

TATA NEGARA DAN PERADABAN ISLAM: ANTARA CITA-CITA DAN ILUSI

Alfathri Adlin

Mahasiswa Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (STFD) Jakarta
Jl. Cempaka Putih Indah No. 100-A, Jembatan Serong, Rawasari,
Cempaka Putih Barat, DKI Jakarta 10560, Indonesia.
Anggota Forum Studi Kebudayaan FSRD
E-mail: alfathri.adlin@gmail.com

Abstract

The majority of Moslem communities aspire to revive Islam as a prominent civilization to catch up with Western civilization. However, as we seen that there is a politic of Islamic-fundamentalists group who represent Islam as a religion with its rigorous face both towards non-Moslems as well as Moslems whose religious thought and scientific/philosophical discourse was regarded as conflicting with their Islamic understanding. Meanwhile, the political Islam and fundamentalist orthodoxies and various autocracy and quasi-democracy that rules in Islamic World, were and still concerned more with outward models of religious piety and obedience aimed at confirming that Islamic *governmentality* does exist in their society. Unfortunately, the imposing of outward norms and rules cannot become a stage for retrieving the inward ethics or Islamic spiritual dimension, from which the drive for a new civilization could emerge as ever did in and was realized by Islam Nusantara in its early formation by the Saints and Sufis. Thus, the Moslems have to gather the inward resources of their religion to produce its outward presence of civilizational power, otherwise they—the reformist or the fundamentalist—will be forced to surrender to the dominant of Western civilizational order which has given up to a secularization process. In this case, they are faced the dilemma between the need to preserve the moral equilibrium among themselves as demanded by Islam and the success requirements as demanded by modern world. This dilemma has resulted in the Moslem face what its called a cultural *schizophrenia*.

Keywords:

Islam and Islamism; governmentality; democracy; Sufistic Islam; secularization; schizophrenia.

Abstrak

Semua kalangan Muslim menginginkan Islam bangkit kembali sebagai sebuah peradaban, setelah sekian lama tertinggal dari peradaban Barat. Namun, seiring jalan politik yang diambil kelompok Islamis fundamentalis, tak-jarang Islam tampil dengan wajah keras baik terhadap kalangan non-Muslim maupun Muslim sendiri yang wacana pemikiran dan keilmuannya tidak sejalan dengan Islam sebagaimana mereka pahami. Di sisi lain, baik Islam politik maupun ortodoksi fundamentalis, serta berbagai otokrasi dan demokrasi semu yang memerintah di Dunia Islam, sama-sama mengistimewakan bentuk-bentuk kesalehan dan ketaatan lahiriah sebagai konfirmasi adanya *governmentality* islami dalam masyarakat mereka. Sayangnya, penerapan norma-norma dan aturan-aturan lahiriah tidak bisa menjadi panggung penemuan kembali etika batin atau dimensi spiritual agama, yang darinya dorongan peradaban baru justru dapat muncul sebagaimana pernah diwujudkan Islam Nusantara di awal-awal kehadirannya melalui para Wali dan Sufi. Jika umat Muslim tidak mampu menghimpun sumberdaya batiniah agama mereka untuk menciptakan kehadiran lahiriahnya yang berkekuatan peradaban, maka mereka—parareformis ataupun fundamentalis—akan terpaksa berpartisipasi dan melebur dalam tatanan peradaban Barat dominan yang telah menyerah kepada proses sekularisasi. Di sini mereka akan dihadapkan pada dilema antara kebutuhan untuk menjaga keseimbangan moral dalam diri sebagaimana yang dituntut Islam dan tuntutan kesuksesan sebagaimana yang dituntut dunia modern. Inilah yang menyebabkan suatu *schizophrenia* kultural di antara umat Islam dari semua kalangan.

Kata Kunci:

Islam dan islamisme; governmentality; demokrasi; Islam sufistik; sekularisasi; schizophrenia.

DOI: <http://dx.doi.org/10.15575/jw.v1i2.782>

Received: Juni 2016 ; Accepted: Juli 2016 ; Published: Juli 2016

A. PENDAHULUAN

Sebagaimana sama-sama kita maklumi, Islam telah menetapkan sebuah tatanan sosial sejak dari permulaan, [ini] berbeda, misalnya, dengan Kristen. Begitu mendasar ajaran-ajaran sosial Islam bagi agama

sampai-sampai hinggahari ini banyak orang, termasuk kaum Muslim, sama sekali luput akan dimensi-dimensi spiritual Islam. Tatanan sosial menuntut adanya aturan-aturan dan regulasi, rasa takut terhadap raja, hormat terhadap polisi, dan pengakuan

akan otoritas. Ia harus dibangun berdasarkan keagungan dan kekerasan Allah. Iaterutama memberi perhatian pada wilayah eksternal, wilayah raga dan berbagai hasrat hawa nafsu, wilayah dimana Allah jauh dari dunia.¹

Paparan Sachiko Murata ini secara tepat menjelaskan bagaimana wajah Islam kini seringkali tampil dalam representasinya yang timpang dan terpotong, yakni Islam yang kehilangan dimensi spiritualnya. Ini adalah Islam yang hanya menampilkan wajah *Jalāl* Tuhan yang maskulin dan keras, serta melupakan wajah *Jamāl*-Nya yang feminim dan penuh kelembutan. “Umat kaum Muslim,” kata Romo Franz Magnis Suseno, “menyadari diri diutus menciptakan komunitas politis yang adil dan ditata menurut hukum Allah. Komunitas itu dicita-citakan seluruhnya dibentuk berdasarkan hukum Allah yang sekaligus merupakan bimbingan-Nya, dalam semua dimensi kehidupan bersama, baik ke dalam maupun ke luar.”² Ini menegaskan pernyataan Murata di atas.

Lebih jauh, dengan berbagai tafsir khas masing-masing kalangan Muslim, penekanan pada signifikansi tatanan sosial-politik ini tampaknya justru semakin kian besar, sehingga muncul kesan di sebagian kalangan Islamis bahwa ‘obsesi politik pan-Islamisme merupakan tujuan dan jantung dari spiritualitas Islam serta solusi bagi segala masalah umat’.

Menurut Bassam Tibi, gerakan politik keagamaan Islamisme ini kerap menggunakan simbol agama untuk tujuan politik. Ia bukanlah representasi dari Islam itu sendiri, melainkan tafsir politis tertentu atas Islam atau penerapan ideologis atas agama dalam ranah politik. Dalam pandangan Tibi, terdapat potensi kekerasan dalam tafsir ideologis semacam itu, terutama dalam kaitan dengan kelompok non-Muslim.

¹Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992), 79.

²Franz Magnis-Suseno, “Hand Out Matakuliah Filsafat Praktis,” Pasca Sarjana STF Driyarkara t.t.

Islamisme dan Islam adalah entitas yang berbeda, tidak boleh dibuat menjadi rancu satu sama lain, pembedaan tersebut penting bagi kepercayaan bahwa umat Muslim bisa hidup damai dengan non-Muslim. Keimanan Islam bukanlah penghambat bagi perdamaian atau ancaman bagi non-Muslim lainnya. Di sisi lain, Islamisme menciptakan keretakan peradaban antara Muslim dan non-Muslim. Bukan hanya label ‘Yahudi dan tentara perang salib’ yang dianggap sebagai musuh, tapi juga menysasar non-Muslim lainnya: Hindu di Kashmir dan Malaysia, Budhis dan Konfusian di Cina serta Asia Tenggara, orang-orang penganut agama animisme Afrika di Sudan. Islamisme mengklasifikasikan seluruh kalangan non-Muslim sebagai *kuffār* (orang-orang kafir) dan dengan demikian berarti merupakan ‘musuh Islam’. Kalangan Muslim liberal pun tidak luput dari sasaran. Selain berkontribusi terhadap polarisasi antara Muslim dan non-Muslim lainnya, Islamisme juga memunculkan perseteruan internal yang kejam di dalam komunitas Islam.³

Kemunculan obsesi politik Islamisme ini sendiri tampaknya juga tidak lepas dari romantisme akan kejayaan Islam di masa lalu serta luka sejarah atas bubarnya kekhalifahan terakhir, Dinasti Turki Utsmani, *super power* Negara Muslim yang akhirnya digelari *the sick man of Europe* di penghujung keruntuhannya. Ahmad Syafi’i Ma’arif memaparkan setidaknya ada tiga teori yang mencoba menjelaskan kemunculan gerakan itu.⁴ *Pertama*, kegagalan dan ketidakberdayaan umat Islam menghadapi arus modernitas, sehingga golongan fundamentalis mencari dalil-dalil agama untuk ‘menghibur diri’ dalam sebuah dunia yang dibayangkan belum tercemar. *Kedua*, rasa kesetiakawanan terha-

³Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), vii-vii.

⁴Ahmad Syafi’i Ma’arif, “Masa Depan Islam Di Indonesia,” Kata pengantar dalam *Illusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional Di Indonesia*, ed. Abdurrahman Wahid (Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, the Wahid Institute, dan Ma’arif Institute, 2009), 8.

dap nasib yang menimpa umat Islam di Palestina, Kashmir, Afghanistan, dan Irak. *Ketiga*, kegagalan negara mewujudkan cita-cita kemerdekaan berupa tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat.

Islamisme lahir dari sebuah upaya perumusan kembali tradisi Islam oleh sebagian aktivis Muslim—termasuk tokoh Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Abu al A'ala al-Maududi—menyusul pelbagai krisis yang melanda umat Islam. Dengan berbagai latar belakang krisis tersebut, terdapat faktor-faktor yang sebelumnya bersifat marginal dalam Islam, seperti arus anti-Yahudi, kemudian menjadi tampak mewarnai bentuk rumusan Islam tersebut. Perumusan Islam dilakukan dengan secara selektif memilih ayat-ayat dari Alquran dan berbagai komentar, hadis, lalu memahaminya sedemikian rupa sehingga hasilnya adalah sebuah visi anti-demokrasi dan totaliter yang bertujuan membentuk kembali tatanan negara dan kemudian seluruh sistem politik dunia. Pada intinya, Islamisme adalah sebetulnya kebencian terhadap Yahudi yang dipandang mengambil-alih pengaturan atas dunia yang semestinya diatur oleh Islam. Sebuah cabang Islamisme bahkan membenarkan dilakukannya kekerasan, dan tidak berkeberatan terhadap penggunaan teror. Sekalipun dihasilkan dari pembacaan selektif atas tradisi Islam yang sesungguhnya jauh lebih besar, Islamisme mampu tampil cukup kuat untuk menjadi sebuah ideologi yang totalitarian bagi para penganutnya.⁵

⁵Tibi, *Islamism and Islam*. Akar gerakan fundamentalisme Islam dapat ditelusuri ke Wahabisme, yang dipandang sebagai *prototipe* gerakan fundamentalisme Islam modern atau kontemporer, termasuk barangkali gerakan Islamisme yang disebut Tibi. Jika fundamentalisme Islam pra-modern muncul sebagai respons terhadap suasana buram budaya keagamaan umat Islam pada abad ke-18 yang menyimpang dari ajaran Islam murni dan tenggelam dalam praktik *bid'ah*, *khurafat*, *takhayul*, dan semacamnya, maka kemunculan fundamentalisme Islam kontemporer merupakan respons atas kondisi keterbelakangan umat Islam yang disebabkan penetrasi cara-pandang Barat dalam semua aspek kehidupan umat Islam. Sebagai sebuah gerakan ideologis, fundamentalisme Islam mengandung unsur *sejarah penyelamatan*

Namun, persoalannya adalah bahwa menjadikan Islam sebagai pelayan obsesi politik, menjadikannya sebagai ideologi politik bukanlah solusi, malah yang terjadi adalah Islam disempitkan dalam bingkai ideologis dan platform politik yang keras. Dari sini, tulisan ini hendak menyoal adakah titik temu antara Islam sebagai agama dengan politik? Apakah politik itu? Bagaimana politik dijalankan dalam Islam? Mengapa politik Islam seolah gagal membangkitkan kembali peradaban Islam? Adakah kemungkinan umat Islam saat ini membangkitkan kembali peradaban Islam di dunia modern?

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Politik dan Governmentality

Istilah politik berasal dari kata *polis* (negara kota di Yunani), kemudian melalui bahasa Indo-Eropa menjadi istilah politik seperti banyak dipakai sekarang. Ada juga istilah *politikos* yang artinya segala urusan mengenai polis, sedang istilah *politike* adalah seni dan pengetahuan untuk mengembangkan *polis*.

Definisi paling umum dari politik adalah 'tatanan hidup bersama' yang bukan berdasarkan ras, etnis, agama atau pun perbedaan gender, melainkan konstitusi, yang menandakan perpindahan dari kondisi 'hidup tidak bersama'. Menurut filsafat politik Yunani, orang-orang yang tidak hidup bersama adalah orang-orang yang tidak punya tata negara, tidak hidup berdasarkan hukum, konstitusi, atau *civility*. Kata *civility* ini berasal dari kata *civis* yang artinya *warga negara*. Karena itu, hidup bersama adalah hidup yang punya tata negara, dan orang yang hidup di dalamnya disebut sebagai warga negara. Dalam filsafat politik Yunani, orang-orang yang hidup di

dan *kritik sosial*. Sebagai gerakan sosial pada umumnya, kritik sosial ditujukan kepada berbagai macam penyakit sosial yang menimbulkan krisis dalam kehidupan masyarakat. Krisis inilah yang ingin diselamatkan oleh gerakan fundamentalisme agama dengan kembali ke kehidupan ideal masa lalu serta memberikan harapan eskatologis di masa depan. (Syamsul Arifin, *Studi Agama: Perspektif Sosiologis Dan Isu-Isu Kontemporer* (Malang: UMM Press, 2009), 199,201.)

dalam polis dibedakan dari mereka yang diidentifikasi dengan istilah *barbar*.

Pembicaraan mengenai negara dan politik, lazimnya diawali dengan pembicaraan ihwal *state of nature*, yakni suatu keadaan alami. Kita membutuhkan negara karena dalam keadaan alami, tak ada hukum, siapa pun boleh merampas, memperkosa, membunuh orang lain. *State of nature* itulah yang selalu menjadi landasan kenapa negara diperlukan. *State of nature* menjadi titik-tolak untuk menjelaskan masyarakat sipil (*civil society*) karena dengan menggunakan logika negatif itulah kita bisa memahami apa itu tata negara sebagai tata hidup bersama beserta signifikansi dan kebaikannya bagi kehidupan bermasyarakat.⁶ Bisa dikatakan bahwa *state of nature* dan negara/politik ini adalah semacam oposisi biner yang memungkinkan satu sama lainnya lebih terjelaskan dan terpahami. *State of nature* tidak harus berupa suatu kondisi nyata empiris, tetapi cukup sebagai kondisi kemungkinan (*hypothetical condition*), suatu kondisi yang mungkin saja terjadi apabila tidak ada tata negara.

Michel Foucault pernah mengemukakan istilah *governmentality*,⁷ yang dipahami sebagai suatu cara untuk mengelola hidup bersama. Dalam kondisi *state of nature*, seseorang diandaikan statusnya bukan sebagai warga negara karena negara belum ada, lalu dia keluar dari kondisi alami itu dan masuk ke dalam tata negara dan diandaikan sebagai *civil society* atau *society of the civis* atau masyarakat warga negara. Masyarakat warga negara itu punya hukum, punya konstitusi, dan mereka yang menjadi bagian dari *hidup bersama* ini disebut sebagai *citizen* alias warga negara. *Governmentality* adalah seni untuk mengatur karena manusia hendak berpindah dari *hutan ke peradaban*. Tidak

⁶Penjelasan tentang kata *polis* dan definisi politik di atas bisa dilihat dalam B. Herry-Priyono, *Filsafat Politik: Bahan Kuliah Program Matrikulasi, Program Pascasarjana Filsafat* (Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, 2010).

⁷Dalam Burchel et al., eds., *The Foucault Effect: Studies in Governementality Eith Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

mungkin ada suatu peradaban yang tidak memiliki tata aturan. Tidak mungkin sama sekali. Karenanya, seni untuk mengaturnya itu disebut dengan istilah *governmentality*. Dan *governmentality* ini pernah dilakukan oleh agama, pernah dilakukan oleh etnik, pernah juga dilakukan oleh raja-raja, pernah dilakukan oleh kekaisaran, dan kemudian dilakukan oleh tata negara modern. Lalu selanjutnya mungkin saja akan terbentuk *governmentality* yang lain. Karena itu, tata negara yang kita kenal saat ini adalah salah satu bentuk *governmentality*. ‘Apakah tata negara yang sekarang kita kenal ini abadi atau tidak’, maka dalam perspektif filsafat politik dinyatakan bahwa ‘tata negara modern hanyalah bagian dari perjalanan sejarah akan kebutuhan adanya *governmentality*, dan *governmentality* itu sendiri adalah kebutuhan untuk mengatur perpindahan kehidupan hutan ke peradaban’. Karena itu, *governmentality* bukanlah bagian dari tata negara modern, tetapi tata negara modern adalah bagian dari *governmentality*.

2. Umat Islam Indonesia dan Tata Negara Demokrasi: Tinggal Harapan

Demokrasi dan Ketidak-jujuran Berpolitik

Belakangan ini di Indonesia acap kali muncul demonstrasi menuntut dihapuskannya tata negara demokrasi dan menuntut diberlakukannya tata negara Islam.⁸ Gerakan-gerakan semacam itu mengandung kontradiksi dalam pergerakannya sendiri, yaitu, sambil menolak dan mencaci-maki demokrasi, mereka menikmatinya sebab dalam demokrasi adalah keberadaan dan kebebasan mereka untuk bersuara menolak demokrasi justru menjadi terjamin. Menurut Syafi‘i Ma‘arif,

⁸ Konsolidasi dan Rapat Pawai Akbar yang pernah digalakan Hizbut Tahrir Indonesia pada 30 Mei 2015 mengisyaratkan hal ini. Kelompok ini menyuarakan bahwa keterpurukan Indonesia dan negara-negara Islam lainnya saat ini hanya bisa diselesaikan bila umat Islam bersatu menegakkan sebuah Khilafah di dunia Islam. (Madinaonline, “Hizbut Tahrir: Anti Demokrasi Tapi Hidup Berkat Demokrasi,” accessed February 22, 2016, <http://www.madinaonline.id/wacana/hizbut-tahrir-anti-demokrasi-tapi-hidup-berkat-demokrasi/>. Diakses 2 Februari 2016).

“Fakta ini dengan sendirinya membeberkan satu hal: bagi mereka bentrok antara teori dan praktik tidak menjadi persoalan. Dalam ungkapan lain, yang terbaca di sini adalah ketidakjujuran dalam berpolitik. Secara teori demokrasi diharamkan, dalam praktik digunakan, demi tercapainya tujuan.”⁹ Namun persoalannya, ada apa dengan demokrasi?

Demokrasi dan Calon-calon Pemimpin Palsu

Sebagaimana kita tahu, Platon pun mengkritik demokrasi, terutama demokrasi agregatif, karena terbukti telah membuatnya terbunuh, yakni Sokrates, manusia paling bijak seantero Yunani. Demokrasi adalah pemerintahan yang dijalankan oleh *demos*, yang bisa berarti *rakyat (people)* atau *massa beringas, vulgar dan tidak becus (mob)*. Dan bentuk yang paling lazim dari demokrasi adalah berupa akumulasi suara mayoritas hasil ‘pemilihan’ (*voting*) sebagai tolok ukur dari apa yang dikehendaki rakyat, sehingga dengan demikian, suara mayoritas itu akan menjadi pijakan untuk mencari apa yang baik bagi tata negara, bagi kebaikan bersama (*common good*) dan ini merupakan sebentuk pemerintahan yang dijalankan oleh rakyat. Karena itulah, dalam hal ini demokrasi merupakan sebentuk ‘tindakan politik’ (*political acts*) karena terkait langsung dengan ‘tatanan hidup bersama’ atau ‘politik’.

Namun, permasalahan yang lazim muncul dalam demokrasi semacam ini adalah apakah orang-orang menjatuhkan pilihan (*voting*) karena *selera pribadi (preference)* atau karena *kehendak bagi kebaikan umum*? Terlebih lagi apabila *tindakan politik* dalam demokrasi itu dilakukan dengan kriteria *pilihan pasar* atau *kriteria sektarian*. Tindakan seseorang masuk ke bilik suara adalah tindakan sakral dalam demokrasi karena pilihan yang dijatuhkan oleh seseorang dalam bilik suara itu akan menjadi keputusan ihwal *kebaikan bersama*, namun dua kriteria terakhir tersebut jelas akan cenderung merusak demokrasi. Contohnya bisa kita lihat di Indonesia.

⁹Ma‘arif, “Masa Depan Islam Di Indonesia,” 9-10.

Pramono Anung, Wakil Ketua DPR RI dari Fraksi PDI Perjuangan dalam disertasi doktoralnya di Unpad Bandung, mengungkapkan bahwa untuk menjadi anggota legislatif periode 2009-2014, seorang caleg bisa menghabiskan biaya antara Rp. 300 juta hingga Rp. 6 milyar. Murah-mahalnya biaya politik ini sangat tergantung kepada ketenaran sang caleg; semakin tenar dia, maka semakin murah biaya yang harus dikeluarkan. Karena itu, ini bisa menjelaskan fenomena kenapa banyak selebritis, juga pengusaha berduit, yang terjun ke politik—dan bukannya mereka yang sejak lama berkecimpung di dunia politik dan aktivisme—karena berita dan infotainment akan gencar memberitakan mereka dan menjadi sarana kampanye gratis.¹⁰

Demokrasi dan Budaya Non-literasi

Selain itu, demokrasi juga membutuhkan penyebaran dan penumbuhan kesadaran serta wacana politik di ruang publik agar tumbuh empati dan partisipasi untuk memahami dan menempatkan diri dalam situasi orang lain, yang menjadi ajakan bagi kesediaan berperan aktif dalam penyelesaian masalah-masalah bersama, dan itu bisa ditumbuhkan oleh kekuatan budaya literasi.

Terkait hal ini, Daoed Joesoef, mantan Mendikbud Orde Baru menyatakan bahwa:

Manusia perseorangan mungkin bisa bertahan hidup tanpa menjadi seorang pembaca, tanpa membiasakan diri untuk membaca, tanpa berbudaya baca. Namun sebuah demokrasi hanya akan berkembang, apalagi *survive*, di suatu masyarakat yang para warganya adalah pembaca, adalah individu-individu yang merasa perlu untuk membaca, bukan sekadar pendengar dan gemar berbicara.¹¹

Di samping itu, maraknya media sosial, yang selain memang punya pengaruh politis, harus disadari juga dampak *pendangkalannya*

¹⁰Pramono Anum, *Komunikasi Politik Dan Interpretasi Anggota DPR Kepada Konstituen Mereka*, t.t.

¹¹Yasraf Amir Piliang, *Transpolitika: Politik Citra Dan Virtualitas* (Bandung: Pustaka Matahari, 2015), 42-43.

atas cara pandang para pembaca karena informasi yang disediakan bersifat sepenggal-sepenggal, belum lagi status-status di dalamnya yang dipenuhi *keluh kesah pesimis* plus komentar-komentar tak-bermakna yang menyertainya. Ini barangkali adalah fenomena-fenomena dari orang-orang yang disebut filosof Soren Kierkegaard sebagai “*orang-orang [yang] menuntut kebebasan bicara sebagai kompensasi bagi kebebasan berpikirnya yang jarang mereka manfaatkan*”.¹²

Kemudian Yudi Latif pun menandaskannya sebagai berikut:

Dunia kelisanan adalah dunia pemusatan yang mengarah pada elitisme. Dalam tradisi kelisanan hanya ada sedikit orang yang memiliki akses terhadap sumber informasi. Kelangkaan ini menganugerahkan *privilese* khusus kepada sedikit elite yang membuatnya dominan secara politik. Adapun dunia keberaksaraan adalah dunia penyebaran. Perluasan kemampuan literasi dan jumlah bacaan mendorong desentralisasi penguasaan pengetahuan. Desentralisasi ini secara perlahan memerosotkan nilai sakral elitisme seraya memperkuat egalitarianisme. Elitisme mengandung mentalitas naristik yang berpusat pada diri sendiri, tanpa empati dan kesungguhan mengajak partisipasi. Egalitarianisme mengandung kepekaan akan kesederajatan hak, oleh karenanya berusaha mencegah timbulnya dominasi dengan menggalakan partisipasi. Tak heran, dalam negeri dengan tradisi literasi yang kuatlah demokrasi bisa tumbuh dengan kuat. Athena (Yunani) sering dirujuk sebagai ‘ibu demokrasi’ karena berakar pada tradisi literasi yang kuat, berkat penemuan alfabet. Peradaban Yunani dan Romawi adalah yang pertama di muka bumi yang berdiri di atas aktivitas bacatulis masyarakat.¹³

¹²Piliang, *Transpolitika: Politik Citra Dan Virtualitas*, 43.

¹³Yudi Latif, “Saatnya Muliakan Keberaksaraan,” *Kompas* 26 Juli, 2008, <http://blogs.itb.ac.id/alfathriadlin/2012/07/16/saatnya-muliakan-keberaksaraan/> diakses tanggal 10 Januari 2015.

Jika demokrasi mensyaratkan budaya literasi, maka justru inilah syarat yang masih belum terpenuhi oleh masyarakat Indonesia, yang mayoritas adalah umat Muslim. Jadi, persoalannya bukanlah bahwa demokrasi itu bertentangan dengan agama—karena ormas seperti NU dan Muhammadiyah justru menjadi penggerak demokrasi. Di Indonesia, demokrasi bukanlah musuh bagi agama, namun tidak-adanya budaya literasilah yang justru menjadi permasalahannya. Kehidupan masyarakat Indonesia memiliki rentangan yang sangat luas, mulai dari yang masih mengelola hidup dengan cara-cara sangat tradisional hingga masyarakat perkotaan yang telah bersentuhan dengan teknologi *cyber-space*. Sebagian masyarakat di Indonesia bisa mengenyam pendidikan, terutama pendidikan tinggi. Namun, sekali pun terdidik dan memiliki akses terhadap buku, internet dan media elektronik lainnya, bukan berarti kebiasaan membaca tumbuh subur di kalangan ini. Bisa terlihat bahwa pendidikan di Indonesia — bahkan pendidikan tinggi sekali pun — tidak menumbuhkan budaya literasi, sehingga, ironisnya, residual kelisanan tetap subur di kalangan ini. Pendidikan diarahkan untuk menjadi pabrik suku cadang bagi struktur raksasa kapitalisme global, sehingga sejarah pendidikan di Indonesia adalah sejarah pelestarian mentalitas kuli secara sistematis.

3. Islam Politik¹⁴

Mempolitisasi Islam dan mengubahnya menjadi suatu ideologi untuk mencapai kekuasaan merupakan perubahan penting yang tak syak lagi telah mempengaruhi jalannya kehidupan dan peradaban Muslim pada masa modern. Namun, ketika kalangan Islamis menyatakan bahwa “Islam adalah jalan hidup yang menyeluruh” berarti bahwa bentuk-bentuk lahiriah Islam harus meliputi dunia modern, tanpa mempertanyakan secara serius kerangka konseptual yang mendasari dunia modern ini, maka secara implisit, dalam ranah

¹⁴Disarikan dari Ali A. Allawi, *Krisis Peradaban Islam Antara Kebangkitan Dan Keruntuhan Total*, terj. Pillar Muhammad Mochtar (Bandung: Mizan, 2015), 403-436.

konsep yang lebih tinggi, mereka telah mengakui otoritas kerangka berpikir modern. Penerapan Syariat, misalnya, menjadi mekanisme yang membuat bentuk lahiriah Islam terpelihara dan diizinkan secara resmi. Pada kenyataannya, para Islamis dengan bangga menyatakan keyakinan mereka pada suatu Islam yang “ilmiah” dan progresif, sehingga secara implisit mengadopsi pandangan-dunia sains modern dan manfaat perubahan teknologi yang tak-terbatas. Mereka sering memanfaatkan status “rasionalis” mereka untuk mengklaim dapat mengelola negara dan masyarakat secara lebih efektif dibandingkan kelompok lain.

Klaim bahwa mereka memiliki pandangan berbeda tentang dunia lahiriah tidak punya bobot apapun bila mereka telah menerima asumsi-asumsi dasar dunia modern. Mudah saja melarang konsumsi alkohol atau mengubah undang-undang pidana atas nama Syariat; tetapi hal ini sama sekali tidaklah menciptakan suatu alternatif untuk mengatur kehidupan manusia, atau mengubah secara radikal pendirian masyarakat tentang nilai-nilai.

Ketika seluruh Dunia Islam terlihat telah menyerah pada cara-cara dunia modern, jalan satu-satunya yang mungkin untuk membawa perubahan adalah jalan politik. Kapan pun, dan untuk alasan apapun, hal ini dihalangi, maka pemanfaatan kekerasan hampir tak dapat dihindari. Namun, bagaimanapun juga, pemanfaatan terorisme atas nama peradaban besar mengkonfirmasi hilangnya peradaban tersebut dari kesadaran para teroris dan pendukung-pendukungnya. Keberhasilan politik Islam mungkin secara paradoks, akan terbukti menjadi krisis terakhir peradaban Islam. Karena, hal itu akan secara tuntas menghapus kemungkinan jalan politik sebagai dasar untuk menyegarkan kembali unsur peradaban Islam bentuk baru.

Baik Islam politik maupun ortodoksi fundamentalis, dan juga otokrasi dan demokrasi semu yang memerintah di Dunia Islam sama-sama mengistimewakan bentuk-bentuk kesalehan dan ketaatan lahiriah sebagai suatu konfirmasi adanya landasan Islami dalam masyarakat mereka. Penerapan hal-hal yang

dianggap sebagai norma lahiriah Islam— aspek-aspek yang berkaitan dengan manifestasi lahiriah Islamisme antara lain terwujud dalam pemaksaan atau pembujukan perempuan supaya menggunakan jilbab di tempat umum, memoles identitas Islam seorang penguasa dengan membangun masjid-masjid besar dan menggelar perayaan-perayaan Islam, penyebaran saluran TV Qurani dan program TV agama — tidak bisa menjadi jalan pembangunan kembali peradaban, karena hal-hal ini tak mungkin dijadikan panggung penemuan kembali etika batiniah yang darinya dapat muncul suatu dorongan peradaban baru. Jika umat Muslim tidak dapat menghimpun sumberdaya batiniah dari agama mereka untuk menciptakan kehadiran lahiriah yang berkekuatan peradaban, maka Islam sebagai suatu peradaban mungkin akan hilang.

Tanpa sumberdaya batiniah ini, umat Islam tidak akan mampu menginternalisasi, membentuk ulang, dan kemudian mentransendensikan produk-produk peradaban asing (modernitas) dalam kerangka khas Islam. Umat Islam tidak lagi dapat sekedar mengambil dan memilih-milih apa yang dapat diterima dan ditolak dari modernitas melalui filter Syariat guna menciptakan kompromi menyenangkan antara Islam dan modernitas. Pendekatan yang dilakukan para reformis Islam ini selama lebih dari satu abad terbukti tidak menghasilkan sama sekali kemajuan materi, tidak juga menguatkan fondasi peradaban Islam, selain suatu spiritualitas samar, yang mengambang di atas masyarakat yang di permukaan tampak seolah punya kekhasan budaya tetapi secara efektif telah melebur dalam tatanan peradaban modern yang dominan. Mereka mengalami ambiguitas batin terhadap norma-norma dunia modern dan kehidupan lahiriah yang secara tak terhindarkan didominasi oleh norma-norma ini. Kesetimbangan inheren yang dituntut Islam antara kehidupan batiniah dan lahiriah seorang muslim telah dikacaukan. Mereka dihadapkan pada kesulitan antara kebutuhan untuk menjaga keseimbangan moral dalam diri yang dituntut Islam dan tuntutan-tuntutan kesuksesan dalam dunia modern. Kebangkitan

Islam terancam gagal jika tidak ada pengungkapan lahiriah dari agama ini pada segala tingkatan peradaban, sehingga kehidupan dan cita-cita sehari-hari mereka hanya merupakan varian kecil dari standar global.

4. Islam Nusantara yang Dulu Inklusif

Islam yang pertama kali diperkenalkan ke masyarakat Nusantara oleh para ulama sufi tidak memisahkan antara *fikih* dan *tasawuf*, namun, ironisnya, kini sebagian umat Muslim malah berbalik mencurigai dan membidahkan tasawuf. Para sejarawan mengakui bahwa Islam menyebar secara spektakuler justru berkat peranan dan kontribusi para sufi dan *waliyullāh* karena sifat dan sikap kaum sufi yang lebih kompromis, penuh kasih sayang dan terbuka. Sebelum Islam masuk ke Indonesia, agama Hindu dan Budha sudah menancapkan pengaruhnya lebih dulu, dan khazanah spiritual esoterik pun sudah berurat akar di masyarakat Indonesia. Ketika Islam sufistik masuk ke Indonesia, khazanah spiritual Hindu dan Budha dipakai oleh para wali untuk berdakwah, dan tak ada masalah ‘pencemaran akidah’ sebagaimana kini biasa diributkan oleh generasi muda yang dicekoki doktrin dari negeri seberang sana. Hal itu bisa terlihat, misalnya, bagaimana kitab Nawaruci atau Sang Hyang Tattawajana ditulis antara 1500 hingga 1619 Masehi oleh Empu Siwamurti di era Jawa Hindu, dan kitab Dewaruci yang memiliki keserupaan dengan kitab Nawaruci tersebut ditulis oleh Yosodipuro di era Jawa Islam. Lalu, dalam epik Pra-Ramayana yang menceritakan kisah Dewi Sukesih dan Begawan Wisrawa diceritakan tentang sebuah kitab yang berisi ajaran adiluhung dan mulia, kitab Sastra Jendra, namun kitabnya itu sendiri baru dituliskan oleh seorang *Quṭbun Awliyyā* dari Tanah Jawa di abad ke-20.¹⁵

Islam pada hakikatnya adalah agama terbuka dan tidak mempersoalkan perbedaan

¹⁵ Penulis memaksudkan *quṭbun awliyyā* ini Mursyid dari Tarekat Kadisiyyah yang menulis kitab Sastra Jendra berdasarkan metode *kasyāf* atau *irfāni*, sebagaimana lazimnya dijalankan para Sufi dalam menuliskan karyanya.

etnis, ras, bahasa, dan letak geografis. Masuknya Islam sufistik ke Nusantara memperlihatkan bahwa khazanah esoterik-spiritual yang diajarkan oleh para sufi bisa memperlihatkan adanya ‘mata air’ agama-agama dunia yang menunjuk pada Satu Sumber agama-agama tersebut.¹⁶ Karenanya, para sufi dan wali berperan sangat besar dalam penyiaran dakwah Islam yang berkembang tanpa perang, berkembang melalui keterbukaan dan pergaulan dengan berbagai lapisan masyarakat serta keteladanan kesalehan dan ketakwaan. Menurut ‘Abbās Maḥmūd Al-Aqqad:

Barangkali Kepulauan Indonesia ini merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negerinya terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebarannya tanpa menggunakan kekerasan.¹⁷

Pemahaman esoterik tentang ‘mata air agama-agama’ itulah yang memungkinkan para sufi dan wali untuk memanfaatkan secara luwes kekayaan budaya Nusantara era Hindu dan Budha dalam mendakwahkan Islam. Apabila di tangan gerakan Islamisme agama seringkali tampak menjadi sebetuk resistensi terhadap budaya, sebagaimana budaya merupakan sebetuk resistensi terhadap yang natural, maka tidak demikian halnya di tangan para sufi dan wali, yang secara luwes dapat beradaptasi dengan budaya setempat.¹⁸

¹⁶ Alfathri Adlin, “Mata Air Agama-Agama: Pluralisme Sufi Dan Mencari Titik Temu Dalam Perbedaan,” t.t. makalah UAS untuk matakuliah Pemikiran Islam Kontemporer yang diampu oleh Prof. Kautsar Azhari Noer pada Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

¹⁷ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 14.

¹⁸ Misalnya, untuk mengajarkan trilogi *jasad, nafs* (jiwa) dan *rūh al-quḍs* sebagaimana tertuang secara simbolis dalam Alquran surah al-Nur [24]: 35, para wali menggunakan pertunjukan wayang kulit. Wayang kulit yang dihiasi warna-warni indah itu, yakni simbol sang jiwa yang dilambangkan sebagai bola kaca (*zujājah*) dalam surat tersebut, ternyata hanya bayangannya saja, yakni simbol jasad manusia yang

Namun, jejak-jejak kejeniusan para wali itu kini hilang musnah dari banyak benak generasi kemudian yang menjadi korban doktrin fundamentalisme, radikalisme dan revivalisme. Ajaran *kalimātin sawā'in* yang terdapat dalam QS 'Āli Imrān [3]: 64, yang dapat dipadankan dengan istilah yang populer dikenal sebagai "titik temu agama-agama", kini malah menjadi salah satu topik yang paling sensitif untuk dibicarakan secara terbuka di depan publik, terlebih di media sosial.¹⁹ Bagi kalangan generasi ini, agama itu

dalam surat tersebut dilambangkan dengan *misykāt* (lubang tak di dinding), yang dimainkan di balik layar. Sementara api atau lampu yang memungkinkan terpantulnya bayangan tersebut, dan dilihat oleh para penonton di muka layar, tidak lain dari simbol *Rūh al-Quds*, yakni sang utusan dalam diri setiap manusia, yang dalam surat al-Nisa dilambangkan dengan api obor (*misbāh*).

Siapakah yang memainkan pertunjukan wayang tersebut? Sang dalang, yang tersembunyi dan tak terlihat oleh para penonton, sebagai simbol Tuhan. Kemudian, bentuk wayangnya sendiri mempunyai arti yang dalam. Wayang raksasa bermata dua, karena pandangannya ke sana ke mari; ia dikatakan ingin mencari Tuhan tapi juga rakus mencari dunia, ingin terkenal juga, ingin kaya juga. Jalaluddin Rumi menyebut orang seperti itu sebagai 'tukang selingkuh', mendua tujuannya. Lalu hidungnya pun menghadap ke atas menandakan sifat sombongnya. Sementara itu, para ksatria dan tokoh baik, matanya hanya satu, karena hanya Allah tujuannya, hanya Dia Ta'āla yang dicari dalam hidup ini. Hidungnya pun menghadap ke bawah, simbol kerendahan hati dan ketawaduan. Lalu bentuk komposisi jari para wayang tokoh baik berbentuk *emprit mungup* yang apabila diperhatikan secara seksama ternyata membentuk lafaz ALLĀH yang ditulis dalam huruf Arab.

¹⁹ Istilah *kalimātun sawā'* lazimnya dipahami dalam batas-batas teologis sebagai seruan kepada *tauhid*, yakni seruan untuk kembali menegaskan keesaan Tuhan. Target seruan ini adalah para *ahl al-kitāb* yang dipandang mereka telah menyimpang dari keyakinan ketuhanan yang sebenarnya. Pemahaman seperti ini tentu saja berdasarkan asumsi bernuansa fundamentalis bahwa "agama Islam", sebagai agama terakhir, sudah semestinya menjadi rujukan pertama dan terakhir dalam menentukan kebenaran ajaran dan praktek keberagaman manapun, termasuk konsepsi teologis yang dianut sebuah agama. (lihat misalnya, "Keragaman, Kalimātun Sawā', Dan Toleransi," accessed February 22, 2016, <http://www.madinaonline.id/wacana/hizbut-tahrir-anti-demokrasi-tapi-hidup-berkat-demokrasi/>.) Namun, apakah ide *kalimātun sawā'* itu musti selalu

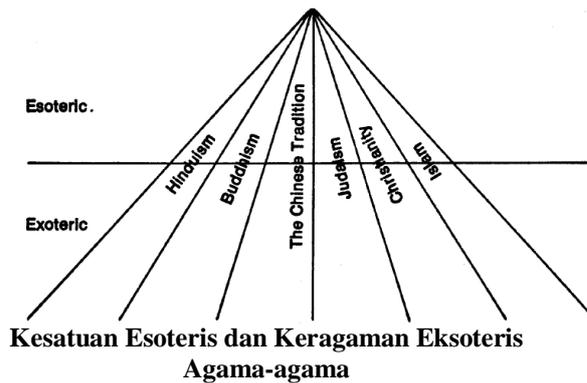
berbeda-beda, dan letak perbedaan ini berada pada wilayah esoterik-metafisik (perspektif mistik, spiritual, batin), yang bagi para Sufi justru merupakan sumber kesatuan agama-agama. Oleh karenanya, berbeda dengan para Sufi, mereka tidak begitu mampu mengenali kesatuan esensial agama-agama yang di wilayah eksoterik memang menampilkan perbedaan, yakni wilayah pemahaman materialistik-ilmiah, atau perspektif religius konvensional yang cenderung harfiah sebagaimana dipahami kebanyakan orang.

Terkait hubungan 'keragaman eksoteris agama-agama dengan kesatuan esoterisnya' ini, Huston Smith menjelaskannya dengan menyarikan pemikiran Frithjof Schuon sebagai berikut:

Schuon menarik garis pemisah antara yang esoteris dan yang eksoteris. Dan kita segera mengira bahwa kita berada dalam kehadiran sesuatu yang lain. Perbedaan dasarnya bukanlah di antara agama-agama; ia, katakanlah, bukanlah garis yang muncul secara berulang dan memisahkan secara vertikal manifestasi historis besar agama-agama, Hindu dari Budha dari Kristen dari Islam, dan seterusnya. Garis pemisah tersebut bersifat horisontal dan hanya muncul satu kali membelah-lintang agama-agama historis. Di atas garis itu terletak esoterisme, sedangkan di bawahnya terletak eksoterisme.²⁰

dipahami dalam batas-batas teologis, sehingga semua agama harus memiliki ekspresi konsepsi teologis seperti yang dimiliki Islam? Apakah para penganut doktrin teologis Trinitas, misalnya, memaksudkan adanya tiga tuhan yang mereka sembah? Tentu tidak demikian. Bagi para Sufi, *kalimātun sawā'* ini tampaknya merujuk pada gagasan kesatuan sumber kebenaran pada tingkat *metafisika*—atau *metateologi*—dimana konsepsi-konsepsi ketuhanan (teologi) yang dimiliki setiap agama hanyalah ragam konseptual dalam memaknai sumber kebenaran tersebut. Lebih jauh, para Sufi tidak memaknai *tauhid* hanya pada wilayah keyakinan konseptual/rasional, tetapi juga pada tingkat realisasi (*tahqīq*) yang tidak tergantung pada rumusan konsepsi teologis tertentu.

²⁰Huston Smith, "Introduction to Revised Edition," in *The Transcendent Unity of Religions* by Frithjof Schuon (Chennai: Theosophical Publishing House, 1984), xii.



5. Kekhalifahan: Penghambaan dan Pengenalan (*ma'rifat*) Misi Diri

Konsepsi 'mata air agama-agama' sebagai sumber kesatuan agama-agama lebih jauh terbukti oleh kandungan aspek-aspek konseptual dan praktis yang sama-sama dimiliki semua agama. Di antara aspek-aspek tersebut adalah konsepsi tentang amanah dari Tuhan dalam bentuk pemberian misi kekhalifahan sesuai kadar diri. Zamzam menjelaskan hal ini lebih rincisebagai berikut:

Dalam kitab-kitab ajaran langit [wahyu] yang dibawa para rasul, siapa pun dia, kapan pun dan dimana pun, terbukti memiliki konsep yang sama, [dan ini] mengisyaratkan [bahwa kitab-kitab tersebut] turun dari satu sumber yang sama. [Ini adalah] Mata air (kesatuan) agama-agama dalam konsep dan aspek praktis tentang *qadar-qadar langit* [penetapan ketentuan-ketentuan Allah untuk segala sesuatu –*peny.*], *kelahiran spiritual*, *kodrat diri* [terkait *peng-qadar-an* Tuhan atas diri –*peny.*] dan *misi khalifah*, [yakni] empat perkara yang saling terkait erat dan tak terpisahkan satu sama lain. Pemahaman yang benar atas empat hal di atas adalah pokok dari pemahaman seseorang tentang arti dari saksi Allah yang benar, tentang pengabdian [penghambaan] yang benar, tentang kehidupan sejati dan kebahagiaan hakiki.²¹

Ihwal kodrat diri dan misi kekhalifahan ini tampaknya juga disinggung dalam Hadis

²¹Zamzam A. J. Tanuwijaya, "Mata Air Agama-Agama," (Makalah Presentasi Di Forum Kajian Perhimpunan Islam Paramartha, t.t. tidak dipublikasikan), 2.

berikut: seseorang bertanya kepada Nabi: "Ya Rasulullah, apakah para penduduk Surga dan para penduduk Neraka itu telah diketahui?" Jawab Rasulullah Saw, "Ya!" Kemudian kembali ditanyakan, "Kalau begitu apakah gunanya lagi amal-amal orang yang beramal?" Beliau menjawab: "Masing-masing bekerja sesuai dengan untuk apa dia diciptakan atau menurut apa yang dimudahkan baginya." (HR Bukhari)²²

"Bekerja sesuai dengan untuk apa kita diciptakan" barangkali mengacu pada konteks umum tuntutan penghambaan (*ibādah*) manusia terhadap Tuhan sesuai tuntunan-Nya. Sementara, "[Bekerja] sesuai dengan apa yang dimudahkan bagi masing-masing kita" mengacu pada konteks penghambaan khusus yang dijalankan sesuai kapasitas khusus masing-masing, yakni sesuai kemampuan terbaik yang bisa dilakukan masing-masing.

Penghambaan terhadap Allah tidak bisa terealisasi tanpa totalitas. *Allāh* adalah nama ilahiyah yang mencakup semua nama-nama ilahiyah lainnya, baik yang dikategorikan sebagai nama-nama *jalāl* (keagungan)-Nya maupun nama-nama *jamāl* (keindahan)-Nya. Penghambaan terhadap aspek-aspek *jalāl* Allah berarti penghambaan kepada aspek-aspek kekerasannya-Nya yang menciptakan hubungan keberjarakan, ketak-terjangkauan,

²²Apa yang ditekankan dalam Hadis ini bukanlah, katakanlah, persoalan *predestinasi* dan pertanggungjawaban manusia, melainkan persoalan "bekerja sesuai dengan untuk apa masing-masing kita dicipta dan sesuai dengan apa yang dimudahkan bagi tiap-tiap kita". Di sini, persoalan tentang "pertanggungjawaban" tetap berlaku. Anggaplah, terjadi tanya-jawab berikut antara Tuhan dan manusia: "Mengapa kalian tidak melakukan shalat padahal kalian berkuasa melakukannya?"; "Mengapa kalian membuat pilihan untuk tidak melakukan shalat?"; "Apakah kalian beralasan itu terjadi karena telah Aku *takdirkan*? Lalu, apakah kalian mengetahui apa yang telah Aku *takdirkan*? Apakah pengetahuan kalian meliputi pengetahuan-Ku tentang *takdir* kalian?"; "Aku tidak menuntut kalian melakukan suatu kebaikan (shalat) sesuai pengetahuan-Ku tentang *takdir* kalian, melainkan sesuai kemampuan kalian; Urusan kalian bukanlah untuk mengetahui apa yang telah Aku *takdirkan*, melainkan menjalankan tuntunan-Ku yang kalian berkuasa atasnya"; "Jika kalian menjalankannya, kalian mendapat kebaikan darinya; jika kalian mengabaikannya, kalian rugi sendiri!"

atau ketak-terbandingan antara manusia dan Tuhan. Dalam penghambaan ini, seseorang menyediakan diri sebagai lokus manifestasi nama-nama seperti *al-qahhār*, *al-jabbār*, *syafīd al-'iqāb*, *dzu intiqām*, dst. Akibat ketidak-harmonian di dalam dirinya. Kesibukan kita untuk membangun tatanan hukum yang semakin rinci dan berefek jera barangkali mencerminkan, sebagaimana implisit dalam pernyataan Murata di atas, bahwa penghambaan kita terhadap Tuhan secara tanpa sadarmasih terkait dengan aspek *jalāl*-Nya, belum total.

Inilah yang terjadi ketika banyak orang lupa bahwa dirinya bukanlah sekedar makhluk bumi (*earthly-man*), sebagaimana didefinisikan Modernisme. Manusia tidak hanya tercipta dari bahan-bahan (*hyle*, *hayūla*) yang membuatnya mengandung potensi jiwa-jiwa binatang, tumbuhan, mineral, atau bahkan *shaitānīyah*, sebagaimana yang terjadi di tingkatan-tingkatan wilayah-bawah makrokosmos, tetapi dari bahan-bahan yang memungkinkannya mengandung dalam dirinya potensi kendali ruhaniyah atau intelegensi (*'aql*) kemalaikatan atau bahkan keilahiyahan itu sendiri, sebagaimana yang terjadi di tingkatan-tingkatan wilayah-atas makrokosmos—sebabbukankah dalam diri kita terdapat hembusan langsung dari ruh Tuhan sendiri. Sebagaimana *makrokosmos* dalam totalitasnya, dari level mineral hingga malaikat dan ruhnya, dapat menjadi lokus (hamba) bagi manifestasi semua nama ilahiyah secara harmoni, demikian juga manusia, sebab dia secara potensial adalah *mikrokosmos*.²³

Sebagaimana, di dalam makrokosmos, level yang lebih rendah (mineral) berada dalam pengendalian, atau melayani, level yang lebih atas (tumbuhan), dan seterusnya, hingga di puncaknya *al-rūh* atau *nūr* Ilahiyah mengendalikan dan dilayanai oleh semua level-level kosmik, demikian juga, secara mikrokosmik, aspek ruhaniyah manusia mustinya mengendalikan aspek-aspek rendah

²³ Tentang analogi makrokosmos-mikrokosmos, lihat misalnya, Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 110-130.

jiwa binatang, tumbuhan, dan mineralnya, jika ia menginginkan keberadaannya dalam harmoni.²⁴ Sebaliknya, jika aspek-aspek rendah manusia mengendalikan dirinya, maka ia sesungguhnya tengah menyediakan diri untuk mejadi lokus manifestasi nama-nama *jalāl* Tuhan. Dalam konteks inilah tampaknya Platon berbicara tentang tatanan sosial; bahwasannya, sebagaimana kebijakan personal tercipta dalam relasi harmoni antara aspek rasio (*rūh* atau *'aql* dalam konteks kita sekarang) emosi, dan hasrat, demikian juga keadilan sosial tercipta dalam relasi harmoni di antara kelas-kelas masyarakat; dan sebagaimana keadaan suasana pikiran yang baik dalam tubuh yang sehat mensyaratkan bahwa intelek (*'aql*) mengendalikan hasrat dan nafsu-nafsu, demikian juga, keadaan masyarakat yang ideal mensyaratkan bahwa individu-individu terbijak memerintah massa pencari-kesenangan.²⁵

Dalam realisasi penghambaan total dan harmoni, manusia meraih hubungan kedekatan, keserupaan, bahkan “kesatuan” dengan Tuhan. Ini merupakan realisasi dari makna “Adam diciptakan Tuhan dalam bentuk-Nya”, sebagaimana dikatakan sebuah Hadis, atau dari makna “[makhluk] yang diciptakan melalui kedua tangan (aspek *jalāl* dan *jamāl*)-Ku”, sebagaimana dikatakan Alquran (QS [38]:75). Konsepsi penghambaan inilah yang menjadi alasan penyebutan manusia sebagai *khalifah Allāh* dalam Islam. Seseorang yang telah merealisasikan penghambaan total adalah seseorang yang keberadaannya merupakan pantulan- sempurna jejak-jejak totalitas nama ilahiyah — ia bagaikan imaji atau citra-cermin dari nama-nama ilahiyah; wujud (keberadaan)nya merupakan perwakilan dari Wujud yang dirujuk nama-nama itu. Inilah barangkalimaksud dari makna

²⁴Lihat dan bandingkan, Kautsar Azhari Noer, “Pemerintahan Ilahi Atas Kerajaan Manusia: Psikologi Ibn ‘Arabi Tentang Roh,” dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* vol. 1, no. 2 (August-December, 2011), 199–214, khususnya 209–13.

²⁵Andrew N. Carpenter, “Western Philosophy,” *Microsoft® Encarta® 2009 [DVD]* (Redmond, WA: Microsoft Corporation, 2008).

kekhalfahan dalam QS Al-Baqarah [2]: 30.²⁶

Dalam hal ini, jejak-jejak ilahiyah yang ditampilkan melalui diri sang hamba tentu saja sesuai dengan kapasitas dirinya, sebagaimana bentuk imaji-imaji dalam suatu cermin tampil menurut kapasitas cermin dalam memantulkan suatu objek. Tiap-tiap orang berasal dari bahan-ciptaan (*'ayn thabīṭah*) dengan kapasitas atau potensi penghambaan yang berbeda-beda terhadap Tuhan. Manifestasi jejak-jejak totalitas nama ilahiyah dalam konteks penghambaan total seorang hamba tidak terjadi selain sesuai dengan kapasitas sang hamba yang menjadi lokus manifestasi tersebut.

Ibn Abbās mengatakan, sebagaimana dikutip Ibn 'Arabī, bahwa “penghambaan kepada Allāh”, yang menjadi tujuan penciptaan jin dan manusia, bermakna “pengenalan (*ma'rifat*) terhadap-Nya”—yakni pengenalan sang hamba yang membawanya kepada Tuhan dengan kebahagiaan.²⁷ Sementara *ma'rifat* terhadap-Nya itu sendiri terindikasikan dari pengenalan sang hamba atas dirinya sendiri, sebagaimana dikemukakan sebuah Hadis, “Barangsiapa mengenal dirinya maka sungguh dia mengenal Tuhan (*rabb*)nya”.

Setiap orang mengemban misi “penghambaan dan kekhalfahan yang bersifat unik atas dasar *ma'rifat diri* dan *rabb*” ini. Inilah tampaknya apa yang lazim kita rujuk sebagai *misi hidup* atau *misi keberadaan* tiap-tiap diri manusia yang bersifat unik. Pembicaraan sehari-hari kita tentang minat dan bakat spesifik seseorang boleh jadi merupakan bagian dari persoalan misi hidup ini. Keduanya boleh jadi merupakan sebetuk tampilan spesifik tertentu dari jejak nama-nama ilahiyah dalam diri seseorang, di samping bentuk-bentuk tampilan spesifik lainnya di dalam dirinya. Mereka yang lebih percaya ilusi modernitas

tentang kebebasan manusia mungkin mengabaikan potensi unik tiap-tiap individu; mereka tidak rela hidup terbelenggu determinasi *innate disposition* apa pun, termasuk minat dan bakat. Bagi mereka, “Aku bisa menjadi apa pun yang aku mau”, merupakan esensi spirit kemanusiaan. Memang, manusia bisa menjadi apapun, tetapi itu boleh jadi dengan resiko disharmoni.

Bagamanapun, konsep si minat dan bakat tetap musti ditempatkan dalam konteks misi kekhalfahan yang didasarkan atas penghambaan total dan *ma'rifat*. Seseorang yang belum mencapai tingkatan *ma'rifat* belumlah menjadi pengemban misi kekhalfahan Allāh dalam makna hakikatnya; sebab ia belum mengenali misi unik dirinya dalam hidup ini. Sayangnya, pemaknaan *khalifah* yang dikaitkan dengan amanah ilahiyah berupa “misi hidup” unik per individu ini tak pernah muncul sekali pun dalam konsepsi *khilāfah* para pendukung Islam politik; mereka lebih sibuk dengan berbagai perumusan konsep politik dan tata negara yang kemudian dilekatkan kepada ayat-ayat Alquran dan Hadis Rasulullah saw. Inilah salah satu bentuk paling gamblang bagaimana obsesi politik yang menggunakan dalil-dalil agama tersebut justru telah terputus dari jantung spiritualitas Islam itu sendiri, bahkan dari pengertian *khalifah* sebagaimana tertuang dalam Alquran itu sendiri. Inilah yang terjadi ketika gerakan semacam itu tercegah untuk memasuki kedalaman dimensi esoteris agama karena kecurigaan terhadap Tasawuf yang membidangi dimensi Islam tersebut, dan juga karena pengaruh dominasi pandangan - dunia sekuler. Bambang Sugiharto menyayangkan hal ini terjadi:

Sebetulnya setiap agama besar lahir dari pengalaman mistik yang sangat pribadi dari para tokoh pendirinya. Ajaran-ajaran mereka sebetulnya adalah sarana yang mendorong manusia mengalami intensitas kesadaran spiritual yang serupa. Sayangnya ajaran-ajaran itu lantas jatuh menjadi sekadar peta yang cukup ditelusuri saja dengan jari. Penjelajahan sesungguhnya secara pribadi justru dicurigai. Hal itu menyebabkan agama lantas menjadi urusan ‘luaran’,

²⁶ Bandingkan, Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, 15-17, 69-70, 260, 302-303.

²⁷ Dalam William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 150, 399.

soal ketaatan pada otoritas eksternal, soal institusi dan identitas keanggotaan sosial belaka. Segala bentuk penjelajahan pribadi dan 'ke dalam' lantas cenderung dilihat sebagai bahaya bid'ah, kesombongan, penghujatan, bahaya hilangnya dasar dan kebenaran, kebebasan yang kebablasan, kembali ke kekafiran, sinkretisme ngawur, agama ala supermarket, takhayul, dsb. Dari sisi lain, visi-visi mistik dianggap berbahaya seringkali bukan karena itu semua, melainkan karena *de facto* mereka sering mampu menyingkapkan borok-borok, kenaifan, kemunafikan, kedangkalan, kecenderungan *status-quo*, serta *vested interest* institusi agama. Sebagai institusi, agama lantas kerap cenderung over-defensif. Sayang sekali, sebab sesungguhnya bentuk-bentuk mistisisme (yang sehat) adalah peluang-peluang otokritik bagi institusi agar menyadari kembali hal-hal esensial dalam kehidupan religius, dan dengan cara itu sebetulnya institusi bisa menemukan revitalisasinya sendiri. Terutama dalam dunia yang makin *heterodox* macam saat ini, sikap defensif berlebihan akan melahirkan kekerasan ke dalam (keketatan dogmatis-legalistis) dan kecurigaan berlebihan keluar (dunia dianggap dekaden dan rusak). Dalam sejarah Barat, sikap Gereja yang overdefensif macam itu di abad pertengahan justru melahirkan dekristenisasi radikal di zaman modern hingga kekristenan tersingkirkan dan ateisme meriap subur. Tragis memang. Pada sisi ini sikap overdefensif lebih menunjukkan kelemahan, impotensi dan ketidakberdayaan institusi, alih-alih kesetiaan atau pun kearifan.²⁸

6. Output Keberagamaan yang Setengah-setengah: Menjadi Sekuler atau Skizofrenia Kultural.

Sekularisasi kerap berlangsung sebagai suatu realitas yang tidak-tersadari dalam masyarakat Islam. Bahkan bagi Ernest

Gellner, Islam merupakan satu-satunya kekecualian dari agama-agama dunia yang telah mengalami sekularisasi. Di antara empat peradaban yang mewarnai dunia lama di penghujung Abad Pertengahan, Islamlah satu-satunya yang hingga kini tidak terkena sekularisasi; doktrin Kristen disunting oleh para teologinya sendiri dan keyakinan harfiah yang mendalam tidak tampak dalam kehadirannya. Di Cina, paham sekuler telah diterapkan secara resmi dan agama nenek-moyang tidak lagi diacuhkan. Di India, negara dan kalangan elit bersikap netral terhadap apa yang menjadi agama rakyat, sekali pun kepercayaan terhadap astrologi tetap dipraktikkan di mana-mana.²⁹ Hal yang sama (tidak ternodainya Islam dengan sekularisasi) juga dikemukakan oleh Akbar S. Ahmed.³⁰

Namun demikian, sebagaimana banyak dikemukakan dalam catatan sejarah, setelah dunia Barat mengalami Pencerahan, terbebas dari pikiran bahwa bumi itu datar dengan jurang tak-ber tepi di ujungnya, maka dimulailah era eksplorasi lautan lalu berujung pada imperialisme yang selain di topang oleh 3G (*Gold, Glory, and Gospel*), juga pandangan '*white man burden*'. Selain kekerasan pada pribumi yang dijajah serta eksploitasi kekayaan bumi negeri jajahan, masalah lain yang juga muncul adalah sistem pendidikan khas Barat - beserta ilmu-ilmunya yang sudah disekulerkan - yang telah menyebar ke seluruh negeri jajahan dan menetap setelah imperialisme dan kolonialisme Barat hengkang dari negeri-negeri jajahan tersebut. Selain bergulat dengan pencarian identitas diri, negara-negara bekas jajahan - khususnya negara dengan mayoritas penduduk Muslim - mengalami semacam inferioritas bercampur dendam melihat kemajuan negara-negara Barat yang pernah menjajahnya. Hal ini seringkali memunculkan romantisme kejayaan Islam di masa lalu yang kemudian berujung pada lahirnya gerakan-gerakan revivalisme dan

²⁸Bambang Sugiharto, "Mistisisme," Makalah Tidak Diterbitkan, Tanpa Tahun Dan Halaman, t.t dan halaman.

²⁹Ernest Gellner, *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis Dan Fundamentalisme Religius* (Bandung: Mizan, 1994), 16-17.

³⁰Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya Dan Harapan Bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 56.

bahkan fundamentalisme. Namun, dampak lainnya adalah keterbelahan atau skizofrenia kultural pada kalangan Muslim terpelajar sebagaimana dipaparkan Chittick:

Mengingat bahwa proses sekolah modern berakar pada topik-topik dan modus-modus pemikiran yang tidak selaras dengan pembelajaran Islam tradisional, maka sangat sulit kiranya bagi Muslim yang berpikir dan mengamalkan Islam untuk menyelaraskan ranah pemikiran dan teori dengan ranah keimanan dan amal perbuatan. Siapa pun tak dapat belajar selama bertahun-tahun dan lalu tidak tersentuh oleh apa pun yang telah dia pelajari. Orang tak bisa terhindar dari kebiasaan-kebiasaan mental yang ditimbulkan dari materi yang dipelajarinya sepanjang hidup. Kemungkinan besar, cukup besar tetapi tidak sepenuhnya, para pemikir modern yang memiliki keyakinan agama tak bisa menghindar dari memiliki benak yang terkompartemenkan. Satu kompartemen pikiran akan mencakup ranah profesional dan rasional, sedangkan kompartemen yang lain menampung ranah ketakwaan dan amal pribadi. Secara lebih umum, hal ini terjadi pada kebanyakan orang yang dibesarkan dalam suasana tradisional dan kemudian dididik dalam gaya modern. Pemikir Iran, Daryoush Shayegan, yang secara fasih menulis sebagai filsuf dan kritikus sosial yang sedang berjuang melawan fenomena ini, menyebutnya sebagai 'skizofrenia kultural'. Kaum beriman yang cenderung bijaksana yang terperangkap dalam skizofrenia kultural tadi mungkin mencoba merasionalisasikan hubungan antara praktik keagamaan mereka dan pelatihan profesional mereka, tetapi mereka akan melakukannya dalam kerangka pandangan-dunia yang ditentukan oleh aspek rasional dari pikiran mereka. Pandangan Islam tradisional, yang dibangun oleh Alquran dan diwariskan oleh berbagai generasi Muslim, akan tertutup bagi mereka, dan karenanya mereka akan menarik kategori-kategori dan pola-pola berpikir mereka dari *Zeitgeist* yang selalu berubah yang muncul dalam beragam trend

budaya kontemporer dan dipopulerkan melalui televisi dan bentuk-bentuk indoktrinasi massal lainnya.”³¹

Dari kondisi skizofrenia kultural ini, lazimnya muncul dua tipe kalangan - selain tipe-tipe lainnya. Kutub pertama, kalangan yang memiliki antusiasme dan sentimen agama yang tinggi, dan umumnya mereka lama belajar di sekolah umum dengan pelajaran agama yang sedikit, lalu mengalami semacam puber agama, kemudian 'disunting' oleh berbagai gerakan revivalisme atau bahkan fundamentalisme. Sentimen keagamaan ini kemudian melahirkan respons reaktif, defensif dan apologetik terhadap sekularisasi peradaban modern juga demokrasi dan tata negara modern. Agak sulit mendapati pemahaman yang menyeluruh, mendasar dan radikal dari kalangan ini ihwal berbagai ilmu (Barat) modern dan teori politik. Sentimen keagamaan seringkali menjadi hambatan untuk menyelam lebih dalam ketika mempelajari 'ilmu-ilmu kafir' tersebut, karena dianggap sebagai pemikiran yang sia-sia, hanya produk pemikiran tanpa tuntunan kitab suci sehingga tidak perlu diapresiasi sama sekali.

Kutub lainnya, lazimnya juga adalah mereka yang lama belajar di sekolah umum dengan pelajaran agama yang sedikit, lalu mengalami semacam puber intelektual sehingga gandrung mempelajari berbagai ilmu dan wacana (Barat) modern. Kalangan ini biasanya memiliki pemahaman yang mendasar dan radikal seputar ilmu dan wacana (Barat) modern dan teori politik, wawasannya luas, dan mencerahkan. Namun, masalah seringkali muncul justru ketika mereka mulai mengkritik dan mengoreksi Islam sebagai agama, karena kritik tersebut seringkali lahir dari pemahaman agama yang pernah diajarkan semenjak SD hingga SMA yang serba terbatas. Seringkali mereka lebih tersedot oleh bacaan-bacaan wacana (Barat) modern, memahami dan menguasainya sedemikian rupa, menumbuhkan sikap dan pandangan kritis pada dirinya,

³¹William C. Chittick, *Kosmologi Islam Dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 2010), 14-15.

untuk kemudian dimulailah serangan kritisnya pada Islam yang berupaya diselaraskan dengan wacana (Barat) modern, karena memang tujuannya adalah untuk melayani wacana (Barat) modern, dan bukan untuk agama itu sendiri.

C. SIMPULAN

Ide tentang Negara Islam (Islam Politik) dapat dipandang sebagai sebuah model *governmentality* (penataan negara menuju masyarakat berperadaban) dalam Islam. Ide ini pada awalnya digulirkan untuk meraih kembali kebangkitan peradaban Islam, namun - dengan latar belakang romantisme sejarah dan 'dendam peradaban' terhadap peradaban Barat sekuler - ia cenderung menampilkan Islam sebagai agama yang keras dan kaku. Kebanggaan atas warisan keilmuan masa lalu (romantisme), sentimen agama dan kecurigaan terhadap wacana pemikiran dan keilmuan—yang dianggap kafir dan menyesatkan—yang berkembang di Barat, barangkali merupakan penyebab ketidak-luwesan tampilan Islam tersebut.

Persoalan terkait hubungan Islam dan politik juga dialami umat Islam ketika hendak mengambil tata-negara demokrasi sebagai model *governmentality* mereka. Khususnya di Indonesia, demokrasi tidak terdukung oleh masyarakatnya sendiri yang miskin budaya literasi; bahkan kalangan berpendidikan-tingginya pun kebanyakan hidup dalam residual budaya kelisanan dan tak punya kebiasaan membaca dan tak mampu menuangkan gagasannya dalam bentuk tulisan. Seringkali, para wakil rakyat terpilih bukan karena kualitas, kredibilitas, atau integritasnya dalam membela kepentingan rakyat tetapi lebih karena faktor lain, seperti popularitas atau kecurangan. Wajah demokrasi Indonesia seperti ini tentu, sedikit banyak, mencerminkan segi lain dari kondisi masyarakat Muslim yang *nota bene* merupakan mayoritas penduduknya.

Persoalan lain yang tak kurang pentingnya terkait hubungan Islam dan politik ini adalah bahwa baik Islam politik maupun ortodoksi fundamentalis, dan juga otokrasi dan demokrasi semu yang memerintah di Dunia Islam sama-sama mengistimewakan bentuk-

bentuk kesalehan dan ketaatan lahiriah sebagai suatu konfirmasi adanya landasan Islami dalam masyarakat mereka. Padahal penerapan hal-hal yang dianggap sebagai norma lahiriah Islam tidak tak mungkin dijadikan panggung penemuan kembali etika batiniah yang justru diperlukan menginternalisasi pelbagai produk peradaban asing (modernitas) dan membentuk ulang serta mentransendensikannya dalam kerangka khas Islam. Jika umat Muslim tidak dapat menghimpun sumberdaya batiniah dari agama mereka untuk menciptakan kehadiran lahiriah yang berkekuatan peradaban, maka visi peradaban Islam akan hampa, sebagai suatu spiritualitas samar yang mengambang di atas masyarakat yang di permukaan tampak seolah punya kekhasan budaya tetapi secara efektif telah melebur dalam tatanan peradaban modern yang dominan.

Dalam sejarah Indonesia, Islam Nusantara dalam periode awal pembentukannya oleh para wali atau Sufi dapat dipandang sebagai wajah peradaban Islam yang lahir dari suatu *governmentality* berdasarkan dorongan kekuatan batin agama Islam. Dalam tulisan ini, penghimpunan sumberdaya batin agama dijelaskan sebagai terealisasi melalui *penghambaan* dan *pengenalan-diri* (*ma'rifat*) yang melahirkan misi unik kekhalifahan tiap-tiap individu di dunia. Hanya saja, ide *khilāfah* yang sejatinya berkaitan erat dengan misi unik keberadaan tiap-tiap individu manusia, yang musti dicapai melalui realisasi *penghambaan* dan *pengenalan-diri* (*ma'rifah*) ini tampaknya telah luput dari konsepsi *khilāfah* yang berorientasi politik murni.

Alhasil, persoalan-persoalan yang dialami umat Islam, terkait dengan upaya membangkitkan kembali peradaban Islam baik melalui ide Negara Islam maupun demokrasi, serta persoalan hilangnya kemampuan umat Islam dalam menginternalisasi produk-produk peradaban modernitas, telah menjebak banyak kalangan Muslim dalam semacam *schizophrenia* kultural. Sebagian kalangan Muslim (reformis-liberal) sangat gandrung dengan wacana pemikiran dan keilmuan Barat, memahami dan menguasainya, lalu mengkritisi dan menyelaraskan Islam dengan

wacana-wacana tersebut. Sebagian lainnya (Islamis-fundamentalis) menolak dan antipati terhadap wacana pemikiran dan sekuler Barat modern, namun mereka juga meyakini sebuah Islam “ilmiah” dan progresif dan secara implisit mengadopsi pandangan dunia sains modern dan manfaat perubahan teknologi yang tak-terbatas.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Akbar S. *Posmodernisme: Bahaya Dan Harapan Bagi Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Alfathri Adlin. “Mata Air Agama-Agama: Pluralisme Sufi Dan Mencari Titik Temu Dalam Perbedaan,” t.t.
- Allawi, Ali A. *Krisis Peradaban Islam Antara Kebangkitan Dan Keruntuhan Total*. Bandung: Mizan, 2015.
- Anum, Pramono. *Komunikasi Politik Dan Interpretasi Anggota DPR Kepada Konstituen Mereka*, (Disertasi)t.t.
- Arifin, Syamsul. *Studi Agama: Perspektif Sosiologis Dan Isu-Isu Kontemporer*. Malang: UMM Press, 2009.
- Burchel, Graham, Collin Gordon, and Peter Miller, eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality Eith Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Carpenter, Andrew N. “Western Philosophy.” *Microsoft® Encarta® 2009 [DVD]*. Microsoft Corporation, 2008.
- Chittick, William C. *Kosmologi Islam Dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektual Islam*. Bandung: Mizan, 2010.
- . *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphisic of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Gellner, Ernest. *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis Dan Fundamentalisme Religius*. Bandung: Mizan, 1994.
- Herry-Priyono, B. *Filsafat Politik: Bahan Kuliah Program Matrikulasi, Program Pascasarjana Filsafat*. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, 2010.
- Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Ma’arif, Ahmad Syafi’i. “Masa Depan Islam Di Indonesia.” In *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional Di Indonesia*, edited by Abdurrahman Wahid. Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, the Wahid Institute, dan Ma’arif Institute, 2009.
- Magnis-Suseno, Franz. “Hand Out Matakuliah Filsafat Praktis,” t.t.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Noer, Kautsar Azhari. “Pemerintahan Ilahi Atas Kerajaan Manusia: Psikologi Ibn ‘Arabi Tentang Roh.” *Kanz Philosophia: A Journal for Philosophy, Mysticism and Religious Studies* 1, no. 2 (2011).
- Piliang, Yasraf Amir. *Transpolitika: Politik Citra Dan Virtualitas*. Bandung: Pustaka Matahari, 2015.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: “Islam Pertama” Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Smith, Huston. “Introduction to Revised Edition.” In *The Transcendent Unity of Religions*, oleh Frithjof Schuon. Chennai: Theosophical Publishing House, 1984.
- Sugiharto, Bambang. “Mistisisme.” Makalah Tidak Diterbitkan, Tanpa Tahun Dan Halaman, t.t.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven & London: Yale University Press, 2012.
- Zamzam A. J. Tanuwijaya. “Mata Air Agama-Agama.” Makalah Presentasi Di Forum Kajian Perhimpunan Islam Paramartha, t.t.

Internet

- “Keragaman, Kalimatun Sawa’, Dan Toleransi.” Accessed February 22, 2016. <http://www.madinaonline.id/wacana/hizb>

ut-tahrir-anti-demokrasi-tapi-hidup-berkat-demokrasi/
Latif, Yudi. "Saatnya Muliakan Keberaksaraan." *Kompas* 26 Juli, 2008. <http://blogs.itb.ac.id/alfathriadlin/2012/07/16/saatnya-muliakan-keberaksaraan/>.

Madinaonline. "Hizbut Tahrir: Anti Demokrasi Tapi Hidup Berkat Demokrasi." Accessed February 22, 2016. <http://www.madinaonline.id/wacana/hizbut-tahrir-anti-demokrasi-tapi-hidup-berkat-demokrasi/>.