

AL-ATTAS

Syed Muhammad Naquib Al-Attas

Islām dan Sekularisme

Islām dan Sekularisme



ISLĀM DAN SEKULARISME

SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS



Institut Alam dan Tamadun Melayu
Universiti Kebangsaan Malaysia

Cetakan Pertama 1978
Cetakan Kedua 1993
Cetakan Bahasa Indonesia 2010

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1931-
Islām dan Sekularisme
Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan, 2010
ISBN 978-602-97102-0-5

Judul asal: *Islām and Secularism*.

Kuala Lumpur: *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*,
1993.

©SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS, 1978

© Terjemahan dalam bahasa Indonesia pada Institut Pemikiran Islam dan
Pembangunan Insan (PIMPIN).

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan
sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, secara elektronik maupun
mekanis, termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya,
tanpa izin dari penerbit.

Penerjemah:

Dr. Khalif Muammar, M.A.

Dibantu oleh: Usep Mohamad Ishaq, M.Si.; Wendi Zarman, M.Si.;
Hidayat, M.T.; John Adler @ Yahya, M.Si.

Diterbitkan oleh:

Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan (PIMPIN)
Jl. Sadang Tengah III No. 17, Bandung 40134, Indonesia
No. Telp. +62222513884. E-mail: pimpinbandung@gmail.com
www.pimpinbandung.com

Dengan Kerjasama:

Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA),
Universiti Kebangsaan Malaysia

Foto kulit depan:

International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) yang
direkabentuk dan dilanskap oleh al-Attas

UNTUK PEMUDA ISLĀM

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	v
PRAKATA	vii
PENGANTAR	
Prof. Dr. WAN MOHD NOR WAN DAUD	ix
CATATAN PENERJEMAH	xix
CATATAN PENGARANG	xxi
PENGANTAR CETAKAN KEDUA	xxiii
I. LATAR BELAKANG KRISTEN BARAT MASA KINI	1
II. SEKULAR-SEKULARISASI-SEKULARISME	17
III. ISLĀM : FAHAM AGAMA DAN ASAS AKHLAK	65
IV. DILEMA MUSLIM	121
V. DEWESTERNISASI ILMU	169
Pendahuluan	169
Hakikat Manusia	176
Hakikat Ilmu	181
Definisi dan Tujuan Pendidikan	189
Sistem Aturan dan Disiplin Islām	193
Penutup dan Saran	201
LAMPIRAN : TENTANG ISLAMISASI : KASUS	
KEPULAUAN MELAYU-INDONESIA	213
DAFTAR INDEKS UMUM	233
DAFTAR INDEKS NAMA	243

PRAKATA

Syed Muhammad Naquib al-Attas merupakan seorang ilmuwan ulung bertaraf dunia yang masih berada bersama kita pada masa ini. Rakyat Malaysia umumnya berbangga dengan kehadiran tokoh besar ini di kalangan mereka. Keilmuan dan keserjanaan al-Attas tidak diragukan lagi dapat mewakili Alam Melayu untuk dipersembahkan kepada dunia, sebagai sumbangan bermakna ke arah pembangunan sejati dalam keilmuan dan ketamadunan umat manusia. Buku *Islām dan Sekularisme* yang berada di tangan pembaca ini merupakan salah satu karyanya yang paling penting dan paling berpengaruh di dunia Islam. Dalam buku ini gagasan-gagasan besar telah diutarakan yang merupakan hasil penyelidikan, perenungan dan pemikiran beliau selama puluhan tahun. Oleh karena itu, Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), UKM merasa beruntung dapat menerbitkan karya ini dalam bahasa Melayu-Indonesia. Karya ini juga amat bermakna khusus buat ATMA, karena penulisnya merupakan pengasas atau pendiri Institut Bahasa, Kebudayaan dan Kesusateraan Melayu (IBKKM) yang kemudiannya dinamakan semula sebagai Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA). Beliau telah menjadi Pengarah IBKKM yang pertama (1973-1976).

Sebagai sebuah karya filsafat dan pemikiran yang luas dan mendalam tentunya tidak mudah untuk menerjemahkannya ke bahasa Melayu. Walaupun ia pernah diterjemahkan sebelumnya ke bahasa Indonesia pada tahun 1981, namun penerjemahan ini sangat berbeda dan karena dilakukan oleh salah seorang murid al-Attas sendiri yang mendalami pemikiran Islam maka ia akan menjadi lebih otoritatif. Oleh itu, setinggi-tinggi tahniah dan penghargaan diucapkan kepada Dr. Khalif Muammar A.

Harris atas usaha dan kerja kerasnya dalam penerjemahan dan penerbitan buku ini. Pengenalan yang tepat dan bermakna kepada buku ini oleh Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud Felo Penyelidik Utama ATMA yang merupakan sahabat Profesor al-Attas sangatlah dihargai. Ribuan terima kasih juga diucapkan kepada Profesor al-Attas karena telah mengizinkan ATMA dan PIMPIN menerbitkan karya terjemahan ini. Demikian juga kepada yang telah menyumbang secara langsung maupun tidak langsung dalam menjayakan penerbitan ini, khususnya kepada PIMPIN (Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan) dan individu-individu yang terlibat di dalamnya. Akhir sekali mudah-mudahan usaha mulia ini mendapat berkah dan keridhaan Ilahi, dan dapat menyumbang ke arah pencerdasan dan pencerahan umat Islam agar menjadi umat yang terbaik. Wassalam.

25 Jamadil Awal 1431H / 10 Mei 2010

Prof. Dr Abdul Latif Hj. Samian

Pengarah

Institut Alam dan Tamadun Melayu

Universiti Kebangsaan Malaysia

PENGANTAR

ISLĀM DAN SEKULARISME: SUATU KARYA AGUNG *KULLI*

Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud
Felo Penyelidik Utama
Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA)
Universiti Kebangsaan Malaysia

*Bismi' Llāh al-Raḥmān al-Raḥīm. Al-ḥamduli' Llāh Rabb al-
'ālamīn. Waṣṣalātu wassalāmu 'alā Muḥammad wa 'alā ālihi
wa ṣaḥbihi ajma'īn.*

Dalam tradisi keilmuan Islām, sebagaimana yang dirumuskan oleh Ibnu Ḥazm (wafat 456H/1063M) dalam *al-Taqrīb li Ḥudūd al-Manṭiq wa Madkhaluh*, suatu karya ilmiah itu dikarang untuk mengetengahkan buah fikiran atau gagasan yang bermanfaat yang tidak diutarakan sebelumnya, dalam bentuk yang lebih teratur dan mencerahkan; atau untuk menguraikan suatu gagasan yang hanya dibicarakan dengan ringkas sebelumnya; meringkas dan memudahkan karya-karya yang panjang lebar; menolak kesilapan-kesilapan besar dan merungkai kekeliruan serta kekusutan yang banyak tersebar; atau menyatu dan mengatur fikiran-fikiran dan maklumat yang tersebar dalam arena keilmuan. Derajat dan martabat karya-karya ini tentulah berlainan, yang mencerminkan tahap kewibawaan pengkaryanya masing-masing.

Tolok ukur untuk menentukan suatu karya sebagai sebuah karya agung tentunya sering dipertikaikan. Asas pertikaian ini bersumber dari perbezaan ideologi, pandangan alam dan kepentingan. Dalam kasus persamaan ideologi, pandangan alam

dan kepentingan pun, pertikaian dapat juga terjadi berdasarkan perbedaan daya pemikiran, kewibawaan dan keikhlasan seseorang. Saya meletakkan tolok ukur berlandaskan pandangan alam Islām, khususnya *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, dan berintikan kepentingan umat Islām.

Karya agung suatu bangsa ialah sebuah karya yang membicarakan suatu perkara asas dan penting bagi bangsa itu dengan cara-gaya yang memuaskan naluri akli insani khalayaknya, mendalam dan menyeluruh yang difikir akan membantu bangsa itu mengenali dirinya, menyelami perjalanan sejarah bangsanya, atau yang dengan tepat menilik masalah-masalah utama yang sedang dihadapinya serta sumber-sumbernya, dan mengusulkan rancangan-rancangan bermakna dan amali yang dapat mengeluarkan mereka dari kemelut tersebut. Karya agung seperti ini yang khusus ditujukan kepada suatu bangsa, dapat dinamakan karya agung *watani*. Karya agung *watani* juga mempunyai ciri-ciri yang dapat diangkat keluar dari khalayak langsungnya dan diambil pelajaran oleh orang-orang di luar budaya tersebut. Dari segi ini, setiap karya agung *watani* mempunyai potensi atau kesediaan untuk menjadi karya agung *kulli*.

Sesuatu karya agung dapat dianggap *kulli* jika kandungan perbincangannya bersifat sejagat atau universal, yang menarik perhatian akal dan jiwa manusia seperti ketuhanan, kemanusiaan, keilmuan, keadilan, pembangunan, kebahagiaan dan sebagainya yang ditulis dengan *hujjah* yang dikemas padat, penjelasan serta dalil yang mencerahkan akal dan jiwa, dan cara-gaya yang mengukuhkan minat golongan budiman. Karya seperti ini, walaupun ditulis pada zaman dan dalam bahasa yang berlainan tetapi dapat membantu bangsa-bangsa lain, secara langsung, memahami secara bermakna, mendalam dan

sepadu perkara-perkara pokok dalam kehidupan, mengenali dan menangani masalah sebenar mereka masing-masing. Karya agung *kulli* tidak semestinya sempurna, tetapi merupakan penanda aras (*benchmark*) tertinggi dalam bidang liputannya. Karya seperti ini perlu dibaca dengan hati-hati, dan diulangi beberapa kali, bukan sekadar sebagai kegiatan bermakna untuk mengisi masa senggang dan kebosanan kehidupan, tetapi sebagai daya usaha yang bermaksud mencari kefahaman lebih mendalam untuk menyelesaikan kemelut yang merenggut akal dan jiwa, pribadi maupun masyarakat masa kini. Inilah ciri-ciri utama karya agung *kulli*.

Di sini saya perlu menjelaskan bahwa wahyu Allāh *Subhānahū wa Ta'ālā* kepada semua Rasul tidaklah dapat dihitung sebagai “karya” karena sumbernya bukan dari akal fikiran makhluk, namun dalam maksud perbincangan kita ini, wajar juga dinamakan sebagai karya sama seperti wahyu-wahyu itu disebut sebagai Suhuf atau Kitab. Semua wahyu yang diterima para rasul sebelum Islām seperti Zabur, Taurat dan Injil yang asli, adalah karya agung *watani* yang sempurna. Disifatkan *watani* karena ajaran tiap-tiap kitab tersebut dikhususkan kepada sesuatu kaum itu saja, dan disifatkan sempurna karena ia adalah wahyu Tuhan yang disampaikan secara lengkap oleh pesuruhnya. Hanya al-Qur’ān al-Karīm yang diwahyukan kepada nabi terakhir dan ditujukan kepada semua manusia merupakan satu karya agung *kulli* yang sempurna, walaupun terdapat di dalamnya unsur-unsur tempatan. Sifat kesempurnaan ini tidak terdapat dalam karya agung ciptaan manusia baik *watani* maupun *kulli*.

Untuk sekian lama, ciri utama tradisi penulisan Islām di Alam Melayu ialah mengangkat sebahagian dari karya-karya besar ilmuwan Islām dari luar kepulauan Melayu, terdahulu

dan sezaman, ke dalam bahasa-bahasa tempatan (Jawa, Banjar, Bugis dll.) terutamanya bahasa Melayu. Secara umum, hampir semua hasil keilmuan di Alam Melayu, baik yang bersifat agama secara langsung atau tidak, beraliran searah: dari India, Timur Tengah, dan lain-lain ke Alam Melayu. Dalam usaha ini, para ilmuwan Islām di Alam Melayu bukan sekadar menerjemahkan ke bahasa Melayu (atau menjawikan) bahagian-bahagian karya tersebut, malah juga membuat penjelasan-penjelasan untuk memudahkan pemahaman khalayak masing-masing. Harus diingatkan bahwa aliran pemikiran ini telah memberi sumbangan besar dan berkekalan kepada perkembangan keagamaan, kebudayaan dan peradaban Alam Melayu. Sebahagian dari hasil usaha keilmuan dalam aliran ini telah memenuhi tolok ukur karya agung *watani* seperti *Sulālatus Salāṭīn* oleh Tun Sri Lanang, *Hikayat Aceh*, semua syair-syair Hamzah Fansuri, *Tāj al-Salāṭīn* oleh Bukhari al-Jauhari, karya-karya Sheikh Nuruddin al-Raniri seperti *Durr al-Farā'id bi Syarḥ al-'Aqā'id*, dan *Hujjat al-Ṣiddīq 'an Daf' al-Zindīq*, *al-Durr al-Thamīn* oleh Sheikh Daud al-Fatani, *Sayr al-Sālikīn* oleh Abdus Samad al-Falembani, *Tuḥfat al-Nafīs* dan *Bustān al-Kātibīn* oleh Raja Ali Haji, *Hikayat Pelayaran Abdullah* oleh Abdullah Munshi, dan lain-lain.¹ Karya-karya agung *watani* Melayu ini memenuhi tujuan yang dimaksudkan oleh Ibnu Ḥazm di atas termasuk juga berhasil mempersembahkan sesuatu yang belum dibuat sebelum terbitnya karya sedemikian dalam bahasa Melayu.

Islām dan Sekularisme, karya Profesor Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas ini adalah sebuah karya agung *kulli*, sejagat atau universal, karena seluruh isi kandungannya membincangkan dan menganalisa perkara-perkara paling asas dalam kebudayaan

1 Sebahagian besar dari tajuk-tajuk ini telah dikenalpasti dan diterbitkan sebagai siri Karya Agung oleh Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka, Malaysia.

Barat dan agama Islām. Pendekatannya sekaligus ilmiah dengan hujjah yang kukuh dan dalil yang mengagumkan. Pendekatannya juga bersifat amaliah bila merencanakan perubahan kurikulum dan penubuhan institusi pengajian tinggi sebagai wahana paling strategis untuk mengembalikan kekuatan dan kemajuan umat Islām sedunia. Malah, bagian lampiran yang meringkaskan tahap-tahap dan daya usaha pengislaman Alam Melayu mempunyai kaidah pengkajian dan penilikan yang dapat digunakan untuk memahami hakikat yang sama di daerah-daerah lain. Ciri-ciri yang terdapat pada karya ini secara langsung dapat difahami golongan Islām berpendidikan di seluruh dunia.

Setelah lebih dari tiga dekade, tilikannya tentang perkembangan aliran sekularisasi dalam kebudayaan Barat, makna agama dan asas Akhlak dalam Islām, dilema di antara kemodernan dan tradisi yang menghantui pemikiran umat, buah-buah fikirannya yang asli tentang pertalian rapat antara pandangan alam Barat dan kebudayaannya dengan ilmu pengetahuan dan terutama proses pengislaman ilmu pengetahuan masa kini, dan konsep Universitas Islām: semuanya masih segar dan sesuai untuk zaman kita ini.

Kerap kali saya tegaskan bahwa tilikan dan perjuangan pembaharuan keilmuan Islām al-Attas bersifat pergerakan teguh (*dynamic stabilism*) berbanding golongan modernis dan pasca modernis yang giat bergerak mengubah setiap perkara yang dianggap berlawanan dengan tuntutan masa kini, yang kini dipacu oleh aliran sekularisasi.² Setelah hampir satu kurun gerakan ini telah menimbulkan banyak perubahan tapi tidak juga berhasil memajukan umat setanding dengan Barat.

2 Untuk uraian lanjut tentang *Dynamic Stabilism*, silakan lihat tulisan saya, "Al-Attas: A True and Real Reformer", dalam Wan Mohd Nor Wan Daud dan M. Zainiy Uthman (eds), *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islām: Essays in Honour of Syed Muahmmad Naquib al-Attas* (Skudai: UTM Press, 2010), hlm. 50-51.

Pergerakan teguh juga berbeda dengan gerakan tradisional dan konservatif yang gigih mempertahankan segala pemikiran dan institusi warisan tanpa mengambil-kira keperluan perubahan yang sah sehingga menimbulkan kejumudan yang merugikan. Pemikiran al-Attas meneguhkan kembali pandangan hidup Islām yang disepakati para leluhur agung sekian lama, serta mengukuhkan keyakinan kepada struktur dan dasar akhlak dan perundangannya dalam menghadapi tantangan-tantangan masa kini. Ini dilakukan dengan penuh wibawa keilmuan, tegas dan berdaya cipta dengan memahami unsur-unsur kekal dan berubah dalam tradisi Islām dan dalam tradisi moden, dan berani bertindak sepatutnya mengikut darjatnya masing-masing. Karya *Islām dan Sekularisme* ini menepati tujuan pertama yang dikenal-pasti oleh Ibnu Ḥazm yang menegaskan keaslian beberapa gagasan-gagasan besar di dalamnya yang tidak dibicarakan sedemikian rupa oleh mana-mana ilmuwan Islām sebelum ini. Maka patutlah para cendekiawan Muslim di berbagai negara telah menerjemahkan karya agung ini ke dalam bahasa mereka masing-masing seperti bahasa Indonesia, Farsi, Turki, Bosnia, Urdu, Tamil, Kosovo, Arab. Malah para cendekiawan dan pembuat dasar bukan Islām juga melihat sesuatu yang agung dalam beberapa buah fikirannya, seperti contoh gagasan *Dewesternization of Knowledge* yang merupakan bab kelima, terakhir dan terpenting di dalam buku ini.³ Perhatian golongan cendekiawan Muslim dari seluruh

3 Lihat Jennifer Webb, ed. *Powerful Ideas: Perspectives on the Good Society. The Cranlana Programme Colloquium Readings*. 2 jilid (Victoria, Australia: The Cranlana Programme, 2002) 1: 231-240. Karya-karya pilihan adalah dari tokoh-tokoh berikut: Sophocles, Thucydides, Plato, Aristotle, Kung Fu Tse, Mencius, Xunzi, Kitab Injil, St. Augustine, Nicollo Machiavelli, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith, Immanuel Kant, Karl Marx, John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill, Simone Weil, John Rawls, Avishai Margalit. Raimond Gaita, R. H Tawney, Friedrich Hayek, Milton Friedman, Arthur Okun, Rachel Carson, Garrett Hardin, Isaiah Berlin, Amartya Sen, Nelson Mandela, Martin Luther King Jr, Virginia Woolf, Carol Gilligan, J. Appleby, E. Covington, D. Hoyt, M. Latham & A. Sneider, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Edward Said, Kevil Gilbert, Jean-Paul Sarte, Umberto Eco, Peter Singer,

dunia tentang karya ini, yang diterbitkan di dalam negeri –dan tidak di London, Leiden atau New York–, membuktikan bahwa nilai keunggulan suatu karya itu bukan terletak pada alamat penerbitnya semata-mata. Dengan demikian wajar sekali, sahabat saya Dr. Khalif Muammar menerjemahkan karya agung ini sekali lagi ke dalam bahasa Melayu Indonesia yang boleh dibaca juga oleh para khalayak di kepulauan Melayu ini.⁴ Pada sekitar tahun 1999-2000, ketika kami masih di ISTAC, saya mencadangkan kepada Prof. al-Attas untuk menerbitkan *Risalah untuk Kaum Muslimin* yang pada masa itu masih dalam bentuk manuskrip bertaip yang telah beliau siapkan pada Mei 1974.⁵ Beliau menyatakan, antara lain, bahwa gagasan-gagasan penting dalam manuskrip itu telah ditulis dalam *Islām and Secularism* yang diterbitkan oleh Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) pada tahun 1978. Ini bermakna gagasan-gagasan yang diterbitkan dalam *Islām dan Sekularisme* ini telah berakar dalam fikirannya sejak awal 1970an.

Sejak pertengahan kurun ke 19 Masehi, ramai tokoh pemikir dan politik Muslim seluruh dunia, terutama di kerajaan Uthmaniah Turki, telah melihat kelemahan umat Islām terutama dalam berdepan dengan kekuatan teknologi ketenteraan Barat serta institusi-institusi politik dan kemasyarakatannya. Berbagai teori, perundangan, reformasi telah dilaksanakan oleh berbagai pihak, namun tidak memuaskan. Ramai yang meletakkan akar masalah kepada sistem pendidikan. Justeru itulah sekumpulan 313 cendekiawan Muslim membincangkan pendidikan Islām sedunia yang pertama di Makkah al-Mukarramah pada Mei 1977, dan diulangi pada tahun 1980 dan seterusnya hingga

Vaclav Havel, dan Ursula Le Guin. Bahan-bahan ini diwacanakan bagi melatih para pemimpin di Australia dalam sektor-sektor awam, swasta dan sukarela.

4 Edisi pertama buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Pustaka Bandung pada tahun 1981.

5 Karya ini diterbitkan sebagai sebuah buku dengan tajuk yang sama oleh ISTAC pada tahun 2001.

persidangan yang ketujuh pada tahun 2009 di Shah Alam, Selangor.

Pada tilikan saya, dalam karya ini, pengarang menunjukkan bahwa masalah asas umat Islām bersumber dari masalah dalaman (*internal*) dan luaran (*external*) yang runcing. Masalah dalaman berasal daripada keruntuhan adab (*loss of adab*), yaitu kehilangan disiplin akli, rohani dan jasadi yang menghilangkan upaya meletakkan suatu perkara di tempatnya yang wajar, sehingga menimbulkan kekeliruan dan kezaliman dalam semua lapangan kehidupan; manakala yang luaran adalah akibat mendalam dari pertentangan kekal kebudayaan dan tamadun Barat terhadap Islām, yang diuraikan dalam bab keempat. Jika Samuel Huntington pada awal tahun 1990an menggemparkan dunia dengan teori *the clash of civilizations*, yang bersifat provokatif dan berstrategi geo-politik; Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam bab keempat buku ini, dua dekade lebih awal, telah menguraikan gagasan yang lebih intelektual dan spiritual, yaitu “*the perpetual clash of worldviews between Islām and the West*”.

Justru itu, pengarang mengawali karya ini dengan menerangkan dengan ringkas tetapi tepat dan padat mengenai latar belakang perkembangan kebudayaan dan pemikiran Kristen Barat masa kini khususnya mengenai ketuhanan dan disusuli dengan penerangan cukup bermakna tentang semangat pandangan alam sekular dan perbedaannya dengan Islām. Kemudian beliau mengutarakan satu penjelasan yang luar biasa tentang makna Islām sebagai sebuah “*din*”, asas Akhlak dan pembangunan kemasyarakatan dengan mengaitkannya dengan perkara-perkara penting seperti kedudukan Nabi Muḥammad, ilmu, perubahan (*change*), kemajuan (*progress*) dan pembangunan (*development*).

Bab yang telah menyumbang besar kepada revolusi pemikiran dan perkembangan institusi pendidikan tinggi umat Islām sejak pertengahan tahun 1970an terkandung dalam bab kelima: yaitu tentang ilmu yang bersifat tidak neutral, bahwa ilmu-ilmu masa kini telah diserapi oleh unsur-unsur pandangan alam Barat sekular, bahwa umat Islām harus membina universitas Islām yang menggarap semula gagasan agung *farḍu ‘ayn-farḍu kifāyah* secara dinamik dan kreatif, dan melakukan daya usaha Islamisasi ilmu-ilmu pengetahuan masa kini melalui penafi-pembaratan (*dewesternization*).

Gagasan pendidikan tingginya yang dibicarakan dalam beberapa halaman dalam buku ini kemudiannya diuraikan lagi dalam dua persidangan sedunia pertama dan kedua tentang pendidikan Islām pada tahun 1979 dan 1980. Lebih penting lagi, sebagian penting gagasan ini kemudiannya dipraktikkan dengan amat berjaya dalam sebuah institusi yang dibina dan dipimpinnya 1988-2002, *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) di mana pergerakan teguh jelas terbukti. Kejayaannya di ISTAC membuktikan bahwa ilmuwan yang sebenarnya berwibawa berupaya mempratekkan ilmunya untuk masyarakat luas jika diberi sedikit peluang dan kepercayaan. Pemikiran al-Attas tidak terperangkap dengan slogan-slogan manis golongan aktivis dan politik yang tidak dapat diuraikan dengan betul, dan gagal diamalkan walaupun dengan kuasa politik yang kuat dan sumber dana yang lumayan.

Tidaklah berlebihan, dan sungguh wajar dikatakan bahwa karya beliau ini—yang disusuli kemudiannya oleh dua karyanya yang amat penting tentang pendidikan dan metafisika Islām⁶—melambangkan satu titik baru dalam sejarah Islām di Alam

6 Buku beliau *The Concept of Education in Islām* (1980) telah diterjemahkan ke bahasa Arab, dan Russia; manakala keseluruhan bukunya *Prolegomena to the Metaphysics of Islām* (1995) telah diterjemahkan ke bahasa Russia. Beberapa baa dari buku tersebut juga diterjemahkan ke bahasa Farsi, Arab, Itali, dan Jerman.

Melayu: inilah kali pertamanya dalam sejarah Alam Melayu di mana karya ilmunya tentang hal-hal penting mengenai pemikiran dan tamadun Islām dibicarakan oleh para sarjana di peringkat global.

Karya agung *kulli* ini, yang memancarkan pergerakan teguh, wajib dibaca dengan teliti oleh semua golongan terpelajar Muslim termasuk pembuat dasar, dan ahli profesional. Bahkan buku ini patut dijadikan salah satu dari bacaan wajib di institusi perguruan tinggi. Kewajiban menjadi lebih berat karena sejak satu dekade ke belakang ini, terlalu ramai cendekiawan, pemimpin politik dan aktivis Islām sedunia telah dirundung kekeliruan dan penyakit rendah diri yang amat parah, sehingga tidak malu dan segan lagi menolak dasar-dasar agama Islām serta Akhlak dan Shari'ahnya. Mereka telah menafsir, dan menilai semuanya dengan kaidah dan rumusan yang terlahir secara langsung dari program filsafat sekularisasi secara berlebihan. Karya ini sangat baik jika dibaca bersama karya-karyanya yang lain⁷ yang dapat membantu pembaca memahami dengan lebih baik karya *Islām dan Sekularisme* ini khususnya, dan pemikiran serta sumbangan beliau umumnya.

*Wa'LLāhu a'lam bi al-ṣawāb. Wa'l-ḥamdulillāh rabb al-
'ālamīn. Wa ṣallallāhu 'ala Muḥammad wa 'alā ālihi wa
ṣahbihi aḥimā'in.*

21 April 2010/ 6 Jumadil Awal 1431.

⁷ Seperti *The Concept of Education in Islām* (1980), *Prolegomena to the Metaphysics of Islām* (1995), *Risalah untuk Kaum Muslim* (2001), dan *Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (2007). Selain itu, tulisan saya, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition on the Original Concept of Islamization* (1998), dan buku yang saya sunting bersama M. Zainiy Uthman, *Language, Knowledge Thought and the Civilization of Islām: Essays in Honour of Syed Muhammad Naquib al-Attas* (2010) juga boleh membantu.

CATATAN PENERJEMAH

Penerjemahan buku ini dari bahasa Inggris kepada bahasa Melayu-Indonesia tidak mengikuti kebiasaan penulisan di Indonesia saat ini. Penerjemah berusaha untuk tidak terlalu dipengaruhi oleh bahasa Inggris dengan mencari sedapat mungkin padanan perkataan atau istilah dalam bahasa Melayu-Indonesia, kecuali istilah-istilah yang penting untuk dikekalkan (seperti esensi, eksistensi, modern). Antara lain penerjemah tidak menggunakan perkataan *worldview*, religius, fisik, konferensi, tim, arsitektur, tetapi menggunakan perkataan pandangan alam, keagamaan, jasmani, persidangan, kumpulan, seni bina, secara berurutan. Beberapa perkataan Inggris yang sudah diindonesiakan tetap digunakan agar para pembaca tidak terlalu janggal dengan perkataan yang ‘baru’, maka perkataan seperti internasional, nasional, spiritual dikekalkan. Selain itu, penerjemah juga berusaha untuk mengembalikan unsur-unsur Islām dan Arab dalam kosa kata bahasa Melayu-Indonesia yang telah digunakan berkurun lamanya oleh para pendahulu bangsa ini. Maka perkataan *knowledge* contohnya kami terjemahkan menjadi ilmu dan bukan pengetahuan; *meaning* seringkali diterjemahkan menjadi makna dan bukan arti; *reason* dan *intellect* diterjemahkan menjadi akal rasional dan akal secara berurutan dan bukan nalar; *accident* diterjemahkan kepada ‘*araḍ*. Perkataan-perkataan ini berasal dari bahasa Arab yang telah lama menjadi sebagian kosa kata bahasa Melayu-Indonesia. Pendekatan ini diharap menjadi sebagian kecil daripada usaha untuk memurnikan dan mengislamisasikan kembali bahasa Melayu-Indonesia yang telah mengalami Westernisasi dan kerusakan.

CATATAN PENGARANG

Buku ini merupakan hasil pengembangan ide-ide yang terdapat dalam paragraf-paragraf sebuah buku lain dalam Bahasa Melayu yang diberi judul: ‘*Risalah untuk Kaum Muslimin*’, yang saya tulis dan selesaikan selama beberapa bulan pertama pada tahun 1974. Karena berbagai keterbatasan yang menyita perhatian saya di dalam negeri maupun di luar negeri, *Risalah* tersebut belum dikirim kepada penerbit.

Dalam buku ini, apa yang terkandung dalam Bab III, telah ditulis dan diselesaikan selama bulan Ramaḍān 1395 (1975), dan disampaikan sebagai suatu ceramah dalam judul yang sama pada Persidangan Islām Internasional yang diselenggarakan pada bulan April tahun 1976 di *Royal Commonwealth Society*, London, dalam rangka Festival Dunia Islām yang dirayakan di tempat tersebut pada tahun itu. Makalah tersebut diterbitkan sebagai monograf pada tahun yang sama oleh Angkatan Belia Islām Malaysia (ABIM), Kuala Lumpur, dan pada tahun 1978 muncul juga bersama dengan ceramah-ceramah lain yang disampaikan pada kesempatan yang sama, oleh berbagai sarjana Muslim, dalam satu buku yang diberi judul: ‘*The Challenge of Islām*’, yang disunting oleh Altaf Gauhar dan diterbitkan oleh *Islamic Council of Europe*, London.

Seluruh bab selain dari bab III dari buku ini dimulai pada bulan Maret 1977 dan diselesaikan pada bulan April dalam tahun yang sama, selama saya bertugas sebagai sarjana tamu dan guru besar ilmu Islām di Jurusan Agama, Univ. Temple, Philadelphia, Amerika Serikat, dalam musim dingin dan musim semi tahun 1976 - 1977. Apa yang termuat dalam Bab

V pernah disajikan sebagai makalah berjudul : *‘Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education’* (*‘Pemikiran awal Tentang Hakikat Ilmu dan Definisi serta Tujuan Pendidikan’*), yang disampaikan dalam Persidangan Dunia Pertama tentang pendidikan Islām yang diselenggarakan di kota Makkah pada bulan April 1977. Bersama dengan makalah-makalah pilihan lainnya dari persidangan itu, akan muncul dalam sebuah buku berjudul: *‘Aims and Objectives of Islamic Education’* (*‘Maksud dan Tujuan Pendidikan Islam’*), yang disunting dengan pengantar dari saya sendiri dan diterbitkan oleh Universitas King Abdulaziz dan Hodder & Stoughton, London, 1979, sebagai salah satu bagian dari serial yang terdiri dari tujuh buku.

Syed Muhammad Naquib al-Attas

Kuala Lumpur, Muḥarram 1339/Desember 1978

PENGANTAR CETAKAN KEDUA

Hampir dua puluh tahun telah berlalu sejak cetakan pertama buku ini, namun ide-ide besar yang berkaitan dengan permasalahan pendidikan Islām bersamaan dengan topik-topik lain yang bersifat intelektual dan menuntut perubahan besar, seperti gagasan tentang Islamisasi ilmu pengetahuan masa kini, definisi umum, tentang hakikat dan kaidahnya serta gagasan tentang Universitas Islām, konseptualisasi hakikat universitas itu dan pembinaan akhirnya, telah dirumuskan lebih awal dalam pertengahan 1960an. Hal itu dirumuskan, diuraikan, dan disebarakan di Malaysia, dan luar negara dalam perkuliahan akademik dan berbagai persidangan, dan juga melalui lebih dari 400 kuliah umum. Ia lahir karena tuntutan akan perlunya pemikiran kreatif dan penjelasan terhadap konsep-konsep dasar berdasarkan tradisi keagamaan dan intelektual Islām, dan atas pengamatan pribadi dan perenungan serta analisis pemikiran sepanjang pengalaman saya mengajar di berbagai universitas di Malaysia sejak 1964. Gagasan-gagasan ini juga telah disampaikan kepada Sekretariat Islām di Jeddah pada awal tahun 1973, dan pada saat yang sama, juga mendesak otoritas terkait untuk mengadakan pertemuan sarjana-sarjana Muslim yang memiliki wibawa, untuk berdiskusi dan mempertimbangkan pandangan mereka.¹ Tidak ada keraguan bahwa ide-ide ini telah banyak membantu terlaksananya Persidangan Dunia Pertama tentang pendidikan Islām yang diselenggarakan di kota Makkah pada awal tahun 1977, di mana substansi Bab V buku ini diterbitkan dalam bahasa Inggris dan bahasa Arab dan dibacakan sebagai sebuah ucapan dasar (*keynote address*)

1 Surat dikirim ke Sekretariat pada tanggal 15 Mei 1973.

dalam sesi umum.² Pada tahun 1980, penjelasan terhadap beberapa paragraf dari bab tersebut yang berkaitan dengan konsep pendidikan dalam Islām dibentangkan dan dibacakan sebagai ucapan dasar dalam sesi umum dalam Persidangan Dunia Kedua tentang pendidikan Islām yang diselenggarakan di kota Islamabad pada awal tahun yang sama.³

Sejak saat itu, pada pertemuan Persidangan Dunia tentang Pendidikan Muslim yang diadakan di berbagai kota besar, saya tidak lagi diundang, dan gagasan-gagasan saya dijiplak tanpa disertai pengakuan dan disebarluaskan sejak 1982 oleh para sarjana yang bercita-cita tinggi, para aktivis, penyelenggara pendidikan dan para jurnalis dalam bentuk-bentuk yang rusak hingga saat ini.⁴ Umat Islām harus diingatkan bahwa para penjiplak dan orang-orang yang berpura-pura, dan juga peniru yang jahil yang menyebabkan kerusakan dengan menurunkan

2 Pada tanggal 3 April 1977 (lihat *Conference Book*, Universitas King Abdul Aziz, Jeddah dan Makkah al-Mukarramah, 1397/1977, hlm. 35 dan 37).

3 Lihat karya saya *The Concept of Education in Islām*, Kuala Lumpur 1980, p.v. dan nota 2.

4 Pada bulan Januari 1982 sebuah seminar telah diselenggarakan di Islamabad yang memfokuskan dan menyerukan 'Islamisasi Ilmu' (*Islamization of Knowledge*), sebuah ungkapan yang diambil dari buku ini (lihat hlm. 204-205). Sebagai mana yang disebutkan di atas, Bab V pada buku ini telah diterbitkan dalam Bahasa Inggris dan dalam Bahasa Arab, dan dibentangkan serta dibacakan sebagai ucapan dasar pada Persidangan Dunia Pertama tentang pendidikan Islām yang berlangsung di kota Makkah pada awal tahun 1977. Ungkapan tersebut dapat dijumpai pada halaman 21 pada edisi Bahasa Inggris. Malah, bukan semata-mata ungkapan saya, namun seluruh gagasan termasuk perancangan Islamisasi ilmu dan kaidah pelaksanaannya, begitu juga gagasan Universitas Islām, berasal dari buku ini (bersama dengan komentar dalam beberapa paragraf dalam bab V, yaitu karya yang berjudul '*Konsep Pendidikan Islām*', 1980), yang kandungannya disampaikan kepada Profesor Ismail R. al-Faruqi sejak 1976. Manuskrip buku ini telah diberikan kepadanya untuk penerbitan pada masa itu, dan sejak saat itu saya tidak pernah lagi melihat manuskrip tersebut. Setelah menjadi jelas bagi saya bahwa dia telah mengkhianati kepercayaan yang saya berikan kepadanya berkaitan kepengarangan dari gagasan-gagasan besar yang terkandung dalam buku itu, dan merasakan keinginannya untuk menggunakannya demi kepentingannya sendiri, saya kemudian menerbitkan buku ini di Kuala Lumpur pada tahun 1978. Tidak diragukan lagi bahwa buku ini dan buku yang menerangkan konsep pendidikan Islām telah dijiplak oleh al-Faruqi untuk melaksanakan Seminar di Islamabad, di mana tentu saja saya tidak diundang dan setelah itu muncul *Islamization of Knowledge*-nya yang dicetak di Maryland, U.S.A. pada tahun 1982.

nilai, memaksakannya terhadap orang-orang jahil yang mendorong munculnya orang-orang yang tidak seberapa baik kebolehan nya (*mediocrity*). Mereka menjiplak gagasan yang asli untuk dilaksanakan secara terburu-buru, dan mengakui sesuatu yang bukan milik mereka. Gagasan yang asli tidak dapat diterapkan setelah ia rusak, sebaliknya, sesuatu yang terpuji pada diri mereka menjadi yang patut dicela, dan penolakan mereka akan diikuti oleh kekecewaan yang akan muncul di kemudian hari. Maka dengan cara ini, usaha intelektual yang kreatif dan asli akan senantiasa dirusakkan. Tidaklah mengherankan, bahwa keadaan yang muncul akibat dari hilangnya adab ini juga menyediakan tempat persemaian bagi munculnya golongan ekstrimis yang menjadikan kejahilan sebagai modalnya.

Oleh karena nilai dan keabsahan dari gagasan-gagasan baru dapat dengan baik dikembangkan dan dijelaskan secara wajar oleh sumbernya yang asli, melalui pemikiran saya sendiri, inisiatif, dan usaha yang kreatif, dan dengan pertolongan Allāh *subhānahū wa Ta'ālā*, juga melalui pertolongan mereka yang Allāh bimbing untuk memberikan bantuannya, saya telah dapat memikirkan dan membentuk sebuah Institut internasional yang dimaksudkan untuk mengembangkan lebih lanjut, menjelaskan dan melaksanakan secara tepat gagasan-gagasan tersebut sehingga menjadi kenyataan sepenuhnya.

International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), meskipun perumusan konsepnya telah dilakukan lebih awal, namun dibuka secara resmi pada tahun 1991, dan diantara maksud dan tujuan institut ini adalah untuk memikirkan, menjelaskan, menerangkan permasalahan keilmuan dan epistemologi yang dihadapi kaum Muslimin pada zaman ini; untuk menyediakan tanggapan islami terhadap tantangan intelektual dan budaya dari dunia modern

dan berbagai aliran pemikiran, agama, dan ideologi; untuk merumuskan filsafat pendidikan Islām termasuk definisi, tujuan dan objektif Pendidikan Islām; untuk merumuskan filsafat sains Islām; untuk mengkaji makna dan filsafat kesenian dan seni bina (*architecture*) Islām, dan untuk memberikan panduan bagi islamisasi kesenian dan pendidikan kesenian; untuk menerbitkan hasil penelitian dan kajian kami yang dilakukan dari waktu ke waktu agar tersebar di Dunia Islām; untuk mendirikan sebuah perpustakaan yang unggul yang mencerminkan tradisi keagamaan dan keintelektualan baik peradaban Islām maupun peradaban Barat sebagai sarana untuk mencapai maksud dan tujuan di atas. Mereka yang faham dan cerdas akan mengetahui, apabila mereka merenungkan kepentingan maksud dan tujuan di atas, bahwa ia bukan hanya slogan kosong, karena mereka akan menyadari bahwa maksud dan tujuan tersebut mencerminkan pemahaman yang mendalam terhadap masalah sebenarnya yang dihadapi dunia Islām masa ini. Maksud dan tujuan Institut di atas tidaklah mudah untuk dicapai. Namun melalui usaha bersama para sarjana yang berdedikasi dan sudah terbukti keserjanaan mereka yang akan membincangkan secara saksama seperti suatu organ tubuh yang juga mengakar dalam pendidikan Islām yang asli, dan pada saat yang sama mampu mengajarkan berbagai disiplin ilmu modern, kami akan, dengan kehendak Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā*, berjaya merealisasikan wawasan kami. Meskipun begitu, langkah-langkah yang cukup penting untuk memenuhi maksud dan tujuan tersebut sebenarnya telah terpenuhi dalam berbagai tahapan. Beberapa buku ringkas telah diterbitkan oleh ISTAC yang menggariskan kerangka bagi filsafat pendidikan

Islām termasuk definisi dan maksud serta tujuannya;⁵ tentang sains;⁶ tentang psikologi dan epistemologi,⁷ juga beberapa karya-karya lain yang keseluruhannya akan digabungkan dalam sebuah karya yang saya yakin menjadi pandangan alam (*worldview*) Islām.⁸ Di dalam kerangka pandangan alam tersebut, dirumuskan dari sudut metafisika, filsafat sains kita dan sains secara umum haruslah berhubungan dan selaras dengan kebenaran. ISTAC telah mulai berjalan sebagai lembaga pendidikan tinggi pasca sarjana yang terbuka bagi sarjana dan pelajar internasional yang terlibat dalam penelitian dan kajian tentang teologi, filsafat dan metafisika Islām; sains, peradaban, bahasa serta perbandingan pemikiran dan agama. Perpustakaan yang terpendang dan terhormat telah dibina, yang mencerminkan bidang-bidang yang terangkum dalam maksud dan tujuannya; dan seni bina ISTAC sendiri adalah perwujudan nyata dari ungkapan artistik yang bersumber dari telaga ilmu yang kreatif.⁹

Buku ini pada asalnya didedikasikan kepada generasi Muslim yang sedang bangkit, kepada merekalah mudah-mudahan buku ini didengar dan difahami, dengan harapan bahwa mereka bersedia dari segi pemikiran, ketika masanya tiba bagi mereka, untuk bertahan dengan cerdas menghadapi

5 Al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1991 (diterbitkan pertama kali pada tahun 1980).

6 *Ibid.*, *Islām and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989.

7 *Ibid.*, *The Nature of Man and the Psychology of Human Soul*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990.

8 *Ibid.*, *The Intuition of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990; *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. *The Meaning and Experience of Happiness in Islām*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993. Ini semua, bersama dengan karya yang dikutip pada catatan kaki 6 dan 7, menampilkan uraian tentang psikologi Islām, kosmologi Islām, dan ontologi Islām membentuk substansi buku yang akan datang berjudul *Prolegomena to the Metaphysics of Islām*.

9 Lihat ringkasan sejarah intelektual dan filsafat ISTAC yang diuraikan dalam *The Beacon on the Crest of a Hill*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1991, oleh DR. Wan Mohd. Nor Wan Daud, yang merupakan Associate Professor di ISTAC.

derasnya arus sekularisasi dan dengan keberanian untuk menciptakan perubahan yang diperlukan dalam ranah pemikiran kita yang masih lemas di lautan kebingungan dan keraguan-diri. Pensekularisasian ‘nilai’ dan peristiwa yang telah diramalkan akan terjadi dalam dunia Islām telah mulai tampak dengan momentum dan desakan yang makin meningkat, akibat dari lemahnya kefahaman umat Islām terhadap hakikat sebenarnya dan implikasi sekularisasi, sebagai suatu program filosofis. Harus ditekankan bahwa serangan kita terhadap sekularisme tidak terlalu diarahkan kepada apa yang secara umum dianggap sebagai negara pemerintahan muslim ‘sekular’, namun lebih diarahkan kepada sekularisasi sebagai suatu program filosofis, yang oleh negara dan pemerintahan muslim ‘sekular’ tidak semestinya diterima. Pemahaman umum di kalangan kaum Muslimin, tidak ada keraguan lagi hasil dari indoktrinasi oleh konsep-konsep Barat, bahwa negara sekular adalah negara yang tidak diperintah oleh ‘*ulamā*’, atau yang sistem perundangannya tidak bersandarkan kepada hukum yang diwahyukan. Dengan kata lain ia adalah bukan negara teokratis. Namun perbandingan secara kontras antara negara sekular dengan negara teokratis bukanlah merupakan cara yang Islāmi dalam memahami permasalahan tersebut, karena Islām tidak terlibat dalam dikotomi antara yang suci (*sacred*) dengan yang duniawi (*profane*), lalu bagaimana mungkin Islām dapat diletakkan secara bertentangan antara negara teokratis dengan negara sekular? Negara Islām tidaklah teokratis sepenuhnya dan tidak pula sekular sepenuhnya. Negara Muslim yang menyebut dirinya sekular tidak semestinya harus berlawanan dengan kebenaran agama dan pendidikan agama; tidak semestinya harus menghilangkan makna spiritual dari alam tabii; tidak semestinya harus menolak nilai dan kebaikan keagamaan

dalam hal politik dan urusan manusia. Namun proses filosofis dan saintifik yang saya sebut ‘sekularisasi’ perlu melibatkan pelucutan makna spiritual dari alam tabii; penghapusan kesucian dan kewibawaan agama dari politik; penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari fikiran dan tingkah laku manusia. Ingatlah bahwa kita adalah umat yang tidak terbiasa dan tidak dibenarkan untuk kehilangan harapan dan kepercayaan diri, maka tidak mungkin bagi kita untuk tidak melakukan sesuatu melainkan bertengkar sesama kita sendiri dan meneriakkan slogan kosong dan aktivisme yang negatif sementara kita membiarkan tantangan zaman yang sebenarnya melanda kita tanpa perlawanan yang positif. Tantangan yang sebenarnya adalah yang bersifat intelektual, dan perlawanan positif harus ditingkatkan melalui kekuatan benteng yang bukan hanya bersandarkan kekuatan politik, namun oleh kekuatan yang didasarkan pada ilmu yang benar.

Kita sekarang berada sekali lagi di persimpangan jalan dalam sejarah, dan kesadaran pada identitas Islām mulai menyingsing dalam kesadaran kaum Muslimin yang baru bangkit. Hanya jika kesadaran berubah menjadi kebangkitan yang sepenuhnya, dengan bantuan matahari ilmu, maka di sana akan muncul di kalangan kita, baik laki-laki maupun perempuan, dengan kematangan spiritual dan intelektual serta integritas, yang akan mereka dapat memainkan perannya dengan kebijaksanaan dan keadilan dalam menjunjung tinggi kebenaran. Orang-orang ini akan mengerti bahwa mereka harus kembali kepada guru-guru terawal dalam tradisi keagamaan dan intelektual Islām yang telah dibina di atas dengan dasar yang suci yaitu Kitab Suci al-Qur’ān dan sunnah Nabi Muḥammad *ṣalla’Llāhu ‘alayhi wasallam*, dengan tujuan belajar dari masa lalu dan dapat membekalkan diri secara spiritual dan intelektual untuk masa depan; mereka

akan menyadari bahwa mereka tidak perlu menjiplak dan meniru apa yang telah diciptakan oleh peradaban Barat yang modern dan sekular, tetapi mereka harus mendapatkan kembali dengan mengerahkan ilmu kreatif mereka sendiri, kemauan dan imajinasi. Mereka harus memperoleh kembali apa yang hilang dari umat Islām, tujuan hidup mereka, sejarah mereka, nilai dan kebaikan yang terkandung dalam sains mereka sendiri, karena apa yang telah hilang tidak akan dapat diperoleh melalui peniruan yang membabi buta dan teriakan slogan kosong dengan bunyi bising pembangunan yang memekakkan; mereka akan faham bahwa pembangunan tersebut tidak harus melibatkan kesesuaian Islām dengan fakta-fakta dari peristiwa-peristiwa masa kini, yang telah jauh menyimpang dari jalan yang benar;¹⁰ dan mereka akan memahami dan merumuskan definisi dan konsep mereka sendiri tentang pemerintahan dan hakikat pembangunan yang sesuai dengan tujuan Islām. Kemunculan mereka bukan hanya bergantung pada perjuangan jasmani saja, namun lebih kepada pencapaian ilmu yang benar, kepercayaan diri, dan ketegasan pandangan yang akan mampu mencipta perubahan besar dalam sejarah.

Syed Muhammad Naquib al-Attas
Kuala Lumpur, 27 Muḥarram 1414/17 Juli 1993

10 Lihat karya saya *Islām and the Philosophy of Science*, *op. cit.*, hlm. 23-25.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين

I LATAR BELAKANG KRISTEN BARAT MASA KINI

Kira-kira sepuluh tahun yang lalu* seorang filsuf Kristen berpengaruh dan terkemuka di kalangan orang Kristen abad ini, Jacques Maritain, menggambarkan bagaimana agama Kristen dan dunia Barat menghadapi krisis besar yang dibawa oleh peristiwa masa kini yang timbul dari pengalaman dan pemahaman serta penafsiran terhadap kehidupan dalam peradaban kota. Suatu keadaan yang menzhahirkan aliran pemikiran neo-modernis yang lahir dari kalangan Kristen sendiri dan juga para intelektualnya –filsuf, teolog, penyair, novelis, pengarang, seniman– golongan yang mewakili budaya dan peradaban Barat.¹ Semenjak zaman Pencerahan Eropa, dimulai dari abad ke-17 hingga ke-19, bersamaan dengan kebangkitan akal rasional, empirisisme, serta kemajuan sains dan teknologi di Barat, para filsuf Inggris, Belanda, Perancis dan Jerman telah mengingatkan krisis ini lewat tulisan-tulisan mereka sebagaimana digambarkan oleh Maritain, meskipun tidak dalam bentuk dan dimensi yang sama, karena Maritain menggambarkan dengan persepsi yang sadar dan mendalam tentang pengalaman terhadap peristiwa masa kini yang hanya diketahui sebagai bayangan ramalan masa lalu. Sejumlah agamawan Kristen di pertengahan awal abad ini telah

* Karya ini ditulis pada tahun 1976.

1 Lihat *Le Paysan de la Garonne*, Paris, 1966.

meramalkan kedatangan krisis ini, yang disebut sebagai sekularisasi (*secularization*). Di pertengahan awal abad ke-19, filsuf-sosiolog Perancis, Auguste Comte, telah membayangkan kebangkitan sains dan kejatuhan agama. Ia meyakini, bersesuaian dengan logika sekular perkembangan filsafat dan sains Barat, bahwa masyarakat ‘berevolusi’ dan ‘berkembang’ dari tahap primitif ke modern. Dia juga mengamati bahwa dilihat dari aspek perkembangan metafisika terjadi pergeseran dari teologi kepada sains.² Kemudian pada abad yang sama, filsuf-penyair dan peramal asal Jerman, Friedrich Nietzsche, meramalkan melalui lisan Zarathustra – paling tidak bagi dunia Barat – bahwa Tuhan telah mati.³ Filsuf, penyair, dan novelis Barat telah menyangka kehadiran kenyataan ini dan menyambutnya sebagai persiapan menyongsong hadirnya dunia yang bebas tanpa Tuhan dan agama sama sekali. Seorang penganut Jesuit Perancis, paleontologis Pierre Teilhard de Chardin, yang diikuti oleh ahli teologi lain seperti Dietrich Bonhoeffer dari Jerman dan Paul Tillich dari Amerika, merasakan arus berbagai peristiwa dan pemikiran masa kini yang berpengaruh besar terhadap agama Kristen dan dunia Barat, mulai mengakui ketidakmampuan untuk menolak krisis keyakinan dan keagamaan yang timbul akibat sekularisasi. Akibat pengaruh sekularisasi ini mereka kemudian menyarankan agar penganut Kristen bergabung dan berpartisipasi dalam proses sekularisasi yang oleh banyak orang dipandang sebagai wabah yang mengganas.⁴ Laungan Nietzsche bahwa ‘Tuhan

2 Lihat bukunya *General View of Positivism*, diterjemahkan J.H. Bridges, London, 1880. Juga H. Martineau, *Comte's Positive Philosophy*, London, 1853.

3 Lihat buku H.L. Mencken the *Philosophy of Nietzsche*, Boston, 1913. Untuk penjelasan singkat tapi populer mengenai filsafat Nietzsche, lihat W. Durant, *The Story of Philosophy*, New York, 1926, bab IX. The Modern Library, New York, telah menerbitkan sejumlah karyanya dalam satu jilid (*The Philosophy of Nietzsche*) memuat *Zarathustra*, *Beyond God and Evil*, *Genealogy of Moral*, *Ecce Homo*, dan *Birth of Tragedy*.

4 Tentang pemikiran Teilhard de Chardin, lihat *The Future of Man*, London, 1964; dan *The*

telah mati' masih saja terngiang di dunia Barat, kini bercampur dengan lagu sedih bahwa 'Kristen telah mati'; beberapa teolog berpengaruh di kalangan Kristen – khususnya Protestan, yang cenderung dapat menerima nasib 'keruntuhan' Kristen tradisional dan lebih siap untuk menerima perubahan mengikuti peredaran waktu– bahkan telah mulai mempersiapkan landasan teologi baru di atas puing-puing bangunan tempat terletaknya tubuh Kristen tradisional yang musnah. Dari puing-puing ini nantinya akan dibangkitkan sebuah agama Kristen baru yang sudah mengalami sekularisasi. Para teolog dan pemikir ini lalu menggabungkan diri mereka dengan kekuatan pemikiran neo-modernis. Mereka melangkah demikian jauh untuk menegaskan dengan jayanya, dalam rangka untuk senantiasa sejalan dengan perkembangan masa kini di Barat, bahwa sesungguhnya sekularisasi memiliki akar dan merupakan buah dari ajaran Injil Gospel. Oleh karena itu daripada menentang proses sekularisasi, agama Kristen harus secara realistik menerima kedatangannya sebagai proses penyesuaian untuk menemukan hakikat dan tujuannya yang benar. Para teolog dan pemikir Eropa dan Amerika seperti Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolph Bultmann, Gerhard von Rad, Arend van Leeuwen, Paul van Buren, Harvey Cox, dan Leslie Dewart – dan banyak lagi di Eropa, Inggris dan Amerika, baik dari kalangan Katolik maupun Protestan – telah menemukan alasan untuk menyerukan perubahan radikal dalam penafsiran Injil dan juga mengenai hakikat dan peranan baru Gereja. Perubahan ini diperlukan untuk dapat menyatukan mereka secara logis dan alami ke dalam gambaran baru manusia Barat dan dunianya seperti yang

Appearance of Man, New York, 1966. Untuk Bonhoeffer, lihat bukunya *Ethics*, New York, 1955; dan *Prisoner of God*, New York 1959. Untuk Tillich, lihat karyanya *Systematic Theology*, Chicago, 1951 (jilid I); dan *The Courage to Be*, New Haven, 1952.

dibayangkan dalam gambaran kehidupan sekular.⁵ Sebagian teolog dan intelektual Kristen berfikir krisis keagamaan dan teologi yang mereka rasakan belum banyak mempengaruhi masyarakat Kristen, sementara yang lain merasakan krisis ini telah menyebar luas dan bukan hanya menjerat kaum intelektual. Namun kesan negatif terhadap masa depan Kristen tradisional diakui secara luas, dan banyak orang mulai percaya dengan ramalan ahli psikoanalisis Austria, Sigmund Freud, yang karyanya *The Future of an Illusion*⁶ dipandang sebagai serangan paling hebat terhadap keyakinan kepada Tuhan (*theism*) dalam sejarah Barat. Lebih dari itu penganut Kristen yang pada umumnya secara lahir menentang sekularisasi, tanpa sadar justru banyak membantu dalam proses tersebut. Malahan di antara mereka yang menyadari dilema yang mereka hadapi itu dan telah memberikan peringatan tentangnya pada masa ini telah muncul dikalangan mereka, dengan jumlah yang besar dan berterusan, apa yang disebut oleh Maritain sebagai “kemurtadan yang terpendam” (*immanent apostasy*) di dalam masyarakat Kristen.⁷ Bahkan banyak teolog Kristen dan kaum intelektual yang berada di garis depan gereja pada kenyataannya terlibat dalam ‘kemurtadan yang terpendam’ ini. Walaupun mereka berusaha untuk kekal dalam kristen dalam keadaan apapun tapi pada saat yang sama mereka menyatakan dan mendukung secara terbuka versi Kristen yang telah tersekularkan. Oleh karena itu telah muncul dari dalam

5 Untuk penjelasan pemikiran mereka, lihat Barth, *Church Dogmatic*, Edinburgh 1956-1963; *The Humanity of God*, Richmond, Va., 1960; Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953; *Der Mensch zwischen Gott un Welt*, Stuttgart, 1956; Bultmann, *Theology of New Testament*, New York, 1951, (vol. I) dan 1955 (vol. II); Von Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia, 1961; Van Buren, *The Secular Meaning of Gospel*, New York, 1963; Van Leeuwen, *Christianity and World History*, New York 1965; Cox, *The Secular City*, New York, 1965; Dewart, *The Future of Belief*, New York, 1966.

6 London, 1928.

7 *Le Paysan de la Garonne*, hlm. 16

lingkungan Kristen sendiri satu bentuk Kristen yang baru berlainan dengan versi tradisional, untuk secara bertahap mengubah dan menggantinya dari dalam. Dalam keadaan seperti ini maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa kita barangkali merupakan saksi pada peristiwa yang mungkin akan membawa Reformasi lain di dalam sejarah Kristen.⁸ Para teolog dan intelektual yang disebut di atas bukan saja menyiapkan landasan bagi versi baru Kristen yang telah tersekularkan, tetapi mereka juga, lebih memajukan lagi, tahu dan menganggapnya sebagai satu fakta sejarah bahwa landasan itu sendiri akan senantiasa berubah (*ever-shifting*). Karena mereka telah menyadari, dengan sifat relatif dari penafsiran baru ini, bahwa versi baru ini – sebagaimana semua versi baru berikutnya – akan senantiasa digantikan dengan versi yang lain, dan seterusnya demikian. Setiap versi ini membuka jalan bagi versi berikutnya sebagaimana tuntutan perubahan sosial di masa akan datang. Mereka menggambarkan pengalaman masa kini dari sekularisasi ini sebagai bagian dari proses ‘evolusi’ dalam sejarah manusia; sebagai proses yang tak terbalikkan dari ‘masa dewasa’. Ketika manusia ‘tumbuh membesar’ menjadi ‘dewasa’, ia harus ‘membuang sifat kanak-kanaknya’ dan belajar untuk memiliki ‘keberanian menjadi sesuatu’; sebagai bagian dari proses yang *tidak terelakkan* dari perubahan sosial dan politik serta perubahan dalam nilai yang mengikutinya bersesuaian dengan pandangan Marx tentang sejarah manusia. Demikian juga berkaitan dengan keyakinan mereka kepada perubahan yang kekal dan pertukaran yang kekal mereka dengan itu menggemakan di dalam pengalaman eksistensial dan kesadaran mereka pengakuan seorang filsuf Denmark Søren Kierkegaard: “Kita senantiasa sedang menjadi (*becoming*)

8 Lihat John A.T. Robinson, *The New Reformation?*, London, 1965.

orang-orang Kristian”.⁹ Itu sebabnya mereka secara alami mendorong diri mereka untuk menyesuaikan diri dengan sekularisasi, yaitu suatu penataan ulang konsep-konsep dasar dalam ajaran Injil: pendefinisian ulang konsep tentang Tuhan, suatu dehellenisasi terhadap dogma agama Kristen. Karena sifat kebudayaan dan pengalaman perkembangannya, dan juga karena berdasarkan sebagaimana biasanya kepada asas hermeneutikanya yang senantiasa berubah, memungkinkan agama Kristen dengan mudah mewujudkan visinya tentang masa depan. Namun situasi yang memecah-belahkan seperti ini menimbulkan kegelisahan dan rasa takut bagi banyak penganut Kristen tradisional. Keadaan ini dengan jelas tercerminkan dalam ungkapan Mascall yang berkali-kali mengatakan dalam bukunya bahwa bukannya dunia yang diubah menjadi Kristen, tetapi Kristenlah yang diubah oleh dunia.¹⁰

Sementara petanda buruk perubahan mendadak ini telah menimbulkan kebingungan di kalangan para teolog Katolik tradisional. Rayuan kegelisahan mereka telah menyebabkan Paus John XXIII menyerukan suatu pembaruan (*aggiornamento*) untuk mencari cara dan sarana untuk mengatasi, atau sekurangnya menahan, krisis besar di dalam agama dan teologi Kristen, serta untuk membendung gelombang sekularisasi melalui pengumuman gerakan pemersatuan gereja dan memulakan dialog yang bermakna dengan dunia Islām dan lainnya. Langkah ini diharapkan bukan hanya dapat menyatukan masyarakat Kristen, tetapi juga mendapatkan dukungan umat Islām, baik secara sadar maupun tidak sadar, juga untuk mengusir musuh yang terpendam dalam tubuh mereka. Meski demikian mereka mengakui, walau dengan berat hati, bahwa

9 Lihat karyanya *The Present Age*, New York, 1962.

10 E.L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, New York, 1966, di banyak bagian, antaranya hlm. 101-2.

teologi yang difahami dan ditafsirkan dalam tujuh abad ke belakang benar-benar kehilangan relevansi dengan ‘semangat zaman’ dan memerlukan perhatian serius sebagai langkah awal sebelum melakukan perombakan. Agama Protestan, yang dimulakan pada abad ke-19 oleh teolog dan sejarawan Jerman tentang perkembangan ajaran Kristen, Adolf Von Harnack, telah mendesak dilakukannya dehellenisasi agama Kristen.¹¹ Pada hari ini golongan Katolik pun telah menjawab desakan ini, menurut mereka sendiri, kini mereka melihat bahwa agama Kristen yang dibungkus dalam bentuk Hellenik di awal abad perkembangannya adalah yang bertanggungjawab terhadap timbulnya permasalahan yang serius dan berterusan. Diantaranya mengenai pemahaman Tuhan sebagai sosok suprarasional, pembenaran doktrin trinitas yang rumit untuk dijelaskan, terciptanya keadaan yang memberi kemungkinan bagi wujudnya *ateisme* modern di kalangan mereka. Kemungkinan yang sebenarnya sudah pun berlaku. Semua ini merupakan ‘titik masalah’ bagi para teolog Katolik yang berpegang teguh kepada keberlanjutan tradisi, mereka yang menyadari bahwa penolakan epistemologi Hellenik –khususnya yang terkait dengan teori kebenaran Parmenidean¹² yang menjadi asas pemikiran Skolastik yang berpusat pada metafisika Thomisme tentang wujud– mesti melibatkan Katolikisme dalam revolusi agama Kristen. Minat baru untuk mempelajari metafisika Thomistik telah memperoleh momentumnya pada abad ini di kalangan filsuf Katolik seperti Maritain, Etienne Gilson,

11 Lihat *History of Dogma* (terj. Inggris), London, 1894-99.

12 Parmenidian dari Parmenides (lahir 515 SM) seorang filsuf Yunani dan ketua aliran Eleatik, penulis buku *On Nature*. Menurutnya wujud adalah substansi material yang dengannya alam ini dibangun. Baginya tidak ada sesuatu yang datang dari tiada (*nothing comes from nothing*). Wujud adalah sesuatu yang bertempat dan tidak ada yang wujud kecuali yang bertempat. Karena itu eksistensi adalah kekal. Ia menolak konsep kejadian, kemusnahan, perubahan dan pergerakan. Baginya semua perubahan adalah ilusi pancaindra -pentj.

dan Joseph Maréchal yang masing-masing memiliki aliran penafsiran sendiri di dalam pola metafisika yang dibangun oleh sang *Angelic Doctor*.¹³ Kecenderungan ini mungkin disebabkan untuk mengatasi serangan hebat Protestan yang datang bersama kuatnya arus pemikiran modern pada zaman Pencerahan Eropa, serta perkembangan logis dari teori epistemologi dan kaidah (*method*) filsuf Perancis, René Descartes¹⁴, yang sangat mempengaruhi bentuk yang akan diambil oleh filsafat dan sains Eropa ketika itu. Namun beberapa pengikut dua filsuf di atas, khususnya Dewart¹⁵ dan para pengikutnya, meskipun tidak sekeras Von Harnack yang mengutuk hellenisasi sebagai penyebab kerusakan dogma Kristen, namun tetap mengakui bahwa hellenisasi bertanggungjawab terhadap terhambatnya perkembangan ajaran Kristen. Menurut mereka hellenisasi telah membatasi pertumbuhan ajaran Kristen dalam ‘tempat permainan’ penelitian filsafat serta membatasi perkembangannya hanya pada tingkatan ‘taman kanak-kanak’ pemikiran manusia. Jadi mereka berpendapat bahwa di masa dunia yang matang atau dewasa, Kristen tidak boleh lagi dibatasi oleh ilusi kekanak-kanakan dan di bawah umur sekiranya ia diperkenankan untuk tumbuh menghadapi tantangan kedewasaan. Oleh karena itu, dengan kemunculan fenomenologi Edmund Husserl dan eksistensialisme Martin Heidegger, dan diperkuat dengan kemajuan terbaru di bidang

13 Panggilan untuk Thomas Aquinas –pentj.

14 René Descartes (1596 – 1650 M) merupakan seorang filsuf rasionalis dan ahli matematika berkebangsaan Perancis. Descartes menggunakan skeptisisme dan kaidah keraguan (*method of doubt*) untuk mencapai kebenaran dan kepastian. Dalam bidang epistemologi karyanya yang terpenting adalah *Meditations on First Philosophy*. Descartes, sering disebut sebagai salah satu yang meletakkan dasar bagi filsafat modern dan juga memberi andil dalam sains modern, khususnya Kalkulus dan Geometri Analitik melalui Sistem Koordinat Kartesiusnya –pentj.

15 Lihat bukunya *The Future of Believe*, dikutip pada catatan kaki 5 di atas. Judul buku itu, yang juga mempunyai judul kecil *Theism in a World Come of Age*, berkaitan dengan karya Freud yang dikutip pada catatan kaki 6 di atas. Judul kecil itu berkaitan dengan karya Bonhoeffer tentang pendewasaan kesadaran manusia Barat.

analisis linguistik karya para filsuf bahasa dan terutama dari ‘Kelompok Wina’ (*Vienna Circle*)¹⁶, timbul semangat baru untuk mereka dengan gih mendesak agar dilakukan demitologisasi kitab agama Kristen dan dehellenisasi ajarannya.

Apapun hasilnya, para penganut Kristen pada umumnya tidak menyangkal bahwa masalah mereka yang paling serius adalah ‘permasalahan tentang Tuhan’. Berdasarkan teori korespondensi kebenaran (*correspondence theory of truth*) Parmenidean, yang telah disinggung secara singkat, permasalahan tentang Tuhan dijelaskan bersandarkan pada latar belakang masalah eksistensi objek. Menurut Parmenides fikiran dan wujud (*being*) adalah sama, dan wujud itu adalah sesuatu yang mengisi ruang. Oleh karena itu, berdasarkan teori korespondensi kebenaran, sebuah pernyataan (*proposition*) atau suatu ungkapan fikiran atau makna adalah benar hanya jika ada suatu fakta yang berpadanan (*correspond*) dengannya, karena itu wujud itu mesti ada. Para filsuf Yunani yang datang kemudian, termasuk Plato dan Aristoteles, tidak pernah meragukan kemestian adanya wujud. Bahkan, anggapan bahwa wujud itu mesti ada adalah unsur utama dalam pandangan alam (*worldview*) Yunani. Namun mereka membedakan antara kemestian adanya wujud secara tersendiri -yaitu sebagai realitas yang nyata, sebagai keberadaan secara keseluruhan- dengan wujud individu dan menganggapnya

16 Kelompok Wina adalah nama yang diberikan dan disarankan oleh Otto Neurath bagi sebuah kelompok filsuf ternama -ia sendiri termasuk anggotanya- yang terbentuk di sekitar ahli fisika-filsuf Moritz Schlick di Universitas Wina dari tahun 1925-1936. Mereka merumuskan apa yang disebut “konsepsi dunia yang saintifik” yang dicirikan oleh dua hal : empirisisme dan positivisme, dan ditandai oleh penerapan kaidah khusus, yaitu analisis logik, sebagaimana telah diterapkan dalam logika simbolik modern. Konsep dunia yang sekular dan saintifik ini telah mempengaruhi banyak cabang sains formal dan empiris dan menyebar diluar filsafat, seperti aritmatika, fisika, geometri, biologi dan psikologi, serta sains sosial. Tokoh-tokoh terkemuka dari kelompok “konsepsi dunia yang saintifik” ini adalah Albert Einstein, Bertrand Russell dan Ludwig Wittgenstein. Untuk keterangan singkat tentang latar belakang sejarah kelompok Wina, “konsepsi dunia yang saintifik”, pembahasan bidang-bidang permasalahannya, lihat buku Otto Neurath, *Empiricism and Sociology*, Dordrecht, 1973, X.

sebagai tidak wajib atau wujud yang mungkin atau bergantung (*contingent, ar. mumkin*). Wujud dunia karena itu adalah wajib dan oleh karenanya ia kekal. Akan tetapi wujud setiap individu, termasuk individu manusia, adalah tidak wajib, karena mereka memiliki permulaan (asal-usul) dalam ruang dan waktu dan mengalami perubahan dan kehancuran (atau kematian) serta akhir hayat. Namun demikian, wujud manusia sebagai suatu spesies, seperti wujudnya dunia, adalah wajib dan oleh karena itu bersifat kekal. Di sini dapat terlihat bahwa ketika Kristen mengambil filsafat aliran Aristoteles ke dalam teologinya¹⁷, ia harus menolak kewajiban atau kemestian wujud (*necessary being*) bagi makhluk dan menegaskan kewajiban wujud hanya bagi Tuhan, satu-satunya Wujud yang abadi. Jadi, meskipun teologi Kristen skolastik, seperti filsafat Yunani, menegaskan Tuhan sebagai wujud tertinggi yang Wujudnya adalah wajib, ia tidak mengatakan wujud dunia dan alam sebagai wajib, karena sebagai wujud yang diciptakan, alam ini bersifat mungkin atau bergantung (*contingent, ar. mumkin*). Namun, karena Kristen masih terus menganut epistemologi Parmenidean, ketika ia menolak kewajiban wujud bagi makhluk (berdasarkan filsafat Aristotelian-pentj.), ia tidak dapat menyangkal kemestian adanya wujud bagi makhluk sebagai sesuatu yang dapat difahami (*intelligibility*) oleh akal manusia, maka dengan demikian makhluk itu merujuk kepada kewujudannya adalah mungkin atau bergantung (*contingent*) tetapi *merujuk pada dirinya dalam fikiran* adalah wajib. Dengan demikian identitas wujud dan juga sifatnya yang wajib –dan sebagai sesuatu yang dapat difahami oleh akal dapat dipertahankan (dikekalkan). Oleh karena telah dibuatnya pemisahan antara wujud yang wajib (*necessary being*) dengan wujud yang mungkin (*contingent*

¹⁷ Yakni, seperti yang dilakukan oleh Thomas Aquinas dalam apa yang dikenal sebagai Sintesa Thomistis, lebih lanjut lihat hlm. 40-45.

being), di mana makhluk dalam hal ini wajib wujudnya dalam fikiran (*thought*) tapi bukan pada kenyataan (*actuality*), maka diciptakan pula pemisahan antara esensi (*essence*) dan eksistensi (*existence*) pada makhluk. Esensi makhluk adalah kewujudannya dalam fikiran dan ia adalah wajib, sedangkan eksistensinya adalah keadaannya yang nyata di luar fikiran, dan ia adalah mungkin (*contingent*). Sedangkan tentang Tuhan telah ditegaskan bahwa esensi dan eksistensi-Nya harus sama dan keduanya itu Wajib Wujūd (*Necessary Being*). Pemisahan antara esensi dan eksistensi bagi makhluk ini dibuat berdasarkan pengamatan Thomas Aquinas¹⁸, yang nampaknya berdasarkan kepada kesalahfahaman terhadap pandangan Ibnu Sīnā (*Avicenna*). Menurut Ibnu Sīnā, setiap esensi atau *māhiyyah* (*quiddity*) dapat difahami tanpa harus diketahui eksistensinya, dan oleh karena itu eksistensi berbeda dengan esensi atau *māhiyyah*.¹⁹ Satu-satunya Wujūd yang *māhiyyah*-nya sama dengan eksistensinya pastilah Tuhan. Pengamatan inilah yang mendorong William of Ockham²⁰, kurang dari seratus tahun kemudian, mengambil kesimpulan yang agak

18 Santo Thomas Aquinas (1225-1274 M) adalah seorang pendeta gereja Katolik Roma Italia dan dikenal juga sebagai filsuf dan ahli teologi Katolik terkemuka yang sangat berpengaruh dalam tradisi skolastik. Belajar di Paris ketika banyak terjemahan karya-karya Aristoteles dibuat dari Bahasa Arab ke bahasa Latin. Sumbangannya adalah menyatukan agama Kristen dengan filsafat Aristoteles. Ia mengambil pendekatan yang menharmonikan agama dengan akal, satu aliran yang kemudian dikenali dengan Thomisme. Antara karya terpentingnya adalah *Summa Contra Gentiles* dan *Summa Theologica*. Ia mendapat gelaran *Doctor Angelicus* atau *Angelic Doctor*. –pentj.

19 Lihat analisis mendalam dari T. Izutsu mengenai masalah ini dalam bukunya, *The Concept of Reality and Existence*, Tokyo 1971; juga P. Morewedge, *The Methaphysics of Avicenna*, New York 1973. Lihat juga W.E. Carlo, *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*, Den Haag, 1966.

20 William dari Ockham (1285-1349) adalah seorang filsuf, ahli teologi dan ahli logika Inggris. Ia menyertai gerakan franciscans dan menentang kekuasaan *temporal* Paus. Gereja menghukumnya terkeluar dari agama kerana kritiknya itu. Ia adalah pendiri aliran Nominalis. Untuk melindungi teologi dan membatasi filsafat ia menolak kemampuan akal dalam hal agama. Ia dikenal dengan rumusan “Ockham’s Razor” yang menggariskan sesuatu yang dapat dilakukan dengan sedikit penjelasan akan menjadi sia-sia jika dilakukan dengan lebih banyak atau “*What can be done with fewer [assumptions] is done in vain with more*” –pentj.

jauh bahwa jika esensi atau *māhiyyah* sesuatu objek dapat difahami tanpa diketahui eksistensinya, maka tidak ada ilmu yang dapat menerangkan kepada kita apakah objek tersebut benar-benar ada (*exist*) atau tidak. Kesimpulan yang diambil dari sini adalah seseorang tidak mungkin dapat mengetahui bahwa sesuatu itu benar-benar wujud. Kelanjutan dari keraguan Ockham terhadap eksistensi objek, maka selanjutnya eksistensi Tuhan juga berada dalam keraguan. Pengetahuan kita tentang sesuatu berdasarkan kepada eksistensi objek. Walaupun seandainya eksistensi luaran (*external*) objek masih menjadi persoalan (*problematic*), setidaknya kewujudannya dalam fikiran telah diketahui. Namun demikian, kewujudan objek-objek itu dalam fikiran, yang merupakan ilmu ‘formal’ (*formal knowledge*), boleh jadi lebih disebabkan oleh penyebab langsung berbanding disebabkan oleh eksistensi nyata objek itu sendiri -misalnya oleh Tuhan, atau sebab yang diwujudkan oleh fikiran itu sendiri. Oleh karena itu, masalah realitas ‘objektif’ dari suatu ide menjadi semakin rumit bagi filsafat dan tidak dapat dipecahkan olehnya. Pada akhirnya kecenderungan filsafat ini membawa akibat kepada munculnya keraguan bukan hanya terhadap pengetahuan mengenai eksistensi makhluk, tetapi juga mengenai esensinya. Kesan epistemologis daripada keraguan terhadap eksistensi dan esensi bagi objek menciptakan ‘permasalahan tentang Tuhan’. Setelah Ockham, Descartes, yang mengikuti alur logika deduksi hasil pengamatan Aquinas, mencoba menetapkan persoalan eksistensi diri itu dengan hujah *cogito*-nya yang terkenal itu, yang pada akhirnya ia menetapkan eksistensi Tuhan berdasarkan kepastian yang bersifat *a priori*. Namun kegagalannya *membuktikan* eksistensi Tuhan menyebabkan persoalan ini menjadi semakin rumit. Descartes telah membuktikan eksistensi diri, eksistensi

mahluk secara individu, manusia kepada dirinya sendiri melalui intuisi empiris; hal ini tidak menyelesaikan persoalan eksistensi objek di luar fikiran. Mengenai masalah eksistensi Tuhan, hal ini menjadi semakin rumit karena Tuhan, tidak seperti manusia, bukanlah subjek bagi intuisi empiris. Yang lebih rumit lagi mengenai eksistensi Tuhan adalah oleh karena kewujudan-Nya dalam fikiran, yaitu esensi-Nya, tidak dapat diketahui, dan karena kewujudan-Nya adalah sama dengan eksistensi-Nya, maka ini berarti eksistensi-Nya juga tidak dapat diketahui. Eksistensi-Nya –berdasarkan teori korespondensi kebenaran– dapat diketahui hanya jika identitas wujud-Nya dan eksistensi-Nya dapat ditunjukkan secara rasional, sesuatu yang tidak mungkin dapat dilakukan. Paling tidak sampai sekarang ini pemikiran bahwa eksistensi Tuhan dapat ditunjukkan *secara rasional* hanyalah persoalan *keyakinan (faith)*. Secara filsafat, dan mengikut perkembangan pemikiran yang dimulai dengan dari Aristotelianisme Kristen, yang terkadang disebut juga agama Kristen Aristotelian, persoalan tentang Tuhan yang tidak dapat diketahui (*the unknowability of God*), eksistensi-Nya, serta konsep-konsep metafisika lainnya mengenai realitas dan kebenaran akhirnya ditetapkan di Barat pada abad ke-18 oleh filsuf Jerman Immanuel Kant.²¹

Untuk memperparah masalah keraguan tentang Tuhan ini, gambaran tentang Tuhan yang difahami sejak zaman awal perkembangan ajaran Kristen dibentuk berdasarkan percampuran yang tidak masuk akal berbagai konsep yang terdiri dari konsep *theos* dari Yunani, *Yahweh* dari Yahudi, *deus* dari metafisika Barat, dan sejumlah dewa-dewa dalam tradisi

21 Mengenai pembentukan dan perkembangan persoalan dan pemikiran yang disebutkan pada paragraf di atas, lihat buku W. Windelband, *A History of Philosophy*, diterjemahkan oleh J.H. Tufts, New York, 1953, bagian I hingga VI. Sebagai bacaan awal pada zaman yang berkaitan, lihat W.H. Wright, *A History of Modern Philosophy*, New York, 1954, bab I hingga XII.

Jerman pra-Kristen. Yang terjadi pada masa ini adalah konsep-konsep yang berlainan dan bahkan saling berlawanan ini disatukan secara semu (*artificial*) ke dalam suatu konsep umum yang kabur, kini semakin longgar, karenanya menambahkan lagi krisis keyakinan mereka kepada Tuhan, yang sudah sejak awal membingungkan mereka. Lebih jauh lagi mereka memahami agama Kristen secara historis, dan karena doktrin Trinitas merupakan bagian yang tak terpisahkan darinya, maka kesulitan mereka semakin bertambah dengan adanya kemestian bahwa perumusan ajaran Kristen yang baru itu harus sesuai dengan konsep Trinitas. Konsep pribadi (*person*) dalam pemahaman Agustinian²² tentang Trinitas masih tetap kabur, dan meskipun Boethius dan Aquinas dan yang lainnya selama ratusan tahun sehingga sekarang telah berusaha mendefinisikannya, masalah tersebut hampir sama dengan *Gordian Knot* (istilah untuk suatu permasalahan yang tidak dapat dipecahkan–pentj.), dengan sendirinya telah menjadi semakin rumit dan kabur. Walaupun mereka mengakui bahwa ada keterbatasan-keterbatasan yang terdapat pada Hellenisme dan bahwa kebudayaan Barat modern telah melampaui Skolastisisme (*Scholasticism*), akan tetapi daripada melakukan pengecilan filosofis mengenai Tuhan menjadi tidak lebih dari suatu konsep, atau suatu kehadiran yang samar-samar, mereka malah berpendapat bahwa ketidakjelasan para pendahulu mereka harus ditafsirkan sebagai petunjuk ke arah mana pengembangan harus diteruskan. Dengan demikian agar lebih mudah struktur pemikiran Hellenik dibuat agar

22 Santo Agustinus atau Agustinus dari Hippo atau Aurelius Augustinus Hipponensis (354-430 M) adalah seorang filsuf dan ahli teologi Kristen yang dikenal sebagai tokoh penting dalam perkembangan Kristen Barat. Antara karyanya adalah *Confessions* dan *The City of God*. Untuk memecahkan misteri dan keraguan tentang konsep trinitas ia mengemukakan analogi psikologis untuk menjelaskannya, yaitu dengan mengatakan bahwa konsep trinitas tidak dapat difahami sepenuhnya karena keterbatasan akal manusia. –pentj.

kelihatan ‘terbuka’, dan bukannya ‘tertutup’ atau menghalangi ‘perkembangan’ sehingga siap untuk disesuaikan dengan teisme Kristen yang sama-sama ‘terbuka’, yang dapat dilihat dari waktu ke waktu sebagai evolusi manusia yang sejalan dengan tuntutan ‘perkembangan’ zaman. Maka, selama Tuhan difahami sebagai Tiga dari Sesuatu, ia akan senantiasa terbuka untuk perubahan di masa depan bersama dengan perubahan dunia menurut gaya (cara pandang) relativistik; dan relativisme ini membolehkan seorang penganut untuk bebas memilih konsep Tuhan yang mana yang dia sukai, apakah yang skriptural (mengikuti kitab Injil), atau patristik (hellenik), atau zaman pertengahan (skolastik), atau modern (eksistensial?). Cara pandang relativis ini membolehkan seseorang itu menyesuaikan diri dengan ‘pengalaman masa kini’ yang sesuai dengan semangat *historisisme*. Di samping itu, dan karena konsep Tuhan mereka pada dasarnya sudah pun bermasalah, nama ‘Tuhan’ itu sendiri sekarang bermasalah bagi mereka sehingga mereka berniat membuangnya sama sekali dan menyerahkan kepada sejarah untuk menemukan nama baru yang menggambarkan konsep yang lebih sesuai dan memadai untuk merujuk kepada keadaan dan realitas terakhir yang mereka yakini.

II SEKULAR-SEKULARISASI- SEKULARISME

Pada halaman-halaman sebelum ini, saya telah mencoba untuk menyampaikan secara garis besar dan keterangan yang ringkas tentang keadaan sebenarnya dunia Kristen-Barat pada masa ini. Meskipun penjelasan yang saya sampaikan tersebut sangat singkat, namun saya yakin bahwa setidaknya ia telah dapat menangkap secara ringkas dan melalui perspektif yang benar bagian-bagian penting dari masalah-masalah mendasar yang dihadapi oleh masyarakat Kristen-Barat. Kita harus melihat, oleh karena sekularisasi tidak terbatas hanya di dunia Barat, bahwa pengalaman mereka mengenainya dan sikap mereka terhadapnya sangat penting untuk diketahui oleh kaum Muslimin. Islām tidaklah sama dengan agama Kristen dalam hal ini, walaupun sekularisasi juga berlaku di dunia Muslim, ia tidak pernah dan tidak akan semestinya mempengaruhi agama kita, dengan kemampuan yang sama yang terjadi terhadap agama masyarakat Barat. Karena dalam hal ini Islām tidak sama dengan Kristen, baik sebagai suatu agama maupun sebagai suatu peradaban. Tetapi masalah-masalah yang muncul akibat sekularisasi, meskipun tidak sama dengan yang dihadapi Barat, memang telah menimbulkan banyak kekeliruan di kalangan kita. Sangat penting untuk kita ketahui bahwa masalah-masalah ini muncul disebabkan oleh masuknya cara-cara Barat dalam berfikir, menilai, dan meyakini sesuatu, yang kemudian ditiru oleh beberapa sarjana dan cendekiawan Muslim, yang terlalu dipengaruhi oleh Barat dan terpesona dengan kemajuan Barat dalam sains dan teknologi. Kenyataan bahwa mereka ini

dapat dipengaruhi menunjukkan kelemahan mereka dalam hal pemahaman yang benar dan menyeluruh terhadap pandangan alam (*worldview*) Islām dan Barat, juga terhadap prinsip-prinsip agama serta cara berfikir, yang menayangkannya. Karena memiliki kedudukan dan pengaruh, mereka telah menjadi penabur kekeliruan dan kejahilan yang tidak perlu dalam masyarakat Muslim. Situasi yang terjadi di tengah-tengah kita memang dapat dikatakan kritis, apabila mempertimbangkan hakikat bahwa pada umumnya umat Islām tidak sadar akan implikasi proses sekularisasi. Karena itu, sangat penting bagi kita untuk memahami dengan jelas proses sekularisasi tersebut, melalui orang-orang yang memahami, meyakini, menyambut, mengajarkan dan menganjurkannya kepada dunia.

Perkataan *secular*, yang berasal dari bahasa Latin *saeculum*, mengandung suatu makna yang ditandai dengan dua pengertian yaitu *waktu* dan *tempat* atau *ruang*. Sekular dalam pengertian waktu merujuk kepada ‘sekarang’ atau ‘kini’, sedangkan dalam pengertian ruang merujuk kepada ‘dunia’ atau ‘duniawi’. Jadi *saeculum* bermakna ‘zaman kini’ atau ‘masa kini’, dan zaman ini atau masa kini merujuk kepada peristiwa di dunia ini, dan itu juga berarti ‘peristiwa-peristiwa masa kini’. Tekanan makna pada istilah sekular adalah diletakkan pada suatu waktu atau masa tertentu di dunia yang dipandang sebagai suatu *proses* *kesejarahan*. Konsep sekular merujuk pada *keadaan* dunia pada waktu, tempo atau zaman ini. Dari sini kita dapat melihat benih makna yang dengan mudah berkembang secara alami dan logis ke dalam konteks eksistensial dunia yang selalu berubah, dunia yang menjadi tempat munculnya faham relativitas tentang nilai-nilai kemanusiaan. Pengertian ruang-waktu (*spatio-temporal*) yang terkandung dalam konsep sekular ini dari sudut sejarah diperoleh dari pengalaman dan kesadaran yang

lahir dari adonan tradisi Yunani-Romawi dan tradisi-tradisi Yahudi di dalam Kristen-Barat. ‘Adonan’ dari unsur-unsur pandangan alam (*worldview*) Hellenik dan Ibrani (Hebrew) yang saling bertentangan, yang dengan sengaja dimasukkan ke dalam agama Kristen, inilah yang kemudian diakui para teolog dan para sarjana Kristen modern sebagai sesuatu yang bermasalah. Bermasalah karena yang pertama memandang eksistensi pada dasarnya sebagai ruang (*spatial*) dan yang kedua sebagai waktu (*temporal*). Kekeliruan yang ditimbulkan oleh campuran kedua pandangan alam (*worldview*) inilah yang menjadi akar permasalahan epistemologis, dan juga seterusnya menjadi masalah teologis bagi mereka. Oleh karena dunia pada zaman modern ini semakin difahami dan dianggap secara historis, maka penekanan pada aspek *temporal* menjadi lebih penting dan membawa makna khusus bagi mereka. Atas alasan inilah mereka berusaha untuk menekankan faham eksistensi berdasarkan pandangan ajaran Ibrani, yang mereka fikir lebih sesuai dengan semangat ‘zaman’, dan mencela pandangan Hellenik sebagai satu kesalahan besar dan mendasar, yang gambaran singkatnya secara sepintas dapat dilihat pada bab terdahulu.

Sekularisasi didefinisikan sebagai pembebasan manusia ‘pertama dari kungkungan agama dan kemudian dari kungkungan metafisika yang mengatur akal dan bahasanya’²³. Ia adalah “melepaskan bebas dunia ini dari kefahaman mengenai dirinya yang berdasarkan agama dan faham-faham berunsurkan keagamaan, menolak segala pandangan alam (*worldview*) yang

23 Diberikan oleh ahli teologi Belanda Cornelis van Peursen, yang menduduki jabatan ketua bidang filsafat di Universitas Leiden. Definisi ini dikutip oleh Harvey Cox seorang ahli teologi Harvard di dalam bukunya *The Secular City*, New York, 1965, hlm. 2, dan dikutip dari laporan persidangan yang diselenggarakan di *Ecumenical Institute of Bossey*, Swiss, di bulan September, 1959 (lihat *Ibid.* hlm.13, catatan 1)

tertutup, menghapuskan semua mitos luar biasa dan simbol-simbol yang dianggap kudus... ‘membebaskan perjalanan sejarah dari campur tangan nasib’, suatu penemuan manusia bahwa nasib dunia berada di tangannya sendiri, bahwa dia tidak dapat lagi menyalahkan nasib atau takdir atas apa yang ia lakukan terhadapnya....; yaitu manusia yang mengalihkan perhatiannya dari alam yang lain di luar sana, kepada alam ini dan masa ini²⁴. Sekularisasi tidak hanya meliputi aspek-aspek sosial dan politik dalam kehidupan manusia, tetapi juga tentunya meliputi aspek kebudayaan, karena sekularisasi bermaksud ‘hilangnya pengaruh agama daripada simbol-simbol integrasi kebudayaan’.²⁵ Sekularisasi juga mengandung makna ‘suatu proses kesejarahan, yang tidak dapat diterbalikkan, di mana masyarakat dan kebudayaan dibebaskan dari bimbingan dan kawalan agama serta pandangan alam (*worldview*) metafisik yang tertutup’.²⁶ Ia merupakan suatu ‘pembangunan yang membebaskan’, dan hasil terakhir dari sekularisasi adalah relativisme kesejarahan.²⁷ Oleh karena itu, menurut mereka sejarah adalah suatu proses sekularisasi.²⁸ Bagian-bagian utama dari dimensi sekularisasi adalah: ‘penghilangan pesona dari alam tabii’ (*disenchantment of nature*), peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik (*desacralization of politics*) dan penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan (*deconsecration of values*).²⁹ ‘Penghilangan pesona dari alam tabii’—sebuah istilah dan konsep yang dipinjam dari sosiolog Jerman Max Weber³⁰— yang mereka

24 Cox, *Ibid.*, hlm.2 dan 17.

25 *Ibid.*, hlm. 20.

26 *Loc.cit.*

27 *Ibid.* hlm. 30-36.

28 *Ibid. passim*, dan lihat hlm.109.

29 *Ibid.*, hlm.21-23.

30 Ungkapan ‘penghilangan pesona dari alam tabii’ (*disenchantment of nature*) digunakan oleh Freidrich Schiller dan dikutip oleh Weber. Istilah lain yang dipakai Weber dalam hubungan ini adalah rasionalisasi (*rationalization*). Lihat karya Weber, *Essays*

maksudkan, seperti juga yang dimaksudkan oleh Weber, adalah pembebasan alam tabii dari unsur tambahan keagamaan; dan ini termasuk penghapusan makna-makna rohani, dewa-dewa, dan kekuatan gaib dari alam tabii, memisahkannya dari Tuhan dan membedakan manusia dari alam tersebut. Dengan demikian manusia tidak lagi menganggap alam sebagai sesuatu kejadian yang kudus, sehingga membolehkannya untuk bertindak bebas terhadap alam tabii, memanfaatkannya mengikut keperluan dan rancangannya, maka dengan demikian manusia dapat menciptakan perubahan dalam sejarah dan ‘pembangunan’. Sedangkan ‘peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik’ yang mereka maksudkan adalah menghapuskan pengesahan agama pada kekuasaan dan otoritas politik, yang merupakan syarat utama bagi perubahan politik, dan juga berikutnya juga perubahan sosial yang memungkinkan munculnya pergerakan sejarah. Adapun ‘penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan’ yang mereka maksudkan adalah menjadikan semua karya budaya dan setiap sistem nilai, ini termasuklah bagi mereka agama dan pandangan alam (*worldview*) yang memiliki makna akhir dan tidak boleh diubah lagi, bersifat sementara dan nisbi (*relative*). Sehingga dengan itu sejarah dan masa depan menjadi terbuka untuk perubahan, dan manusia bebas untuk menciptakan perubahan itu serta melibatkan dirinya ke dalam proses ‘evolusi’ tersebut. Sikap sedemikian terhadap faham nilai menuntut mereka sebagai manusia sekular agar menerima kenisbian pandangan dan keyakinannya sendiri; dia harus hidup dengan kesadaran bahwa segala aturan dan tata laku moral yang menjadi panduan kehidupannya akan berubah mengikut perubahan zaman dan

In Sociology, New York, 1958, lihat juga karyanya *Sociology of Religion*, Boston, 1964. Lihat bab III dan V dari buku yang pertama; dan untuk konsep rasionalisasi Weber, lihat penjelasan dari Talcott Parson dalam pengantar pada karya yang kedua, hlm. xxxi-xxxiii.

generasi. Sikap seperti ini menuntut apa yang mereka sebut sebagai ‘kedewasaan’, dan karena itu ‘sekularisasi’ adalah juga suatu proses ‘evolusi’ kesadaran manusia dari ‘kekanak-kanakan’ menuju keadaan ‘dewasa’, dan didefinisikan sebagai ‘penyingkiran sikap kekanak-kanakan dari semua lapisan masyarakat... proses pendewasaan agar sanggup memikul tanggung jawab... proses melepaskan diri dari bergantung kepada agama dan metafisika serta meletakkan manusia pada tempatnya sendiri’.³¹ Mereka juga mengatakan bahwa perubahan pada nilai-nilai ini adalah juga merupakan pertukaran akidah yang berulang dan terjadi ‘pada persilangan tindakan sejarah terhadap manusia dengan tindakan manusia terhadap sejarah’, yang mereka sebut sebagai ‘tanggung jawab, penerimaan orang dewasa terhadap pertanggungjawaban diri’.³² Sekarang kita harus memberi perhatian kepada kenyataan bahwa mereka membedakan antara sekularisasi dan *sekularisme*. Menurut mereka, sekularisasi dalam suatu proses yang berkelanjutan dan terbuka (*open-ended*), di mana nilai-nilai dan pandangan alam (*worldview*) secara terus menerus diperbaharui sesuai dengan perubahan sejarah yang ‘berevolusi’, adapun sekularisme, seperti agama, menyangkan pandangan alam yang tertutup dan faham nilai yang mutlak sesuai dengan adanya maksud akhir sejarah yang menentukan hakikat manusia. Maka sekularisme, menurut mereka memberi maksud sebuah *ideologi*.³³ Adapun ideologi sekularisme, seperti proses sekularisasi, juga ‘menghilangkan pesona dari alam tabii’ dan ‘meniadakan kesucian dan kewibawaan agama dari politik’, tetapi tidak pernah menghapus kesucian dan kemutlakan nilai-nilai karena ia membentuk sistem nilainya sendiri dengan maksud agar

31 Cox, *Ibid.*, hlm.109;119.

32 *Ibid.*, hlm. 123.

33 *Ibid.*, hlm. 21.

dipandang sebagai mutlak dan tidak berubah. Jadi sekularisme tidak seperti sekularisasi yang menisbikan semua nilai dan menghasilkan keterbukaan dan kebebasan yang perlu bagi tindakan manusia dan untuk sejarah. Atas alasan ini mereka menganggap sekularisme sebagai ancaman terhadap sekularisasi dan mendesak agar ia terus diawasi dan dikekang serta dicegah agar tidak menjadi ideologi negara. Mereka fikir, sekularisasi menggambarkan pergerakan dalaman (*internal*) ‘evolusi’ manusia. Konteks di mana sekularisasi terjadi adalah peradaban kota. Mereka percaya bahwa struktur kehidupan bersama telah ‘berkembang’ secara bertingkat dari primitif ke suku, ke desa, ke kota, ke kota raya –dari pengelompokan-pengelompokan sosial yang sederhana ke masyarakat besar yang kompleks; dan dalam keadaan kehidupan manusia, atau tingkat ‘evolusi’ manusia, ini bersesuaian dengan ‘perkembangan’ manusia dari keadaan ‘kekanak-kanakan’ menuju ‘kedewasaan’. Peradaban kota adalah konteks di mana keadaan ‘pendewasaan’ manusia berlangsung; ia membentuk pola peradaban dan ia sendiri juga dibentuk olehnya.

Definisi sekularisasi yang menggambarkan hakikat sebenarnya kepada pemahaman kita sangat berhubungan dengan apa yang terjadi dalam kehidupan spiritual, intelektual, rasional, jasmaniah dan material manusia Barat, serta kebudayaan serta peradaban mereka. Definisi ini dikatakan benar hanya jika diterapkan untuk menjelaskan sifat dan keadaan eksistensial kebudayaan dan peradaban Barat. Pernyataan bahwa sekularisasi mempunyai akarnya di dalam kepercayaan Injil dan merupakan natijah dari ajaran Injil, tidak didukung oleh fakta sejarah. Akar sekularisasi bukan dalam kepercayaan kitab Injil, melainkan di dalam tafsiran manusia Barat terhadap kepercayaan kitab tersebut; ini bukanlah buah dari ajaran Injil, tetapi natijah dari

sejarah panjang perseteruan dalam filsafat dan metafisika antara pandangan alam (*worldview*) manusia Barat yang bersandarkan agama dengan yang rasionalis murni. Kesalingtergantungan antara tafsir Injil dan pandangan alam Barat ini berjalan dalam sejarah, dan dilihat sebagai suatu ‘pembangunan’. Memang hal tersebut sangat logis di dalam sejarah, karena bagi orang Barat kebenaran itu, atau Tuhan Sendiri, telah menjelma dalam diri manusia, dalam waktu, dan dalam sejarah.

Dari semua agama-agama besar di dunia hanya Kristenlah yang memindahkan pusat asalnya. Pemindahan dari Yerusalem ke Roma, melambangkan permulaan westernisasi Kristen dan penyerapan unsur-unsur Barat padanya secara berangsur-angsur dan berturut-turut, yang dalam waktu sejarah selanjutnya menghasilkan dan mempercepat momentum sekularisasi. Karenanya, dari segi pandangan Islām, baik di waktu lampau maupun sekarang, terdapat dua agama Kristen: Kristen asal dan benar, dan Kristen versi Barat. Kristen yang asal dan benar adalah sesuai dengan Islām. Mereka yang sebelum kedatangan Islām percaya kepada ajaran-ajaran yang sejati dan benar dari Nabi ‘Īsā, ‘*alayhi*’*l-salām*, adalah penganut-penganut yang benar (*mu’min dan muslim*). Sesudah kedatangan Islām, jika mereka mengetahui hakikat tentang Islām dan jika percaya (*īmān*) dan tunduk (*islām*) dengan tulus, maka mereka akan masuk dalam barisan Islām. Mereka yang sejak awal telah mengubah ajaran-ajaran ‘Īsā, ‘*alayhi*’*l-salām*, yang asal dan meninggalkan ajarannya yang benar, adalah perintis terciptanya agama Kristen Barat, agama Kristen yang kita kenal sekarang. Karena sebagian dari Injil merupakan wahyu sejati dan benar dari Nabi ‘Īsā, ‘*alayhi*’*l-salām*, maka Kitab Suci al-Qur’ān menggolongkan mereka sebagai Ahlul Kitab (*Ahl al-Kitāb*). Di kalangan Ahlul Kitab dengan merujuk juga pada Kristen Barat,

ada yang dalam hati nuraninya tidak menganut kepercayaan yang sungguh-sungguh terhadap doktrin Trinitas, Inkarnasi, dan Penebusan, serta rincian dogma yang lain yang berhubungan dengan doktrin-doktrin ini. Ahlul Kitab (*Ahl al-Kitāb*) juga adalah mereka yang secara pribadi menganut kepercayaan hanya kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* dan kepada Nabi 'Īsā, 'alayhi'l-salām, yang secara teratur menegakkan ibadah kepada Allāh, dan melakukan perbuatan baik sebagaimana diperintahkan kepada mereka secara spiritual. Selain itu, dalam kondisi-kondisi tersebut mereka benar-benar dan secara tulus *tidak sadar* tentang Islām. Mereka adalah orang-orang yang ditunjuk di dalam Kitab Suci al-Qur'ān sebagai paling dekat kecintaannya pada orang-orang beriman di dalam Islām.³⁴ Sampai sekarang, orang-orang Kristen seperti ini dan Ahlul Kitab seperti mereka dapat dijumpai di kalangan manusia. Kepada mereka inilah istilah *mu'min* (orang yang beriman) kadang-kadang juga digunakan di dalam Kitab Suci al-Qur'ān.

Karena kekeliruan yang disebabkan oleh penyerapan unsur-unsur Barat, sejak awalnya dan dalam perkembangannya, agama itu berusaha kuat untuk menolak dan mencairkan ajaran Kristen yang asal dan benar. Baik orang-orang Ibrani (Israel) maupun orang-orang Kristen yang sejati tidak mengerti, tidak mengetahui, bahkan tidak menyadari apa yang sekarang disebut sebagai 'radikalisme' agama itu sebagaimana yang difahami dalam pengertian modern, sesudah mengalami perkembangan dan sekularisasi sebagai Kristen Barat. Penafsiran modern Kristen Barat ini tidak lain hanya dugaan-dugaan belaka. Ia didasarkan atas pembacaan –atau sebenarnya kesalahbacaan-pengalaman dan kesadaran masa kini terhadap semangat dan pemikiran masa lampau. Bukti sejarah menunjukkan bahwa

34 *Al-Mā'idah* (5):85-88.

Kristen pada awalnya dengan konsisten menentang sekularisasi, dan penentangan ini berlangsung sepanjang kekalahannya dalam pertempuran melawan kekuatan sekularisasi. Paradoksnya, akar sekularisasi tersebut berada pada permulaan Kristen Barat itu sendiri. Penentangan ini diakibatkan oleh sikap merendahkan alam dan pemisahan alam dari makna spiritual dan teologisnya. Pemisahan gereja dengan negara, dan pemisahan kekuasaan keagamaan dengan duniawi, tidak pernah merupakan hasil usaha Kristen untuk menimbulkan sekularisasi; sebaliknya, pemisahan itu justru merupakan hasil sikap filsafat Barat yang sekular untuk melawan apa yang dipandang sebagai pencerobohan anti sekular dari gereja yang tidak jelas dengan ajaran-ajaran agamanya yang campur-aduk (*eclectic*). Pemisahan itu bagi Kristen, mencerminkan suatu *status quo* dalam kekalahan pertempurannya melawan kekuatan sekular. Bahkan, *status quo* itu secara berangsur-angsur terkikis, hingga kini sangat sedikit ruang yang tertinggal bagi agama itu untuk memainkan peranan dari segi sosial dan politik yang penting dalam negara-negara sekular di dunia Barat. Lagi pula ketika memegang kekuasaan, gereja selalu bersikap curiga terhadap penyelidikan ilmiah dan pencarian kebenaran secara rasional murni di dunia Barat. Tetapi jika dilihat sekarang, sikap gereja itu dapat dibenarkan walaupun hanya sebagiannya jika dilihat pada apa yang dihasilkan oleh penelitian ‘saintifik’ dan penyelidikan ‘rasional’ yang dikembangkan dalam sejarah Barat. Berlawanan dengan sekularisasi, Kristen selalu mengkhotbahkan suatu pandangan alam (*worldview*) metafisik ‘yang tertutup’, dan tidak benar-benar ‘menghapuskan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan’, termasuk berhala dan patung. Ia menggabungkan semuanya ke dalam cetakannya sendiri. Lebih jauh lagi, ia melibatkan dirinya secara

sadar dalam memberi pengesahan kesucian kekuasaan politik, yang justru dikutuk oleh proses sekularisasi. Oleh karena itu westernisasi Kristen menandakan permulaan berlakunya pensekularan Kristen. Sekularisasi adalah hasil penerapan yang salah terhadap filsafat Yunani dalam teologi dan metafisika Barat, yang pada abad ke-17 dengan logis mengantarkan kepada revolusi saintifik, yang dicetuskan oleh René Descartes yang membuka pintu kepada keraguan dan skeptisisme. Revolusi ini juga telah membawa kepada ateisme, agnotisme, utilitarianisme, materialisme dialektik, evolusionisme dan historisisme, secara berturut-turut dalam abad ke-18, ke -19 dan abad kita sekarang. Kristen telah mencoba untuk melawan sekularisasi, namun menemui kegagalan, bahayanya adalah setelah gagal menentang sekularisasi, teolog-teolog modernis yang sekarang berpengaruh mendesak umat Kristen agar bergabung ke dalamnya. Para teolog modernis tersebut menyatakan pernyataan khayali, bahwa proses sejarah yang telah menjadikan dunia ini sekular, mempunyai akar di dalam kepercayaan Injil, dan merupakan natijah dari ajaran Injil. Hal ini harus dilihat sebagai suatu usaha yang cerdas untuk melepaskan agama Kristen dari dilema-dilema yang berasal dari dirinya sendiri. Tidak diragukan lagi bahwa cara ini cerdas, tetapi ia juga langkah yang menghancurkan diri, karena pernyataan ini jelas menuduh, bahwa sejak 2000-an tahun yang lalu umat Kristen termasuk para Nabi, para santo, teolog, pemikir, dan sarjana-sarjananya telah salah memahami dan salah menafsirkan kitab Injil, dan dengan itu telah melakukan kesalahan asasi yang besar, dan telah menyesatkan umat Kristen dalam perjalanan sejarah spiritual dan intelektual mereka. Hakikatnya, memang inilah yang dikatakan oleh mereka yang membuat pernyataan khayali tersebut. Jika apa yang mereka katakan ini diterima sebagai sah, lalu bagaimana

mereka beserta umat Kristen pada umumnya dapat memastikan bahwa selama berabad-abad, umat Kristen terdahulu dan yang berikutnya tidak salah faham, salah tafsir, dan tersesat dalam hal yang sangat penting? Misalnya mengenai pokok-pokok sekular dalam kitab Injil dan misi sekularisasi gereja tersebut. Juga dalam hal masalah-masalah agama dan kepercayaan mereka yang terbesar dan penting, seperti ajaran Trinitas, ajaran Inkarnasi, ajaran Penebusan, dan hal-hal yang menyangkut pemberitaan, perumusan, dan konseptualisasi wahyu? Oleh karena semua ini adalah suatu perkara yang sangat penting bagi mereka, untuk percaya bahwa berita dari orang-orang Kristen terdahulu adalah benar, seperti berita tentang hakikat Tuhan yang menerangkan diri-Nya kepada mereka, maka akan sia-sialah bagi mereka untuk mengatasi masalah ini dengan mengambil jalan meyakini 'evolusi' manusia dan historisitas, serta menisbikan kebenaran, sehingga kebenaran bergantung pada pengalaman dan kesadaran setiap peringkat 'evolusi' dan sejarah manusia, karena kita tidak menerima suatu jawaban yang hanya didasarkan pada pengalaman subjektif dan kesadaran serta dugaan 'saintifik', di mana tidak ada padanya kriteria bagi ilmu dan kepastian. Apa yang mereka katakan membawa maksud bahwa Tuhan telah menyampaikan wahyu-Nya atau menerangkan diri-Nya kepada manusia ketika manusia masih berada pada tingkat 'evolusi' yang 'kanak-kanak'. Manusia yang 'kanak-kanak' itu menafsirkan wahyu dan membentuk konsep-konsep, kemudian mengungkapkannya dalam dogma-dogma dan doktrin-doktrin yang menyatakan kepercayaannya. Kemudian, ketika manusia masuk pada tingkat 'dewasa', ia menemukan bahwa pemahaman dogmatis dan doktriner pada peringkat 'kanak-kanak' itu tidak lagi memadai untuk mengungkapkan kepercayaan pada masanya, sehingga ia

harus mengembangkannya sejalan dengan perkembangan dirinya, jika tidak maka kepercayaan yang ia anut tidak lagi memadai. Jadi mereka tetap mengatakan bahwa pemahaman dogmatis dan doktriner itu ‘berkembang’, tetapi ‘perkembangannya’ itu bukanlah disebabkan karena sejak awal mulanya tidak memadai, tetapi oleh karena manusia ‘berkembang’ maka pemahaman itu menjadi tidak memadai jika tidak mampu berkembang mengikuti perkembangan manusia. Dalam pandangan kita, hal ini tentu saja tidak memecahkan persoalan kebolehpercayaan berkaitan pemberitaan wahyu, terlebih lagi jika berita itu disampaikan oleh manusia yang masih dalam tingkat ‘kanak-kanak’. Selain itu, cara yang digunakan untuk menggabungkan agama dengan teori perkembangan secara evolusi ini nampaknya secara logis akan menggiring pada jalan fikiran yang berputar. Mengapa Tuhan menyampaikan wahyu-Nya pada manusia ‘kanak-kanak’ dan bukannya kepada manusia ‘dewasa’. Bukankah karena Tuhan yang menciptakan manusia, pasti mengetahui tingkat perkembangan manusia dan pada tingkat mana manusia berada pada saat wahyu diturunkan? Bahkan seorang manusia pun tidak akan menyampaikan suatu pesan yang sangat penting, atau menampakkan dengan penuh makna tentang dirinya kepada seorang kanak-kanak. Mereka mungkin menjawab bahwa Tuhan tidak menyampaikan wahyu-Nya atau memberitakan tentang diri-Nya kepada manusia yang telah ‘dewasa’ namun kepada yang masih ‘kanak-kanak’ agar dapat mengetahui proses pendewasaan dalam diri manusia, sehingga ketika ia ‘berkembang’ menuju ‘kedewasaan’, manusia akan dapat memulai makna dan tujuannya yang benar. Akan tetapi pada tingkat yang dinyatakan pada zaman modern dan sekular ini sebagai tingkat ‘kedewasaan’ sekalipun, manusia Barat

masih saja belum mengerti tentang Tuhan dengan memadai, dan masih meraba-raba tentang makna Tuhan. Nampaknya orang Barat yang percaya kepada versi Kristen yang seperti ini harus menerima, sama saja bahwa manusia masih dalam tingkat 'kanak-kanak', atau harus menerima bahwa wahyu atau konseptualisasi makna dan maksudnya memang sejak awal tidak memadai. Berkenaan dengan pewahyuan itu sendiri, tidak mungkin bagi mereka memastikan bahwa wahyu tersebut terumuskan dan terwartakan dengan benar, tanpa ragu-ragu. Hal ini karena adanya berita-berita wahyu lainnya selain dari St. Barnabas, baik dari pendeta-pendeta pra-Nicene dan pasca-Nicene, yang menyangkal pemahaman yang kemudian dikenal sebagai versi 'resmi' Kristen saat ini.

Manusia Barat cenderung selalu menganggap bahwa kebudayaan dan peradabannya adalah pelopor kebudayaan manusia. Mereka juga beranggapan bahwa pengalaman dan kesadarannya merupakan wakil dari spesies yang paling berkembang (*evolved*), sehingga kita semua dalam proses tertinggal di belakang mereka, dan pada suatu waktu kita juga akan sampai pada pengalaman dan kesadaran yang sama. Melalui sikap dan anggapan demikianlah, yaitu dengan mempercayai teori mereka yang tidak masuk akal tentang evolusi manusia, mereka memandang sejarah dan perkembangan manusia, agama, pengalaman, dan kesadaran keagamaan manusia. Kita menolak keabsahan dan kebenaran pernyataan mereka mengenai sekularisasi, pengalaman, dan kesadaran serta keyakinan mereka, dan menolak mereka berbicara bagi pihak kita. Sifat sebenarnya dari sekularisasi akan terungkap dengan jelas jika diterapkan untuk menjelaskan manusia Barat beserta kebudayaan dan peradabannya, tetapi tidak dapat diterima sebagai kebenaran jika dimaksudkan untuk

menerangkan apa yang sedang terjadi dalam dan kepada dunia dan manusia termasuk tentunya juga berlaku kepada agama Islām dan umat Islām, dan bahkan mungkin pada agama-agama lain di Timur beserta penganut-penganutnya masing-masing. Islām menolak secara total penerapan apapun dari konsep-konsep sekular, sekularisasi, atau sekularisme atas dirinya, karena semuanya itu bukanlah milik Islām dan asing baginya dalam segala segi. Konsep-konsep tersebut merupakan milik dan hanya wajar dalam konteks sejarah intelektual Kristen-Barat, baik pengalaman maupun kesadaran keagamaannya. Tidak seperti Kristen-Barat, kita tidak terlalu bersandar kepada, dalam aspek teologi dan metafisika, teori-teori dari para filsuf, ahli metafisika, saintis, paleontolog, antropolog, sosiolog, ahli psikoanalisa, ahli matematika, ahli-ahli bahasa dan cendekiawan sekular lain semacamnya. Hal ini karena kebanyakan mereka, jika tidak semuanya, tidak pernah mengamalkan kehidupan beragama, mereka yang tidak pernah mengetahui atau meyakini agama tanpa ragu-ragu dan tanpa terombang-ambing. Mereka juga terdiri dari orang yang skeptik, agnostik, ateis, dan para peragu. Dalam hal agama kita berkata bahwa untuk mengetahuinya, diri manusia itu sendiri menjadi subjek 'empiris' dari 'empirisisme'nya, sehingga kajian dan penelitian atas dirinya sendiri adalah suatu sains yang berdasarkan penelitian, penyelidikan dan pengamatan atas dirinya dan oleh dirinya, sejalan dengan kepercayaan dan ketundukannya yang sungguh-sungguh terhadap Hukum yang Diwahyukan (*Revealed Law*). Oleh karena itu, ilmu tentang agama dan pengalaman keagamaan tidak hanya diperoleh melalui pemikiran rasional dan perenungan semata-mata. Metafisika sebagaimana yang kita fahami adalah suatu sains tentang Wujūd (*Being*), yang tidak hanya melibatkan perenungan dan pemikiran

intelektual belaka, tetapi juga didasarkan pada ilmu yang diperoleh melalui amalan ketaatan dan pengabdian yang tulus dalam kepasrahan yang hakiki kepada Sang Wujūd menurut sistem Hukum yang Diwahyukan (*sharī'ah*). Bantahan kita dalam hal ini adalah karena otoritas mereka tidak dapat diandalkan dan diterima, karena pemikirannya didasarkan pada rumusan dan tafsiran tentang fakta-fakta mengenai kehidupan dan eksistensi manusia, dan dasar-dasar bagi agama yang telah dijelaskan di atas itu sudah sah sebagai agama. Kita memilih agama sebagai pusat pembahasan, sebab kita tidak dapat membahas isu sekularisasi tanpa pertama-tama membicarakan agama, karena pada kenyataannya agama itu adalah unsur dasar dalam kehidupan dan eksistensi manusia dan sekularisasi itu muncul untuk melakukan penentangan terhadap agama. Di dalam kasus ini, nampaknya mereka menemukan bahwa sangat sulit untuk mendefinisikan agama, kecuali dalam pengertian historisitas dan keyakinan yang diungkapkan secara samar-samar, dan sebaliknya menerima definisi dari otoritas sekular mereka, yang menganggap agama merupakan bagian dari kebudayaan dan tradisi. Menurut mereka, agama adalah sistem kepercayaan, amalan, sikap, nilai dan cita-cita yang tercipta dalam sejarah dan konfrontasi manusia dengan alam, yang berevolusi dalam sejarah dan melalui proses 'perkembangan', seperti halnya manusia yang mengalami hal yang sama. Sekularisasi sebagaimana yang mereka definisikan, tentu dipandang oleh para penganut teisme di antara mereka sebagai suatu masalah serius bagi agama, tepatnya karena mereka percaya bahwa keyakinan manusia yang dirumuskan dalam bentuk tertentu – yang mana menurut kaum ateis adalah suatu ilusi- adalah nyata dan kekal. Manakala hakikatnya adalah, setidaknnya menurut penganut teisme modern, keyakinan ini

harus ‘berkembang’ sebagaimana manusia dan sejarah juga ‘berkembang’. Pandangan saat ini bahwa agama mengalami ‘perkembangan’ sejalan dengan proses ‘evolusi’ dan historisitas manusia adalah memang benar dalam kasus mereka, seperti juga sekularisasi adalah benar dan dilihat sebagai suatu perkembangan sejarah dalam pengalaman dan kesadaran mereka.³⁵ Kita mengatakan demikian karena dari pandangan Islām, meskipun Kristen Barat *berdasarkan kepada wahyu*, ia bukanlah *agama yang diwahyukan* sebagaimana halnya Islām. Menurut Islām, doktrin Kristen Barat yang paling pokok seperti Trinitas, Inkarnasi, Penebusan, dan segala perincian dogma lain yang berkaitan dengannya, semuanya adalah ciptaan budaya yang menurut Kitab Suci al-Qur’ān bukanlah sesuatu yang bersumber dari Tuhan. Bukan saja Kitab Suci al-Qur’ān, tetapi juga sumber-sumber awal Kristen sendiri, seperti yang telah kita tunjukkan, menyangkal bahwa doktrin tersebut diilhami oleh Tuhan, dengan demikian menunjukkan bahwa sanggahan-sanggahan ini, yang secara kesejarahannya adalah sah sebagai bukti yang padat memberikan landasan yang kukuh untuk meragukan kebolehpercayaan dan keaslian pemberitaan, seterusnya tafsiran, serta pemahaman dan pemahaman terhadap wahyu. Kitab Suci al-Qur’ān memang menegaskan bahwa Allāh *Subhānahū wa Ta’ālā* menyampaikan kepada Nabi ‘Īsā, ‘*alayhi*’-*salām*, wahyu dalam bentuk yang dikenal sebagai al-Injil (*Evangel*), namun pada waktu yang sama menyangkal keaslian wahyu yang disebar oleh para pengikut beberapa

35 Bahkan filsafat di Barat, sekarang semakin dianggap tidak mampu untuk memberi jawaban yang pasti atas pertanyaan kekal tentang kebenaran. Filsafat hanya mencoba menjelaskan “kebenaran perspektif” dari zaman di mana krisis kebenaran itu terjadi, dan oleh karena itu sekarang dipandang sebagai suatu ‘sains terbuka’. Para pendukung dari pandangan ini adalah jelas merupakan wakil dari semangat sekularisasi, yang menuntut ‘keterbukaan’ dalam setiap pandangan kebenaran. Lihat, misalnya, G.A. Rachue, *Contemporary Philosophical Alternative and the Crisis of Truth*, The Hague, 1970.

murid-muridnya. Di dalam Kitab Suci al-Qur'ān, Nabi 'Īsā, 'alayhi'l-salām, diutus sebagai rasul kepada Bangsa Israel dengan mengemban tugas untuk membetulkan penyimpangan mereka dari perjanjian dengan Allāh, dan menegaskan perjanjian itu dengan suatu perjanjian kedua; untuk menyampaikan Berita Bahagia (*Gospel*) tentang hampirnya kedatangan agama universal (*Islām*) yang akan dibangun oleh Guru Agung dengan nama yang diberikan adalah Aḥmad (Muḥammad). Perjanjian kedua itu hanya berlaku hingga datangnya Islām ketika wahyu terakhir dan lengkap akan membatalkan wahyu-wahyu terdahulu dan yang akan ditegakkan di tengah umat manusia.³⁶ Jadi di dalam Kitab Suci al-Qur'ān, Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* tidak memberi tugas kepada Nabi 'Īsā, 'alayhi'l-salām, dengan misi mendirikan suatu agama baru yang dinamakan Kristen. Beberapa murid dan pengikut setia termasuk terutama sekali Paulus, yang menyimpang dari wahyunya yang asal dan ajaran-ajaran yang didasarkan padanya, dan dia pulalah yang mulai mengajarkan suatu agama baru dan membina asas untuk agama baru tersebut yang kemudian dikenal sebagai agama Kristen. Pada mulanya bahkan nama 'Kristen' itu tidak dikenal. Namun sejarah menunjukkan bahwa agama baru itu mengembangkan dirinya hingga sifat-sifat dan ciri-ciri khususnya terbentuk dan menjadi tetap, jelas, terang dan dapat diketahui sebagai agama suatu kebudayaan dan peradaban yang dikenal oleh dunia sebagai agama Kristen. Hakikatnya Kristen juga tidak memiliki suatu Hukum Yang Diwahyukan (*sharī'ah*) yang terungkap dalam ajaran, perkataan, dan contoh perbuatan (yaitu *sunnah*) Nabi 'Īsā, 'alayhi'l-salām, adalah suatu petunjuk yang sangat penting bahwa Kristen bukanlah suatu agama baru yang kononnya

36 Lihat *al-Mā'idah* (5): 49; 75; 78; 119-121; *Āli 'Imrān* (3): 49-51; 77-79; *al-Nisā* : (4): 157; 171; *al-Tawbah* (9): 30-31; *al-Ra'd* (13): 38-39; *al-ṣaff* (61): 6; 9; *al-Baqarah* (2) ; 106; 135-140; *Sabā* (34) : 28.

didirikan oleh pendirinya itu, dan tidak pula demikian wewenang yang diberikan oleh Tuhan Yang mengutusnyanya. Oleh karena agama Kristen diciptakan oleh manusia, maka agama Kristen secara berangsur-angsur mengembangkan sistem ritualnya dengan mengambil dan menyerap kebudayaan dan tradisi lain, di samping membuat sistem ritualnya sendiri. Secara bertahap ia mulai menjelaskan prinsip-prinsip agamanya seperti misalnya yang dilakukan di Nicea, Konstantinopel dan Chalcedon. Karena tidak memiliki Hukum Yang Diwahyukan, maka agama Kristen harus mengambil dan menerapkan hukum-hukum Romawi; dan karena tidak adanya pandangan alam (*worldview*) yang mantap yang ditayangkan oleh wahyunya, maka ia harus meminjam pemikiran Yunani-Romawi dan kemudian darinya mereka membangun teologi dan metafisika yang terperinci. Secara berangsur-angsur terciptalah suatu kosmologi Kristen yang khusus, dan aspek seni serta sainsnya pun berkembang dalam suatu pandangan alam (*worldview*) Kristen yang khas dan berbeda.

Sejak awal sejarahnya Kristen Barat, seperti yang telah kita tunjukkan, datang di bawah telunjuk pengaruh Romawi seiring dengan latinisasi simbol-simbol intelektual dan teologi, dan konsep-konsep yang telah diserapi oleh filsafat dan pandangan alam (*worldview*) Aristoteles serta unsur-unsur Barat lainnya yang secara berangsur-angsur membuat alam terpisah dari makna spiritualnya. Pembebasan dan penurunan alam semata-mata sebagai 'benda' tanpa makna yang kudus, sesungguhnya merupakan unsur pokok yang memulakan proses sekularisasi dalam Kristen Barat dan dunia Barat. Kristen gagal dalam menahan dan meng-kristenkan unsur-unsur ini, dan tanpa sadar, kemudian tak tertolong lagi, membiarkan perkembangan sekularisasi yang ditimbulkan oleh kekuatan asing yang dalam

pangkuannya sendiri. Proses ini terus berjalan tanpa belas kasihan dan tanpa dapat dihentikan mengikuti jalan logika bidang filsafat, teologi, metafisika, dan ilmu sains sehingga ketika dampak parahnya disadari di zaman modern ia sudah hampir terlambat.

Konsep agama menurut Barat dalam pandangan kita tidak termasuk dalam kategori agama *yang diwahyukan* dalam pengertiannya yang tepat seperti yang digunakan Islām. Sebagai contoh ilmiah, kita tidak dapat menerima kategorisasi Nathan Söderblom, yang memandang Kristen sebagai suatu agama yang diwahyukan berdasarkan tipologi agama yang dibuatnya sendiri.³⁷ Bagi kita, sebagian besar dari agama Kristen merupakan bentuk yang rumit dari agama budaya, perbedaannya ia mengaku memiliki suatu Kitab yang diwahyukan, yang meskipun sebagiannya benar, namun Kitab itu tidak dimaksudkan untuk menyeru seluruh umat manusia secara universal, sebagaimana agama wahyu. Agama wahyu sejak awal harus melakukan seruan universal dan tidak memerlukan ‘perkembangan’ lebih lanjut dalam dirinya dan dalam hukum sakralnya. Menurut pengertian kita, agama wahyu itu sejak awalnya mestilah lengkap dan sempurna untuk memenuhi keperluan umat manusia. Kitab Suci al-Qur’ān mengatakan bahwa Islām telah dijadikan lengkap dan sempurna untuk umat manusia, dan pengakuan kelengkapan dan kesempurnaan ini telah dibuktikan oleh sejarah sejak awal mulanya. Nama *Islām* diberikan kepada agama ini, seperti halnya juga nama Muslim diberikan untuk menamakan para penganut agama ini sejak permulaannya. Wahyu itu sendiri disempurnakan dalam masa kehidupan Nabi *ṣalla’Llāhu ‘alayhi wasallam*, yang Baginda tafsirkan dalam kehidupannya,

37 Lihat karyanya “*The Nature of Revelation*”, London, 1933.

dan hukum sakral yang ia bentuk dalam ajaran, pemikiran, perkataan dan contoh perbuatan (*sunnah*). Bahkan sahabat-sahabat dan orang yang sezaman dengan Nabi, *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, bertindak dan berperilaku sesuai inspirasi Ilahiyah, sehingga menjadi patokan bagi generasi selanjutnya; Para sahabat bertanya kepada Nabi, *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, ketika Baginda masih berada di kalangan mereka, mengenai setiap masalah yang ada dalam fikiran maupun yang wujud dalam kehidupan sehari-hari, mengenai tingkah laku yang benar, fikiran, tindakan, dan panduan yang merangkum keperluan manusia, dan jawaban-jawaban Nabi, *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, akan cukup bagi manusia di segala zaman dan untuk setiap generasi berikutnya. Para sahabat dan generasi sezaman Nabi, *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, berusaha bertindak selaras dan menyadari arti pentingnya, bahwa ini adalah Wahyu Terakhir dari Allāh, Agama Terakhir bagi umat manusia, dan Nabi terakhir yang muncul di tengah-tengah umat manusia. Zaman di mana Nabi, *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, hidup dalam sejarah menjadi patokan bagi zaman kemudian, karena kebenaran dan nilai-nilai yang menuntunnya, semuanya telah ada di masa itu, sehingga Islām dan masa kehidupan Nabi Muḥammad, *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, selalu sesuai, selalu cukup, selalu 'modern' atau baru, selalu mendahului zaman karena ia melampaui sejarah. Dengan demikian unsur dasar yang menjadikan suatu agama menjadi agama wahyu yang sejati telah lengkap dan sempurna, dan dengan alasan ini kita dapat mengatakan bahwa Islām telah mengetahui dan mengenali kejadiannya sejak awal keberadaannya. Karena itu Islām melampaui sejarah dan tidak termasuk dalam 'perubahan' dan 'perkembangan' untuk mencari jati diri seperti yang telah dialami oleh agama Kristen dan akan terus mengalaminya.

Meskipun sebagian dari kita menggunakan istilah ‘tradisi’ dan ‘tradisional’ di dalam konteks Islām, namun istilah ini tidak berarti dan tidak merujuk kepada suatu tradisi yang terhasil dari kreativitas manusia yang berevolusi dalam sejarah dan tercipta dari budaya.³⁸ Tradisi yang dimaksud dalam Islām adalah merujuk kepada Nabi Muḥammad, *ṣalla’Llāhu ‘alayhi wasallam*, dan jalan atau cara beragama para Nabi dari ‘tradisi’ Ibrāhīm, *‘alayhi’l-salām*. Tradisi yang dimaksud berasal dari wahyu dan perintah Allāh, tidak diciptakan dan dilanjutkan oleh manusia dalam sejarah. Jadi, kita yang sekarang mengikuti jalan beragama tersebut, berarti mengikuti ‘tradisi’ Ibrāhīm, *‘alayhi’l-salām*. Oleh karena Islām adalah agama yang melampaui pengaruh ‘evolusi’ dan ‘kesejarahan’ manusia, maka nilai-nilai yang terkandung di dalamnya adalah mutlak; dan ini berarti Islām memiliki pandangannya sendiri yang mutlak tentang Tuhan, alam semesta, realitas, dan manusia. Islām juga memiliki penafsiran yang khas terhadap realitas, baik dari sudut ontologi, kosmologi atau psikologi. Islām pun memiliki pandangan alam (*worldview*) dan pandangannya yang tersendiri tentang hari Akhirat yang sangat penting bagi umat manusia. Karena itu, Islām menolak secara keseluruhan konsep ‘penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan’ (*deconsecration of values*), jika diartikan dengan menisbikan semua nilai yang terus-menerus muncul dalam sejarah seperti yang mereka maksudkan. Islām secara pasti melakukan ‘penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan’ dengan pengertian semua nilai yang tidak Islami, dan dalam pengertian nilai-nilai yang berlawanan dengan Islām, dan dengan kebenaran yang ditemui di dalam agama dunia sebagian lainnya, dan dalam tradisi-tradisi yang

38 Kita di sini merujuk pada konsep *naql*.

baik yang berasal dari manusia dan masyarakatnya (*al-ma'rūf*). Tidak mungkin bagi Islām, ada suatu penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan, termasuk sistem nilainya sendiri, karena dalam Islām seluruh nilai yang memerlukan penghapusan yaitu semua karya manusia dan budaya termasuk patung-patung (*idols*) dan berhala telah pun dihapuskan kesucian dan kemutlakannya, sehingga tidak ada 'evolusi' atau penisbian nilai lebih lanjut, karena nilai-nilai yang mengandung kebenaran yang sebagiannya dapat kita temukan dalam agama-agama dunia dan dalam diri seorang manusia serta masyarakat yang baik, telah menjadi yang terakhir bagi umat manusia. Hal yang sama juga dalam 'peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik' (*desacralization of politics*), terhadap kekuasaan dan otoritas politik. Di dalam Islām, bahkan lebih daripada di dalam Kristen, peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik bukanlah hanya bermula dari suatu ide yang terhasil secara berangsur-angsur dalam sejarah. Penghapusan pengesahan agama pada kuasa dan otoritas politik dalam Islām telah dikenal sejak permulaan dan dimulai dengan kedatangan Islām itu sendiri. Islām justru melakukan penghapusan pengesahan agama pada kuasa dan otoritas politik, namun tidak seperti yang mereka maksudkan, karena Islām sendiri didasarkan pada Kewenangan (*authority*) Tuhan dan kewenangan suci dari Nabi *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, yang tidak lain merupakan cerminan kewenangan Tuhan, dan juga didasarkan pada kewenangan orang-orang yang mengikuti Sunnahnya. Jadi setiap Muslim, baik secara individu maupun secara kolektif sebagai masyarakat dan bangsa, dan sebagai suatu *ummah*, seluruhnya menolak pengesahan agama siapapun, pemerintahan manapun dan negara apapun, kecuali orang, pemerintah atau negara itu mengikut amalan Nabi

Muhammad, *ṣalla 'Llāhu 'alayhi wasallam*, dan tunduk kepada segala perintah dalam Hukum Sakral yang diwahyukan oleh Allāh *Subhānahū wa Ta'ālā*. Sesungguhnya, seorang Muslim tidak mesti memberikan ketaatan dan kesetiaan bahkan kepada raja, negeri serta negara yang sah. Ketaatan, sumpah-setia dan kesetiaan sesungguhnya yang mesti mereka berikan adalah kepada Allāh dan kepada Nabi-Nya, dan tidak menyertakan yang selain-Nya. Demikian juga halnya berkenaan dengan 'penghilangan pesona dari alam tabii' (*disenchantment of nature*), yang merupakan bagian paling asas dari dimensi-dimensi sekularisasi. 'Penghilangan pesona' alam-lah yang membawa kekacauan sekularisasi lalu menghancurkan dunia Barat dan Kristen masa kini. Karena krisis yang ditimbulkannya sangat luar biasa bahayanya bagi masa depan manusia dan dunianya –dengan melihat bahwa sekularisasi telah menjadi krisis global– saya fikir sangat tepat untuk menunjukkan secara singkat dan umum namun menggambarkan dengan cukup tepat tentang hal-hal yang penting yang menandai asal-usul dan sejarah perkembangan 'penghilangan pesona dari alam tabii' di dunia Barat.³⁹

Sebelum kemunculan agama Kristen, pada zaman Olympus Yunani Kuno, alam tidak dipisahkan dari dewa-dewa. Tetapi ketika kemerosotan agama terjadi di kalangan orang Yunani, dewa-dewa itu secara berangsur disingkirkan dari alam tabii, sehingga menjadi hampa dari makna spiritual. Pada awalnya, kosmologi Yunani sebagaimana manusia zaman kuno lainnya, diserapi oleh kepercayaan bahwa ada kekuatan spiritual yang mengatur, memelihara dan menopang alam semesta. Para filsuf berusaha menemukan prinsip yang mendasari –apa yang mereka sebut *archē*– yaitu substansi spiritual yang membentuk

³⁹ Gambaran yang dijelaskan dari hal 40 hingga 47 ini adalah sepintas. Pembahasan lebih lengkap dapat ditemui dalam karya S.H. Nasr *Man and Nature*, London 1976.

dasar bagi semua realitas. Oleh karena para dewa telah diusir dari masing-masing tempatnya di alam tabii, filsafat Yunani mengalami perubahan dari tafsiran simbolik tentang alam menjadi lebih berupa penjelasan alamiah biasa dan rasional murni, dengan menurunkan asal-usul dan realitas alam menjadi hanya sekadar sebab-sebab alami dan kekuatan-kekuatan alami belaka. Ketika Aristoteles memperkenalkan filsafat Yunani kepada dunia Romawi di mana kemudian agama Kristen merumuskan dan membentuk dirinya sebagai agama Kekaisaran Romawi dan dunia Barat, rasionalisme murni ini beserta naturalismenya melucuti alam tabii dari makna spiritualnya, sehingga alam hanya dapat dikenali dan dimengerti oleh akal manusia, suatu hal yang menjadi faktor yang kuat dalam penafsiran pandangan alam (*worldview*) Romawi. Tidak diragukan memang masih ada bentuk-bentuk filsafat lain yang mengakui kepentingan spiritual dari alam tabii dan perenungan intelektualisme atau metafisika dalam dunia Yunani dan Romawi, tetapi Aristotelianisme memegang pengaruh selebihnya, sehingga ketika agama Kristen muncul dalam kancan dunia, rasionalisme murni dan naturalisme telah menguasai kehidupan dan fikiran orang-orang Latin. Kristen sendiri berada di bawah pengaruh gambaran naturalistik tentang alam tabii yang tidak memiliki makna simbolik ini, dan bereaksi terhadap pengaruh ini dengan merendahkan Kerajaan Alam serta mengabaikan perenungan yang mendalam mengenainya, serta lebih mementingkan Kerajaan Tuhan yang tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan dunia alam tabii. Itulah mengapa *secara logis*, satu-satunya hubungan yang dapat terjadi antara Kerajaan Alam dengan Kerajaan Tuhan dalam agama Kristen adalah hubungan supernatural. Unsur-unsur dari kosmologi Yunani yang menekankan pada pentingnya

peranan kecerdasan manusia sebagai cara utama yang dengannya manusia mampu menafsirkan makna spiritual dari alam masih berpengaruh pada masa itu. Hal ini tentu membawa pertentangan dengan teologi Kristen yang berada dalam pengaruh rasionalisme naturalistik. Pertentangan religio-filosofis mengakibatkan teologi Kristen mulai menekan peranan kecerdasan manusia dan juga dengan demikian ilmu tentang kebenaran spiritual, pada waktu yang sama pertentangan ini mendesak keyakinan tanpa syarat bukan melalui kecerdasan manusia dan akal melainkan melalui kehendak manusia semata dengan menjadikan cinta sebagai landasan keyakinan. Maka ilmu dan kepastian, yang merupakan dua sisi dari satu kebenaran yang sama dan juga merupakan esensi akal, telah diturunkan pada kedudukan yang lebih rendah dibandingkan dengan teologi yang rasional murni. Kita telah membedakan kecerdasan (*intelligence*) atau akal (*intellect*) dari fikiran rasional (*rational mind*) atau akal rasional (*reason*) dengan tujuan untuk menjelaskan permasalahan tersebut dalam sejarah intelektual Barat. Tetapi dalam pandangan kita, kecerdasan juga meliputi akal (*al-'aql*) dan penayangannya pada fikiran manusia yang menciptakan dan mengatur kegiatan mental, yaitu, rasio atau akal yang juga kami istilahkan sebagai '*aql*'. Kenyataan bahwa kita menggunakan istilah yang sama untuk merujuk kedua konsep tersebut, bermaksud bahwa kita tidak melakukan dikotomi dan pemisahan kegiatan pada kedua aspek dari prinsip kognitif yang sama pada manusia. Karena itu jelas bahwa jika kita menggunakan istilah 'rasional' yang sama di dalam bahasa Inggris untuk menerangkan suatu aspek dari Islām, kita tidak bermaksud memakainya seperti yang digunakan dalam sejarah intelektual Barat dan pengaruhnya pada teologi dan metafisika dalam perkembangan agama Kristen seperti perkara di atas.

Apa yang dianggap rasional dalam Islām tidak semata-mata berkaitan dengan sistematika fikiran dan penafsiran logis mengenai fakta-fakta pengalaman; atau menjadikan suatu data pengalaman dapat difahami dan disusun oleh akal; atau proses peringkasan fakta, data dan hubungan-hubungannya; atau proses pemahaman fikiran terhadap alam tabii, dan operasi pemberian hukum yang dibuat oleh fikiran terhadap alam. Karena akal rasional adalah suatu penayangan atau pemancaran (*projection*) bagi akal fikiran (*intellect*), maka akal rasional bekerja sesuai dengan akal fikiran (*intellect*), yang merupakan suatu substansi spiritual yang menjadi sebagian dari organ spiritual yang dikenali sebagai ‘hati’ (*al-qalb*). Karena itu pemahaman terhadap realitas spiritual juga berada di dalam ruang lingkup akal dan tidak perlu dipisahkan dari pemahaman rasionalnya. Dalam kasus teologi Kristen dan kosa-katanya yang terlantikan, dua istilah *intellectus* dan *ratio* masing-masing bermakna ilmu kebijaksanaan (*sapiential*) dan ilmu sains (*scientific knowledge*) difahami sebagai dua hal yang tidak saling sesuai antara satu sama lain, dan masing-masing istilah ini dalam waktu sejarah yang berbeda telah diberi penekanan satu di atas yang lain, *intellectus* oleh Agustinus dan *ratio* oleh Aquinas. Teologi Kristen menekan peranan kebijaksanaan akal dan mengutamakan pentingnya peranan ilmu sains dari rasional murni yang hanya dapat bekerja pada alam dengan mengabaikan makna spiritual dan mengikuti logika naturalisnya hingga ke akhir kesimpulan. Apabila yang rasional telah terpisah dari yang intelektual, alam dunia dipandang sebagai objek benda (*material*), dan jasmani yang tidak berhubungan dengan realitas spiritual dan kebenaran yang melandasinya. Karena itu alam *tabii* ditolak, karena dianggap tidak berguna bahkan dianggap merintangai usaha Kristen untuk

mencapai dunia spiritual. Tidak terhindarkan bahwa Aristotelianisme telah terserap ke dalam teologi dan metafisika Kristen. Proses asimilasi filsafat Aristotelian ke dalam teologi Kristen akhirnya mencapai kesempurnaan pada abad ke-13 ketika Aquinas mencapai apa yang dikenal dalam sejarah intelektual Barat sebagai Sintesis Thomistis (*Thomistic Synthesis*). Filsafat rasional dan teologi, tanpa kriteria intelektual, tentu membawa kepada keraguan tentang eksistensi objek sebagaimana yang ditunjukkan oleh Ockham, yang berasal dari metafisika wujūd Thomistis, tidak lama kemudian.⁴⁰ Hasil logis dari rasionalisme dan sekularisasi terhadap alam, dalam perkembangan ilmu sains Barat telah digarisbawahi oleh revolusi Copernicus,⁴¹ di mana desentralisasi bumi dalam kosmos telah membawa dampak yang mengurangi arti penting manusia di dalamnya. Ia akhirnya membawa manusia tersingkir dari arti penting kosmos; hakikat manusia diturunkan menjadi hanya bersifat kebumian (*terrestrialization*) dan makna spiritualnya (*transcendence*) disangkal. Dalam pandangan alam (*worldview*) Kristen Barat, manusia difahami sebagai makhluk yang jatuh martabatnya, dan pembumiannya atau terestrialisasi (*terrestrialization*) nampaknya memang selaras dengan pokok doktrin Penebusan. Barangkali kesan sekularisasi yang lebih penting terhadap ilmu pengetahuan di Barat adalah revolusi Cartesian dalam abad ke-17 yang memberi kesan wujudnya dualisme mutlak antara materi (benda) dengan roh sehingga alam *tabii* menjadi terbuka bagi pengamatan dan khidmat ilmu sains sekular, dan menyediakan gelanggang bagi manusia dan

40 Lihat hlm. 9-15. Lihat juga Dewart *The Future of Belief* hlm. 152-159.

41 Nicolaus Copernicus (1473-1543 M) adalah ahli Astronomi, Matematika, dan Fisika berkebangsaan Polandia yang mengembangkan teori Heliosentris, yaitu suatu teori matematis yang menyimpulkan bahwa Matahari sebagai pusat tata surya. Hal ini bertentangan dengan teori Geosentris tradisional yang dianut Gereja saat itu, yaitu yang meyakini bahwa Bumi merupakan pusat tata surya dan alam semesta. –pentj.

menjadikan nasib dunia bergantung padanya. Filsafat Barat berkembang dengan pasti dan logis bergandengan dengan ilmu sains yang semakin sekular. Manusia mulai difahami dengan menekankan sisi humanitas, individualitas dan kebebasannya. Manusia telah tercabut dari dewa-dewa alam yang telah hilang karena serangan gencar akal rasional yang menjadikan alam tabii lebih alamiah untuk manusia bertindak ke atasnya. Kemudian, melalui filsafat dan ilmu sains yang sekular manusia menegaskan pengakuan dirinya dan coba merebut kebebasannya dari Tuhan Semesta Alam, sehingga ia bebas untuk berbuat terhadap alam yang ada di hadapannya. Pada abad ke-17 dan ke-18 para filsuf Kristen masih mempercayai kemungkinan adanya suatu ilmu metafisika yang dapat menafsirkan dan membuktikan realitas kebenaran-kebenaran spiritual, seperti misalnya Tuhan, jiwa dan kekekalannya, dunia sebagai suatu keseluruhan, namun kecenderungan dan kaidah dari fikiran dan logika sekular, seperti telah kita lihat sepintas, telah menembus ke dalam struktur metafisik setidaknya sejak abad ke-13. Selama abad ke-15 dan ke-16, yaitu zaman yang dikenal sebagai *Renaissance*, manusia Barat nampaknya telah kehilangan minat pada Kristen sebagai sebuah agama. Mereka lebih tertarik dengan pencarian ilmu pengetahuan dan pembangkitan kembali peradaban kuno yang mulai diperkenalkan kembali kepada mereka setelah melalui suatu zaman yang menurut mereka merupakan zaman keruntuhan, suatu zaman di mana Kristen menjadi bagian daripadanya. Mereka memberi penekanan pada pentingnya sumber-sumber kuno yang baru ditemukan dan menolak patokan dan kaidah dari zaman pertengahan. Mereka terpesona oleh penemuan baru tentang dunia dan manusia, dan kehilangan minat dengan teologi dan metafisika dari zaman pertengahan sebagai penafsir realitas dan lebih mementingkan

tafsiran ‘baru’ atau tafsiran sains modern. Di dalam tafsiran baru ini mereka menekankan letak manusia dan tempatnya di alam semesta. Nama *renaissance*, yang berarti ‘dilahirkan’, tentu mencerminkan iklim intelektual pada masa di mana orang Barat merasa dirinya dilahirkan ke dunia baru dengan kemungkinan-kemungkinan baru; suatu kesadaran baru akan kekuatan dan potensinya. Abad ke-17 sampai abad ke-19, adalah zaman Pencerahan Eropa, ia mempunyai hubungan yang erat dengan *renaissance* dan memang merupakan kelanjutan darinya. Zaman ini ditandai oleh semangatnya terhadap materialisasi dan sekularisasi manusia ideal dalam suatu masyarakat yang ideal. Filsuf naturalis menulis tentang hukum alam, agama alami (*natural religion*), dan memberi penekanan pada humanitas, kebebasan, dan keadilan. Gagasan-gagasan mereka diwujudkan di Amerika dan diabadikan sebagai falsafah dasar kemerdekaannya. Jika *renaissance* berarti ‘dilahirkan’, maka *enlightenment* bagi orang Barat merujuk pada proses ‘pendewasaan’ dari tahap kanak-kanak, yaitu tahap di mana akalinya bergantung pada bantuan pihak lain, ketika itu ia sadar bahwa dirinya telah dewasa dan memiliki kemampuan untuk berjalan sendiri. Jadi ketika para filsuf Kristen berusaha menegakkan ilmu metafisika, mereka sebenarnya hanya menggiring metafisikanya menuju kehancuran akhir dan semakin terkikis karena unsur-unsur yang dikandungnya sendiri, ini disebabkan adanya unsur sekular yang telah menyerap ke dalam struktur metafisikanya selama berabad lamanya. Kristen disalahkan sepenuhnya atas hilangnya rasa percaya orang Barat terhadap suatu agama yang ‘diwahyukan’. Setelah Kant di abad ke-18, metafisika hanya dianggap sebagai penuntun yang tidak diperlukan lagi dan menipu dalam mencapai realitas dan kebenaran, sehingga harus ditinggalkan

oleh manusia yang rasional dan berfikir. Oleh karena, seperti yang telah ditunjukkan oleh filsafat, kebenaran dan realitas spiritual tidak dapat diketahui dan dibuktikan, dan tak seorangpun dapat memperoleh kepastian tentang eksistensinya. Hal ini adalah hasil dari filsafat dan ilmu sains sekular yang sama sekali asing dalam wilayah ajaran Kristen yang sejati, yang pada akhirnya membawa manusia Barat untuk mempercayai evolusi dan kesejarahan (*historicity*) manusia. Di zaman sekarang, agama dan sekularisasi berjalan seiring hampir menggantikan Kristen Barat di dalam hati dan fikiran manusia Barat. ‘Penghilangan pesona dari alam tabii’ dan pembumian manusia, telah memberi kesan yang besar: ‘Penghilangan pesona dari alam tabii’ telah menurunkan alam hanya menjadi objek yang memiliki kepentingan dan nilai kebergunaan semata-mata untuk pengelolaan sains dan teknikal dan untuk kepentingan manusia; adapun pembumian (*terrestrialization*) manusia telah menghilangkan hakikat transendennya sebagai roh dengan menekankan humanitas dan diri jasmaninya, ilmu sekular, kekuasaan dan kebebasan yang membawa kepada pendewaan dirinya, demikian juga kebergantungannya pada usaha-usaha rasionalnya sendiri untuk menyelidiki asal-usul serta tujuan akhirnya, dan pada ilmu pengetahuan yang ia perolehnya sendiri yang ia buat sebagai acuan untuk menilai kebenaran atau kepalsuan pernyataan-pernyataannya sendiri.

Jelaslah bahwa ‘*penghilangan pesona dari alam tabii*’ dalam pengertian yang didapat dari perkembangan sejarah filsafat dan ilmu sains sekular dan pengaruhnya atas teologi Kristen Barat pastilah bertentangan dengan pandangan alam (*worldview*) Islām terhadap alam tabii. Kitab Suci al-Qur’ān menyatakan dengan istilah-istilah yang tanpa mengandung keraguan bahwa seluruh alam semesta dengan apa yang ada padanya adalah

sebuah Buku yang agung, dan terbuka untuk dimengerti dan ditafsirkan. Kitab Suci al-Qur’ān juga mengatakan bahwa manusia yang memiliki kecerdasan, pengertian, kefahaman, ketajaman dan ilmu akan mengetahui makna dari ‘Buku’ itu, karena alam itu seperti buku yang bercerita kepada manusia tentang Maha Pencipta⁴²; ia ‘berbicara’ kepada manusia sebagai wahyu dari Allāh *Subḥānahū wa Ta’ālā*. Gambaran Kitab Suci al-Qur’ān mengenai alam tabii dan manusia—baik yang terjelma di luar maupun yang tersembunyi di dalam—sebagai *āyāt* (kata-kata, kalimat-kalimat, tanda-tanda, lambang-lambang) yang menerangkan dengan sendirinya secara jelas. Alam ini memiliki makna kosmik dan harus dihormati karena adanya hubungan simbolis dengan Tuhan. Menurut Kitab Suci al-Qur’ān manusia adalah wakil Allāh (*khalīfah*) dan pewaris Kerajaan Alam. Ini tidak berarti manusia boleh dengan lancang dan biadab menganggap dirinya sebagai “sekutu Allāh dalam penciptaan” seperti yang difikirkan oleh sebagian golongan modernis dan bahkan para teolog Kristen Barat tradisional. Ia harus memperlakukan alam dengan adil; mesti ada keharmonian antara dirinya dengan alam tabii. Karena ia diberi kepercayaan untuk mengurus Kerajaan Alam yang merupakan milik Allāh; ia harus menjaganya dan memanfaatkannya secara benar, tidak merusaknya atau menyebarkan kekacauan di dalamnya. Jika alam adalah sebuah ‘Buku’ yang agung dan terbuka, maka kita harus mempelajari arti ‘kata-kata’ di dalamnya agar dapat membedakan tujuan-tujuan awal dengan tujuan akhir, dan melaksanakan suruhan, ajakan, dan perintahnya agar dapat memanfaatkannya secara bijaksana, sehingga kita dapat mengetahui, mengakui, dan menghargai dengan penuh kesyukuran atas kemurahan yang berlimpah, dan atas

⁴² *Al-Baqarah* (2): 164; *Ghāfir* (40): 81; *al-Jāthiyah* (45):5 ; *al-Ankabūt* (29):50; *al-Kahf* (18): 17 –pentj.

kebijaksanaan yang tiada banding dari ‘Sang Penulis Buku’. Adalah tidak mengejutkan, meskipun patut disesalkan, bahwa Bonaventura dari Bagnoregio, yang sezaman dengan Aquinas, tidak pernah mengembangkan makna simbolis alam yang penting ini ke dalam teologi Kristen, meskipun ia juga mengatakan bahwa alam itu seperti sebuah Buku terbuka yang hanya dapat difahami dan ditafsirkan oleh mereka yang mengetahui arti kata-kata di dalam Buku itu. Pengamatan Bonaventura yang sangat baik ini tidak meragukan lagi berasal dari Kitab Suci al-Qur’ān, yang terjemahannya dalam bahasa Latin dapat ia peroleh. Namun bukan sesuatu yang mengherankan jika ia tidak mengembangkan ide itu dalam teologi Kristen, karena Kristen Barat ketika itu tidak cenderung memperlakukan alam dengan rasa hormat sebagai suatu subjek penelitian secara intelektual. Terlebih lagi, berkaitan dengan akal, Bonaventura adalah pengikut utama Agustinus yang menekankan pentingnya peranan akal manusia sebagai organ perenungan untuk memikirkan kebenaran yang lebih tinggi. Pada saat itu Aquinas secara mendalam terlibat dalam pembelaan Aristotelianisme menentang Agustinianisme, Platonisme serta Neo-Platonisme, suatu penentangan yang menguasai pengikut aliran Ibnu Rushd dan Ibnu Sina di Universitas Paris. Kemenangan akhir berada di tangan Aquinas, dan ia berjaya menaklukkan Agustinianisme beserta usahanya untuk mengutamakan akal (*intellect*). Hanya dalam masa kita saja, muncul perhatian terhadap apa yang diamati oleh Bonaventura tentang alam tabii,⁴³ meskipun hanya kebetulan dan tanpa menjadi pusat perhatian serta tanpa

43 Ini adalah selama Kongres Internasional Tujuh Abad St. Bonaventura dari Bagnoregio, diselenggarakan di Roma pada tanggal 19-26 September 1974, yang saya hadir dan saya adalah seorang anggotanya. Sejauh yang saya ketahui ada satu buku yang membicarakan konsep alam Bonaventura sebagai sebuah Buku Tuhan, dan buku ini nampaknya hanya satu-satunya analisa yang sungguh-sungguh dan sistematis tentang subjek itu belakangan ini: W. Rauch, *Das Buch Gottes Eine Systematische Untersuchung über des Buchbegriffs bei Bonaventura*, Munchen, 1961.

menyadari arti pentingnya. ‘Menghilangkan pesona dari alam tabii’ dalam pengertian yang mereka berikan, telah mengakibatkan pembebasan alam dari makna kosmik dan memutuskan hubungan simboliknya dengan Tuhan, dan mencabut rasa hormat manusia terhadap alam, sehingga ia memperlakukan alam tabii itu, yang dulunya dilihat dengan penuh pesona, dengan tanpa belas kasihan dan penuh rasa dendam. Hal ini telah memusnahkan keharmonian antara manusia dengan alam tabii. Pembeduan (*terrestrialization*) dan sekularisasi manusia, demikian juga materialisasi dan humanisasi manusia, telah menyebabkannya melakukan penghapusan terhadap kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan, dan mendewakan dirinya dan tanpa otoritas yang benar dan kebijaksanaan yang sesungguhnya untuk mengambil peranan sebagai Pencipta, dan ini menyebabkannya berlaku tidak adil terhadap alam, baik alam manusia yang meliputi ruh maupun alam dunia. Kitab Suci al-Qur’ān juga memang ‘menghilangkan pesona dari alam tabii’ dari sejak awal diturunkannya, dan kita dapat mengemukakan banyak hujah ayat suci sebagai bukti yang sangat jelas terhadap hakikat ini, tanpa harus menggunakan hermeneutika seperti yang dilakukan oleh teolog-teolog Kristen-Barat modernis terhadap Injilnya. Meskipun demikian kita tidak pernah terpaksa untuk menggunakan ungkapan terdesak sehingga mengorbankan makna wahyu agar sesuai dengan sekularisasi, yang menyebabkan kita melihat bahwa akar-akar sekularisasi ada dalam ayat-ayat suci, atau mengatakan bahwa sekularisasi itu adalah natijah dari Kitab Suci al-Qur’ān. Islām ‘menghilangkan pesona dari alam tabii’, tetapi hanya dalam pengertian dan sebatas memberantas kepercayaan animisme, khurafat dan kekuatan ghaib (*magic*) serta tuhan-tuhan palsu dari alam yang

memang bukan miliknya. Islām tidak sepenuhnya mencabut makna spiritual dari alam tabii, dalam Islām tanda-tanda Allāh terdapat pada seluruh ciptaan-Nya, di langit dan di bumi serta yang ada di antara keduanya; yaitu pada matahari, bulan, dan bintang-bintang; pada pergantian siang dan malam; pada angin yang menyuburkan, dan hujan yang memberi kehidupan serta langit yang menaungi; pada laut yang bergelombang dan terbentang luas serta gunung yang megah; pada sungai dan ladang serta keragaman warna dan jenis; pada biji-bijian dan buah-buahan, pada binatang, tumbuh-tumbuhan serta mineral; pada kesemuanya ini dan pada kejadian dalaman dan kejadian luarannya, dan pada kekuatan-kekuatan alam serta lebih banyak lagi yang tidak kita ketahui; pada manusia dan pasangannya, seperti juga ciptaan lainnya, serta cinta yang berkembang di antara mereka, pada penciptaan kita dan keturunan kita; pada kapal-kapal, tempat bernaung dan ciptaan dan buatan manusia; pada segala sesuatu yang ada di ufuk-ufuk terjauh, serta dalam diri kita sendiri. Semua ini merupakan tanda-tanda Allāh *Subhānahū wa Ta'ālā*.⁴⁴ Sebenarnya fenomena Islām dan dampaknya dalam sejarah peradaban dan kebudayaan dunia, dalam pandangan kita, mendatangkan penghilangan pesona alam yang tepat, meniadakan kesucian dan kewibawaan agama dari politik yang tepat, dan menghapuskan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan yang tepat pula, oleh karenanya tidak harus membawa serta sekularisasi bersamanya. Bukan hanya karena sekularisasi secara keseluruhan sama sekali bukan pandangan alam (*worldview*) yang Islami, tapi juga ia menyatakan penentangannya terhadap Islām, dan Islām menolak secara keseluruhan manifestasi

44 Lihat misalnya, *Yūnus* (10): 5-6; *al-Hijr* (15): 16; 19-23; 85; *al-Nahl* (16): 3; 5-8; 10-18; 48; 65-69; 72-74; 78-81; *al-Anbiyā'* (21): 16; *al-Naml* (27): 59-64; *Ghāfir*, *al-Mu'min* (40): 61; 64; *al-Mulk* (57): 2-5; 15; dan *Fuṣṣilat*, *al-Sajdah* (41): 53.

langsung maupun tidak langsung dan keperluan kepada sekularisasi. Oleh karena itu umat Islām harus menolak dengan keras di manapun sekularisasi berada, di kalangan mereka atau di dalam fikiran mereka, karena sekularisasi itu bagaikan racun yang dapat membunuh īmān yang benar. Konsep dalam Islām yang hampir sama dengan konsep sekular adalah konsep *al-ḥayāt al-dunyā* yang terdapat dalam Kitab Suci al-Qur’ān: ia bermakna ‘kehidupan dunia’ atau ‘kehidupan duniawi’. Kata dunia (*dunyā*) berasal dari kata *danā* yang artinya sesuatu yang ‘dibawa dekat’; maka dunia adalah apa yang *dibawa dekat kepada pengalaman dan kesadaran yang dapat dirasa dan difahami oleh manusia*. Berdasarkan hakikat bahwa apa yang dibawa dekat –dunia– mengelilingi kita atau menguasai kita, ia semestinya akan mengganggu kesadaran kita pada tujuan akhir yang berada di luar dunia, yaitu apa yang akan datang *kemudian: al-ākhirah* (akhirat). Karena ia datang *terakhir*, maka *al-ākhirah* dirasakan jauh, dan ini memperkuat gangguan dari yang ‘dekat’ (yakni dunia). Kitab Suci al-Qur’ān mengatakan bahwa Hari Akhirat lebih baik daripada kehidupan dunia, lebih abadi dan kekal. Namun Kitab Suci al-Qur’ān tidak mengurangi dan menurunkan derajat dunia, atau menghalangi manusia dari melakukan perenungan, penghayatan, dan penafsiran terhadap keajaiban-keajaiban dunia itu sendiri. Kitab Suci al-Qur’ān hanya mengingatkan pada sifat *kehidupan* dunia yang mengganggu perhatian dan sementara. Peringatan al-Qur’ān ini ditekankan pada konsep ‘kehidupan dunia’ atau ‘kehidupan duniawi’ (*al-ḥayāt al-dunyā*) adalah kehidupan di dalamnya, sehingga dunia dan alam tabii tidak direndahkan derajatnya sebagaimana yang berlaku dalam konsep sekular. Karena itulah kita mengatakan bahwa *al-ḥayāt al-dunyā* adalah konsep dalam pandangan alam (*worldview*) Islām yang paling dekat dengan

konsep ‘sekular’ yang ditayangkan oleh Kitab Suci al-Qur’ān. Oleh karena dunia adalah apa yang ‘dibawa dekat’, dan karena dunia dan alam adalah Tanda dari Allāh, maka dunia adalah Tanda dari Allāh yang dibawa dekat kepada manusia, maka adalah suatu penistaan terhadap Allāh apabila derajat dunia dan alam direndahkan setelah memahami tujuannya yang sebenarnya. Karena sifat-Nya yang Maha Pengasih dan Maha Penyayanglah yang menyebabkan tanda-tanda-Nya dibawa dekat kepada kita, itulah yang terbaik bagi kita dalam usaha memahami makna tanda-tanda-Nya. Oleh itu tidak ada alasan bagi mereka yang terkesima dan terlalu kagum akan kehebatan tanda-tanda itu, dan kemudian malah menyembahnya dan bukannya menyembah Allāh yang ditunjukkan oleh tanda-tanda tersebut. Demikian pula bagi mereka yang mencari Tuhan, namun menolak tanda-tanda itu karena mereka tidak melihat sesuatu di dalamnya kecuali hanya pengalihan saja, dan juga bagi mereka yang menyangkal Tuhan dan memanfaatkan tanda-tanda itu untuk kepentingan mereka sendiri, dan mengubahnya untuk mencapai ‘pembangunan’ yang hanya merupakan khayalan. Dunia ini tidak dapat berkembang karena ia memang telah sempurna –hanya kehidupan di dalam dunia saja yang dapat berkembang. Dunia ini memiliki akhir, sebagaimana kehidupan dalam dunia ini juga memiliki akhimya. Pembangunan kehidupan di dunia sebenarnya adalah pembangunan yang membawa keberhasilan di akhirat, karena ‘pembangunan’ tidak ada artinya jika tidak disesuaikan dengan tujuan akhir.⁴⁵

Kita telah katakan bahwa sekularisasi *sebagai suatu keseluruhan* tidak hanya merupakan pernyataan dari pandangan alam (*worldview*) yang tidak islami, tetapi juga berlawanan dengan Islām. Kemudian kita juga telah menunjukkan bahwa

45 Lihat hal 110-112.

bagian-bagian penting dalam dimensi-dimensi sekularisasi – yaitu, ‘menghilangkan pesona dari alam tabii’, peniadaan kesucian dan kewibawaan agama dari politik dan penghapusan kesucian dan kemutlakan nilai-nilai agama dari kehidupan- jika dilihat dalam perspektifnya yang *tepat*, sesungguhnya merupakan sebagian dari bagian-bagian penting dalam dimensi-dimensi Islām. Karena bagian-bagian penting tersebut mencerminkan salah satu dari unsur-unsur asasi dalam pandangan Islām tentang realitas dan eksistensi, dan memberikan watak Islām yang menjelma dengan nyata dan tepat dalam sejarah, dengan memberi kesan yang besar, satu revolusi, dalam pandangan alam (*worldview*) manusia. Tetapi harus ditekankan bahwa bagian-bagian penting tersebut bagi dunia dan manusia Barat dan agama Kristen melambangkan dimensi-dimensi sekularisme, ia tidak memberikan pengertian yang sama bagi Islām, meskipun menunjukkan persamaan yang besar dalam ‘cara lakunya’ pada manusia dan sejarah. Seorang Kristen dan seorang Muslim pada dasarnya sama, dalam pengertian bahwa mereka adalah sama-sama manusia dan sama-sama percaya pada agama yang hampir sama antara satu sama lain, tetapi tidak dapat dikatakan, karena ada persamaan dalam watak kemanusiaan, dan adanya keserupaan di antara kedua agama tersebut, ada sesuatu seperti Islām Kristen atau Kristen Islām, karena ini hanya akan mengacaukan pengertian kedua agama tersebut. Apapun yang dianggap ‘Kristen Islām’ atau ‘Islām Kristen’ itu, pasti ia bukan Kristen dan bukan pula Islām. Kristen adalah *Kristen* dan Islām adalah *Islām*. Maka jelaslah keliru bagi orang Islām –khususnya beberapa ‘*ulamā*’– yang mengikuti arus ‘modernis’ yang dicipta oleh beberapa sarjana dan intelektual, mereka yang memiliki pengalaman dari ilmu, budaya, dan peradaban Barat, yang sejak akhir abad yang lalu

dan permulaan abad ini hingga sekarang, terlalu kagum secara berlebih-lebihan pada pencapaian Barat. Orang Islām yang mengikuti arus tersebut bermaksud baik namun keliru dalam usaha untuk meningkatkan pemikiran umat Islām ke taraf pencapaian-pencapaian modern dalam bidang ilmu dan teknologi serta ilmu kemanusiaan dan realitas sosio-ekonomi –mereka membicarakan hal-hal yang tidak bermakna seperti misalnya ‘Sosialisme-Islami’ dan ‘Sosialisme dalam Islām’. Mereka mengacaukan pengertian Islām dan Sosialisme, maka mereka bertanggungjawab atas kekeliruan umat Islām dan membawa mereka menyimpang dari jalan yang benar serta menimbulkan konflik yang tidak perlu di kalangan umat Islām. Sosialisme adalah ideologi *sekular* yang terpisah dari Islām, dan tidak akan pernah ada realitas seperti ‘Sosialisme Islami’ atau ‘Sosialisme dalam Islām’. Jika mereka ingin dan bermaksud membawa ide bahwa ada bagian-bagian penting tertentu dalam dimensi-dimensi sosialisme yang sejajar atau serupa dengan beberapa dimensi dari Islām, maka seharusnya mereka menyatakan ide itu dengan cara lain yang tidak mudah ditafsirkan secara kabur, misalnya ‘dimensi sosial, politik dan ekonomi dari Islām’ –atau beberapa pernyataan lain semacam itu, yang dengan sedikit usaha intelektual dapat dengan mudah difahami dan diterima sebagai tafsiran yang sah dari pandangan alam (*worldview*) Islām. Namun kegagalan mereka untuk memahami hal ini dan keinginan keras mereka untuk menulis sebagaimana yang telah mereka lakukan, menyingkapkan dengan jelas akan lemahnya mereka dalam kefahaman dan ilmu yang mendalam baik mengenai kebudayaan dan peradaban Islām maupun Barat. Oleh yang demikian mereka menjadi ancaman yang berterusan bagi umat Islām dalam hal kesejahteraan dan pedoman yang benar. Seperti halnya tidak

pernah ada ‘Sosialisme Islami’, begitu pulalah tidak akan pernah ada ‘Sekularisme Islami’, dan sekularisasi sesungguhnya tidak pernah mungkin menjadi bagian dari Islām. Oleh karena itu beberapa bagian penting yang pengaruh sejarah dan kebudayaannya di Barat berkaitan dengan dimensi-dimensi sekularisasi, hendaknya ditafsirkan hanya dalam perspektif Islām yang tepat, dan sebagai bagian-bagian penting dalam dimensi-dimensi *Islamisasi*.⁴⁶ Karena bagian-bagian utama ini tidak harus menjadi monopoli kebudayaan dan peradaban Barat, sebab ia mempunyai peranan sejarah dan kebudayaan yang penting dalam membicarakan pengaruh Islam terhadap sejarah dan kebudayaan manusia. Islamisasi adalah pembebasan manusia yang diawali dengan pembebasan dari tradisi-tradisi yang berunsurkan kekuatan ghaib (*magic*), mitologi, animisme, kebangsaan-kebudayaan yang bertentangan dengan Islām, dan sesudah itu pembebasan dari kungkungan sekular terhadap akal dan bahasanya, manusia Islām adalah orang yang akal dan bahasanya tidak lagi dikungkung oleh kekuatan ghaib, mitologi, animisme, tradisi nasional dan kebudayaan, serta sekularisme. Ia terbebaskan baik dari pandangan alam (*worldview*) yang berunsurkan kekuatan ghaib maupun pandangan alam yang sekular. Kita telah mendefinisikan hakikat Islamisasi sebagai sebuah proses pembebasan. Meskipun manusia mempunyai unsur jasmani dan ruhani, proses pembebasan itu merujuk pada bagian ruhaninya, karena sebagai seorang manusia sejati semua tindakannya yang bermakna dilakukan dengan sadar akan merujuk pada ruhaninya. Pembebasan ruh atau jiwanya menghasilkan kesan langsung atas diri jasmaniah atau badaniah di mana ia membawakan kedamaian dan harmoni dalam dirinya, dan antara dirinya sebagai manusia dengan alam. Melalui

⁴⁶ Lihat hlm. 213-231. Lampiran, *Tentang Islamisasi: Kasus Kepulauan Melayu-Indonesia*.

pembebasan dalam pengertian ini, ia telah mengarahkan dirinya menuju keadaan yang asal, yang harmonis dengan keadaan seluruh wujud dan eksistensi (yaitu *fiṭrah*). Proses pembebasan ini juga membebaskan manusia dari ketundukan pada tuntutan-tuntutan badaniahnya yang cenderung kepada yang sekular dan tidak adil terhadap diri atau jiwanya yang sejati. Hal ini karena wujud badaniah manusia cenderung alpa pada hakikat diri yang sejati, dan cenderung jahil pada tujuan kejadiannya yang benar dan tidak bersikap adil terhadapnya. Islamisasi adalah suatu proses yang lebih bersifat *devolusi* (*devolution*) pada keadaan yang asal daripada evolusi; manusia sebagai sebuah ruh telah sempurna, tetapi manusia ketika terjelma dalam diri jasmani akan menjadi alpa, jahil dan *zālim* terhadap dirinya sendiri dan karenanya tak terhindarkan lagi menjadi tidak sempurna. ‘Evolusi’nya menuju ke arah kesempurnaan adalah kemajuan untuk mencapai hakikat asalnya sebagai ruh (*spirit*). Jadi dalam pengertian individual, perorangan dan eksistensial, Islamisasi merujuk pada apa yang telah dijelaskan di atas, di mana Nabi Muḥammad, *ṣalla’Llāhu ‘alayhi wasallam*, merupakan teladan yang tertinggi dan paling sempurna. Sedangkan dalam pengertian kolektif, sosial, dan historis, Islamisasi merujuk pada perjuangan suatu komunitas menuju pencapaian kualitas moral dan etika sebagai sebagian dari kesempurnaan sosial yang telah dicapai pada zaman Nabi, *ṣalla’Llāhu ‘alayhi wasallam*, di bawah tuntunan Allāh *Subḥānahū wa Ta’ālā*. Kita juga telah menegaskan bahwa Islamisasi pertama-tama menyangkut Islamisasi bahasa, hakikat ini ditunjukkan oleh Kitab Suci al-Qur’ān sendiri ketika pertama kali diwahyukan kepada orang Arab. Bahasa, pemikiran, dan akal saling berhubungan erat dan memang saling bergantung dalam menyangkan kepada manusia pandangan alam (*worldview*)-

nya atau tilikan terhadap realitas. Maka Islamisasi bahasa menyebabkan Islamisasi pemikiran dan akal, tidak dalam pengertian sekular, tetapi dalam pengertian seperti yang telah kita jelaskan.⁴⁷ Islamisasi bahasa Arab dengan tuntutan Allāh melalui Wahyu, telah mengubah kedudukan bahasa Arab menjadi satu-satunya bahasa yang diilhami Allāh dan masih hidup di antara bahasa-bahasa manusia, oleh itu bahasa Arab menjadi ‘baru’ dan tersempurnakan sampai tingkat yang sangat unggul –khususnya kosa-kata Islām yang asasi– maka ia tidak berubah dan berkembang serta tidak dipengaruhi oleh perubahan sosial, seperti halnya semua bahasa-bahasa lainnya yang berasal dari budaya dan tradisi. Terangkatnya bahasa Arab, sebagai bahasa yang dengannya Allāh *Subhānahū wa Ta’ālā* mewahyukan Kitab Suci al-Qur’ān kepada manusia, menjadikan bahasa itu terpelihara dari mengalami perubahan, tetap hidup dan terus-menerus kekal sebagai bahasa Arab baku yang agung, sebagai kriteria linguistik dari segala segi, ia dapat memperlihatkan ungkapannya yang paling tinggi dan paling unggul. Berkaitan dengan makna-makna perkataan yang berhubungan dengan Islām, setiap makna dari perkataan-perkataan tersebut ditentukan oleh perbendaharaan-kata semantik dari Kitab Suci al-Qur’ān, dan bukan oleh perubahan sosial. Sehingga ilmu yang memadai tentang Islām dapat wujud untuk sepanjang masa dan untuk setiap generasi, karena ilmu tersebut termasuk norma-norma etis, aksiologis, estetis dan logis, merupakan suatu perkara yang mapan, dan bukannya sesuatu yang ‘berkembang’. Ilmu ini tidak ‘berkembang’ dan ‘berubah’ sebagaimana manusia dan sejarah yang dikatakan ‘berkembang’ dan ‘berubah’. Jika kemudian timbul suatu anggapan bahwa Islām tidak lagi memadai dan relevan dengan

47 Lihat hlm. 38-40; 47-54.

keadaan yang selalu berubah, perasaan khayali ini di dalam kenyataannya terjadi bukan karena Islām tidak memadai atau tidak relevan, tetapi karena semata-mata disebabkan oleh sifat alpa atau lupa (*nisyān*) yang mendatangkan kejahilan (*jahl*) yang dapat diobati dengan belajar dan mengingat kembali (*remembrance*). Kejahilan akan menyebabkan kekeliruan (*zulm*), dan kejahilan serta kekeliruan adalah akibat dari deislamisasi, yang memang muncul dikalangan umat Islām dalam sejarah. Deislamisasi adalah penyerapan konsep-konsep asing ke dalam fikiran umat Islām, yang kemudian menetap dan mempengaruhi pemikiran serta penalaran mereka. Inilah yang menyebabkan kelalaian terhadap Islām dan kelalaian terhadap kewajiban kepada Allāh dan Nabi-Nya, kewajiban yang sesungguhnya diberikan kepada dirinya yang sebenarnya. Oleh karena itu, kelalaian ini juga adalah ketidakadilan (*zulm*) terhadap diri itu. Ia adalah suatu ketaatan yang kuat terhadap kepercayaan dan takhayul pra-Islām, penanaman ideologi dan kebanggaan yang melampaui terhadap tradisi-tradisi kebudayaan pra-Islām. Ia juga adalah sejenis sekularisasi.

Kita sudah mengamati bahwa teolog-teolog Barat telah membuat pembedaan, yang bagi mereka sangat penting, antara sekularisasi dan sekularisme, di mana sekularisme adalah nama yang merujuk bukan pada suatu proses, tetapi hasil akhir dari proses sekularisasi ke dalam bentuk tertentu dan khusus, yaitu suatu ideologi. Mereka juga menyatakan bahwa setiap isme adalah ideologi. Sudah tentu ini tergantung dari bagaimana istilah ‘ideologi’ itu difahami dan kepada kata apa isme itu menjadi akhiran. Pada kasus pertama, jika ideologi dimaksudkan sebagai seperangkat ide-ide umum, atau program filsafat yang terlepas dari penafsiran dan pelaksanaannya sebagai sebuah pandangan alam (*worldview*) dari suatu negara, maka demikianlah

sekularisasi seperti yang mereka fahami, yaitu suatu ideologi; perbedaannya adalah bahwa pandangan alam (*worldview*) yang satu adalah ‘tertutup’, sedangkan yang lain adalah ‘terbuka’. Tetapi jika ideologi dimaksudkan sebagai seperangkat ide-ide umum atau program filsafat yang terjelma sebagai pandangan alam resmi dari suatu negara, maka sekularisasi seperti yang mereka fahami ini adalah juga tidak terlepas dari suatu bentuk ideologi. Hal ini disebabkan karena mereka menggambarkan sekularisasi tidak semata-mata sebagai suatu proses sejarah yang di dalamnya manusia terlibat secara pasif, tetapi manusia terlibat secara aktif dalam menciptakan proses itu. Sehingga setiap manusia dalam setiap generasi menyusun suatu program filsafat yang menyangkan pandangan alam yang secara resmi diterima oleh suatu negara, meskipun pandangan alam (*worldview*) tersebut terhasil dalam bentuk relativisme sekular. Sehingga, sebagaimana yang mereka fahami, sekularisasi tidak berbeda dari *sekularisationisme* (*secularizationism*). Pada kasus kedua, kita mengatakan bahwa tidak setiap isme adalah suatu bentuk ideologi, dalam pengertian ideologi yang kedua yang telah diterangkan di atas. Sesungguhnya konsep ideologi dalam pengertian kedua itulah yang kita maksudkan, karena inilah pengertian yang ada dalam fikiran mereka, meskipun tidak dinyatakan secara tegas, karena baik sekularisme maupun sekularisasi seperti yang mereka fahami adalah pandangan alam (*worldview*) yang serupa, yaitu pandangan alam yang dapat diterapkan pada negara dan masyarakat. Jadi dalam pengertian ini, yang merupakan pengertian yang mereka maksudkan, kita mengatakan bahwa tidak setiap isme adalah suatu bentuk ideologi, karena ia bergantung pada konsep yang terkandung dalam istilah yang diakhiri oleh isme tadi. Kalau isme menjadi akhiran dari kata sekular, kapital, sosial,

atau nihil, maka dalam pengertian ini ia menunjukkan suatu ideologi. Tetapi apabila isme berada di akhir ‘real’ atau rasional, ia tidak membawa pengertian ideologi dalam hal ini. Mungkin demikian dalam pengertian pertama yang disebutkan di atas. Meski demikian kita dapat memahami dan berbicara tentang rasionalisme Islām, tetapi bukan sekularisme Islām; maka dari sudut pandang kita berkaitan implikasi yang ada pada konsep ideologi dalam pengertian yang kedua, meskipun tidak diragukan lagi berasal dari pengertian yang pertama, patut mendapat perhatian kita segera. Karena pengertian seperti itulah yang membuat sekularisasi, sekularisme, atau sekularisationisme menjadi ancaman langsung terhadap kita. Terlepas dari perbedaan akademis yang ada antara pandangan alam (*worldview*) ‘terbuka’ yang ditayangkan oleh sekularisationisme di satu pihak, dan pandangan alam ‘tertutup’ yang ditayangkan oleh sekularisme di pihak yang lain, keduanya sama-sama berlawanan dengan pandangan alam (*worldview*) yang ditayangkan oleh Islām. Melihat kepada penentangannya terhadap Islām, kita memperhatikan bahwa tidak ada perbedaan yang penting antara keduanya, sehingga kita membenarkan untuk membuat perbedaan antara keduanya dilihat dari sudut pandang pertimbangan praktis. Bahkan, meskipun ahli teologi mengatakan bahwa sekularisasi memiliki akarnya dalam kepercayaan Injil dan sekularisme dalam filsafat dan sains Barat –suatu pernyataan yang telah kita tunjukkan sebagai tidak benar dalam arti bahwa keduanya mempunyai akar-akarnya dalam filsafat, sains, dan metafisika Barat– maka menurut logika kesejarahan dan ‘evolusi’, yang satu memang mungkin melebur dengan yang lain. Oleh karena itu dalam buku ini, khususnya dengan merujuk pada judulnya: ‘*Islām dan Sekularisme*’, istilah sekularisme dimaksudkan

untuk tidak hanya merujuk pada ideologi-ideologi sekular seperti umpamanya Komunisme atau Sosialisme dan berbagai bentuknya, tetapi juga meliputi semua pernyataan pandangan alam sekular termasuk yang ditayangkan oleh sekularisasi, yang merupakan tidak lain dari relativisme historis yang sekular yang telah saya sebut sebagai sekularisationisme.

Telah kita katakan sebelumnya, bahwa agama Kristen tidak mempunyai suatu Hukum yang Diwahyukan atau *shari'ah* seperti yang kita miliki dalam Islām, ini karena Kristen bukan suatu agama wahyu yang sesungguhnya, menurut pengertian kita. Telah kita katakan juga bahwa Kristen tidak memiliki konsep agama yang jelas, kecuali sebagai suatu kepercayaan yang samar-samar, dan fakta ini juga berhubungan dengan apa yang dinyatakan pada kalimat sebelumnya. Dogma Kristen berkembang dan telah berkembang sejak awal mulanya, dan selalu wujud di dalam proses perkembangan. Kesadaran bahwa agama itu berkembang, adalah suatu penemuan baru bahkan di antara para teolog sendiri. Inilah yang mungkin menyebabkan, mengapa tidak pernah dan tidak akan pernah mudah bagi mereka dalam pengalaman dan kesadaran mereka tentang eksistensi untuk mendefinisikan kepercayaan, keyakinan, dan agama. Sumber-sumber sekular mereka memang mengemukakan sejumlah *penjelasan* mengenai agama, yang akhirnya mereka mengecilkan agama menjadi suatu sistem doktrin dan upacara agama yang mereka fahami telah 'berkembang' dan 'berevolusi', di mana manusia adalah bagian dari proses sejarah dan 'pendewasaan' manusia. Aspek-aspek agama yang lebih mendalam tidak difahami dan ditafsirkan dengan menggunakan teologi, melainkan dengan suatu ilmu baru yang mereka kembangkan sendiri untuk tujuan itu, yaitu yang disebut dengan Filsafat Agama. Perkataan *agama (religion)* itu sendiri, berasal

dari kata dalam bahasa Inggris Pertengahan yaitu *religioun*, dan juga berasal dari bahasa Perancis Kuno *religion*, serta bahasa Latin *religio*, yang secara samar-samar merujuk kepada suatu ‘ikatan antara manusia dengan tuhan-tuhan’, ia tidak memberikan banyak penjelasan tentang makna agama sebagai suatu aspek nyata dan mendasar dalam kehidupan manusia. Lebih dari itu, ide tentang perjanjian yang terlihat kabur dalam konsep ‘ikatan’ yang ada antara manusia dan tuhan-tuhannya adalah tidak jelas, karena struktur khusus dari bahasa itu telah menjadi kabur dan membingungkan jika diterapkan untuk merujuk pada Tuhan Semesta Alam dari agama sejati. Tidak diragukan bahwa ada suatu kesepakatan umum di kalangan manusia, bahwa konsep agama berkaitan dengan suatu ikatan, tetapi hal ini tidak diterangkan secara jelas dalam agama-agama lain, dan tidak ada Kitab yang Diwahyukan bagi Ahlul Kitab yang menyebut tentang perjanjian (*covenant*) yang mendasar dan asal antara manusia dengan Tuhan. Hanya di dalam Kitab Suci al-Qur’ān saja kita jumpai rujukan yang jelas tentang dasar agama yang penting ini, seperti yang akan ditunjukkan dalam bab selanjutnya.

III

ISLĀM : FAHAM AGAMA DAN ASAS AKHLAK

Konsep yang terkandung dalam istilah *dīn*, yang secara umum dimaknai dengan *agama*, sesungguhnya tidak sama dengan konsep *agama* yang difahami dan ditafsirkan dalam konteks sejarah keagamaan di Barat. Apabila kita berbicara tentang Islām dan merujuknya dalam bahasa Inggris sebagai ‘*religion*’, maka yang kita maksud dan mengerti tentang agama tersebut adalah *dīn*, di mana seluruh makna dasar yang terkandung di dalam kata *dīn*⁴⁸ itu difahami dan membentuk kesatuan makna yang bersepadu, seperti tergambar dalam al-Qur’ān dan berasal dari bahasa Arab.

Perkataan *dīn* berasal dari akar kata DYN dalam bahasa Arab yang memiliki banyak pemaknaan yang walaupun sepertinya bertentangan satu sama lain, namun sebenarnya memiliki hubungan secara konseptual, maka keseluruhan makna tersebut membentuk suatu kesatuan makna yang tidak terpisahkan. ‘Keseluruhan’ yang saya maksud di sini adalah apa yang digambarkan sebagai agama Islām yang padanya terkandung segala makna yang berkaitan yang tidak dapat dipisahkan dengan konsep *dīn*. Oleh karena kita membahas konsep Islām yang dihubungkan dengan realitas yang secara mendalam dan erat *hidup* bersama-sama pengalaman dan kehidupan manusia, berbagai makna asas yang pada zahirnya bertentangan sebenarnya bukan berasal dari kekaburan konsep,

48 Dalam bab ini tafsiran saya tentang pengertian dasar yang terkandung dalam istilah *dīn* berdasarkan kepada karya klasik Ibnu Manẓūr *Lisān al-‘Arab* (Beirut, 1968, 15 Jilid), selanjutnya *Lisān al-‘Arab* disingkat dengan *LA*. Untuk yang dinyatakan pada halaman ini dan selanjutnya, lihat jil. 13:166, kol.2-171, kol.2.

justru merupakan gambaran pertentangan yang terdapat dalam kehidupan manusia, yang secara erat tercermin dalam makna-makna tersebut. Kekuatan makna-makna ini untuk menggambarkan hakikat manusia merupakan bukti yang jelas akan kejernihan, ketelitian dan keasliannya dalam mengungkap kebenaran.

Makna-makna utama dalam kata *dīn* dapat disimpulkan menjadi empat: (1) *keadaan berhutang*; (2) *penyerahan diri*; (3) *kuasa peradilan*; (4) *kecenderungan alami*. Pada penjelasan berikut saya akan menjelaskan makna-makna tersebut secara singkat dan menempatkannya dalam konteks yang sesuai, membuat gambaran akhir kesatuan makna sesuai dengan yang dimaksudkan, di mana ia membawa maksud keyakinan, kepercayaan, perilaku, dan ajaran yang diikuti oleh seorang muslim secara individu maupun secara kolektif sebagai satu umat dan terjelma secara keseluruhan sebagai agama yang disebut dengan *Islām*.

Kata kerja *dāna* yang berasal dari kata *dīn* memberi makna *keadaan berhutang*, termasuk makna-makna lain yang berkaitan dengan *hutang*, yang sebagiannya bertolak belakang. Pada keadaan seseorang berhutang, dengan kata lain seorang *dā'in*, ia semestinya menundukkan dirinya, yaitu berada dalam keadaan *berserah* dan *taat* kepada hukum dan aturan dalam berhutang, dan dalam keadaan tertentu juga terhadap pemberi hutang yang juga dipanggil sebagai *dā'in*.⁴⁹ Dalam pengertian ini juga ia membawa maksud seseorang yang dalam keadaan berhutang berarti mempunyai suatu *kewajiban* atau *dayn*. Berada dalam keadaan berhutang dan mempunyai kewajiban secara tabiinya

49 *Dā'in* merujuk kepada yang berhutang (*debtor*) dan juga pemberi hutang (*creditor*), dan pertentangan makna yang tampak ini sesungguhnya dapat dipecahkan jika kita memindahkan kedua makna ini untuk merujuk kepada dua sifat manusia, yaitu jiwa akali dan jiwa hewani atau badani. Lihat di hlm. 84-89.

berkaitan dengan suatu *penghakiman* atau *daynūnah*, dan *pemberian hukuman* atau *idānah* mengikut keadaan tertentu. Seluruh pemaknaan tersebut beserta pertentangan yang terdapat di dalam kata *dāna* adalah sesuatu yang hanya mungkin terjadi dalam masyarakat yang tersusun dan terlibat dalam kegiatan perdagangan di dalam kota yang disebut dengan *mudun* atau *madā'in*. Suatu kota, atau *madīnah*, memiliki seorang *hakim*, *penguasa* atau *pemerintah* yaitu *dayyān*. Maka dari sini, melihat berbagai penggunaan kata yang berasal dari akar kata *dāna*, kita dapat melihat suatu gambaran dalam fikiran kita bahwa hal ini berkaitan dengan kehidupan dalam suatu peradaban, suatu kehidupan bermasyarakat yang diatur dengan hukum, peraturan, keadilan, dan otoritas.⁵⁰ Hal ini berkait erat secara konseptual dengan kata lain yakni *maddana*⁵¹ yang bermakna *membangun* atau *membina kota*, *membangun peradaban*, *memurnikan*, *memanusiakan*, dari kata *maddana* inilah lahir istilah *tamaddun* yang bermakna *peradaban* dan *perbaikan*

50 Saya fikir sangatlah penting untuk melihat secara tajam hubungan yang penting dalam antara konsep *dīn* dan *madīnah* yang berasal dari *dīn*, dan peranan orang yang beriman secara perorangan dalam hubungannya dengan yang pertama (*dīn*) dan secara kolektif dalam hubungannya dengan yang kemudian (*madīnah*).

Kepentingannya sedapat mungkin harus dilihat dalam makna perubahan nama kota yang semula dikenal sebagai *Yathrib* menjadi *al-Madīnah*: Kota-besar –atau lebih tepat, *Madīnatu'l-Nabiy*: Kota-besar Nabi –yang terwujud segera setelah Nabi *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam* melakukan hijrah yang bersejarah dan bermukim di sana. Masyarakat Muslim yang pertama dibangun di sana pada waktu itu, dan hijrah itulah yang menandai era baru dalam sejarah manusia. Kita harus melihat hakikat bahwa *al-Madīnah* disebut dan dinamakan demikian karena di sanalah *dīn* yang benar-benar tegak untuk umat manusia. Di sana orang yang beriman menghambakan diri di bawah otoritas dan kuasa hukum Nabi *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, *dayyān*-nya; di sanalah kesadaran akan keberhutangan dengan Allah mengambil bentuknya yang pasti, dan cara serta kaidah pembayarannya yang disetujui mulai diterangkan dengan jelas. Kota Nabi memberi makna tempat di mana *dīn* yang sebenarnya dilaksanakan di bawah otoritas dan kuasa hukumnya. Lebih jauh kita dapat melihat bahwa kota itu bagi Masyarakat tersebut menjadi contoh unggul sistem sosio-politik Islām; dan demikian juga, bagi orang yang beriman secara perseorangan, menjadi lambang dari raga dan wujud fisik orang yang beriman di mana jiwa akali, dengan meniru Nabi *ṣalla'LLāhu 'alayhi wasallam*, menjalankan otoritas dan pemerintahan yang adil. Untuk tafsiran yang berkaitan lebih lanjut lihat halaman berikut: 66-80; 81-89; 90-100; 103-105.

51 *LA.*, jil.13:402, kol.2-403, kol.1.

dalam *budaya sosial*. Oleh itu dari pemaknaan utama yakni keadaan berhutang kita dapat memperoleh segala pemaknaan yang berkaitan dengannya, seperti: *merendah diri*, *mengabdikan* (kepada tuan), *menjadi hamba*; dan *dari pemaknaan utama seorang hakim, penguasa dan pemerintah* kita memperoleh makna lain seperti: *yang besar*, *yang perkasa*, dan *yang kuat*; seorang tuan, seseorang yang ditinggikan derajatnya, dan mulia; lebih lanjut juga makna: *peradilan*, *penghakiman* atau *pembalasan* (pada suatu waktu yang ditentukan). Konsep hukum, peraturan dan keadilan serta otoritas, juga perbaikan budaya sosial yang terkandung dalam semua pemaknaan di atas yang diperolehi dari konsep *dīn* tentu saja menuntut wujudnya suatu *cara gaya* atau *cara berperilaku* yang sesuai dengan yang dicerminkan oleh hukum, peraturan, keadilan, otoritas, dan perbaikan budaya sosial tersebut, *cara gaya* atau *cara berperilaku*, atau *suatu keadaan* dianggap *normal*, apabila sesuai dengan konsep-konsep di atas. Maka, keadaan *normal* ini adalah suatu keadaan yang menjadi *kebiasaan* atau *adat*. Dari pengertian-pengertian ini kita dapat melihat logika yang menimbulkan berbagai pemaknaan dari konsep *dīn* sebagai *kebiasaan*, *adat*, *pembawaan*, atau *kecenderungan alamiah*. Pada masa ini semakin jelas bagi kita bahwa konsep *dīn*, dengan pengertian yang paling mendasar sesungguhnya mencerminkan suatu bukti nyata adanya suatu kecenderungan yang bersifat alami dari manusia untuk membentuk suatu komunitas atau masyarakat, dan taat pada hukum, serta berusaha mewujudkan suatu pemerintahan yang adil. Pemikiran tentang *kerajaan*, atau suatu *kota raya (cosmopolis)* yang di dalam konsep *dīn*, yang kini jelas di depan mata kita adalah sangat penting untuk membantu kita agar memahami lebih mendalam tentang makna *dīn* yang sesungguhnya. Hal ini perlu disebutkan sekali lagi di

sini karena nanti akan dibincangkan lagi apabila kita membahas tentang aspek spiritual dan keagamaan dari pengalaman eksistensi manusia.

Pada lembaran-lembaran yang lalu saya telah menjelaskan konsep dasar *dīn* secara singkat, dengan membatasi berbagai pengertian pada empat pemaknaan utama dan menunjukkan adanya hubungan yang erat dan nyata secara konseptual pada setiap satunya, dalam konteks hubungan sesama manusia yang ‘*sekular*’. Dalam konteks keagamaan, yakni dalam arti hubungan antara seorang manusia dengan Tuhan, dan hubungan sesama manusia yang disetujui oleh Tuhan, makna-makna utama *dīn*, dengan tetap menjaga makna dasarnya, mengalami suatu sintesis mendalam dan sekaligus pendalaman makna bagi menggambarkan pengalaman manusia juga untuk menggambarkan agama Islām yang objektif sebagai keyakinan, kepercayaan, dan amalan, serta pengajaran yang dialami dan dijalani oleh setiap anggota masyarakat Islām baik secara individu maupun secara kolektif.

Bagaimana konsep *keberhutangan* atau *dalam keadaan berhutang* dapat dijelaskan dalam konteks spiritual dan keagamaan? Seseorang mungkin bertanya: apakah yang dimaksud dengan hutang itu? Kepada siapa manusia berhutang? Kita menjawab di sini bahwa manusia berhutang kepada Allāh, Sang Pencipta dan Sang Pemelihara, karena menjadikan manusia wujud (eksistensi) dan menjaganya agar senantiasa wujud. Manusia pada awalnya tidak wujud, dan sekarang ia wujud:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً

فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ

(12) Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. (13) Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang teguh (rahim). (14) Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allāh, Pencipta yang paling baik.⁵²

Seseorang yang merenung dengan penuh kesungguhan tentang asal muasal dirinya, akan menyadari bahwa beberapa dekade yang lalu ia tidak wujud, dan keseluruhan manusia yang saat ini ada dahulu tidak wujud dan juga tidak mengetahui akan kemungkinan dirinya akan wujud pada saat ini. Hal yang sama berlaku dan benar kepada semua manusia di sepanjang zaman berawal dari saat kewujudannya. Lalu secara alami, seseorang yang merenung hal itu secara jujur, dari intuisinya dapat mengetahui bahwa rasa dalam keadaan berhutang dalam hal penciptaan dan kewujudan dirinya, tidak dapat ia tujukan secara hakiki kepada orang tuanya, karena ia tahu pasti bahwa orang tuanya pun juga mengalami hutang yang sama kepada Sang Pencipta dan Pemelihara. Seorang manusia tidak dapat menjadikan dirinya sendiri untuk membesar dan berkembang dari segumpal darah kepada seseorang yang kini berdiri menjadi dewasa dan sempurna. Ia akan dapat mengetahui bahkan dalam keadaannya yang telah menjadi dewasa dan sempurna, ia tidak dapat menciptakan untuk dirinya sendiri indera penglihatan atau

52 *Al-Mu'minūn* (23):12-14.

pendengaran, atau panca indera lainnya, apalagi membiarkan dirinya bergerak sendiri dengan kesadaran untuk membesar dan berkembang pada saat ia berada pada peringkat embrio yang tidak berdaya. Kemudian kita lihat ayat berikut:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Ādam dari sulbi mereka dan Allāh mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman):

*”Bukankah Aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab: ”Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi”.*⁵³

Seseorang manusia yang dianugerahkan petunjuk kebenaran menyadari bahwa dari lubuk jiwanya yang paling dalam, dia mengakui Allāh sebagai Tuhannya, bahkan sebelum ia dilahirkan ke dunia, dan oleh karena itu manusia seperti ini mengenal Pencipta, Penjaga, dan Pemeliharanya. Hakikat keadaan berhutang akan kejadian dan eksistensi diri yang sedemikian luar biasa pengaruhnya bagi manusia tersebut, sehingga menjadikan eksistensi seorang manusia sesaat setelah tercipta dan wujud, berada dalam kerugian yang sangat, ini karena ia tidak memiliki sesuatu apapun, menyadari bahwa segala sesuatu tentang dirinya, apa yang ada pada dirinya dan darinya, sesungguhnya dimiliki oleh Sang Pencipta Yang Memiliki segala sesuatu. Dan inilah yang dimaksud dari firman Allāh *Subhānahū wa Ta’ālā* di dalam Kitab Suci al-Qur’ān:

53 *Al-A’rāf* (7): 172

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian ⁵⁴

Menyadari bahwa dirinya secara mutlak tidak memiliki sesuatu apapun untuk ‘membayar’ hutangnya, *kecuali kesadaran dirinya akan kenyataan bahwa intipati keadaan berhutang itu terletak pada kewujudan diri itu sendiri*, sehingga ia harus membayar dengan dirinya, dan mengembalikan dirinya kepada Dia Yang Memiliki dirinya secara mutlak. Ia sendiri adalah hutang yang harus dikembalikan kepada Pemilik, dan “mengembalikan hutang” bermakna *menjadikan dirinya dalam keadaan berkhidmat*, atau menghambakan diri, kepada Tuhan dan Tuannya. Untuk *merendahkan dirinya* di hadapan-Nya, maka seorang manusia yang terbimbing dengan benar secara tulus dan sadar mengabdikan dirinya hanya kepada Allāh dengan mematuhi Perintah-Nya, Larangan-Nya, dan Peraturan-Nya, dan dengan demikian ia menghidupkan Hukum-Nya. Konsep ‘mengembalikan’ yang dikemukakan di atas juga sangat jelas pada struktur konseptual perkataan *dīn*, di mana ia dapat dan sesungguhnya mengandung makna, sebagaimana akan saya jelaskan nanti, yakni suatu ‘pengembalian manusia kepada sifat alamiahnya’, konsep alamiah di sini merujuk kepada aspek spiritual dan bukan sama sekali kepada aspek jasmaniah manusia.⁵⁵ Perlu juga digarisbawahi di sini bahwa di

54 *Al-‘Asri* (103):2

55 Konsep pengembalian juga dinyatakan dalam makna istilah *‘uwwida* yang bermaksud kembali kepada yang lampau, yakni kepada tradisi. Oleh karena itu makna *dīn* sebagai adat atau kebiasaan. Dalam pengertian ini, ia bermakna kembali kepada tradisi dari Nabi Ibrāhīm *‘alayhi ‘l-salām*. Dalam hubungan ini silakan lihat hlm.68 dan hlm. 77-82 buku ini. Perlu ditegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan ‘tradisi’ di sini bukan tradisi yang berasal dan berkembang dalam sejarah dan kebudayaan manusia dan yang memiliki sumbernya di dalam pikiran manusia. Ia adalah apa yang diwahyukan, diperintahkan dan diajarkan oleh Allāh kepada para Nabi dan Rasul-Nya, sehingga meskipun muncul dalam zaman yang berturutan namun tidak berhubungan dalam sejarah, mereka menyampaikan dan melaksanakan seakan-akan apa yang disampaikan

dalam Kitab Suci al-Qur'an dinyatakan:

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ

*Demi langit yang mengandung hujan*⁵⁶

Perkataan yang ditafsirkan sebagai 'hujan' adalah *raj'*, yang secara literal bermakna 'kembali'.⁵⁷ Ia ditafsirkan sebagai hujan karena Allāh *Subhānahū wa Ta'ālā* mengembalikan hujan dari waktu ke waktu dan terus menerus, hal ini merujuk kepada suatu pengembalian yang baik dilihat dari sisi *manfaat, keuntungan, dan perolehan*. Oleh karena itu kata *raj'* mempunyai makna yang sama dengan kata *rabāh* yang bermakna laba⁵⁸, yang berlawanan dengan kata *khusr*, atau kerugian, merujuk kepada pembahasan sebelumnya. Dengan demikian sesuai kiranya apabila kita menyebutkan di sini makna dari kata *dīn* yang belum dibahas sebelumnya, ialah hujan yang turun berulang kali, hujan yang senantiasa kembali; maka dari sini kita dapat memiliki gambaran bahwa *dīn*, sebagaimana hujan, merujuk kepada keuntungan dan laba (*rabāh*). Apabila kita katakan bahwa seseorang yang ingin membayar hutangnya, ia harus mengembalikan dirinya kepada Allāh Sang Pemilik, pengembalian dirinya adalah seperti hujan yang turun kembali⁵⁹, suatu keuntungan bagi dirinya. Inilah yang dimaksud dalam ungkapan:

مِنْ دَانَ نَفْسَهُ رِبْحِ

dan diamalkan itu terjelma dalam kesinambungan suatu tradisi.

56 *Al-Tāriq* (86): 11; *LA*, vol. 8:120, kol.2.

57 Ada suatu hubungan erat antara konsep yang dijelaskan di sini dan penerapan kata-kata *raja 'a* dalam berbagai bentuknya di dalam Kitab Suci al-Qur'an dengan merujuk kepada kembalinya manusia kepada Tuhan.

58 *LA*, jil. 2:442, kol.2 -445, kol. 1.

59 *Dīn* yang sejati membawa kehidupan pada suatu tubuh kalau tidak maka mati seperti 'hujan yang Tuhan curahkan dari langit, dan kehidupan yang diberikan di sana ke suatu bumi yang mati.' Lihat *al-Baqarah* (2):164.

“Barang siapa yang memperhambakan dirinya maka ia beruntung”

(kata-benda bagi *rabiha* adalah : *rabāh*)⁶⁰

Ungkapan ‘memperhambakan diri’ (*dāna nafsahu*) bermakna ‘menyerahkan dirinya untuk mengabdikan atau berkhidmat’ dan di sini juga bermakna ‘mengembalikan diri’ (kepada Pemilik) sebagaimana yang telah dijelaskan.⁶¹ Makna yang sama juga dinyatakan dalam ḥadīth Rasūlullāh *ṣalla’Llāhu ‘alayhi wasallam*

الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَ عَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ

“Orang yang cerdas adalah yang memperhambakan dirinya (*dāna nafsahu*) dan bekerja untuk apa yang akan ada sesudah mati.”⁶²

Apa yang datang setelah kematian adalah kebaikan yang diperhitungkan, balasan, dan pengembalian yang baik. Pengembalian yang baik ini seperti kembalinya hujan yang mendatangkan manfaat kepada bumi dengan membawa kehidupan kepadanya dan memberi manfaat dari pertumbuhan yang baik tersebut. Sebagaimana hujan memberikan kehidupan kepada bumi yang tanpanya akan mati, maka demikian pula *dīn* memberikan kehidupan kepada manusia, tanpa *dīn* manusia akan, sebagaimana asalnya, berada dalam keadaan mati. Ini dengan tepat dilambangkan melalui firman Allāh *Subḥānahū wa Ta’ālā* dalam Kitab Suci al-Qur’ān:

60 LA, jil. 13:1667, kol.1.

61 Hal ini dengan jelas merujuk kepada manusia, yang setelah menyadari sepenuhnya bahwa dia sendiri adalah bahan hutangnya sendiri kepada Penciptanya, Pengasih dan Penyayang, serta Pemeliharanya, menghambakan dirinya kepada-Nya dan oleh karena itu ‘mengembalikan’ dirinya kepada Tuhannya yang sejati.

62 LA, jil. 13: 169, kol.2.

وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

Dan apa yang Allāh turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya⁶³

Dengan mengembalikan dirinya kepada Tuan dan Penguasa, dengan setia dan benar-benar mengikuti dan mentaati Perintah dan Larangan, serta Aturan dan Hukum Allāh *Subhānahū wa Ta‘ālā*, maka perbuatan itu akan diperhitungkan dan ia akan menerima balasan yang baik dengan berlipat kali kebaikan sebagaimana disebutkan dalam ayat:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً

Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allāh, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allāh), Maka Allāh akan melipat gandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak.⁶⁴

Perlu dicatat di sini bahwa kata yang digunakan untuk menyatakan ‘pinjaman’ (*yuqridu*), berasal dari *qarada*, *qard* memiliki pengertian makna yang tidak sama dengan kata ‘hutang’ (*dayn*), di mana yang terakhir hanya dapat ditujukan pada manusia. ‘Pinjaman’ di sini adalah ‘pengembalian sesuatu yang ‘asalnya’ dimiliki oleh Sang Pemilik yang sekarang memintanya kembali, dan harus dikembalikan kepadanya’. Manusia adalah milik Tuhannya dan eksistensinya hanyalah merupakan ‘pinjaman’ baginya untuk sementara. Di sisi yang lain kata-kata ‘pinjaman yang baik’ (*qardan hasanan*) yang ditujukan pada manusia mempunyai maksud metaforik, yang

63 *Al-Baqarah* (2):164

64 *Al-Baqarah* (2):245

bermakna ‘pengabdian kepada Allāh’ *Subḥānahū wa Ta’ālā*, ‘pekerjaan yang baik’ yang dimaksud, karena semua ini dapat dikatakan menjadi *miliknya*, dan karena melakukannya ia akan diberi balasan yang melimpah. Allāh adalah Pembuat perhitungan, Hakim Agung: *al-dayyān*. Ia adalah Raja, *mālik*, dari Hari Peradilan dan Pembalasan, *yawm al-dīn*, yang juga disebut dengan Hari Perhitungan, *yawm al-ḥisāb*.⁶⁵ Kenyataan bahwa Allāh *Subḥānahū wa Ta’ālā* juga disebut sebagai Raja, dan segala sesuatu selain-Nya adalah Kerajaan-Nya, di mana Dia memiliki Kewenangan dan Kekuasaan yang mutlak atasnya, disebut *malakūt*, menunjukkan kembali bahwa manusia adalah *mamlūk*-Nya, atau hamba-Nya. Dengan demikian *dīn* dalam konteks keagamaan juga merujuk pada keadaan menjadi seorang hamba.⁶⁶ Kita telah membahas sebelumnya bahwa manusia ‘mengembalikan dirinya’ dengan makna ‘menyerahkan dirinya untuk suatu penghambaan atau pengabdian’ (*khidmah*) kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta’ālā*. Kita dapat mengatakan di sini bahwa penghambaan atau ‘pengabdian’ yang dimaksudkan di sini tidak dapat disamakan dengan pengabdian pada umumnya, sebagaimana pengabdian (*khidmat*) yang diberikan seorang manusia kepada manusia lainnya atau kepada suatu institusi manusia. Konsep *khidmah* mengandung makna bahwa seseorang yang memberikan suatu khidmat berada dalam ‘keadaan bebas’, tidak terikat, melainkan sebagai ‘tuan bagi dirinya sendiri’. Sementara itu, konsep *mamlūk*, mengandung makna kepemilikan dari yang mendapatkan pengabdian. *Mamlūk* dimiliki oleh *mālik*. Karena itu di sini kita tidak

65 *Dīn* juga berarti perhitungan yang benar: *ḥisāb al-ṣaḥīḥ*. Ini adalah pembagian ukuran yang persis benar atas suatu bilangan atau sesuatu sehingga cocok ke dalam tempat yang semestinya: *‘adad al-mustawā*. Arti yang agak matematis ini membawa makna adanya suatu sistem hukum yang mengatur segalanya dan memelihara semuanya dalam keseimbangan yang sempurna. Lihat *LA*, jil. 13:169, kol.1.

66 *LA*, jil. 13:170, kol.1.

mengatakan kepada seseorang yang mengabdikan diri kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā* sebagai *khādim*, yang bermakna pelayan, tetapi ia adalah ‘*ābid* kepada Allāh, dan ia kenyataannya adalah ‘*abd* (hamba) Allāh, yang dapat juga berarti pelayan atau hamba, di mana istilah ini memberi pengertian ‘kepemilikan’ oleh Dia sebagai tujuan pengabdian. Dengan demikian, dalam konteks beragama, ‘*abd* adalah istilah yang tepat ditujukan pada seseorang yang menyatakan keadaan berhutang yang mutlak pada Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā*, merendahkan dirinya dalam pengabdian kepada-Nya; dan seluruh perbuatan pengabdian disebut sebagai ‘*ibādah* dan pengabdian adalah ‘*ibādāt*, yang dapat dijelaskan sebagai seluruh perbuatan yang disadari dan disengajakan sebagai penghambaan yang dilakukan semata–mata demi Allāh dan yang diizinkan oleh-Nya, termasuk ibadah wajib yang telah ditentukan. Beribadah kepada Allāh dengan cara demikian menjadikan manusia memenuhi tujuan dari penciptaan dan kewujudan dirinya, sebagaimana firman Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā* dalam Kitab Suci al-Qur’ān:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku (ya ‘budūni)”⁶⁷

Ketika kita mengatakan bahwa manusia ini telah memenuhi tujuan eksistensi dan penciptaan dirinya, di sini sangat jelas bahwa kewajiban manusia untuk mengabdikan pada Allāh dirasakan olehnya sebagai suatu hal yang *normal*, karena ia datang sebagai suatu *kecenderungan alami* dari manusia sebagai bagian dari dirinya untuk melakukan hal tersebut. Kecenderungan alami manusia untuk mengabdikan dan beribadah

67 *Al-Dhāriyāt* (51): 56.

kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* ini juga dirujuk sebagai *dīn*, di mana kita telah membahas di permulaan bahwa kata tersebut memiliki keterkaitan dengan pengertian *adat*, *kebiasaan*, dan *kecenderungan*. Di dalam konteks keagamaan, pemaknaan secara spesifik *keadaan eksistensi alamiah* yang disebut *fiṭrah*. Bahkan *dīn* juga bermakna *fiṭrah*.⁶⁸ *Fiṭrah* adalah pola yang mendasari segala sesuatu yang diciptakan Allāh. Tata cara Allāh dalam menciptakan, *sunnat Allāh*, dan segala sesuatu mengikuti pola yang telah dibentuk baginya dan berada dalam tempatnya yang sewajarnya. Ini yang disebut dengan Hukum Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā*. Berserah diri kepadanya akan membawa keharmonian, karena ini berarti pengakuan atas sesuatu yang benar – benar bagian dari hakikat dirinya. Mewujudkan hal yang berlawanan akan membawa pertentangan, karena ini berarti pengakuan atas sesuatu yang berlawanan dengan hakikat dirinya. Ia adalah *keteraturan* (*cosmos*) yang berlawanan dengan *kekacauan* (*chaos*); keadilan yang berlawanan dengan kezaliman. Ketika Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā* berfirman: ‘Bukankah Aku Tuhanmu?’, dan diri manusia sejujurnya, bersaksi atas dirinya, menjawab: “Ya!” dalam pengakuan atas kebenaran ketuhanan Allāh, ia dengan itu secara resmi melakukan perjanjian dengan Allāh *Subḥānahū wa Ta'ālā*. Dengan demikian ketika manusia terlahir ke dunia ini, apabila ia terbimbing dengan benar maka ia akan teringat akan perjanjian itu dan berbuat sesuai dengannya seperti yang telah dijelaskan di atas, maka ibadahnya, tindakannya, hidup, dan matinya hanya untuk Allāh semata. Salah satu makna dari *fiṭrah* sebagai *dīn* adalah pengakuan atas Perjanjian yang dibuat oleh manusia tersebut.⁶⁹ Penyerahan diri dalam pengertian yang telah dijelaskan di atas bermakna suatu penyerahan

68 LA, jil. 5:58, kol. 1 & 2; juga lihat *al-Rūm* (30):30.

69 LA, jil. 5:56, kol.2, 57, kol.1.

diri secara sadar, dan penyerahan diri ini tidak bermaksud hilangnya ‘kebebasan’ bagi diri seseorang, karena kebebasan sesungguhnya adalah *bertindak sesuai dengan yang dituntut oleh hakikat sebenarnya* dari dirinya. Seorang manusia yang menyerahkan dirinya kepada Allāh *Subhānahū wa Ta’ālā* dengan cara ini adalah seseorang yang melaksanakan *dīn*.

Penyerahan diri, kami ulangi kembali, adalah suatu kesadaran dan kemauan atas penyerahan diri secara sadar dan sengaja, di mana tanpa kesadaran atau tanpa kemauan maka itu tidak dapat dikatakan sebagai suatu penyerahan diri yang sesungguhnya. Konsep penyerahan diri barangkali umumnya dapat ditemukan di semua agama, sama halnya dengan konsep percaya yang menjadi asas semua agama tetapi kami berpandangan bahwa tidak semua agama menetapkan suatu penyerahan diri yang sesungguhnya. Bukan penyerahan diri yang bersifat sementara atau mudah berubah, karena penyerahan diri yang sesungguhnya bersifat terus menerus sepanjang kehidupan seseorang sampai akhir hayatnya; bukan pula suatu penyerahan diri yang berada hanya di dalam hati tanpa manifestasi ke luar berupa perbuatan tubuh yang bekerja dalam ketaatan kepada Hukum Allāh. Berserah diri kepada Kehendak Allāh berarti ketaatan kepada Hukum-Nya. Kata yang memuat makna penyerahan diri ini adalah *aslama*, sebagaimana di dalam Kitab Suci al-Qur’ān Allāh *Subhānahū wa Ta’ālā* berfirman:

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ

Dan siapakah yang lebih baik agama (dīn)-nya daripada orang yang menyerahkan (aslama) dirinya kepada Allāh....⁷⁰

Dīn yang dimaksudkan tidak lain adalah Islām. Tidak ada keraguan bahwa ada bentuk-bentuk *dīn* yang lain, tetapi ada

⁷⁰ *Al-Nisā’* (4):125.

satu yang terbaik, yaitu yang menggariskan penyerahan diri secara menyeluruh (*istislām*) hanya kepada Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā*, dan ini adalah satu-satunya *dīn* yang diterima oleh Allāh, seperti firman Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā* dalam Kitab Suci al-Qur’ān:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ

“Barangsiapa mencari agama (*dīn*) selain *Islām* (*al-Islām*), maka tidaklah diterima daripadanya...”⁷¹

dan kemudian di ayat yang lain:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

“Sesungguhnya agama (*al-dīn*) di sisi Allāh adalah *Islām* (*al-Islām*)”⁷²

Menurut Kitab Suci al-Qur’ān manusia tidak dapat terlepas dari hidup dalam suatu *dīn*, karena semuanya berserah diri dan patuh (*aslama*) kepada kehendak Allāh. Oleh karena itu, istilah *dīn* dipakai juga untuk agama-agama lain selain *Islām*. Namun, yang membuat *Islām* berbeda dari agama-agama lain itu adalah bahwa penyerahan diri menurut *Islām* adalah penyerahan diri yang *tulus* dan *menyeluruh* kepada kehendak Allāh, dan ini dijalankan dengan *sepenuh hati* dengan ketaatan secara mutlak terhadap hukum yang diwahyukan oleh-Nya. Ide ini secara tersirat dinyatakan dalam Kitab Suci al-Qur’ān, misalnya dalam ayat berikut ini:

أَفْعَبِرَ دِينَ اللَّهِ يَعْجُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

⁷¹ *Āli ‘Imrān* (3):85.

⁷² *Āli ‘Imrān* (3):19.x

“Maka apakah mereka mencari *dīn* yang lain dari *dīn* Allāh, padahal kepada-Nya-lah menyerahkan diri (*aslama*) segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allāhlah mereka dikembalikan”⁷³

Bentuk pelaksanaan penyerahan diri bagaimana ia ditunjukkan adalah bentuk *dīn*, dan di sinilah terjadi perbedaan antara satu *dīn* dengan yang lainnya.⁷⁴ Bentuk *dīn* ini, yaitu tata cara dalam institusi kepercayaan dan keyakinan, dalam pernyataan hukum, dalam sikap beragama serta perilaku akhlak – cara melaksanakan penyerahan diri kepada Allāh di dalam kehidupan kita, terangkum dalam konsep *millah*. Islām mengikuti *millah* Nabi Ibrāhīm, ‘*alayhi*’-*salām*, yang merupakan juga *millah* para Nabi sesudah beliau (*semoga shalawat dan salam diberikan kepada mereka semua*). *Millah* mereka kesemuanya dianggap sebagai bentuk agama yang benar, *dīn al-qayyim*. Sebab dari seluruh *milal* (bentuk *jama‘* dari *millah*-pentj.) lainnya, hanya *millah* merekalah yang cenderung secara utuh, *hanīfan*, menuju Agama yang Sebenarnya (al-Islām). Jadi mereka mendahului Islām dalam hal keyakinan dan kepercayaan, hukum dan amalan beragama, oleh karena itu mereka disebut juga Muslim, meskipun agama Islām mencapai penzahirannya yang sempurna hanya dalam bentuk yang diwujudkan oleh Nabi Muḥammad *ṣalla*’*Llāhu* ‘*alayhi wasallam*. Agama-agama lain mengembangkan sistem atau bentuk penyerahan dirinya yang didasarkan pada tradisi-tradisi kebudayaan mereka sendiri yang tidak semestinya bersumber dari *millah* Nabi Ibrāhīm, ‘*alayhi*’-*salām*, Namun beberapa

73 *Āli* ‘*Imrān* (3):83

74 Tentu saja ini tidak berarti bahwa perbedaan antara agama-agama adalah hanya masalah bentuk (*form*), karena perbedaan dalam bentuk memang menyiratkan perbedaan dalam konsepsi tentang Tuhan, Esensi, sifat-sifat, nama-nama, dan perbuatan-perbuatan-Nya – suatu perbedaan dalam konsepsi dinyatakan dalam Islām sebagai *tawḥīd*: Keesaan Allah.

agama yang lain, seperti *dīn Ahlu'l-Kitāb*, mengembangkan agama yang mencampurkan tradisi-tradisi kebudayaan mereka sendiri dengan tradisi-tradisi yang didasarkan pada Wahyu. Untuk kembali kepada bagian yang baru dikutip tadi, maka penyerahan diri yang ‘terpaksa’ itu merujuk kepada berbagai jenis sistem dan bentuk penyerahan diri ini.⁷⁵

Konsep *dīn* dengan maksud suatu ketaatan yang benar dan penyerahan diri yang sejati, sebagaimana telah dipenjelaskan secara ringkas, dalam agama Islām diwujudkan dalam kehidupan nyata. Dalam Islām lah *dīn* yang benar dan sempurna terjelma, ini karena hanya dalam Islām pernyataan-dirinya terpenuhi secara sempurna. Islām mengikuti pola atau bentuk yang menjadi acuan Allāh *Subhānahū wa Ta‘ālā* dalam memerintah

75 Dari satu segi, firman Allāh dalam Kitab Suci al-Qur’ān:

لا اكراه في الدين

‘Tiada paksaan dalam agama’ (*al-Baqarah* (2):256)

menguatkan apa yang telah dijelaskan di atas yaitu bahwa dalam agama sejati tidak harus ada paksaan: tidak hanya dengan maksud bahwa dalam perbuatan tunduk kepada agama dan berserah diri terhadapnya hendaknya orang jangan memaksakan agamanya kepada orang lain, tetapi dalam arti juga bahwa bahkan dirinya juga harus tunduk dan menyerahkan dirinya dengan sepenuh hati dan dengan kemauan, dan menyukai serta menyenangkan penyerahan dirinya itu. Penyerahan diri yang terpaksa menunjukkan keangkuhan, penentangan, pemberontakan, dan merupakan suatu ke-salahpercayaan-an (*misbelief*), dan salah satu dari bentuk-bentuk ketidakpercayaan (*kufir*). Adalah suatu kekeliruan untuk berfikir bahwa kepercayaan kepada Tuhan yang Esa sudah cukup dalam agama sejati dan bahwa kepercayaan itu menjamin keamanan dan keselamatan. Iblis (setan) yang percaya kepada Tuhan yang Benar dan Esa, yang mengenal dan mengakuinya sebagai Pencipta, Pengasih dan Penyayang, dan Pemeliharanya, *Rabb*-nya, sekalipun demikian ia *kāfir*. Walaupun ia berserah diri kepada Allāh, namun penyerahan diri itu dilakukan dengan terpaksa dan biadab, dan kekafirannya (*kufir*) disebabkan oleh keangkuhan, penentangan, dan pemberontakan. Dialah contoh yang utama dari suatu penyerahan diri yang terpaksa. Karenanya, penyerahan diri yang terpaksa bukanlah tanda keimanan sejati, dan oleh karena itu seorang *kāfir* dapat juga orang yang menganut kepercayaan terhadap Tuhan yang Esa, tetapi tidak berserah diri dalam penyerahan diri yang sesungguhnya, melainkan memilih untuk berserah diri menurut caranya sendiri yang keras kepala -suatu cara, ragam atau bentuk yang tidak diridhai ataupun tidak diwahyukan dan diperintahkan oleh Allāh. Penyerahan diri yang sejati adalah yang telah disempurnakan oleh Nabi *ṣalla ‘Llāhu ‘alayhi wasallam* sebagai teladan bagi manusia, karena penyerahan diri tersebut adalah bentuk penyerahan diri dari semua Nabi dan Rasul sebelum dia, dan bentuk penyerahan diri yang diridhai, diwahyukan dan diperintahkan oleh Allāh. Jadi inti dasar dari agama sejati adalah bukan kepercayaan; tetapi yang lebih asasi adalah penyerahan diri, karena *penyerahan diri* itu menegaskan dan menguatkan *kepercayaan* atau keimanan yang benar dan sejati.

Kerajaan-Nya. Ia merupakan suatu peniruan dari sistem kosmik yang diwujudkan dalam kehidupan di dunia ini, sebagai sistem sosial dan juga politik. Sistem sosial Islām meliputi seluruh aspek kehidupan baik jasmani, material, maupun spiritual manusia, dalam suatu cara yang memperlakukan individu maupun juga masyarakat secara adil, juga terhadap individu sebagai makhluk jasmani dan individu sebagai ruh. Sehingga seorang Muslim pada waktu yang sama adalah dirinya sendiri dan masyarakatnya, dan masyarakatnya adalah juga dirinya, karena setiap individu dalam masyarakat seperti halnya dia, berusaha untuk mencapai maksud yang sama dalam kehidupan dan untuk mencapai tujuan yang sama pula. Sistem sosial Islām adalah perwujudan Kerajaan Allāh di bumi, yang dengan aturan tersebut Allāh *tetap* Berdaulat sebagai Raja, dan bukan manusia, Yang Maha Berkuasa di mana hukum, peraturan, perintah dan larangan-Nya adalah ketentuan mutlak. Manusia hanyalah wakil Allāh, atau *khalīfah* yang diberi tanggungjawab untuk memerintah, suatu *amānah*, untuk memerintah dunia sesuai dengan kehendak dan ridha-Nya. Ketika kita menyebut kata “memerintah”, kita tidak bermaksud hanya merujuk arti ‘memerintah’ dalam makna sosio-politis, tetapi lebih mendalam lagi kita juga memaknainya pemerintahan seseorang terhadap dirinya sendiri, karena *amānah* itu merujuk kepada tanggungjawab dan kebebasan seseorang untuk berlaku adil terhadap dirinya sendiri. Tentang pernyataan terakhir ini kita patut menjelaskannya secara terperinci di sini, karena apa yang dimaksudkan dalam makna “memerintah” ini akan mengungkapkan prinsip-prinsip dalam etika dan moralitas (Akhlak) Islām. Sekali lagi kita katakan bahwa Islām adalah suatu aturan sosial, namun dalam aturan itu setiap individu, menurut kemampuan dan kekuatannya masing-masing yang dianugerahkan oleh Allāh *Subhānahū wa Ta’ālā*, berusaha agar

memenuhi dan mewujudkan tanggungjawab dan kebebasannya, dan berjuang untuk mencapai dan mewujudkan maksud dan tujuan hidupnya mengikut Cara⁷⁶ yang dijelaskan oleh Hukum yang diwahyukan,⁷⁷ yang ditaati oleh seluruh anggota masyarakat. Oleh karena itu, seperti halnya setiap Muslim adalah seorang *khalifah* Allāh di bumi, demikian juga setiap Muslim adalah hamba-Nya, *abd*-Nya, yang berjuang untuk menyempurnakan pengabdian dan ketaatannya, *ibādahnya* dengan cara yang diizinkan oleh Allāh, Penguasa MutlakNya. Dan oleh karena setiap individu di dalam sistem sosial ini hanya bertanggungjawab kepada Allāh, maka di dalam sistem sosial itu setiap individu akan secara pribadi mengarahkan kesetiannya yang sesungguhnya dan sejati, yaitu *ṭā'ah*, hanya kepada Allāh, Rajanya Yang Sebenarnya.

Kita telah menyebutkan bahwa konsep *dīn* membayangkan suatu gambaran tentang suatu kerajaan –suatu kota raya. Perniagaan dan perdagangan adalah darah bagi kehidupan kota raya, dan kegiatan seperti itu bersama dengan berbagai implikasinya memang sesungguhnya menjadi sebagian dari konsep *dīn* seperti yang telah kita jelaskan sebelum ini. Tidaklah mengherankan bahwa di dalam Kitab Suci al-Qur'ān kehidupan duniawi digambarkan secara terus-menerus dalam perumpamaan-perumpamaan yang tepat yaitu suatu kegiatan perniagaan. Dalam suatu kota raya atau kerajaan yang tercermin dalam konsep *dīn*, di dalamnya dilukiskan kesibukan lalu lintas perdagangan. Manusia tak dapat menghindar dari terlibat dalam kegiatan perdagangan: *al-tijārah*, di mana ia sendiri merupakan subjek dan juga objek dari perdagangan tersebut. Dirinya sendiri merupakan modal bagi dirinya, dan kerugian serta keuntungan perdagangannya bergantung pada

76 'Cara' (*the way*) yang saya maksudkan adalah apa yang dimaksud dengan *ihsān*.

77 Hukum yang diwahyukan atau *sharī'ah* adalah Hukum Allāh.

bagaimana ia menjalankan tanggungjawab dan kebebasannya. Ia menanggung amanah (*trust*) untuk menjalankan pembelian dan penjualan, *bay'ah*, dan kegiatan pertukaran: *ishtarā*, dan dirinyalah yang dibeli, dijual dan ditukar; dan perdagangannya akan memperoleh keuntungan: *rabiḥa 'l-tijārah*, atau menderita kerugian: *mā rabiḥa 'l-tijārah* bergantung pada keinginannya mengatur pelaksanaan kehendak dan perbuatannya. Gambaran keadaan yang muncul di hadapan kita tentang perdagangan ini, adalah bahwa kita harus melihat manusia yang menjalani perdagangan ini sadar atas gentingnya resiko dari perdagangan yang ia lakukan dengan kemauannya sendiri.⁷⁸ Ia bukanlah seperti seekor binatang yang makan, minum, tidur dan mengejar kenikmatan inderawinya⁷⁹ –bukanlah seorang biadab atau seorang ‘barbar’, ia adalah orang yang melampaui dirinya sendiri dalam menyempurnakan tanggungjawabnya yang berat dan kesadaran akan kebebasannya untuk memenuhi persyaratan dan menebus dirinya dari beban eksistensi. Ia adalah seperti melakukan pertukaran (*barter*) dirinya *untuk mendapatkan* dirinya yang sejati, suatu yang dimaksudkan oleh Allāh melalui firman-Nya dalam Kitab Suci al-Qur’ān:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ

“*sesungguhnya Allāh telah membeli dari orang-orang mu’min itu diri mereka*”⁸⁰

Konsep *dīn* dengan merujuk kepada manusia Islām⁸¹ mengandung makna kemunculan dalam dirinya jenis manusia yang luhur yang memiliki daya dan hasrat mulia ke arah

78 Lihat *al-Aḥzāb* (33):72.

79 Lihat *al-A'rāf* (7):179.

80 *Al-Tawbah* (9):111.

81 Manusia Islām, yaitu Muslim.

perbaikan-diri (*self-improvement*), perbaikan nilai-diri yang tidak kurang dari penjelmaan potensi dan kemampuannya yang terpendam untuk menjadi seorang insan kamil. Seorang Muslim sebagai penduduk kota raya, kosmopolitan, hidup dalam kehidupan adabi menurut landasan-landasan yang jelas dari sistem sosial dan aturan moral, yaitu untuk mereka yang taat kepada hukum Allāh. Sebagai penduduk kota raya, seorang Muslim juga berusaha menuju terwujudnya keadilan sejati dan mencapai ilmu yang benar, sebagai sumber-sumber nilai budi pekerti yang menuju ke arah keihisan (*ihsān*). Dorongan bagi tingkah laku manusia yang demikian adalah kebahagiaan abadi, yang merupakan pintu masuk ke dalam suatu keadaan di mana kedamaian tertinggi yang mungkin dapat kita rasakan di sini. Namun hal itu akan disimpan untuknya jika memasuki batas kota lain nanti, dan menjadi seorang penghuni, dan menjadi seorang penduduk dari Kerajaan lain tersebut, di mana kebahagiaan puncaknya adalah menatap Wajah Agung Sang Raja.

Apabila Islām merupakan intisari dari sistem kosmos yang suci, maka seorang manusia Islām yang sadar akan takdirnya, sebagai makhluk jasmani menyadari bahwa dirinya juga merupakan intisari dari kosmos, suatu bayangan mikrokosmos, *‘ālam ṣaghīr*, dari suatu makrokosmos, *al-‘ālam al-kabīr*. Oleh karena itu, dalam keadaan bahwa Islām seperti suatu kerajaan, sistem sosial, maka manusia Islām mengetahui bahwa ia adalah sebuah kerajaan dalam bentuk miniatur. Karena dalam dirinya seperti dalam diri setiap umat manusia, terjelma sifat-sifat Sang Pencipta, dan tidak berlaku sebaliknya. Hal ini karena “Allāh menciptakan manusia dalam bentuk citra-Nya Sendiri”. Pada masa ini manusia adalah jiwa dan sekaligus raga. Ia adalah makhluk jasmani dan juga ruh. Jiwanya mengatur raganya

seperti halnya Allāh mengatur alam semesta. Manusia juga mempunyai dua jiwa yang serupa dengan sifat gandanya: yaitu yang luhur, jiwa akali, *al-nafs al-nāṭiqah*, dan yang rendah, jiwa hewani atau badani *al-nafs al-ḥayawāniyyah*. Di dalam kerangka konseptual dari konsep *dīn* yang digunakan di sini sebagai suatu yang bersifat subjektif, pribadi dan individu, jiwa akali manusia merupakan raja dan dengan kekuasaannya harus menekan serta mengatur dan memerintah jiwa hewani itu agar patuh dan berserah diri kepada jiwa akali. Kekuasaan dan pengaturan yang berkesan yang dijalankan oleh jiwa akali pada jiwa hewani, dan ketundukan serta kepasrahan total dari jiwa hewani kepada jiwa akali memang sesungguhnya dapat ditafsirkan sebagai *dīn*, atau sebagai islām dalam makna subjektif, pribadi dan individual, dalam suatu hubungan yang terbentuk. Dalam konteks ini, jiwa hewanilah yang menghambakan dirinya dalam kepasrahan dan pengabdian, sehingga jiwa hewani tersebut ‘mengembalikan’ dirinya kepada kekuasaan dan otoritas jiwa akali, ketika Nabi Muḥammad, *ṣalla ‘Llāhu ‘alayhi wasallam*, bersabda:

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

“Matilah sebelum kalian mati”

Maka pernyataan ini adalah sama artinya dengan: “Kembalilah sebelum engkau benar-benar kembali”; dan ini merujuk kepada ketundukan diri seseorang kepada dirinya yang sejati, jiwanya yang hewani kepada jiwanya yang akali; dan berkenaan dengan ilmu akan diri inilah yang dimaksudkan ketika Baginda bersabda:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

“Siapa yang mengenal dirinya maka sesungguhnya ia mengenal Tuhannya”⁸²

82 lihat keterangan ḥadīth ini oleh Imam al-Ghazālī dalam *Majmū‘at Rasā’il Imam al-*

Lebih lanjut, ketika Allāh *Subḥānahū wa Ta‘ālā* mengumumkan ketuhanan-Nya kepada anak-cucu Ādam, sesungguhnya jiwa akali manusia itulah yang Dia tuju, sehingga setiap jiwa telah mendengar “Bukankah Aku ini Tuhan-mu?” dan mereka menjawab “Benar!” dan mereka bersaksi atas diri mereka sendiri. Jadi setiap manusia Islām yang terbimbing dengan benar oleh karenanya akan bertindak secara sepatutnya sebagai hamba Allāh, ‘*abd*-Nya. Kita telah menunjukkan sebelum ini bahwa tujuan penciptaan dan eksistensi manusia adalah untuk mengabdikan kepada Allāh; dan kita telah katakan bahwa perbuatan pengabdian oleh manusia tersebut disebut ‘*ibādah*, dan pengabdian oleh karenanya disebut ‘*ibādāt*, ia merujuk kepada semua jenis perbuatan pengabdian yang dilakukan dengan penuh kesadaran dan keinginan karena Allāh semata dan sesuai dengan berkenan-Nya, termasuk diantaranya ibadah wajib. Pada kenyataan sekarang dapat dikatakan lebih lanjut bahwa bagi manusia Islām, seluruh kehidupannya yang beretika adalah suatu ‘*ibādah* yang berterusan, karena Islām itu sendiri adalah suatu cara hidup yang lengkap. Apabila melalui ‘*ibādāt* tersebut manusia berhasil mengekang keinginan hewani dan jasmani, dan dengan itu telah menjadikan jiwa hewaninya patuh kepada jiwa akalinya, maka orang tersebut digambarkan telah mencapai kebebasan dalam arti telah memenuhi tujuan penciptaan dan eksistensinya serta mencapai kedamaian tertinggi⁸³ dan jiwanya menjadi tenang, menjadi bebas terlepas dari rantai belenggu nasib yang tak terelakkan, dari bisungnya perselisihan, serta dari neraka sifat buruk manusia. Jiwa akalinya dalam makam spiritual inilah yang di dalam

Ghazālī, al-Maḍnūn Biḥī ‘Alā Ghayri Ahlihī. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 361 dan ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, al-Fawā’id (al-Mansūrah: Muassasat Umm al-Qurā, 2003), 181 dan 224. –pentj.

83 Jika kita berkata bahwa Islām berarti ‘Perdamaian’, maka kita sesungguhnya merujuk kepada akibat dari penyerahan diri itu yang ditunjukkan oleh kata-kerja *aslama*.

Kitab Suci al-Qur’ān disebut sebagai jiwa yang ‘tenang’ dan ‘tenteram’, yaitu *al-nafs al-muṭma’innah*. Ia adalah jiwa yang ‘mengembalikan’ dirinya dengan rela hati kepada Tuhannya, dan kepadanya lah Allāh *Subḥānahū wa Ta’ālā* menyampaikan firman-Nya:

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ . اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً
. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي . وَادْخُلِي جَنَّاتِي .

“Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama’ah hamba-hamba-Ku. Masuklah ke dalam surga-Ku.”⁸⁴

Ia adalah jiwa seorang hamba yang telah memenuhi Perjanjiannya dengan Tuhannya dengan pengakuan yang berterusan, dan karena tidak seorang pun yang mengenal Tuhannya lebih baik dari hamba-Nya yang sejati dan setia, yang karena pengabdianya itu mencapai *keintiman* dengan Tuhan dan Tuannya, maka ‘*ibādah* pada tingkat akhir dan pada tahapan yang lanjut bermakna ilmu: *ma’rifah*’.⁸⁵

84 *Al-Fajr* (89):27-30.

85 Kita sama sekali tidak bermaksud bahwa ketika ‘*ibādah* menjadi serupa dengan *ma’rifah*, maka ibadah sebagai perbuatan atau pengabdian (‘*amal*’) termasuk *ṣalāt*, yaitu amalan yang diwajibkan (*farḍ*) dan yang ditegaskan oleh Nabi *ṣalla ‘Llāhu ‘alayhi wasallam* (*sunnah*), serta ibadat yang lebih dari pada yang diwajibkan (*nawāfil*), menjadi tidak wajib bagi orang yang mencapai *ma’rifah*. Juga tidak bermaksud bahwa *ṣalāt* orang pada tahap itu hanya berupa perenungan intelektual, seperti yang difikirkan oleh sebagian filsuf. *Ma’rifah* sebagai ilmu adalah kognisi yang benar (‘*ilm*’) dan juga perasaan yang benar atau keadaan rohani (*ḥāl*); yang disebut terdahulu, yang menandai tingkat-tingkat terakhir dari ‘kedudukan-kedudukan’ spiritual (*maqāmāt*), mendahului yang tersebut kemudian yang menandai awal dari ‘keadaan-keadaan’ spiritual (*aḥwāl*). Jadi, *ma’rifah* menandai titik perubahan spiritual antara makam atau kedudukan (*station*) spiritual dan keadaan (*states*) spiritual. Oleh karena *ma’rifah* adalah ilmu yang datang dari Allāh kepada hati (*qalb*) dan tergantung seluruhnya atas-Nya, maka *ma’rifah* tidak harus menjadi suatu kondisi yang tetap, jika tidak terus-menerus

Saya telah menelusuri secara garis besar tentang asas pokok dari agama Islām, dan telah menunjukkan secara umum, meskipun dapat dijelaskan lebih terperinci kepada hal-hal yang paling kecil, tentang sifatnya yang menyeluruh, meliputi kehidupan seseorang individu maupun masyarakat. Telah saya katakan, Islām merupakan agama yang subjektif dan pribadi bagi setiap individu, namun agama tersebut juga merupakan agama objektif yang memenuhi agama yang sama bagi masyarakat –Ia berfungsi sebagai agama yang sama untuk perseorangan sebagai suatu entitas tunggal, dan juga bagi masyarakat yang terdiri secara kolektif dari banyak entitas tunggal tersebut.⁸⁶ Dalam penjelasan kita secara tersirat dinyatakan bahwa Islām mengandung arti kepercayaan dan keyakinan (*īmān*) dan juga sekaligus penyerahan diri dalam pengabdian (*islām*); Islām juga merupakan membenaran oleh hati (*qalb*) dan fikiran (*‘aql*) dan pengakuan oleh lidah (*lisān*) juga ditunjukkan melalui perbuatan dan amalan (*‘amal*);⁸⁷ Islām adalah hubungan harmonis yang terjalin antara jiwa dengan raga; ia adalah penyerahan diri

diperkuat dan diperteguh dengan *‘ibādah*. Seseorang yang berakal akan mengetahui, adalah mustahil bagi orang yang menerima ilmu dari Allāh tentang Allāh (yaitu seorang *‘arif*), lalu mengubah ibadahnya menjadi hanya perenungan, karena orang *‘arif* sangat menyadari akan hakikat bahwa ia menjadi demikian sekurang-kurangnya karena ibadahnya, yang merupakan sarana baginya untuk mendekati Tuhannya.

86 Sebenarnya tidaklah pernah ada yang disebut sebagai Islām subjektif dan Islām objektif dalam arti Islām subjektif kurang menggambarkan kenyataan dan kebenaran berbanding Islām objektif, sampai pada pengertian bahwa yang subjektif dipandang kurang sah dan kurang asli dibandingkan yang objektif; atau yang objektif adalah berlainan dari yang subjektif sebagai suatu realitas dan kebenaran yang berdiri sendiri sedangkan yang subjektif adalah tafsiran-tafsiran yang banyak dari pengalaman Islām objektif. Kita mengatakan bahwa apa yang dialami sebagai Islām oleh setiap individu Muslim secara subjektif adalah sama dengan Islām yang objektif, dan kita menggunakan istilah ‘subjektif’ dan ‘objektif’ di sini untuk dapat melihat dan bukan membedakan antara yang satu dengan yang lain. Perbedaan antara keduanya bergantung pada tingkat pengertian dan pemahaman, serta pelaksanaan yang ada antara seorang Muslim dengan yang lainnya. Jadi perbedaannya merujuk kepada aspek ihsān dari pengalaman Islāmi. Terlepas dari tingkat-tingkat pengertian dan faham serta amalan yang sudah tentu berbeda antara Muslim yang satu dengan lainnya, namun semuanya adalah Muslim, dan hanya ada satu Islām yang menyatu mereka semuanya, dan itu adalah Islām yang sama.

87 Yakni *‘ibādah* dan perbuatan dari *‘ibādāt*.