mana-mana, bukan terbatas di masjid, dan bahkan melampaui sekat-sekat identitas keberagamaan formal itu sendiri. Spiritualitas tidak perlu simbol dan bendera karena identitas dan atribut itu justru membunuh visi spiritualitas. Penyaksian Tauhid yang sejati dan otentik tidak memerlukan teriak-teriak kalimat Tauhid karena keseluruhan eksistensi sudah menyaksikan keindahan dan keagungan *Al-Īlaq* dengan *tajalli*-Nya yang meliputi segala sesuatu. Bendera dan atribut justru menjadi hijab besar penyaksian spiritual, penyingkapan (*kasyf*) keindahan dan keagungan Nama-nama Tuhan. Jalaluddin Rumi bersyair:

Tatkala kebenaran dimangsa warna, Musa berselisih dengan Musa

*(Matsnawi I, baris ke 2467)*⁵¹

Sebuah syair yang sangat indah dan sarat makna ketika Rumi hendak melukiskan bagaimana Nabi Musa sekalipun, andai dia jatuh ke dalam warna (simbol identitas, atribut partikular), dia akan berselisih dengan kebenaran fitrah dirinya sendiri.

Spiritualitas menyingkap benang-benang interrelasi dan interkoneksi antar segala sesuatu yang dalam pandangan biasa tampak selalu terhibab. Pengalaman ruhani mendorong seseorang untuk menemukan titik-titik temu alih-alih mencari-cari perbedaan. Mereka, para Sufi sejati, tentu saja tidak menafikan adanya perbedaan dan keragaman dengan pelbagai identitas dan atribut, karena spiritualitas – seperti yang dikemukakan sebelumnya – adalah metode pengungkapan realitas apa adanya secara jernih, tidak dlebihkan dan tidak dikurangkan. Tetapi, tatkala mereka melihat keragaman identitas, pada saat yang sama mereka menyaksikan hubungan-hubungan eksistensial yang kebanyakan orang tak saksikan. Plotinus (w. 270 M) menyebut interrelasi dan interkoneksi metafisis ini dengan istilah *sympatheia* (simpati)⁵² untuk

⁵¹Dinukil dari Seyyed G. Safavi, *Struktur Dan Makna Matsnawi Rumi* (Bandung: Mizan, 2005), 193.

⁵²Henry Corbin menjelaskan pengertian *sympatheia*, yang terbentuk dari dua kata, *sym* (*together*, bersama) dan *pathos* (*feeling*, perasaan); jadi, secara bahasa simpati itu

menggambarkan kehangatan hubungan persaudaraan kosmologis antar segala pengada di alam semesta. Dengan latar wawasan yang sama, Jalaluddin Rumi, Ibn ‘Arabi dan Mulla Shadra⁵³ menyebut persaudaraan kosmik itu dengan istilah *ḥubb* dan *‘iyyq*, yang keduanya secara umum berarti cinta. Para penempuh jalan spiritual adalah para pencinta.

Visi spiritual mengubah keberadaan seseorang (cara berada, *the way to be*), bukan hanya cara mengetahui (*the way to know*), dan bukan pula hanya tindakan semata (*the way to do*), dan yang pasti bukan *ways of doing* tanpa *ways of being* seperti yang terjadi pada sementara umat beragama sekarang yang terlalu gaduh dengan simbol-simbol dan atribut-atribut identitas.⁵⁴ Jika transformasi terjadi pada level *being* maka level-level *knowing* dan *doing* akan terus mengalir, berkembang, dan langgeng secara alamiah dan otentik. Manusia yang utuh adalah *human being*, bukan *human fact*, bukan *human knowing*, dan bukan *human doing*. Dua status keadaan manusia terakhir (*knowing, doing*) membutuhkan transformasi keberadaan manusia (*being*) agar kedua keadaan tersebut berlangsung otentik, alamiah, asli, dan berkelanjutan (*istiqāmah*).

Imajinasi Spiritual untuk Integrasi Sosial dalam Sejarah

Seperti yang telah disinggung di muka, perlu kiranya untuk sedikit memberikan contoh dalam sejarah bagaimana imajinasi spiritual telah berperan serta membangun karakter masyarakat dan peradaban Islam yang bersifat kosmopolitan, berkemampuan apropriasi⁵⁵ (sebagai bentuk lebih umum dari akulturasi), berkecenderungan mencari keharmonisan dengan kearifan lokal, persaudaraan kemanusiaan, dan berhasrat mengutamakan nilai-nilai kebersamaan yang disepakati sejauh tidak bertentangan prinsip-prinsip Islam.

berarti perasaan bersama. Secara filosofis, simpati itu hendak mengungkapkan tali batin yang menghubungkan antar bagian-bagian di alam raya. Corbin selanjutnya mengidentifikasi simpati kosmik dengan *naḥas Raḥmāni* bahwa alam semesta merupakan efek nafas Kasih (*Al-Raḥmān*). Baca Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*.

⁵³Mulla Shadra menyebutnya: *al-‘iyyq fī kullī al-asy-yā* (cinta hadir pada segala sesuatu); lihat {Citation} Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta‘alīyah fī-l-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah* (Beirut: Dar Ihya‘ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1423 H, 2002 M), Vol. 7, hal. 147

⁵⁴Berbeda dengan pengalaman Allamah Thabathaba‘i, banyak keriuhan religiusitas dan keruhanian kontemporer yang berlebihan dalam aksi termasuk aksi lisan tapi miskin makna dan penghayatan sehingga tidak mengubah keadaan (cara berada) dan eksistensi sang pelaku.

⁵⁵Lihat catatan kaki no. 18

Abu Rayhan al-Biruni (w. 1048) adalah seorang ilmuwan jenius Muslim masa keemasan Islam. Seyyed Hossein Nasr (1968) menyatakan, “Tidak ada seorang pun dalam Islam yang menggabungkan kualitas seorang saintis besar dengan cendekiawan yang cermat, penyusun, dan sejarawan setingkat dengan al-Birūnī.”⁵⁶ Karya-karya ilmiah al-Biruni tak kurang dari dua ratus buah meliputi fisika, matematika, astronomi, mineralogi, farmasi, kedokteran, biologi, geologi, geografi. Namun karyanya yang akan diungkap di sini adalah sebuah karya monumental yang menggambarkan keluasan pandangan, sikap kosmopolitan dan kemampuan apropriasi yang luar biasa. Buku itu adalah *Kitāb fi Tahqīq ma li'l-Hind* (1030) atau “Kitab Penyelidikan tentang India” yang telah diterjemahkan ke berbagai bahasa dunia. Dalam edisi Inggris, karya Al-Biruni ini diterjemahkan oleh Dr. Edward C. Sachau (w. 1930), seorang profesor bahasa pada Royal University of Berlin, dengan judul *Al-Beruni's India*.⁵⁷ Sachau mengatakan bahwa dalam 800 tahun terakhir dia belum menemukan buku yang sebanding dengan karya Al-Biruni ini yang menjelaskan hampir seluruh aspek kehidupan India dengan pemahaman yang luar biasa. Beberapa penulis India sendiri seperti Vinod Kumar, Namit Arora atau Ayaz Amir menjuluki Al-Biruni sebagai Bapak Penulisan sejarah India (*the father of Indian historical writing*) dengan alasan sumbangan ilmiah yang diberikan Al-Biruni kepada India sangat signifikan. Pernyataan-pernyataan ini semua melukiskan tingginya kualitas ilmiah karya ini, yang boleh dikatakan ‘sempurna’, mengenai peradaban India sedemikian sehingga karya ini belum tergantikan setelah hampir 10 abad berlangsung

Dalam karya ini, Al-Biruni menunjukkan kejernihan, obyektivitas, kedalaman, dan keluasan pengetahuannya sehingga bisa mendesripsikan dan sekaligus menjelaskan fenomena sosial budaya dan pemikiran yang sebetulnya asing baginya. Dalam pengantarnya, dia terus terang mengaku, dia menulis buku ini dimaksudkan untuk memberikan fakta-fakta esensial bagi kaum Muslim dalam berkorespondensi dengan umat Hindu dan berdiskusi dengan mereka tentang agama, ilmu pengetahuan, dan sastra.

⁵⁶Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1968).

⁵⁷Muhammad ibn Ahmad Birūnī, *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about AD 1030* Al, trans. Edward Sachau (New Delhi: Asian Educational Services, 2005).

Al-Biruni membaca teks-teks agama dan astronomi India yang utama. Dia menekuni buku-buku Bhagavad Gita, Upanishad, Patanjali, Puranas, empat kitab Veda, teks ilmiah (oleh Nagarjuna, Aryabhata), dan cerita-cerita yang terkait dengan mitologi India. Dalam uraiannya dia menggarisbawahi bagian-bagian tertentu dari buku-buku tersebut. Al-Biruni juga membandingkan pemikiran India dengan pemikiran Yunani seperti Socrates, Pythagoras, Plato, Aristoteles, Proclus, Galen, Apollo dan lain-lain, dan kadang-kadang dengan ajaran Sufi. Dia juga dengan lincih membandingkan pemikiran India dengan tradisi Islam, Kristen, Zoroaster, Mani, dan Yahudi. Sejumlah topik-topik seperti Tuhan sebagai Sebab Pertama, entitas 'intelligibles' dan 'sensibles', substansi jiwa, dan eskatologi dia kuasai dengan memaparkan masing-masing pemikiran tokoh-tokoh di muka dan lalu dia mencoba menganalisis dan membuat semacam studi komparasi.

Pemikiran dan kisah Al-Biruni yang diangkat sekilas di muka menggambarkan kecerdasan apropiasinya yang tinggi dan bernas. Penguasaan Al-Biruni terhadap ilmu-ilmu dari berbagai tradisi peradaban seperti Yunani, Kristen, Yahudi, Zoroaster, dan India – di samping Islam sebagai rumah peradabannya- dan sekaligus memetakan masing-masing tradisi dengan membandingkan mereka satu sama lain menunjukkan kepercayaan diri yang tinggi untuk tidak larut dalam apa yang dipelajari dan diketahui.

Pada diri Al-Biruni, terkumpul dua karakter ilmiah yang menjadi basis terbentuknya budaya ilmiah apropriasi. Kedua karakter itu adalah bersikap otentik (terbuka, apa adanya, jujur) dan kritis. Sikap otentik adalah sebuah bentuk keberanian mengada, mengekspresikan yang asli. Sikap otentik ini dalam kategori Paul Ricoeur adalah terbuka kepada pegelaran teks. Sedangkan sikap kritisme dalam hermeneutika Ricoeur adalah distansiasi. Sikap kritis ini mendorong seseorang untuk mampu mengambil jarak dari diri sendiri dan orang lain serta memungkinkan terjadinya apropriasi.⁵⁸

Hal yang perlu digarisbawahi di sini adalah bahwa kecakapan apropriasi Al-Biruni tersebut, menurut Nasr, tidak terlepas dari wawasan kosmologis Islam yang berkarakter sufistik. Nasr menguraikan,

Tasawuf mampu mengintegrasikan banyak ilmu-ilmu dalam abad pertengahan dengan perspektif kesatuan alam dan

⁵⁸Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation* (New York: Cambridge University Press, 1981), 185.

kesalinghubungan segala sesuatu. Fungsi kosmologi dan ilmu pengetahuan alam sufi adalah untuk menunjukkan suatu prototipe alam semesta bagi penempuh suluk (salik) dan untuk membuktikan kesalinghubungan antara semua hal dan kesatuan seluruh kehidupan kosmik yang diperlihatkan sedemikian hidup oleh alam.⁵⁹

Pancasila dan Nasionalisme Religius para Tokoh Muslim Pendiri Indonesia

Jika kita mempelajari sejarah secara komprehensif, maka kita temukan bahwa negara Indonesia ini merupakan buah wawasan dan pandangan para ulama dan tokoh Islam bersama *founding fathers* lain. Para ulama dan tokoh Islam sejak dini turut serta memikirkan dan berjuang untuk membangun NKRI yang terintegrasi dengan nilai-nilai Islam. Menurut Nurcholish Madjid, lahirnya Pancasila yang disepakati sebagai falsafah negara merupakan sebuah kontribusi umat Islam yang signifikan. Dalam perumusan nilai-nilai Pancasila tampak hadir unsur-unsur Islam melalui konsep-konsep tentang adil, adab, rakyat, hikmat, musyawarah, dan wakil. Dari contoh yang diambil dari rumusan dasar Negara ini dan dari berbagai kata pinjaman dari bahasa Arab lainnya, dapat diketahui bahwa unsur-unsur Islam terpenting dalam budaya Indonesia ialah di bidang konsep-konsep sosial dan politik. Nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila seperti ketuhanan, kemanusiaan, persatuan (kebangsaan), musyawarah dan keadilan sosial adalah nilai-nilai yang diajarkan dan dijunjung tinggi oleh Islam. Itu sebabnya para tokoh Islam nasional kerap menyebut Pancasila sebagai *kalimatun sawā'* (*common platform*; titik temu).⁶⁰

Menengok sejarah nasional secara ringkas, ada beberapa tokoh utama Islam yang perlu diungkap perannya di sini dalam usaha mengintegrasikan Islam dan paham kebangsaan (keindonesiaan). Salah seorang ulama/tokoh Islam itu adalah Syeikh KH. Hasyim Asy'ari. Menurut tuturan Ketua PBNU sekarang, KH Said Agil Siraj, ketika Syeikh KH. Hasyim Asy'ari pulang ke Indonesia tahun 1914, hal pertama yang beliau pikirkan adalah menyatukan Islam dengan nasionalisme. Lalu, muncul doktrin yang terkenal: *Ḥubbul wathon minal imān* (Cinta

⁵⁹Naṣr, *Sufi Essays*, 46.

⁶⁰Nurcholish Madjid, *Islam: Kemoderan Dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2013).

tanah air sebagian dari iman).⁶¹ Doktrin ini, sebagaimana diakui oleh sejarawan nasional, sangat berpengaruh besar terhadap integrasi Islam dan nasionalisme sebagai basis ideologis-teologis pembentukan NKRI berikut proses historis yang mengiringinya seperti peneguhan Pancasila sebagai dasar/falsafah negara dan UUD 1945 sebagai konstitusi negara.

Salah satu contohnya adalah keterlibatan salah seorang anak pendiri NU tersebut, yaitu KH Wahid Hasyim, dalam membangun dasar-dasar pembentukan negara seperti aktif dalam BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) dan Panitia Sembilan BPUPKI. Sumbangsih pemikiran-pemikirannya di bidang politik dan kebangsaan serta pendidikan nasional mendorong sejumlah tokoh nasional untuk memasukkan KH. Wahid Hasyim sebagai salah satu founding fathers bangsa Indonesia.

Proses integrasi Islam dan keindonesiaan terus berkembang hingga kini, dengan dinamika yang pasang surut. KH Solahuddin Wahid, salah seorang putra KH Wahid Hasyim, menuturkan perjalanan historis integrasi Islam dan keindonesiaan tersebut⁶²:

Di dalam BPUPKI (Mei-Juni 1945), muncullah pertentangan antara keindonesiaan dan keislaman, yakni ketika kalangan "nasionalis Islam" mengusulkan dasar negara Islam dan kalangan "nasionalis Pancasila" mengusulkan dasar negara Pancasila. Komprominya ialah "Piagam Jakarta", yang di dalamnya terkandung dasar negara Pancasila dengan sila pertama "Ketuhanan dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam bagi Pemeluk-pemeluknya". Ternyata kompromi itu masih ditolak kalangan "non-Islam" pada 17 Agustus 1945. Maka para tokoh Islam dengan lapang dada menyetujui dicoretinya anak kalimat "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" dan menyetujui rumusan: "Ketuhanan Yang Maha Esa". Itulah *keberhasilan awal dari upaya memadukan keindonesiaan dan keislaman. Keberhasilan kedua upaya memadukan keindonesiaan dan keislaman* ialah ketika para ulama di bawah pimpinan KH Hasyim Asy'ari mengeluarkan fatwa Resolusi Jihad (22 Oktober 1945),

⁶¹Dikutip dari sebuah website milik NU, <https://seputamu.com/2016/11/24/ketum-pbnu-menceritakan-asal-usul-jargon-hubbul-wathon-minal-iman/>

⁶²Dikutip dari artikel Solahuddin Wahid di Harian Kompas (16 Mei 2017) dengan judul "*Keindonesiaan dan Keislaman*".

yang mengilhami dan mendorong para pemuda Muslim untuk bertempur melawan tentara Sekutu pada 10 November 1945. Jihad, sebuah istilah agama, digunakan untuk perjuangan bersifat kebangsaan. Para tokoh Islam berhasil dalam perjuangan mendirikan Departemen Agama pada Januari 1946. Itu adalah *keberhasilan ketiga upaya memadukan keindonesiaan dan keislaman*. Pada 1951, Menteri Agama KH A Wahid Hasyim dan Menteri Pendidikan, Pengajaran, dan Kebudayaan Bahder Johan (keduanya dari Partai Masyumi) membuat nota kesepahaman tentang pendirian madrasah ibtidaiyah, madrasah tsanawiyah, dan madrasah aliyah. Ini adalah *keberhasilan keempat dalam memadukan keindonesiaan dan keislaman*, yang memberi tempat bagi pendidikan Islam di dalam sistem pendidikan nasional.

Solahuddin Wahid meneruskan dinamika integrasi tersebut:

Presiden Soeharto menyetujui usulan para ulama itu (tentang RUU Perkawinan yang berdasarkan Islam). Ini adalah *keberhasilan kelima dalam upaya memadukan keindonesiaan dan keislaman*. Menghadapi situasi tersebut (ketetapan pemerintahan Soeharto tentang asas tunggal Pancasila), Syuriah PBNU membentuk sebuah tim untuk mengkaji "hubungan antara Islam dan Pancasila". Tim terdiri atas sejumlah ulama mumpuni yang dipimpin KH Ahmad Siddiq, alumnus Pesantren Tebuireng yang pernah mengaji langsung kepada KH Hasyim Asy'ari. Berdasar dokumen "Hubungan Islam Pancasila" yang disusun tim di atas, Mukhtar NU 1984 di Situbondo memutuskan untuk menerima secara resmi Pancasila sebagai dasar negara. Langkah itu lalu diikuti oleh PPP dan semua ormas Islam, kecuali beberapa ormas yang jumlahnya amat sedikit. Ini adalah *keberhasilan keenam dari upaya memadukan keindonesiaan dan keislaman*.

Dinamika proses integrasi Islam dan keindonesiaan itu terus bergerak. Solahuddin Wahid melanjutkan penuturannya,

Pada 1989, DPR membahas RUU Peradilan Agama sebagai lanjutan dari UU No 14/1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Kembali muncul konflik antara keindonesiaan dan keislaman sehingga terjadi perdebatan panas antara yang menyetujui dan menolak RUU tersebut. Pada 29

Desember 1989, RUU tersebut disetujui menjadi UU No 7/1989. Muktamar NU 1989 di Pesantren Krapyak DI Yogyakarta menghargai pengesahan UU tersebut. Ini adalah *keberhasilan ketujuh dari upaya memadukan keindonesiaan dan keislaman*. Setelah itu, masih terdapat banyak lagi keberhasilan dalam memadukan keindonesiaan dan keislaman, seperti UU Perbankan Syariah, UU Haji, dan UU Wakaf. Selain itu, UU Sistem Pendidikan Nasional (2003) memasukkan pesantren ke dalam nomenklatur pendidikan Indonesia sehingga memberikan peluang lebih luas bagi pesantren untuk mengembangkan diri. Di dalam masyarakat kini tampak peningkatan minat masyarakat untuk mengirim siswa ke pesantren dan juga minat untuk mendirikan pesantren. Jumlah pesantren yang pada 1999 hampir 10.000 kini mendekati angka 30.000, yang keseluruhannya adalah milik swasta.

Menyimak deskripsi di muka, memang tak terelakkan lagi kenyataan bahwa keberadaan Indonesia sejak awal pendiriannya tidak terlepas dari pengaruh ajaran dan nilai budaya Islam. Hal demikian diakui oleh para sarjana dan sejarawan termasuk peneliti asing yang mengakui betapa ajaran Islam telah membentuk karakter keindonesiaan. Misalnya adalah Marshall Hodgson, peneliti sejarah peradaban Islam; dia menganggap kemenangan Islam di Jawa khususnya, dan Nusantara umumnya, begitu sempurna. Menurut penulis "*The Venture of Islam*" (Chicago, 1974) ini, Islam telah sedemikian mempengaruhi budaya Indonesia di segala bidang secara menyeluruh dan mengesankan.⁶³ Menurut Nurcholish Madjid, selain di bidang spiritualisme dan kesufian serta berbagai bidang yang lain, Islam terutama amat kuat mempengaruhi budaya Indonesia di bidang kemasyarakatan dan kenegaraan, seperti yang telah diulas di muka.

Walhasil, uraian ringkas di muka mengenai sejarah integrasi Islam dan kebangsaan menunjukkan bahwa sejauh ini telah berhasil mempertahankan keberadaan NKRI dengan segenap dinamika yang terus berkembang hingga hari ini. Keberhasilan ini tidak bisa tidak, merujuk eksposisi karakteristik spiritualitas, tasawuf dan imajinasi spiritual yang telah didedah di muka, secara batin dan substansial tidak terlepas dari kapasitas tasawuf dalam membangun individu-individu yang memiliki imajinasi spiritual yang berkarakter integratif, mencintai

⁶³Madjid, *Islam*, 88.

persatuan, mengutamakan nilai-nilai substansial dan universal Islam, dan membangun tiga jenis persaudaraan: *ukhuwah insaniyah* (kemanusiaan), *ukhuwah wathaniyah* (kebangsaan), dan *ukhuwah islamiyyah* (keislaman). Penulis meyakini, jika para ulama dan tokoh peletak dasar integrasi Islam dan keindonesiaan ini tidak memiliki afinitas dengan tasawuf atau tidak mencerap imajinasi spiritual, mungkin NKRI sudah lama bubar, terlebih lagi setelah gerakan-gerakan Islamis transnasional- yang melecehkan tasawuf dan mencampakkan imajinasi spiritual - berhasil menarik banyak generasi muda Islam kontemporer.

Terakhir, untuk memperkuat pernyataan penulis di muka, izinkan penulis mengutip tulisan seorang peneliti tasawuf di Indonesia, yaitu Martin van Bruinessen. Berdasarkan penelitiannya tentang perkembangan tasawuf di Indonesia, van Bruinessen menyimpulkan “*The main characteristic and special colour of the long history of Indonesia until today is its Sufism affection. Indonesia is a Sufism-loving country.*” (Karakteristik utama dan warna khas sejarah panjang Indonesia hingga hari ini adalah ketertarikannya pada tasawuf. Indonesia adalah sebuah negara yang mencintai tasawuf).⁶⁴

Epilog: Transendensi Faktisitas

Mengingat keterbatasan ruang untuk artikel ini, penulis akan melanjutkan uraian mengenai transendensi faktisitas ini pada tulisan selanjutnya, *inya Allah*. Namun sebelum mengakhiri artikel ini, penulis sedikit memberikan beberapa catatan.

Topik mengenai keotentikan dan faktisitas yang selama ini didiskusikan oleh kaum eksistensialis, sejauh yang penulis ketahui, belum berhasil menjawab pertanyaan-pertanyaan dasar sebagai berikut: apakah mungkin menjadi seorang individu yang hidup otentik atau hendak menjadi dirinya sendiri secara utuh bisa sekaligus bermasyarakat melalui integrasi sosial? Bukankah ketika melakukan integrasi sosial banyak hal yang merupakan otentisitas dan keunikan individu atau kelompok komunitas tertentu yang harus dilepaskan atau ditanggalkan demi kebersamaan? Sebaliknya, bukankah ketika seseorang atau sekelompok komunitas tertentu hendak menapaki hidup otentik harus bisa menyatakan “Tidak” kepada orang atau kelompok seperti yang

⁶⁴Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis, Dan Sosiologis* (Bandung: Penerbit Mizan, 1992).

dikhubahkan Sartre? Bukankah Heidegger menyatakan bahwa adanya *faktisitas* (suatu kondisi dan batasan faktual yang tak terelakkan dan bukan merupakan pilihan sadar manusia) sebagai kejatuhan manusia karena ‘ia terlempar ke dunia’ begitu saja tanpa kesadaran bebas? Umumnya, kaum eksistensialis dipaksa oleh situasi yang menggiring mereka untuk memilih salah satu sisi: menjadi otentik dengan menafikan secara total berintegrasi dengan masyarakat atau sebaliknya melebur total bersama masyarakat dengan kehilangan otentisitas dan keunikannya.

Tesis pokok jawaban penulis sementara ini adalah bahwa “*sayap-sayap spiritualitas berkapasitas menerbangkan seseorang untuk keluar dari faktisitas dan sarang identitasnya mengarungi luasnya angkasa tak bertepi sedemikian sehingga dia mampu hidup bersama orang dan kelompok lain melalui keotentikannya*”.

Tentu banyak hal yang perlu dikritik tentang pemahaman mengenai pertentangan transendensi dan faktisitas ini. Misalnya, konsep transendensi *vis a vis* faktisitas sebagaimana yang disodorkan oleh eksistensialisme modern merupakan salah satu akar problem. Pengertian transendensi modern – yang umumnya terpengaruh oleh pemikiran Kantian – bercorak solipsistik dan ini adalah sebuah problem yang sangat musykil dipecahkan oleh kaum eksistensialis modern.

Dengan menggunakan pendekatan fenomenologi-eksistensial bercorak mistikal, penulis akan menjawab persoalan yang menganga tersebut pada artikel selanjutnya, *insya Allah*.

Daftar Pustaka

- Allawi, Ali A. *The Crisis of Islamic Civilization*. London: Yale University Press, 2009.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibn. *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Beirut: Dārul Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2011.
- . *Fushūsh Al-Ḥikam*. Edited by Abu Al-‘Ala ‘Afifi. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1980.
- Bagir, Haidar. *Buku saku tasawuf*. Bandung: Mizan : Pustaka IIMaN, 2006.
- Bennabi, Malek. *Wijbat Al-‘Ālam Al-Islāmī*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1959.
- Bīrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Alberuni’s India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about AD 1030 Al*. Translated by Edward Sachau. New Delhi: Asian Educational Services, 2005.

- Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis, Dan Sosiologis*. Bandung: : Penerbit Mizan, 1992.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. New York: SUNY Press, 1989.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. New York: Princeton University Press, 1969.
- Faghfoory, Mohammad. “The First Sufi: Prophet Muhammad in the Firmament of Islamic Spirituality.” In *Sufism and Social Integration: Connecting Hearts, Crossing Boundaries*, edited by Faghfoory and Dastagir. Chicago: ABC International Group Inc, 2015.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Ḥā’irī Yazdī, Maḥdī. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row Inc, 1962.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Kemodernan Dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2013.
- Maitre, Luce-Claude. *Pengantar Ke Pemikiran Iqbal*. Bandung: : Mizan, 1981.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia Dan Agama*. Bandung: Mizan, 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, 2001.
- . *Islamic Art and Spirituality*. Lahore: Suhail Academy, 1997.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1987.
- . *Preface of the Book Sufism and Social Integration: Connecting Hearts, Crossing Boundaries*. Edited by Mohammad Faghfoory and Golam Dastagir. Chicago: ABC International Group Inc, 2015.
- . *Religion & the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Naṣr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. Chicago: ABC International Group, 1999.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- . *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabī: wabdat al-wujūd dalam perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Pipes, Daniel. *Militant Islam Reaches America*. New York: W.W. Norton, 2002.
- Ricœur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Seyed G. Safavi. *Struktur Dan Makna Matsnawi Rumi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Shihab, Alwi. *Akar tasawuf di Indonesia: antara tasawuf sunni & tasawuf falsafi*. Jakarta: IMA N, 2009.
- Ṭabāṭabā'ī, Mohammad Hoseyn. *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect : Risāla-Yi Lubb Al-Lubāb Dar Sayr Wa Sulūk-i Ulu'l-Albāb*. Translated by Mohammad Faghfoory. New York: SUNY Press, 2003.