

Tema-tema POKOK

# Tema-tema POKOK

Nahj al-Balaghah

# Nahj al-Balaghah



Murtadha Muthahhari



Murtadha Muthahhari

Ini adalah buku Murtadha Muthahhari yang mencoba memetakan tema-tema pokok yang terdapat dalam *Nahj al-Balaghah*—sebuah kitab yang memuat khutbah-khutbah, surat-surat, dan hikmah-hikmah singkat dari Imam 'Ali bin Abi Thâlib dengan tema yang beragam. Diterjemahkan dari versi Inggrisnya yang bertajuk *Glimpses of the Nahj al-Balaghah*, buku ini berisikan enam bab bahasan termasuk pengantar dari Muthahhari sendiri.

Pada bab pertama, penulis mendedah dua ciri penting yang terdapat dalam *Nahj al-Balaghah*: keindahan sastranya dan keunggulan temanya yang beragam, dengan menukil pelbagai pendapat tentang kefasihan Imam 'Ali secara umum dan tentang *Nahj al-Balaghah* secara khusus. Pada bab kedua, Muthahhari mendiskusikan konsep-konsep teologi dan metafisika yang terdapat dalam kitab itu dan membandingkannya dengan konsep-konsep serupa yang diajukan oleh para *mutakallimun* dan filosof Muslim. Bab ketiga, menyangkut tema ibadah dan pelbagai tingkatannya. Bab keempat, penulis membahas tema pemerintahan dan keadilan. Ajaran-ajaran moral dan etika semacam konsep zuhud, takwa, serta perbandingannya dengan konsep asketisme Kristen ditelaah dalam bab kelima. Pada bab terakhir, ulama-mujahid ini membahas secara mendalam makna dunia (*dunya*); termasuk dunia macam mana yang dikutuk dalam *Nahj al-Balaghah* dengan membandingkannya dengan al-Quran, serta hubungan manusia dan dunia.

Buku ini akan lebih mudah mengantarkan pembaca dan pencinta Imam 'Ali bin Abi Thâlib kepada pemahaman ucapan-ucapan sucinya yang "setingkat di atas ucapan makhluk [setelah ucapan Nabi saw] dan setingkat di bawah firman Tuhan." Sungguh sayang, apabila kitab itu terasing dari para pengikut 'Ali. Dalam hal ini, Syahid Muthahhari memesankan agar kita, "membangun dunia mental kita sendiri yang terasing dengan dunia 'Ali tidak berjarak lagi.

<p><b>Sadra Library</b></p> <p>Tema-tema Pokok Nahj al-Balaghah...</p>  <p>8 1 0 0 3 6 5 6</p>
---



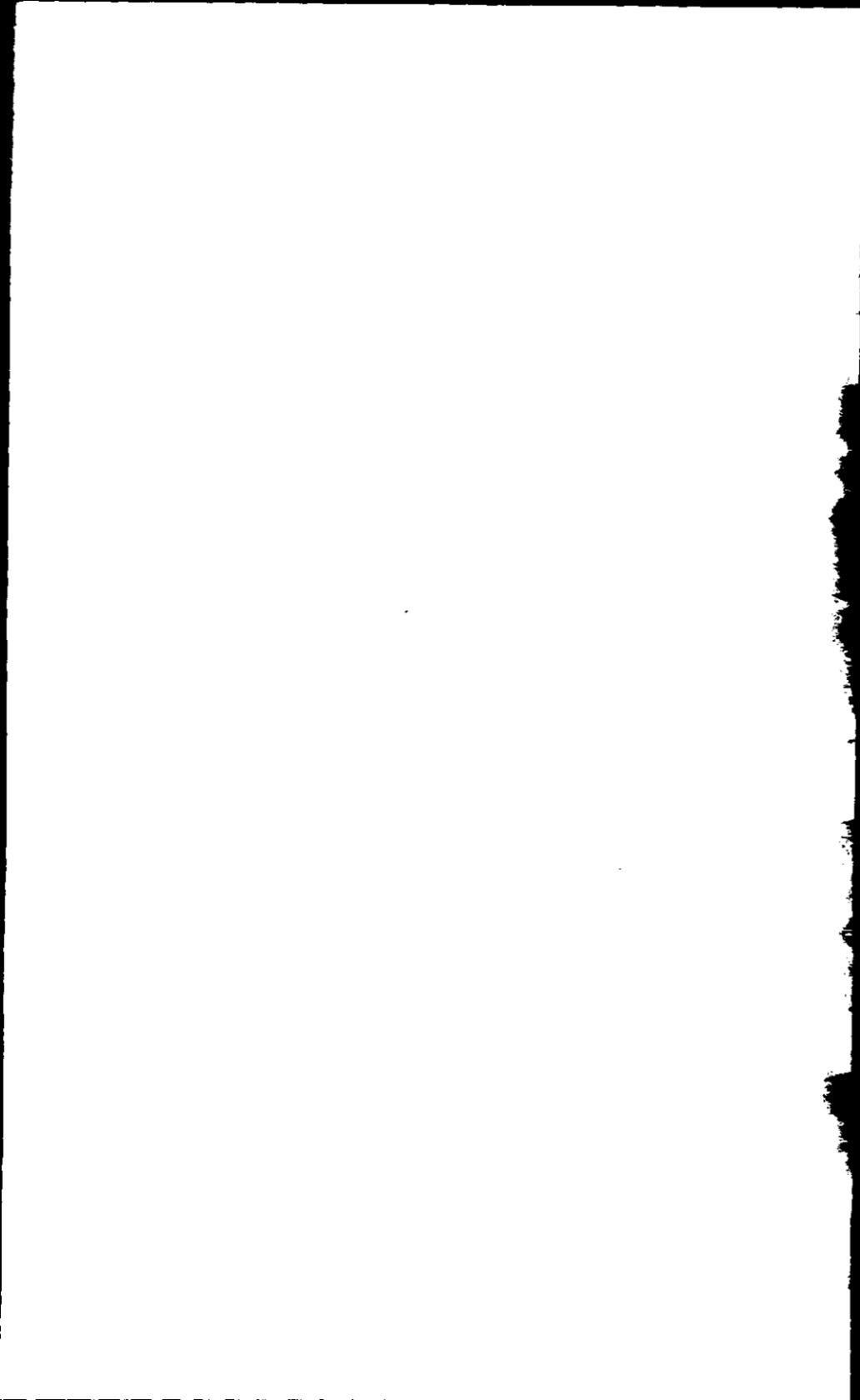
32

ISBN 979-97120-0-9



ICMS  
PORTA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





TEMA-TEMA POKOK

# NAHJ AL-BALAGHAH

Murtadha Muthahhari



---

**Tema-tema Pokok *Nahj al-Balâghah*  
Karya Murtadha Muthahhari**

---

**Diterjemahkan dari versi Inggrisnya  
*Glimpses of the Nahj al-Balâghah*  
Penerbit : Department of Translation and Publication  
Islamic Culture and Relations Organization  
Edisi Pertama : 1417 H/1997**

---

**Penerjemah : Arif Mulyadi  
Penyunting : Rudhy Suharto  
Cetakan I : Agustus 2002**

---

**Desain sampul: Eja Ass.  
Seting isi & Lay out : Ahmad Rifai**

---

**Hak terjemahan dilindungi undang-undang  
All rights reserved  
ISBN: 979-97120-0-9**

---

**Diterbitkan oleh:  
Islamic Center Jakarta  
Jl. Tebet Barat II/8 Jakarta 12810  
Telp: (021) 9194142 – Faks.(021) 8291858  
e-mail: [info@ic-jakarta.com](mailto:info@ic-jakarta.com) & [icj12@alhuda.or.id](mailto:icj12@alhuda.or.id)  
website: <http://www.ic-jakarta.com>.**

---



## **Pengantar Penerjemah**

SELAMA tiga dasawarsa terakhir, nama Murtadha Muthahhari niscaya tidak asing lagi bagi para peminat kajian keagamaan di Indonesia. Ia merupakan sosok ulama ideal, yang telah berjuang dengan tinta ulama dan darah syuhada. Ulama yang lahir pada 2 Februari 1920 di Fariman Masyhad, Iran ini telah banyak memikat kalangan intelektual dan aktivis agama di Indonesia. Perjalanan hidupnya banyak dicurahkan untuk membela Islam, baik melalui aktivitas politiknya maupun karya-karyanya.

Beberapa karyanya dengan tema yang beragam sudah banyak diterbitkan dan dijadikan referensi, teoritis maupun praktis, bagi para aktivis pengajian maupun lapisan pembaca pada umumnya. Salah satu tema yang menjadi pokok bahasan utama Murtadha Muthahhari adalah tema manusia sempurna dengan perujukan kepada Imam 'Alî bin Abî Thâlib yang memang menjadi idola Muthahhari. Kecintaannya kepada sepupu Nabi saw itu telah meng-

antarkannya untuk meneliti wacana-wacana Imam 'Alî yang termuat utuh dalam *Nahj al-Balâghah*. Dari tangan ulama-mujahid ini, lahirlah buku *Glimpses of the Nahj al-Balâghah*.

Pokok bahasannya yang memesonakan tentang manusia sempurna telah memberanikan saya untuk menerjemahkan buku tersebut dengan judul *Tema-tema Pokok Nahj al-Balâghah*. Meskipun, sesungguhnya bukan yang pertama bagi saya menerjemahkan artikel-artikel asy-Syahid Murtadha Muthahhari, namun menerjemahkan *Nahj al-Balâghah* yang merupakan satu buku utuhnya merupakan pengalaman pertama dan unik.

Sepanjang pengetahuan dan pengamatan saya, terjemahan kitab *Nahj al-Balâghah* telah banyak beredar dengan berbagai versi dan penerbitnya. Melalui buku terjemahan tersebut, para pembaca dibiarkan untuk menginterpretasikan sendiri sosok Imam 'Alî bin Abî Thâlib melalui khutbah-khutbahnya itu. Pengalaman membaca demikian, bagi pembaca tertentu, cukup "melelahkan" karena tidak mudah bagi mereka untuk memahami ujaran-ujaran bersayap menantu Rasulullah saw ini.

Dalam konteks di atas, buku ini relevan untuk dipelajari dan ditelaah. Secara sistematis, pembaca akan memahami tema-tema pokok apa yang menjadi kepedulian suami Fathimah az-Zahra dalam khutbah-khutbah ataupun surat-surat politiknya melalui pembacaan asy-Syahid Muthahhari. Selain memetakan topik-topik inti *Nahj al-Balâghah*, Muthahhari, seperti biasanya, memberikan perspektif filosofisnya terhadap ungkapan-ungkapan sang Imam. Dengan penjelasannya, Muthahhari mempertajam pengertian tauhid, takwa, kezuhudan, keadilan, penghambaan, hubungan pemerintahan dan keadilan yang selama ini, boleh jadi, dipahami secara dangkal oleh kaum Muslimin. Bahkan, gerakan substansial—sebuah teori pergerakan eksistensi yang dikembangkan teosof yang sering dirujuknya, Mulla Shadra—

disinggungnya untuk menjabarkan kaitan manusia dengan dunia pada bab terakhir buku ini.

Sebelum memaparkan dan mengerangkakan kandungan *Nahj al-Balâghah*, ulama prolifik ini membawa pembaca kepada pengalaman pribadinya bersua dengan *Nahj al-Balâghah*. Satu pernyataan yang ingin saya kutipkan dan patrikan adalah saat ia mengatakan bahwa keterasingan ulama Sunni terhadap *Nahj al-Balâghah*—menyusul kekaguman dan keterpesonaan Syaikh Muhammad Abduh atas isi kitab tersebut—bukan hal yang mengejutkan. Baginya, yang justru mengherankan adalah ketika kitab itu terasing di tanah airnya sendiri dan dari para pengikut 'Alî. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa: "Kita, para pelajar agama, harus mengakui keterasingan kita dari *Nahj al-Balâghah*. Kita telah membangun dunia mental kita sendiri yang terasing dengan dunia *Nahj al-Balâghah*." Dengan kata lain, seolah-olah ia hendak mengatakan bahwa pengakuan kita sebagai pengikut 'Alî adalah berjarak ketika tidak mengenal dan memahami (dan tentunya mengamalkan!) *Nahj al-Balâghah*. Padahal, sebagaimana disebutkan dalam salah satu catatan kakinya, kitab ini "setingkat di atas ucapan makhluk [setelah ucapan Nabi saw] dan setingkat di bawah firman Tuhan".

Usai membahas kedudukan kitab ini dari sudut pandang kesusastraan berikut pendapat para ulama klasik dan modern, Muthahhari melangkah kepada pembahasan inti yakni pemetaan tema-tema pokok *Nahj al-Balâghah* (Bab I). Uraianannya dimulai dengan bab teologi dan metafisika (Bab II), suluk dan ibadah (Bab III), pemerintahan dan keadilan (Bab IV), nasihat-nasihat moral (Bab V), dan diakhiri dengan bab dunia dan keduniawian (Bab VI). Setiap bab niscaya menawarkan perspektif segar nan mencerahkan bagi para pembacanya. Dalam menerjemahkan beberapa khutbah *Nahj al-Balâghah*, saya merujuk kepada dua buku terjemahan kitab itu yang sudah beredar di Indonesia, yakni *Puncak Kefasihan*

(Jakarta: Lentera) dan *Mutiara Nahj al-Balâghah* (Bandung: Mizan) dengan penyesuaian dan pilihan kata seperlunya. Khusus untuk penomoran khutbah saya merujuk ke penomoran yang terdapat pada *Puncak Kefasihan* karena kesesuaian maknanya dengan teks aslinya (lihat appendiks pada buku ini).

Akhirul kalam, tuntasnya penerjemahan ini tak lepas dari dukungan moral-spiritual beberapa pihak, baik langsung maupun tidak. Secara khusus, rasa terima kasih ini saya tujukan kepada Penerbit Al-Huda c.q. Ustadz Ahmad Subandi yang mempercayakan kepada saya untuk menerjemahkan buku ini; Rudhy Suharto yang senantiasa saya tagih hasil suntingannya tetapi membalasnya dengan kritik-kritik konstruktif; Andito atas diskusi pluralismenya; Ali Husain al-Athas yang senantiasa bermurah hati memberikan kasbon setiap bulannya; serta teman-teman satu tim lainnya yang, karena ruang terbatas, tak bisa saya sebut satu per satu. Terakhir, kepada istri saya, Retno W. Wulandari, ibu dari dua anak saya, atas kesetiiaannya menemani malam-malam panjang saya selama ini dan menghilangkan ketegangan-ketegangan saya secara sangat pribadi. *Last but not least*, kepada Ibunda Ny. N. Munawaroh dan almarhum Ayahanda R. Nana Sutresna, yang doa-doa diam mereka niscaya mengiringi jejak langkah saya dan keluarga.

Tebet Barat, 20 April 2002

Arif Mulyadi

## DAFTAR ISI

PENGANTAR PENERJEMAH .....	V
PRAWACANA.....	1
<i>Nahj al-Balaghah</i> dan Masyarakat Islam	
Kontemporer.....	7
<b>BAB I :</b>	
KANDUNGAN BUKU .....	11
Sayyid al-Radhi dan <i>Nahj al-Balaghah</i> .....	12
Dua Karakter yang Berbeda.....	15
Keindahan dan Kefasihan Sastra Pengaruh Khutbah 'Ali.....	15
Pengaruh Khutbah Ali.....	17
Pendapat Para Sarjana Klasik dan Modern.....	19
Perspektif Modern.....	24
<i>Nahj al-Balâghah</i> di Antara Sastra Klasik.....	28
Kecakapan 'Ali.....	32
Tema-tema <i>Nahj al-Balâghah</i> .....	36
Sekilas tentang Berbagai Problem yang Tercakup oleh	
<i>Nahj al-Balâghah</i> .....	37
<b>BAB II :</b>	
TEOLOGI DAN METAFISIKA.....	39
Fakta Getir.....	42
Rasionalisme Syî'î .....	44

Konsep-konsep Filosofis Tentang Metafisika.....	49
Nilai Studi Fenomena Alamiah.....	56
Problem RasionalistikMurni.....	57
Zat Tuhan dan Sifat-sifat-Nya.....	61
Tauhid Suatu Konsep Ontologis Bukan Konsep Bilangan.....	64
Tuhan: Yang Awal Yang Akhir Yang Zahir Yang Batin ..	67
Sebuah Penilaian .....	70
<i>Nahj al-Balâghah</i> dan Konsep Kalâm .....	71
<i>Nahj al-Balâghah</i> dan Konsep-konsep Filosofis .....	74
<i>Nahj al-Balâghah</i> dan Pemikiran Filsafat Barat.....	78

### BAB III :

<b>SULUK DAN IBADAH .....</b>	<b>81</b>
Tingkat-tingkat Ibadah .....	82
Pendekatan <i>Nahj al-Balâghah</i> .....	84
Ibadah Orang Merdeka .....	85
Mengingat Allah (Dzikrullâh) .....	86
Tingkat-tingkat Ketaatan .....	87
Malam-malam Sang Hamba.....	87
Profil Orang Takwa.....	88
Menghidupkan Malam .....	89
Pengalaman Spiritual .....	90
Penghapusan Dosa-dosa .....	93
Penyembuhan Moral .....	93
Keintiman dan Kebahagiaan .....	94

### BAB IV :

<b>PEMERINTAHAN DAN KEADILAN.....</b>	<b>97</b>
Arti Penting Politik.....	98
Nilai Luhur Keadilan .....	103
Ketakpedulian terhadap Kezaliman.....	109
Keadilan Tidak Bisa Dikompromikan.....	111
Hak-hak Rakyat.....	112
Dominasi Gereja dan Hak Kedaulatan.....	112

Pendekatan <i>Nahj al-Balâghah</i> .....	118
Penguasa Bukanlah Majikan Rakyat Melainkan Kepercayaan Mereka.....	120

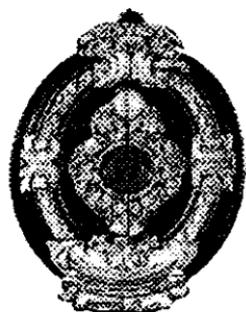
**BAB V:****KULIAH-KULIAH MORAL DAN AFORISME**

<b>BERWIBAWA</b> .....	129
Sebuah Perbandingan.....	130
Bimbingan dan Kearifan Spiritual.....	133
Maw'izhah dan Khith-âbah (Teguran dan Retorika)..	134
Tema-tema <i>Nahj al-Balâghah</i> .....	137
Tema-tema dalam Nasihat Spiritual.....	137
Logika 'Alî.....	138
Takwa.....	139
Takwa: Kekebalan Bukan Pematangan.....	144
Takwa sebagai Kekebalan.....	144
Komitmen Timbal Balik.....	146
Kezuhudan dan Kesalehan.....	148
Kezuhudan Islam dan Asketisme Kristen.....	151
Dua Pertanyaan.....	151
Tiga Prinsip Utama.....	154
Zahid dan Rahib.....	156
Zuhud dan Altruisme.....	158
Simpati dan Kebaikan.....	161
Zuhud dan Kebebasan.....	164
Zuhud dan Spiritualitas.....	171
Kontradiksi antara Dunia dan Akhirat.....	176
Zuhud: Minimum Pemasukan untuk Maksimum Pengeluaran.....	179

**BAB VI:**

<b>DUNIA DAN KEDUNIAWIAN</b> .....	187
Penolakan dalam <i>Nahj al-Balâghah</i> .....	187
Bahaya yang Diciptakan oleh Pampasan Perang.....	188
Mabuk Kekayaan.....	191

Aspek Umum dari Peringatan 'Ali.....	192
Terminologi Setiap Mazhab.....	192
Dunia yang Tercela.....	194
Hubungan Manusia dan Alam.....	195
Logika Islam.....	196
'Dunia' dalam al-Quran dan <i>Nahj al-Balâghah</i> .....	203
Kebebasan dan Belenggu.....	210
Tinjauan Kaum Eksistensialis.....	216
Apakah Evolusi Mencakup Alienasi Diri? .....	216
Melupakan dan Kehilangan Diri.....	218
Penemuan Diri dan Tuhan.....	222
Ibadah dan Penemuan Kembali Diri.....	226
Sejumlah Isu yang Relevan.....	228
Dunia vs Akhirat.....	228
Yang Primer dan Yang Sekunder.....	230
Sebuah Hadis.....	232
<b>BIBLIOGRAFI.....</b>	<b>239</b>
<b>APENDIKS.....</b>	<b>241</b>
<b>INDEKS.....</b>	<b>245</b>



## PRAWACANA

BARANGKALI peristiwa ini mungkin pernah terjadi pada diri Anda. Andaikan tidak, Anda masih dapat membayangkannya: ada seseorang tinggal di jalan tempat rumah Anda atau menjadi tetangga Anda selama bertahun-tahun. Anda melihat sedikitnya satu kali setiap hari dan biasanya ia menganggukkan kepalanya dan berlalu. Ini terjadi selama bertahun-tahun, sampai suatu hari, secara tak sengaja, Anda mendapatkan kesempatan duduk bersamanya dan menjadi akrab dengan ide-ide, pandangan-pandangan, dan perasaan-perasaannya. Termasuk suka dan tidaknya ia terhadap sesuatu. Anda pun semakin tertarik pada apa-apa yang telah Anda ketahui tentangnya. Sebelumnya, Anda tidak pernah membayangkan atau menyangka bahwa ia adalah yang Anda cari selama ini dan tak pernah menganggap bahwa ia adalah apa yang kelak Anda inginkan.

Kemudian, setiap kali Anda melihatnya, wajahnya, tampak berubah-ubah. Tidak hanya itu, seluruh sikap Anda

kepadanya terhapus. Kepribadiannya mencerminkan suatu makna baru, pendalaman dan penghargaan anyar dalam hati Anda. Anda mengira ia seolah-olah orang lain padahal Anda telah mengenalnya selama bertahun-tahun. Anda merasa seolah-olah menemukan sebuah dunia baru, sebuah pengalaman baru.

Pengalaman seperti ini saya alami berkaitan dengan kitab *Nahj al-Balâghah*. Sejak usia kanak-kanak, saya akrab dengan judul buku ini, dan saya dapat membedakannya dari buku-buku lain di rak-rak perpustakaan ayah saya. Bertahun-tahun kemudian, selama saya belajar, pertama-tama di Hauzah Ilmiyyah Masyhad dan kemudian di Qum, ketika saya tengah merampungkan tahapan akhir pada pendidikan dasar di bidang teologi (*suthûh*), selama masa-masa itulah, *Nahj al-Balâghah* selalu berulang-ulang terdengar ketimbang buku lain setelah al-Quran. Bagian-bagian khutbahnya mengenai takwa seringkali saya dengar, sehingga saya hampir mengingatnya dalam hati.

Walaupun demikian, saya mesti mengakui, seperti halnya kolega-kolega saya di Hauzah Ilmiyyah, saya amat bodoh akan dunia *Nahj al-Balâghah*. Sepertinya kami telah berpapasan sebagai orang-orang asing dan saling berpapasan dengan cara yang asing pula. Ini terus berlanjut sampai musim panas 1325 H (1946). Saat itu, saya pergi ke Isfahan untuk menghindari panasnya udara kota Qum. Sebuah peristiwa kecil membawa saya berhubungan dengan seseorang yang lalu memegang tangan saya dan membawa saya kepada dunia *Nahj al-Balâghah*. Ketika peristiwa itu terjadi, saya menyadari bahwa saya hanya mengetahui serba sedikit perihal buku ini. Belakangan saya pun berharap saya dapat menjumpai seseorang yang akan mengenalkan saya kepada dunia al-Quran.

Sejak itu, ungkapan-ungkapan *Nahj al-Balâghah* berpindah ke dalam mataku. Saya acap merindukannya dan

secara bertahap kerinduan saya tumbuh menjadi cinta. Pada saat itu, setelah saya menyadari kitab ini berbeda dari kitab-kitab yang lain, saya merasa seolah-olah menemukan sebuah dunia yang sepenuhnya baru.

Demikian pula dengan seorang mufti Mesir, almarhum Syaikh Muḥammad 'Abduh yang telah menyunting dan menerbitkan *Nahj al-Balâghah* beserta komentar ringkasnya, dan yang pertama kali memperkenalkan kitab ini kepada penduduk Mesir, mengatakan bahwa ia tidak punya pengetahuan yang memadai akan kitab itu sampai ia menuntaskan kajiannya jauh dari rumah di negeri yang jauh. Ia merasa takjub dengan keindahan dan seolah-olah ia telah menemukan peti harta karun yang berharga. Maka ia pun segera memutuskan untuk menerbitkan dan mengenalkannya kepada masyarakat Arab.

Ketidakakraban seorang ulama Sunni (seperti Syaikh Muḥammad 'Abduh, peny) dengan *Nahj al-Balâghah* tidaklah mengherankan. Yang justru mengherankan adalah bahwa *Nahj al-Balâghah* asing dan tidak dikenal di negerinya sendiri dan di kalangan Syi'ah 'Alî as dan juga dalam mazhab kalam Syi'î. Demikian pula, dengan 'Alî sendiri ia tetap terisolasi dan menjadi seorang yang asing. Ini terbukti, karena apabila kandungan dan ide-ide suatu buku atau perasaan dan emosi seseorang tidak senapas dengan mentalitas suatu kaum, buku ataupun orang tersebut secara praktis tetap terisolasi seperti orang asing di dunia yang asing. Meski, nama orang itu atau buku tersebut acap disebut dengan segala penghormatan dan penghargaan yang tinggi.

Dalam hal ini, kita mesti mengakui keasingan kita dari *Nahj al-Balâghah*. Kita harus membangun alam mental kita sendiri yang terasing dari dunia *Nahj al-Balâghah*.

Ketika menulis kata pengantar ini, saya tidak bisa melupakan kenangan sedih saya terhadap seorang besar, yang telah mengenalkan saya pada dunia *Nahj al-Balâghah* untuk

pertama kali, dan menurut penilaian saya pengetahuannya merupakan salah satu yang paling berharga dalam kehidupan saya. Untuk itu saya tidak mungkin menggantikannya dengan sesuatu yang lain. Sehingga tidak ada siang dan malam yang berlalu tanpa saya mengingatnya atau mensyukuri perkenalan dengannya. Saya berani menyatakan bahwa ia adalah 'âlim rabbânî menurut arti sebenarnya dari kata tersebut, kendati saya tidak berani menyatakan bahwa saya "orang yang senantiasa belajar dan selalu berusaha agar berada di jalan keselamatan" (*muta'allim 'alâ sabîli al-najât*).<sup>1</sup> Saya ingat bahwa dalam pertemuan saya dengannya, saya senantiasa teringat syair Sa'dî berikut:

*Ahli ibadah, zahid, dan sufi  
Semuanya adalah anak-anak di jalan;  
Apabila ada seorang manusia dewasa  
Maka itu tiada lain adalah 'âlim rabbânî*

Ia adalah seorang fakih<sup>2</sup>, filosof, sastrawan, sekaligus dokter. Dia menguasai dengan baik bidang fikih, filsafat, sastra Arab dan Persia, dan pengobatan tradisional. Ia dinilai sebagai pakar di bidang-bidang tersebut pada peringkat pertama. Ia adalah seorang guru yang amat menguasai *Al-Qânûn* Ibn Sina, suatu risalah tentang kedokteran — yang hingga kini sulit dijumpai guru seperti ini — dan banyak pelajar dari hauzah yang menghadiri kuliah-kuliahnya. Ia tidak mungkin membatasi dirinya hanya kepada satu bidang ilmu semata.

<sup>1</sup>Ini merupakan kata-kata Imam 'Alî as yang dipetik dari *Nahj al Balâghah* (peny. *Shubhi al-Shalih*, Beirut 1387), *Hikam*, No.147. Teks selengkapannya adalah: "Wahai Kumail, manusia ada tiga macam: 'alim rabbani (yakni: seseorang yang benar-benar "mengenal" Tuhannya dan selalu taat kepada-Nya, sehingga memperoleh karunia hikmah dan makrifat dari-Nya — penerj), orang yang senantiasa belajar dan selalu berusaha agar berada di jalan keselamatan, dan orang-orang yang bodoh dan picik.

<sup>2</sup>Fakih berarti seorang pakar di bidang hukum Islam (*syari'ah*). Objek studinya adalah fikih. Istilah yang serupa adalah mufti, mujtahid, dan *âyatullâh* (penerj. Persia-Inggris)

Semangatnya menembus batasan apapun. Di antara kuliah-kuliahnya, yang paling menarik baginya adalah kandungan-kandungan *Nahj al-Balâghah*, yang melambungkannya ke dalam kebahagiaan dan kepuasan tak terkira. *Nahj al-Balâghah* seolah-olah telah membuka sayapnya dan ia yang tengah naik di atas sayapnya, dihadapkan pada sebuah perjalanan melewati dunia-dunia asing yang di luar pencapaian kita.

Ia memang dihidupkan oleh *Nahj al-Balâghah*. Ia hidup bersamanya dan bernapas dengannya. Semangatnya menyatu dengan buku tersebut. Perasaannya berdebar-debar dan jantungnya berdetak selaras dengan *Nahj al-Balâghah*. Kalimat-kalimat *Nahj al-Balâghah* senantiasa ada pada bibirnya. Makna-makna *Nahj al-Balâghah* terukir di dalam hatinya. Ketika ia mengutip bagian-bagian *Nahj al-Balâghah*, air matanya mengalir dan membanjiri janggutnya yang putih. Selama kuliah, penguasaan dan penghayatannya terhadap *Nahj al-Balâghah* menjadikan dirinya tidak sadar akan lingkungannya secara total. *Nahj al-Balâghah* merupakan sebuah panorama yang sangat mendidik dan memikat. Mendengar bahasa kalbu dari seseorang yang berjiwa besar ini, yang dipenuhi dengan cinta dan kearifan akan memberikan daya tarik dan pengaruh yang berbeda. Ia merupakan contoh yang hidup dari orang-orang suci di masa silam. Kata-kata Imam 'Alî as kiranya tepat untuknya:

"Sekiranya tidak ada ajal yang telah ditentukan bagi masing-masing, jiwa mereka tidak akan tinggal dalam jasad mereka walaupun hanya sekejap mata. Kesadaran mereka akan keagungan Sang Pencipta telah menjadikan segala sesuatu selain-Nya tidak berarti dalam pandangan mereka." <sup>3</sup>

Sastrawan ulung, filosof spekulatif, fakih besar, pakar kedokteran, guru utama teologi itu adalah almarhum Hajj

Mirza 'Alī Āqâ al-Syirâzî al-Ishfahâni, yang disucikan Tuhan, pemilik kebenaran dan kearifan, yang telah terbebas dari diri yang terbatas dan kediriannya serta telah menyatu dengan Kebenaran Abadi.

Kendati status keulamaannya yang tinggi dan kedudukan sosialnya yang terpandang, komitmennya kepada masyarakat dan kecintaannya yang membara kepada Imam Husain as telah mendorongnya untuk menyampaikan khutbah-khutbah di atas mimbar.<sup>4</sup> Ceramah-ceramahnya, karena bersumber dari hati yang tulus, memiliki pengaruh mendalam pada kalbu pendengarnya. Kapanpun ia mengunjungi Qum, ulama-ulama peringkat pertama akan membujuknya untuk menyampaikan khutbah dari mimbar. Ceramah-ceramahnya disarati dengan kesucian dan keikhlasan kasih sayang yang mempunyai pengaruh mendalam. Ceramah-ceramahnya bukan sekadar kata-kata yang layak didengar, melainkan juga keadaan spiritual yang perlu dialami. Namun, ia enggan untuk memimpin shalat berjamaah. Suatu saat, ketika bulan suci Ramadhan, setelah dibujuk berkali-kali, akhirnya ia bersedia menerima menjadi imam shalat di Madrasah Shadr selama bulan tersebut. Meski kenyataannya ia tidak datang secara teratur dan menolak untuk menerapkan jadwal yang teratur, jumlah orang-orang yang datang menghadiri shalat yang dipimpinnya tidak terkira. Saya mendengar jumlah peserta shalat berjamaah di masjid tetangga menurun karenanya. Akhirnya, ia pun tidak meneruskan.

---

<sup>3</sup> Nahj al-Balaghah, khutbah no. 193.

<sup>4</sup> Mimbar adalah panggung yang dinaikkan dengan tangga, podium Islam. Secara tradisional, mimbar merupakan suatu aturan, fungsi pembicaraan pada pertemuan duka, majâlis, yang telah dilangsungkan di Iran oleh para mullah, rûhâniyyûn, begitu sebutan mereka di Iran, dari tingkatan ulama yang lebih muda. Terdapat beberapa perubahan dalam pola ini sejak Revolusi Islam Iran (penerj. Persia-Inggris).

Sejauh yang saya ketahui, penduduk Isfahan secara umum mengenalinya secara pribadi. Dia juga amat dicintai di Hauzah Ilmiah Qum. Ulama Qum keluar menyambutnya begitu mendengar kabar kedatangannya di kota tersebut. Seperti halnya batasan-batasan lain, ia juga menolak terikat dengan syarat-syarat yang digunakan untuk menarik murid-murid dan pengikut. Semoga Allah memberikan rahmat yang tak terbatas kepadanya dan juga membangkitkannya bersama para wali-Nya di Hari Kebangkitan.

Dengan semua jasanya, yang bukan hanya klaim saya, ia akrab dengan semua seluk-beluk *Nahj al-Balâghah* dan telah memasuki semua ranah yang dilingkupinya. Ia telah menggali suatu bagian dari *Nahj al-Balâghah* yang kemudian dimanifestasikan ke dalam dirinya. Semesta *Nahj al-Balâghah* yang mencakup berbagai dunia: dunia zuhud dan takwa, dunia ibadah dan *'irfân*, dunia hikmah dan filsafat, dunia petunjuk dan bimbingan, dunia eskatologi (*malâhîm*) dan misteri (*mughayyabât*), dunia politik dan tanggung jawab sosial, dunia heroisme dan keperwiraan...; dan banyak lagi dunia yang bisa dijelajah dan ditunjukkan oleh seorang individu. Hajj Mirza 'Alî Aqâ al-Syirazi telah menggali suatu bagian dari samudra raya ini dan menguasainya dengan baik.

### ***Nahj al-Balâghah* dan Masyarakat Islam Kontemporer**

Keterasingan pada *Nahj al-Balâghah* rupanya tidak terbatas pada diri saya saja atau orang lain seperti saya. Namun ini merupakan fenomena lumrah di seluruh masyarakat Islam. Mereka yang memahami buku ini, pengetahuan mereka tidak melampaui terjemahan kata-kata dan catatan ulasanya terhadap kalimat-kalimatnya. Semangat dan kandungan buku tersebut tersembunyi dari mata semua pihak. Baru dewasa ini, kalau bisa disebut demikian, Dunia Islam mulai menggali kandungan *Nahj al-Balâghah*. Dengan kata lain, *Nahj al-Balâghah* telah mulai menaklukkan dunia Muslim.

Namun yang mengherankan adalah bahwa kandungan-kandungan *Nahj al-Balaghah*, baik di negara-negara Islam seperti Iran yang mayoritas Syi'ah ataupun Arab yang Sunni, yang mengungkap pertama-tama kehebatan buku tersebut kepada Muslim adalah golongan ateis dan kelompok non-Muslim. Tentu saja, tujuan mereka dalam menggunakan *Nahj al-Balaghah* Imam 'Alî as adalah untuk membenarkan dan menegaskan pandangan-pandangan sosial mereka sendiri. Walaupun kemudian hasilnya ternyata berlawanan dengan apa yang mereka inginkan. Karena, kaum Muslim menyadari bahwa pandangan-pandangan yang diutarakan secara begitu fasih oleh pihak lain tidak punya nilai apapun untuk ditawarkan. Mereka tidak bisa melampaui apa yang telah diungkapkan dalam *Nahj al-Balaghah*-nya 'Alî as atau menerjemahkan ke dalam tindakan melalui *sîrah* 'Alî dan pengikut-pengikutnya seperti Salman al-Farisi, Abu Dzarr, dan Ammar bin Yassir. Akibatnya, alih-alih mendukung pandangan-pandangan mereka yang ingin menggali *Nahj al-Balaghah*, 'Alî dan kitabnya mengalahkan tujuan mereka. Memang harus diakui bahwa sebelum ini terjadi, kebanyakan dari kita hanya punya pengetahuan sedikit ihwal *Nahj al-Balaghah* dan hanya punya apresiasi minim pada sejumlah khutbah tentang nilai kebajikan dari takwa dan zuhud. Tidak seorang pun mengakui arti penting surat Maulâ 'Alî kepada Mâlik al-Asytâr al-Nakh'î. Tak seorang pun yang memperhatikannya.

Sebagaimana disebutkan pada bagian pertama dan kedua buku ini, *Nahj al-Balaghah* merupakan suatu koleksi khutbah, ajaran, doa, surat, dan hikmah singkat Imam 'Alî as yang dikumpulkan oleh Sayyid Syarîf al-Radhî seribu tahun silam. Namun, rekaman kata-kata Maulâ 'Alî tidak terbatas pada koleksi Sayyid al-Radhî. Atau, ia bukan satu-satunya orang yang mengumpulkan perkataan Amirul Mukminin 'Alî as. Al-Mas'ûdî, yang hidup ratusan tahun sebelum Sayyid al-Radhî dalam jilid kedua karyanya, *Murûj al-*

*Dzahab*, menulis demikian: "Sekarang ini, ada sekitar 480 khutbah 'Alī di tangan masyarakat." Sementara, jumlah total khutbah dalam koleksi Sayyid al-Radhī hanya 239 khutbah.

Dewasa ini, ada dua jenis karya yang harus dirampungkan menyangkut *Nahj al-Balâghah*, agar pemikiran 'Alī dan pandangan-pandangan beliau mengenai sejumlah isu penting yang dibicarakan dalam *Nahj al-Balâghah* -yang masih relevan dan secara langsung dibutuhkan oleh masyarakat Islam kontemporer- bisa terungkap. Jenis karya kedua yang diperlukan menyangkut *Nahj al-Balâghah* adalah penelitian tentang sumber-sumber (*asnâd*) dan dokumen-dokumen yang terkait dengan kandungan-kandungannya. Untunglah, kita mendengar bahwa sarjana-sarjana Muslim di seluruh penjuru Dunia Islam tengah mencurahkan energi mereka untuk tugas penting tersebut.

Buku ini merupakan koleksi dari senarai artikel yang semula terbit di jurnal *Maktab-e Islâm*, selama kurun 1351-52H (1972-73M), kini disajikan kepada para pembaca terpelajar dalam bentuk buku seperti yang sekarang. Sebelumnya, saya telah menyampaikan lima kuliah tentang topik ini di Husayniyyah Irsyad.<sup>5</sup> Belakangan, saya meneruskan gagasan tersebut dengan menulis senarai artikel menyangkut tema tersebut secara terperinci.

Sejak awal, ketika saya memilih untuk menyebutnya *Sayrī dar Nahj al-Balâghah* (Sebuah Perjalanan Ke Dalam *Nahj al-Balâghah*), saya menyadari betul bahwa usaha saya ini tidak layak untuk disebut lebih dari sekadar perjalanan, atau perjalanan pendek. Karya ini, sama sekali tidak bisa disebut kajian riset. Saya tak punya waktu dan kesempatan guna

<sup>5</sup> Husayniyyah Irsyad adalah sebuah bangunan di Iran, sebelumnya merupakan suatu lembaga yang didirikan oleh mending Dr. 'Alī Syarī'ati. Syahid Muthahhari, dan yang lainnya, adalah salah satu tokoh yang diundang untuk menyampaikan kuliah di Irsyad (Penerjemah ke bahasa Inggris)

melakukan kajian riset, ataupun saya tidak menganggap diri saya cocok untuk tugas ini. Bahkan, sebuah kajian mendalam dan komprehensif atas kandungan *Nahj al-Balâghah*, penggalan pemikiran 'Alî, dan di samping itu, riset mengenai dokumentasi atas kandungannya, adalah tugas tim dan bukan tugas perorangan. Namun seperti yang dikatakan, jika tidak bisa diperoleh semuanya, bukan berarti harus diabaikan seluruhnya.<sup>6</sup>

Dan karena usaha sederhana ini membuka jalan untuk tugas-tugas besar selanjutnya, saya memulai perjalanan ini. Sayangnya, bahkan perjalanan ini pun tidak purna. Proyek yang telah saya siapkan -dan yang akan dijumpai pembaca pada bab ketiga- tetap tidak tuntas berhubung banyak kekhawatiran. Saya tidak tahu apakah saya akan mendapatkan kesempatan untuk meneruskan perjalanan saya melalui *Nahj al-Balâghah*. Namun, saya berharap saya bisa melakukannya.

Murtadha Muthahhari

Gholak (Teheran)

25 Dey 1353 H.S/3 Muharram 1395 H.

---

<sup>6</sup>Ini merujuk kepada pepatah Arab: "Yang tidak bisa diperoleh semuanya, tidak mesti dibuang seluruhnya."



## KANDUNGAN UMUM BUKU

*NAHJ AL-BALAGHAH* merupakan kumpulan khutbah, doa-doa, nasihat, surat-surat, dan hikmah-hikmah singkat terkenal Amirul Mukminin 'Alî bin Abî Thâlib as. Kitab ini disusun oleh Sayyid Syarif al-Radhî ra sekitar seribu tahun silam. Walaupun demikian lamanya waktu yang berjalan tidaklah mengurangi dan menghilangkan kesegaran karya ini, justru kian menambah nilai dan bobot buku tersebut secara terus menerus di saat sejumlah konsep dan gagasan bermunculan.

Tak syak lagi, ini berkat kefasihan 'Alî as dalam menyampaikan sejumlah besar khutbahnya sehingga menjadi terkenal. Demikian pula, sejumlah ucapan hikmah filosofis terdengar dari lisannya. Ia menulis banyak surat. Terutama ketika masa-masa kekhalifahannya, yang dicatat para pengikutnya dan dipelihara dengan penuh perhatian dan antusiasme yang luar biasa. Al-Mas'ûdî (w.346/955-6), yang hidup hampir

seratus tahun sebelum Sayyid al-Radhî (w.406/1115), dalam jilid kedua kitabnya, *Murûj al-Dzahab*, di bawah tajuk *Fi Dzîkir Luma` min Kalâmihi, wa akhbârîhi, wa zuhdih*, mengatakan:

dalam berbagai kesempatan, lebih dari 480 buah. 'Alî biasa menyampaikan khutbah tanpa melakukan persiapan apapun sebelumnya. Orang-orang mencatat<sup>1</sup> ucapan-ucapannya dan secara praktis memperoleh manfaat dari khutbah-khutbah tadi.<sup>2</sup>

Pernyataan seorang peneliti termasyhur dan sarjana seperti al-Mas'ûdî menegaskan banyaknya ucapan 'Alî yang ada di zamannya. Dari jumlah tersebut, yang ada dalam *Nahj al-Balâghah* hanya 239 buah. Padahal, sebagaimana disebutkan oleh al-Mas'ûdî, jumlah pidatonya lebih dari 480 buah. Bahkan, al-Mas'ûdî mengatakan kepada kita tentang dedikasi dan gairah luar biasa dari sejumlah orang dalam mencatat dan memelihara ucapan-ucapan 'Alî.

### Sayyid Al-Radhî dan *Nahj Al-Balâghah*

Sayyid Syarîf al-Radhî, atau lebih dikenal dengan sebutan Sayyid al-Radhî, adalah seorang pengikut setia ucapan-ucapan 'Alî. Ia seorang ulama, penyair, dan terpelajar. Tentangnya, al-Tsa'âlibî, sejawatnya, mengatakan:

Ia merupakan tokoh luarbiasa di antara para sejawatnya dan paling mulia di kalangan para sayyid Irak. Dengan mengecualikan keluarga dan keturunannya, ia dihiasi dan diberkati

<sup>1</sup> Di sini tidak jelas apakah al-Mas'ûdî bermaksud mengatakan bahwa khutbah-khutbah 'Alî tercatat dalam tulisan-tulisan, buku-buku, atau orang-orang memelihara khutbah-khutbah tersebut dengan jalan menghafalnya, ataukah yang ia maksud adalah kedua-duanya.

<sup>2</sup> Al-Mas'ûdî, *Murûj al-Dzahab* (Beirut, 1983), jilid II, hal.431.

dengan kefasihan bersastra. Dialah penyair yang paling luar biasa di antara keturunan Abî Thâlib, meski terdapat banyak penyair yang tersohor dari mereka. Mengatakan bahwa tak satu penyair pun dari kalangan Quraisy yang melebihinya bukanlah hal yang berlebihan.<sup>3</sup>

Karena kecintaan Sayyid al-Radhî terhadap sastra begitu kuat, dan secara khusus memberi penghormatan terhadap khutbah-khutbah 'Alî, maka ia amat tertarik untuk menyusun ucapan-ucapan 'Alî. Ia pun banyak mencurahkan perhatian terhadap bagian-bagian penting dari *Nahj al-Balâghah* tersebut dari sudut pandang sastra. Inilah alasan mengapa ia menamai antologinya dengan *Nahj al-Balâghah*,<sup>4</sup> yang berarti 'alur kefasihan', dan kurang mementingkan untuk menyebutkan sumber-sumbernya -suatu hal yang jarang diabaikan oleh para pengumpul hadis. Misalnya pada beberapa bagian tertentu ia tidak menyebutkan sumber buku yang darinya suatu khutbah atau surat khusus dikutip. Sedangkan dalam penulisan buku sejarah atau hadis, adalah penting menyebutkan sumber-sumber tersebut secara jelas. Jika terjadi sebaliknya, maka nilai kredibilitasnya menjadi kurang. Dalam hal ini suatu sastra yang bernilai adikarya, bagaimanapun, terletak pada kecantikan intrinsik, kelembutan, keanggunan, dan kejelukannya. Pada saat yang sama, tidak mustahil untuk menegaskan bahwa karya besar Sayyid al-Radhî ini mengandung nilai-nilai historis dan dimensi lain, selain perhatiannya yang dicerap secara khusus oleh kualitas sastra dari *Nahj al-Balâghah*.

<sup>3</sup>Al-Tsa'âlibî yang dikutip oleh Muhammad 'Abduh, *Syarh Nahj al-Balâghah*, "Pengantar", hal. 9.

<sup>4</sup>*Nahj* berarti 'cara terbuka jalan', 'alur', 'metode', atau 'pola'. Sedangkan *balâghah* artinya 'kefasihan', 'seni gaya dan karangan yang bagus', atau 'retorika' dst.

Untunglah, sepeninggal Sayyid al-Radhî, orang lain memikul tugas pengumpulan *asnâd Nahj al-Balâghah*. Barangkali buku yang paling komprehensif dalam hal ini adalah *Nahj al-Sa'âdah fi Mustadrak Nahj al-Balâghah* karya Muḥammad Bâqir al-Maḥmûdî, seorang ulama Syi'ah terkenal di Irak. Dalam buku yang berharga ini, seluruh ucapan, khutbah, pernyataan, surat, doa, dan hikmah pendeknya Imam 'Alî telah dikumpulkan. Buku itu mencakup *Nahj al-Balâghah* dan khutbah-khutbah lain yang tidak dimasukkan oleh Sayyid al-Radhî atau tidak dicantumkan ke dalamnya. sebaliknya, selain beberapa aforisme, sumber-sumber asli dari seluruh kandungan *Nahj al-Balâghah* telah ditentukan.<sup>5</sup>

Dalam hal ini harus disebut juga bahwa Sayyid al-Radhî bukan satu-satunya orang yang menyusun kumpulan ucapan Imam 'Alî. Para penulis lain pun telah menyusun pelbagai buku dengan judul yang berbeda. Salah satu yang paling terkenal adalah *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim* karya al-Amûdî. Kepadanya, Muḥaqiq Jamâl al-Dîn al-Khunsâri telah menulis sebuah ulasan dalam bahasa Parsi. Kini karya tersebut telah dicetak oleh Universitas Teheran atas upaya ulama terpandang Mir Jalâl al-Dîn al-Muḥaddits al-'Urûmawî.

'Alî al-Jundî, Dekan Fakultas Ilmu Universitas Kairo, dalam pengantar untuk buku *'Alî ibn Abî Thâlib, Syi'ruhu wa Hikamuh*, menukil sejumlah kumpulan ucapan Imam 'Alî ini yang sebagian belum dicetak dan masih dalam bentuk manuskrip. Di antara karya-karya tersebut adalah:

1. *Dustûr Ma'âlim al-Hikam* oleh al-Qudhâ'i, pengarang *Al-Khuthath*.
2. *Natsr al-La'âlî*. Buku ini telah diterjemahkan dan diterbitkan oleh seorang orientalis Rusia dalam satu jilid besar.

<sup>5</sup> Di sini, pengarang menambahkan bahwa "sampai sekarang empat jilid buku tersebut telah diterbitkan."

3. *Hikam Sayyidinâ 'Alî*. Sebuah manuskrip dari buku ini ada di perpustakaan Mesir, Dâr al-Kutub al-Mishriyyah.

### Dua Karakter yang Berbeda

Sebagaimana dikemukakan sejak awal, terlihat ada dua watak yang menonjol ketika mencirikan khutbah-khutbah 'Alî: pertama, unsur *fashâḥah* dan *balâghah*-nya; kedua, watak multidimensi dari khutbah-khutbah tersebut. Salah satu saja dari dua kualitas ini sudah cukup untuk menilai ungkapan-ungkapan 'Alî yang begitu berharga. Apalagi perpaduan dua kualitas ini (yakni kefasihan yang tiada tara, keindahan sastra, dan watak multidimensinya- dalam arti ungkapan-ungkapan tersebut menyangkut cakrawala kehidupan yang beragam dan jarang yang tidak sesuai) telah menjadikannya hampir menakjubkan. Karena alasan inilah, ungkapan-ungkapan 'Alî menempati suatu kedudukan di antara perkataan manusia dan Firman Tuhan. Sesungguhnya, telah dikatakan bahwa "ungkapan-ungkapan tersebut di atas ungkapan para makhluk dan di bawah firman Sang Pencipta."<sup>6</sup>

### Keindahan dan Kefasihan Sastra

Aspek *Nahj al-Balâghah* pada sisi keindahan dan kefasihan sastra ini tidak memerlukan kata pengantar bagi pembaca yang memiliki cita rasa sastra yang mampu mengapresiasi keindahan dan kefasihan bahasa. Pada dasarnya, keindahan merupakan sesuatu yang dirasakan dan dialami dan bukan untuk diuraikan ataupun didefinisikan. Setelah hampir empat belas abad, *Nahj al-Balâghah* tetap mengandung daya tarik, kesegaran, keindahan, dan pesona yang sama bagi pembaca modern sebagaimana yang dimiliki bagi orang-orang dulu. Di sini, kami tidak bermaksud untuk

<sup>6</sup>Dalam bahasa Arabnya: *fawqa kalâm al-makhlûqi wa dûna kalâm al-khâliq.*

menguraikan bukti dari klaim ini. Sebab itu, sebagai suatu bagian dari khutbah-khutbah kami, kami akan memaparkan secara ringkas kekuatan menakjubkan dari ucapan-ucapan Imam 'Alī yang menggetarkan hati dan menyuntikkan perasaan kagum ke dalamnya. Kami akan memulai dengan masa-masa 'Alī sendiri dan menelusuri pengaruh dari khutbah-khutbahnya melalui perubahan-perubahan dan variasi-variasi dalam cita rasa, pandangan, dan modus pemikiran selama masa-masa suksesif yang berbeda sampai hari ini.

Para sahabat 'Alī as, terutama mereka yang memiliki cita rasa bahasa dan sastra, sangat menghargainya sebagai seorang ahli pidato. Salah seorang dari mereka, 'Abd Allāh bin al-'Abbās, sebagaimana ditunjukkan oleh al-Jāhizh dalam *Al-Bayan wa al-Tabyīn*-nya,<sup>7</sup> adalah seorang orator ulung. Ia tidak menutupi kegemarannya untuk mendengarkan 'Alī berbicara atau kepuasan yang ia dapatkan darinya. Suatu saat, ketika 'Alī tengah menyampaikan khutbahnya yang termasyhur disebut *al-Syiqsiqiyyah*<sup>8</sup>, Ibn al-'Abbās juga hadir. Ketika 'Alī tengah berbicara, seorang awam dari Kufah menyerahkan sepucuk kertas berisikan sejumlah pertanyaan, sehingga 'Alī menghentikan khutbahnya. Setelah membaca surat ini, 'Alī tidak melanjutkan khutbahnya meskipun Ibn al-'Abbās mendorongnya untuk meneruskan khutbah tadi. Lalu Ibn al-'Abbās mengungkapkan kekecewaannya yang mendalam atas peristiwa tersebut, "Seumur hidup belum pernah aku begitu bersedih karena terputusnya suatu khutbah seperti yang kualami dalam khutbah ini."<sup>9</sup>

Merujuk kepada sebuah surat bahwasanya 'Alī telah menyuratinya, Ibn al-'Abbās mengatakan: "Selain pembicaraan Nabi saw, aku menarik banyak manfaat dari ucapan ini."<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Al-Jāhizh, *al-Bayān wa at-Tabyīn*, jilid 1, hal.230.

<sup>8</sup> *Nahj al-Balāghah*, khutbah no.3.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, *Rasā'il*, no.22.

Mu'âwiyah bin Abî Sufyân, musuh paling sengit 'Alî, pun mengakui kefasihannya yang luar biasa. Ketika Muḥqin bin Abî Muḥqin menggoyang 'Alî dan bergabung dengan Mu'âwiyah, untuk menyenangkan Mu'âwiyah, yang hatinya penuh dengan benci dan hasud kepada 'Alî, ia berkata, "Aku telah meninggalkan manusia yang paling tolol dan datang kepadamu." Ungkapan keji dari jenis sanjungan yang berlebihan ini begitu jelas sehingga Mu'âwiyah mengecamnya seraya mengatakan: "Apa katamu? Kausebut 'Alî manusia paling tolol? Orang-orang Quraisy sebelumnya tidak mengetahui kefasihan berbicara. Dialah yang mengajari mereka seni kefasihan bicara."

### Pengaruh Khutbah 'Alî

Bagi mereka yang mendengar pidato 'Alî dari atas mimbar akan terpengaruh oleh kata-katanya. Khutbah-khutbahnya akan membuat pendengarnya tergoncang hatinya dan meneteskan air mata. Bahkan sekarang, siapa yang bisa mendengar atau membaca khutbah-khutbah 'Alî tanpa tergoncang hatinya? Sayyid ar-Radhî, setelah meriwayatkan pidato terkenal 'Alî yang disebut *al-Gharrâ*<sup>11</sup>, mengatakan:

Ketika 'Alî menyampaikan khutbahnya, air mata mengalir dari mata para pendengarnya dan hati-hati tergoncang penuh emosi.

Salah seorang sahabat 'Alî, Hammâm bin Syuraiḥ, adalah orang yang hatinya dipenuhi dengan cinta kepada Allah. Jiwanya dibakar dengan kehidupan spiritual. Sekali waktu, ia memohon 'Alî untuk melukiskan sifat-sifat orang takwa. Di satu sisi, 'Alî tidak ingin menolak permohonannya, dan di sisi lain, ia khawatir bahwa Hammâm tidak mampu menahan apa yang 'Alî katakan. Oleh karena itu, ia

<sup>11</sup> *Ibid*, khutbah no.83.

menghindar dari permohonan ini dengan hanya memberikan penjelasan alakadarnya ihwal ciri orang yang takwa. Hammâm tidak terpuaskan dengan jawaban tersebut. Namun demikian, ini membuat antusiasmenya makin bertambah dan ia meminta 'Alî untuk menjelaskan lebih jauh perihal sifat orang takwa.

'Alî memulai khutbah terkenalnya itu dan memaparkan sifats-sifat *muttaqîn* tersebut. Sekitar 105<sup>12</sup> sifat yang dilukiskan 'Alî mengenai sifat orang yang bertakwa dan ia ingin 'Alî terus menggambarkan lebih jauh. Namun begitu kata-kata 'Alî mengalir deras, Hammâm terbawa pada puncak kebahagiaan. Hatinya bergetar, ruhnya melayang kepada batas emosi yang sangat jauh. Hasratnya melambung bagaikan burung yang gelisah yang mencoba keluar dari sarangnya. Tiba-tiba, terdengar tangisan yang menyayat dan orang-orang saling menengok ke kiri dan kanan mencari sumber tangisan yang tidak ada orang lain selain Hammâm sendiri. Mereka mendapatkan jiwanya telah terbang dari bumi memasuki alam baka. Ketika ini terjadi, 'Alî berkata, dengan nada pujian sekaligus sesal: "Sungguh, demi Allah, sejak pertama aku sudah khawatir hal ini akan terjadi atasnya. Beginikah akibat yang ditimbulkan oleh nasihat-nasihat yang mendalam pada hati nan rawan."<sup>13</sup> Ini merupakan sebuah contoh pengaruh khutbah 'Alî yang tertanam pada pikiran-pikiran dan kalbu-kalbu para sahabat setianya.

<sup>12</sup> Menurut hitungan saya sendiri, jika saya tidak salah hitung.

<sup>13</sup> *Nahj al-Balaghah*, khutbah no. 193.

<sup>14</sup> Abd al-Hamid adalah seorang penulis di pengadilan khalifah Umayyah terakhir, Marwân bin Muḥammad. Di antara orang Persia asli, ialah guru Ibn al-Muqaffa' yang terkenal. Mengenainya dikatakan bahwa "seni menulis berawal dari 'Abd al-Hamid dan berakhir pada Ibn al-'Amîd." Ibn al-'Amîd adalah seorang menteri Dinasti Bûyid.

## Pendapat Para Sarjana Klasik dan Modern

Setelah Nabi saw, pembicaraan dan perkataan 'Alī termasuk yang dicatat dan dipelihara oleh orang-orang dengan perhatian khusus.

Ibn Abī al-Hadīd mengutip 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, tokoh besar prosa Arab<sup>14</sup> yang hidup pada paruh pertama abad ke-2 Hijrah, mengatakan, "Saya mempelajari sungguh-sungguh tujuh puluh khutbah 'Alī, dan sejak itu pikiran saya senantiasa terlimpahi [dengan inspirasi]."

'Alī al-Jundī juga meriwayatkan bahwa ketika 'Abd al-Ḥamīd ditanya tentang apakah yang paling membantunya dalam mencapai kefasihan sastra, ia menjawab, "Mengingat khutbah-khutbah 'orang botak'."<sup>15</sup>

Dalam periode sejarah Islam, nama 'Abd al-Raḥmān bin Nubātah termasyhur karena retorikanya di kalangan bangsa Arab. Ia mengakui bahwa prestasi intelektual dan artistiknya berutang pada 'Alī. Ibn Abī al-Hadīd mengutipnya dengan mengatakan:

Saya memasukkan sekitar seratus buah khutbah 'Alī. Sejak itu, ia berperan padaku sebagai harta karun abadi [dari inspirasi].

Al-Jahīz adalah seorang jenius sastra terkenal dari abad ke-3 H, dan bukunya *Al-Bayān wa al-Tabyīn* diakui sebagai salah satu dari empat karya sastra Arab klasik utama.<sup>16</sup> Dalam bukunya itu, ia acap mengungkapkan kekaguman dan penghargaan yang besar terhadap khutbah-khutbah 'Alī. Dari komentarnya, terlihat bahwa sejumlah besar khutbah 'Alī sangat dikenal masyarakat zamannya. Dalam jilid pertama *Al-*

<sup>14</sup> Bahasa Arabnya: *ḥifzhu kalāmi al-ashla'i*. *Ashla'i* artinya seseorang yang ubun-ubun kepalanya botak. 'Abd al-Ḥamīd, ketika mengakui kebesaran Imam 'Alī as menyebutnya dengan cara meremehkan lantaran keterikatannya dengan pengadilan Umayyah.

<sup>16</sup> Tiga lainnya adalah *Adab al-Kātib* Ibn Qutaibah, *al-Kāmil al-Mubarrad*, dan *al-Nawādir* Abu 'Alī al-Qāli, dikutip dari kata pengantar untuk *Al-Bayān wa al-Tabyīn* oleh Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah*-nya.

*Bayân wa al-Tabyîn-nya*<sup>17</sup>, setelah menyebut bahwa sejumlah orang memuji kefasihannya dalam berbicara atau lebih suka diam dan menolak berbicara berlebihan, al-Jahizh menulis:

Keindahan ucapan yang diakui dengan celaan adalah ucapan sia-sia, tidak bermanfaat dan mencerahkan. Sebaliknya, 'Alî bin Abî Thâlib dan 'Abd Allâh bin al-'Abbâs adalah orang-orang yang berbicara fasih.

Dalam jilid yang sama, ia menukil ucapan masyhur 'Alî as:<sup>18</sup>

Nilai seseorang itu sesuai dengan kepandaian-nya.<sup>19</sup>

Kemudian al-Jahizh menyediakan separuh halaman untuk mengungkapkan penghargaannya terhadap kalimat ini, dan lebih lanjut menulis:

Jika buku kita tidak mengandung sesuatu pun selain kalimat ini, maka itu sudah mencukupi. Sebaik-baiknya ucapan adalah ucapan singkat tapi menjadikanmu banyak inspirasi dan makna-makna yang dikandungnya tidak tersembunyi dalam kata-kata namun jelas.

Kemudian ia berujar:

Tampak di sini, Allah Yang Mahakuasa seolah-olah telah menutupnya dengan kemuliaan-Nya, dan dengan cahaya kearifan yang selaras dengan kesalehan dan ketakwaan pembicaranya.

<sup>17</sup>*Al-Bayân wa al-Tabyîn*, jilid 1, hal.202.

<sup>18</sup>*Ibid.*, jilid 1, hal.83.

<sup>19</sup>*Nahj al-Balâghah*, hikmah no.81. Lihat juga komentar Sayyid al-Radhî tentang hikmah ini.

Al-Jahizh, dalam karya yang sama saat ia membahas pidato Sha'sha'ah bin Shûhân al-'Abdi<sup>20</sup>, mengatakan bahwa:

Tidak ada bukti yang lebih kuat yang diperlukan mengenai keutamaannya sebagai seorang orator ketimbang fakta bahwa 'Alî kadang-kadang datang kepadanya dan memintanya untuk menyampaikannya sebuah pidato.

Ucapan Sayyid al-Radhî berikut yang memuji khutbah Imam 'Alî terkenal:

Amirul Mukminin 'Alî as adalah sumber dan mata air kefasihan, yang menurunkan prinsip-prinsipnya dari ucapan-ucapannya dan menyingkapkan rahasia-rahasianya melaluinya. Setiap orator mencoba menirunya dan setiap khatib mempelajari seni kefasihan darinya. Dengan demikian, mereka tertinggal jauh di belakangnya sementara ia melampaui mereka semua. Pembicaraannya sendiri menunjukkan wibawa Kearifan Tuhan dan keharuman kefasihan Nabi.

Ibn Abî al-Hadîd adalah ulama Mu'tazilah abad ke-7 H/13 M. Ia seorang penulis yang handal dan sastrawan yang teliti. Pun, sebagaimana kita tahu, ia seorang pengagum khutbah-khutbah 'Alî. Ia mengungkapkan penghormatannya yang mendalam terhadap 'Alî sepanjang bukunya. Dalam pengantarnya untuk *Nahj al-Balâghah* yang terkenal, ia menulis:

Memang benar bahwa kedudukan khutbah-khutbah 'Alî telah diakui hanya di bawah

<sup>20</sup> Sha'sha'ah bin Shûhân al-'Abdi adalah salah seorang sahabat 'Alî as yang termasyhur. Ketika, setelah tewasnya khalifahketiga, 'Alî as menjadi khalifah, Sha'sha'ah berkata kepadanya:

firman Sang Pencipta dan di atas segenap perkataan makhluk-makhluk-Nya. Semua orang telah mempelajari seni pidato dan tulisan dari beliau. Kiranya cukup untuk mengatakan bahwa orang-orang yang belum mencatat dan memelihara khutbah-khutbah 'Alî itu sepersepuluh atau seperduapuluh dari para sahabat Nabi saw lainnya, meskipun banyak orang yang fasih di kalangan mereka. Lagi-lagi, cukuplah kiranya untuk orang seperti al-Jahîzh memuji 'Alî dalam bukunya, *al-Bayân wa al-Tabayîn*.

Ibn Abî al-Hadîd, dalam jilid keempat ulasannya, mengupas surat Imam 'Alî kepada 'Abd Allâh bin 'Abbâs (ditulis setelah keruntuhan Mesir karena serangan pasukan Mu'âwiyah dan kesyahidan Muḥammad bin Abî Bakar yang di dalamnya 'Alî as menyampaikan kabar sedih atas peristiwa tragis tersebut kepada 'Abd Allah, yang tinggal di Basrah) ia menulis:<sup>21</sup>

---

Anda [dengan mengenakan busana kekhalifahan] telah memberinya keindahan, sementara kekhalifahan tidak menambahkan cahaya kepada kepribadian Anda. Anda telah mengangkat kedudukannya, dan kekhalifahan tidak mengangkat kedudukan Anda. Ia lebih membutuhkan Anda ketimbang sebaliknya.

Sha'sha'ah termasuk segelintir orang yang mengambil bagian dalam pemakaman diam-diam Amirul Mukminin 'Alî as di gelapnya malam. Usai pemakaman, ia berdiri dekat sisi kuburan 'Alî, dengan tangan di atas dadanya yang bergetar penuh kesedihan. Ia mengambil segenggam tanah dari kuburan 'Alî, lalu dilumarkannya pada kepalanya dan menyampaikan pidato yang menyentuh di hadapan anggota keluarga dan sahabat-sahabat 'Alî. 'Allâmah al-Majlisî, pada *Biḥâr al-Anwâr*, jilid 9, bab kesyahidan Imam 'Alî as, telah menukil teks pidato yang mengagumkan itu.

<sup>21</sup>*Nahj al-Balâghah*, Rasa'il no.35. Surat ini dibuka dengan kalimat: *Amma ba'du. Mesir telah ditaklukkan dan Muḥammad bin Abû Bakar, semoga rahmat Allah tercurah atasnya, telah mati syahid...*

Lihat, betapa kefasihan telah memberikan tali kekangnya ke tangan lelaki ini dan patuh terhadap setiap tandanya. Amatilah susunan yang menakjubkan dari kata-kata yang mengalir satu demi satu untuk merunduk dalam kehadirannya, atau meluap-luap seperti air sumur yang mengalir keluar secara alami dari tanah. *Subhânallâh!* Seorang pemuda Arab tumbuh di kota seperti Makkah, tidak pernah bertemu dengan seorang bijak ataupun filosof manapun, namun pembicaraannya telah melampaui kata-kata Plato dan Aristoteles dalam sisi kefasihan dan kedalamannya. Ia pun tidak berhubungan dengan ahli hikmah, namun telah melewati Socrates. Ia tidak tumbuh di kalangan para ksatria dan pahlawan namun di tengah-tengah para pedagang dan saudagar — karena penduduk Makkah bukanlah bangsa ksatria melainkan bangsa pedagang. Akan tetapi, ia bangkit selaku ksatria agung gagah berani yang berjalan di muka bumi. Khalîl bin *Ahmad* ditanya: 'Di antara 'Alî, Bisthâm, dan 'Anbasah, siapa yang lebih berani?' Khalîl menjawab: 'Bisthâm dan 'Anbasah harus dibandingkan dengan manusia lain. Sedangkan 'Alî mengungguli manusia lainnya.' Ia berasal dari Quraisy, yang tidak menonjol dalam masalah kefasihan bicara. Lantaran, yang paling fasih dari kalangan bangsa Arab adalah Bani Jurhum, meski mereka tidak terkenal karena hikmah atau kecerdasannya. Tetapi 'Alî melampaui *Shahbân* bin *Wâ'il* dan *Qais* bin *Sa'dah* sekalipun dalam kefasihan.

### Perspektif Modern

Selama masa empat abad telah berlalu sejak ke-khalifahan 'Ali, dunia telah menyaksikan perubahan-perubahan tak terhitung dalam bahasa, kebudayaan, dan cita rasa. Siapapun dapat beranggapan bahwa wacana-wacana 'Ali, yang meski telah menarik kekaguman orang-orang dulu, boleh jadi tidak sesuai dengan cita rasa modern. Namun siapapun akan keheranan saat mendapatkan bahwa hal itu tidak sesuai dengan fakta sebenarnya. Dari sudut pandang bentuk dan kandungan sastra, wacana-wacana 'Ali memiliki kualitas khusus yang melampaui batas-batas ruang dan waktu. Wacana-wacana 'Ali berwatak universal yang mengandung daya tarik bagi manusia di sepanjang zaman. Untuk butir ini, kami akan mendiskusikannya kelak. Di sini, setelah mengutip pandangan-pandangan para penulis klasikal, kami akan mengutip pandangan-pandangan yang relevan yang diungkapkan oleh para sejawat kami.

Almarhum Syaikh Muhammad 'Abduh, mantan mufti Mesir, adalah orang yang baru mengetahui *Nahj al-Balaghah* secara kebetulan. Pengetahuannya yang dasar ini menumbuhkan rasa cinta terhadap kitab bernilai tersebut yang mengantarkannya untuk menulis sebuah komentar. Buku tersebut mengilhamkan pada dirinya sebuah gagasan, yakni mengenalkan kitab tersebut di kalangan generasi muda Arab. Dalam kata pengantar untuk ulasan buku itu, ia mengatakan:

Di antara mereka semua yang ahli dalam bahasa Arab, tak satu orang pun yang berani mengingkari bahwa ucapan-ucapan Imam 'Ali as adalah yang paling mulia, paling fasih, paling padat isinya, paling tinggi mutunya dan paling meliputi makna-makna agung dalam kandungannya. Tentunya setelah firman Allah Swt dan sabda Nabi-Nya saw.

'Alî al-Jundî, dekan Fakultas Ilmu-ilmu di Universitas Kairo, dalam kitab *'Alî ibn Abî Thâlib, Syi`ruhu wa Hikamuh*-nya yang berisikan tulisan-tulisan tentang prosa 'Alî, berkata:

Nada ritmis tertentu yang mengalir dari lubuk jiwa yang paling dalam merupakan ciri wacana-wacana ini. Frase-frase ini begitu berirama sehingga ia layak disebut 'prosa-puitis'.

Kemudian ia mengutip Qudâmah bin Ja'far ketika berkata:

Sejumlah pihak telah menunjukkan kemahiran mereka dalam ucapan-ucapan pendek dan yang lainnya dalam perkataan-perkataan yang panjang. Akan tetapi, 'Alî telah melewati yang lainnya dalam dua aspek tadi. Malah, ia melampaui mereka dalam nilai keutamaan lainnya.

Thâhâ Husain, seorang penulis kontemporer Mesir yang tersohor, dalam buku *'Alî wa Banûh* ("Alî dan Anak-Anaknya") melaporkan kisah seorang lelaki saat terjadi Perang Jamal. Lelaki ini merasa bimbang manakah di antara dua pihak yang berseteru itu yang ada dalam kebenaran. Ia berkata kepada dirinya sendiri, "Bagaimana mungkin orang-orang seperti Thalḥah dan Zubair jatuh dalam kesalahan?" Dia mengatakan kepada 'Alî as tentang dilemanya itu dan meminta pendapatnya, apakah mungkin tokoh-tokoh besar dan bereputasi baik itu jatuh dalam kesalahan. 'Alî menjawabnya:

Anda benar-benar dalam kesalahan dan membalikkan ukuran! Kebenaran dan kebatilan tidak diukur oleh orang-orang mulia. Pertamatama Anda harus menemukan mana kebenaran dan mana kebatilan. Baru setelah itu, Anda

akan melihat pihak mana yang benar dan mana yang batil.

Apa yang dimaksud dengan perkataan 'Alī bahwa Anda telah membalikkan ukuran kebenaran? Ini artinya kebenaran dan kebatilan tidak diukur dengan hina atau mulianya seseorang. Sebaliknya, kebenaran dan kebatilan adalah sebagai ukuran kemuliaan dan kehinaan. Seringkali tanpa memeriksa terlebih dulu, Anda telah menilai orang dengan gagasan kemuliaan dan kehinaan yang sudah Anda bayangkan sebelumnya. Balikkanlah pendekatan Anda. Pertama-tama, temukan kebenaran itu sendiri, maka Anda bisa mengenal siapa yang ada dalam kebenaran. Cari apa itu kebatilan, maka Anda akan mengenal mereka yang salah. Adalah tidak mungkin orang berdiri di pihak yang benar sekaligus pihak yang salah.

Setelah mengutip kata-kata 'Alī tadi, Thâhâ Husain mengatakan:

Setelah wahyu dan firman Allah, aku tidak pernah melihat pandangan yang lebih jernih dan berharga ketimbang jawaban dari 'Alī ini.

Syakīb Aرسالân, yang dijuluki *amîr al-bayân*, adalah penulis kontemporer lainnya yang terkenal. Suatu saat dalam sebuah pertemuan yang diselenggarakan untuk menghormatinya, di Mesir, salah seorang pembicara maju ke panggung. Ia memulai pidatonya dengan mengatakan, "Ada dua orang yang dalam sejarah Islam yang bisa disebut *amîr al-bayân*, yakni 'Alī bin Abî Thâlib dan Syakīb." Saat itu, Syakīb Aرسالân (1871-1946M) merasa terusik, beranjak meninggalkan kursinya dan naik ke panggung. Ia menyesalkan ucapan temannya yang membandingkan 'Alī dan dirinya. Ia berkata,

"Apa yang bisa dibandingkan antara 'Alī dan aku? Aku tidak lebih berharga sekalipun dengan tali sandalnya 'Alī!"<sup>22</sup>

Michael Na'imah, penulis Kristen Libanon kontemporer, dalam pengantar buku *Al-Imām 'Alī* karya George Jurdâq, seorang Kristen Libanon juga, menulis:

'Alī bukan sekadar jawara di medan tempur namun ia juga pahlawan di bidang-bidang lain seperti ketulusan hati, kesucian keyakinan, kefasihan berbicara, kemanusiaan sejati, keteguhan dan kehangatan iman, keluhuran budi, kesediaan membantu mereka yang tertindas dan tersesat, dan kepasrahan total terhadap kebenaran di mana pun ia berada dan dalam bentuk apapun. Ia seorang perwira di semua bidang ini.

Saya tidak hendak menukil lebih banyak lagi dari mereka yang menyifati 'Alī, karena komentar yang disebutkan di atas sudah mencukupi guna membuktikan tujuan saya. Orang yang memuji 'Alī berarti memuji kebajikannya sendiri, karena:

*Ia yang memuji benderangnya Matahari  
memuji dirinya sendiri:*

*"Dua mataku jernih dan pandanganku tidak tertutupi"*

Saya menutup pembicaraan saya dengan ucapan 'Alī sendiri mengenai dirinya. Suatu hari, salah seorang sahabat berusaha menyampaikan sebuah pidato. Ia tidak bisa melakukannya karena ia merasa malu. 'Alī berkata kepadanya:

Anda harus mengetahui bahwa lidah merupakan bagian dari anggota tubuh

<sup>22</sup> Cerita ini disampaikan oleh Muḥammad Jawād Mughniyyah, seorang ulama Libanon kontemporer, pada suatu acara yang diselenggarakan dalam memperingati penghargaan terhadap dirinya di kota suci Masyhad.

manusia dan di bawah perintah pikirannya. Jika pikiran kekurangan stimulasi dan menolak untuk bergerak, lidahnya tidak akan membantunya. Akan tetapi jika pikiran siap, pembicaraannya tidak akan memberinya istirahat. Sesungguhnya kami (*ahl al-bait*) adalah para pemilik pembicaraan. Pada kami tertancap akar-akarnya dan di atas kami tergantung cabang-cabangnya.<sup>23</sup>

Al-Jâhizh, dalam *Al-Bayân wa al-Tabayîn*, meriwayatkan dari 'Abd Allâh bin al-Hasan bin 'Alî bahwa suatu saat 'Alî as berkata:

Kami, *ahl al-bait*, lebih utama dari yang lainnya dalam lima sifat: kefasihan bicara, penampilan yang rupawan, pemaaf, keberanian, dan kasih sayang kepada wanita.<sup>24</sup>

Kini, kami akan menampilkan ciri lain dari ucapan-ucapan 'Alî, yang faktanya merupakan tema inti dari buku ini, yakni multidimensionalitasnya.

### **Nahj al-Balâghah Di Antara Sastra Klasik**

Kebanyakan bangsa mempunyai karya-karya sastra tertentu yang dianggap sebagai 'adikarya' atau 'klasik'. Di sini, kami akan membatasi kajian kami pada karya sastra klasik berbahasa Arab dan Parsi yang nilai-nilainya secara relatif dapat dilihat oleh kita, dengan mengecualikan karya-karya klasik di dunia kuno, Yunani dan Romawi dan seterusnya, serta adikarya-adikarya zaman modern dari Italia, Inggris, Prancis, dan negeri-negeri lain, untuk dikaji dan dievaluasi oleh pihak-pihak yang akrab dan cakap atas karya-karya tersebut.

<sup>23</sup>*Nahj al-Balâghah*, khutbah no.230.

<sup>24</sup>Al-Jâhizh, *op.cit.*, jilid II, hal.99.

Sudah tentu, keputusan akurat mengenai karya klasik berbahasa Arab dan Parsi hanya mungkin bagi para sarjana yang memiliki spesialisasi di bidang terkait. Namun merupakan fakta yang bisa diterima bahwa setiap pengarang adikarya ini hanya besar di bidang tertentu. Tidak di setiap aspek. Lebih tepatnya lagi, setiap penulis dari adikarya ini hanya memperlihatkan kepiawaiannya pada satu bidang tertentu, bidang khusus yang menentukan kecerdasan mereka. Terkadang, jika mereka telah meninggalkan bidang khusus mereka untuk melangkah ke wilayah lain, maka mereka gagal secara menyedihkan.

Dalam bahasa Parsi, ada sejumlah adikarya yang mencakup *ghazal* mistis, *ghazal* umum, *qashidah*<sup>25</sup>, epik, ayat takwil spiritual dan mistis dan seterusnya. Seperti telah kita tahu, para penyair Persia yang terkenal di dunia, telah berhasil dalam menciptakan adikarya dalam semua bentuk sastra ini. *Hâfîz* terkenal karena *ghazal* mistisnya, Sa'dî karena ceritanya dan *ghazal* umum, *Firdausî* karena epik, *Rûmî* karena syair alegoris dan puitisnya, *Khayyâm* karena pesimisme filosofisnya, dan *Nizhâmî* karena sesuatu yang lain.

Karena alasan ini, tidaklah mungkin membandingkan mereka satu dengan yang lain atau lebih menyukai yang satu ketimbang yang lain. Sebab masing-masing mereka menonjol untuk bidang-bidangnya sendiri-sendiri. Terkadang jika salah seorang jenius puisi ini telah meninggalkan bidang khususnya untuk mencoba bentuk sastra lain, dapat terlihat dari penurunan kualitasnya yang secara mudah dapat dipahami. Hal yang sama juga terjadi pada kasus penyair Arab pada periode Islam dan pra-Islam. Dalam *Nahj al-Balâghah* ada satu

---

<sup>25</sup> Suatu bentuk puitik yang lebih populer dalam syair Arab dan Parsi klasik. *Ghazal* juga bentuk puisi lain.

kisah. Suatu saat Imam 'Alî ditanya, "Siapakah penyair yang paling menonjol di kalangan bangsa Arab?" 'Alî menjawab:

Tak syak lagi, semua penyair tidak menapaki suatu jalan tunggal sehingga Anda bisa menyebutkan pemimpin dari para pengikutnya. Namun jika orang terpaksa untuk memilih salah satu di antara mereka, aku akan mengatakan bahwa yang paling menonjol di kalangan mereka adalah Malik al-Dillîl (gelar Umru' al-Qays).<sup>26</sup>

Dalam ulasannya, Ibn Abî al-Hadîd mengutip suatu kisah dengan *asnâd* sahih di bawah komentar yang sudah disebutkan di atas. Ia berkata:

Selama bulan suci Ramadhân, 'Alî punya kebiasaan untuk mengundang orang makan malam. Tamu-tamu disuguhi daging, namun 'Alî menghindar dari hidangan yang disiapkan bagi para tamunya. Usai makan, 'Alî berbincang-bincang dengan mereka dan menyampaikan nasihat moral. Suatu malam, ketika mereka duduk untuk makan, sebuah diskusi digelar guna mengulas para penyair masa silam. Usai makan, 'Alî sepanjang wacananya mengatakan: "Keimanan adalah kriteria perbuatan Anda. Takwa perisai dan pelindung Anda. Akhlak mulia perhiasan Anda. Ketabahan benteng kehormatan Anda." Ketika berpaling kepada Abû al-Aswâd al-Du'âlî, yang saat itu hadir dan waktu-waktu

<sup>26</sup> Umru' al-Qais (500-540 M), penyair tersohor dari era pra-Islam (jahiliyyah), penulis pertama al-Mu'allaqât. Malik al-Dillîl adalah gelarnya.

sebelumnya telah mengambil bagian dalam diskusi tentang para penyair, berkata, "Mari kita dengar, menurut Anda siapakah penyair yang paling layak dipuji?"

Abû al-'Aswad menukil sebuah bait dari Abû Dawûd al-'Ayâdî dengan menambah komentar bahwa menurutnya Abû Dawûd adalah penyair terbesar. "Anda salah. Seharusnya bukan itu," 'Alî berkata kepadanya. Pada saat itu, para tamu melihat ucapan 'Alî itu menarik perhatian dalam diskusi mereka. Mereka memintanya berpendapat tentang siapa yang ia anggap sebagai penyair terbaik. 'Alî menjawab: "Adalah tidak pantas untuk memberi penilaian dalam masalah ini, karena niscaya kesukaan para penyair tidak terbatas pada satu bidang tertentu sehingga kita bisa menunjuk yang terdepan di kalangan mereka. Namun, jika orang terpaksa memilih salah satu dari mereka, maka bisa disebutkan bahwa yang terbaik dari mereka adalah orang yang mengubah [bait] tidak menurut kecenderungan pribadi atau keluar dari ketakutan dan larangan [selain ia yang membebaskan imajinasi inspirasi puitisnya]. Ditanya perihal kepada siapa paparan ini pantas ditujukan, 'Alî menjawab, "Malik al-Dhillil, Umru' al-Qais."

Yûnus bin Habîb al-Dhabbî (w.798 M), ahli tata bahasa yang terkenal saat ditanya perihal siapa penyair paling terkenal di masa jahiliyah (periode pra-Islam), ia menjawab:

Penyair terbesar adalah Umru' al-Qais saat menaiki kudanya [yakni ketika ia mengubah

syair epik yang didorong oleh perasaan gagah berani, gairah yang muncul di medan tempur]; Nâbighah al-Dzubyânî ketika lari dalam ketakutan [yakni ketika mengekspresikan dirinya tentang efek-efek psikologis bahaya dan ketakutan]; Zuhair bin Abî Sulmâh ketika ia mendapatkan kebahagiaan [akan sesuatu]; dan al-A'sya, ketika ia dalam keadaan puas dan bahagia."

Maksudnya, setiap penyair ini punya bakat istimewa dalam bidangnya sendiri-sendiri yang di bidang itu karya-karyanya dianggap sebagai adikarya. Setiap dari mereka termasyhur dalam spesialisasinya sendiri-sendiri yang di luar itu bakat dan kecerdasannya relatif standar.

### Kecakapan 'Alî

Salah satu karakter yang menonjol dari ucapan Imam 'Alî yang telah sampai kepada kita dalam bentuk *Nahj al-Balâghah* adalah bahwa ucapan-ucapannya tidak terbatas pada satu bidang tertentu. 'Alî as, dalam kata-katanya sendiri, tidak terpaku hanya pada satu cara, namun mencakup pelbagai landasan, yang terkadang sangat antitesis. *Nahj al-Balâghah* merupakan sebuah adikarya, tapi bukan tergolong dari salah satu jenis karya semisal epik, *ghazal*, khutbah, *eulogy* (pantun puji-pujian), puisi satir dan cinta. Sebaliknya, ia mencakup bidang-bidang multidimensi, sebagaimana akan dijelaskan.

Sesungguhnya, karya-karya yang tergolong adikarya dalam satu bidang tertentu memang ada, namun jumlahnya tidak besar dan bisa dihitung dengan jari. Jumlah karya-karya yang mencakup sejumlah subjek namun bukan adikarya sangat banyak. Namun sebuah adikarya yang secara serentak tidak membatasi dirinya kepada satu subjek tertentu merupakan suatu nilai eksklusif dari *Nahj al-Balâghah*. Kecuali

al-Quran, yang secara total merupakan subjek yang berbeda berkaitan dengan tema tadi, maka adiknya apa yang bisa dibandingkan dengan *Nahj al-Balâghah* dalam hal keserbagunaannya?

Bicara merupakan representasi jiwa dan kata-kata seorang manusia berkaitan dengan lingkungan yang dihuninya. Tentu saja, pembicaraan yang terkait dengan ruang lingkup berdimensi banyak merupakan karakteristik dari jiwa yang sangat kreatif yang bersemayam pada ruang lingkup yang satu. Karena jiwa 'Alî tidak terbatas pada ranah tertentu namun meliputi berbagai ruang lingkup dan ia dalam terminologi tasawuf Islam, adalah *al-'insân al-kâmil* (manusia sempurna), *al-kawn al-jâmi'* (mikrokosmos utuh) dan *jâmi' kull al-hadharât*, pemilik semua nilai kebajikan yang luhur, sehingga pembicaraannya tidak terbatas pada satu ruang lingkup tertentu. Dengan demikian, sebagaimana yang akan kami katakan, dalam istilah dewasa ini, nilai 'Alî terletak pada watak tutur katanya yang multidimensional, yang berbeda dengan karya-karya yang berwatak satu-dimensi. Watak serbamencah dari jiwa 'Alî dan pembicaraannya bukanlah penemuan baru. Ia merupakan suatu karakter yang telah memunculkan perasaan takjub, setidaknya sejak seribu tahun yang lalu. Kualitas inilah yang telah memikat perhatian Sayyid al-Radhî seribu tahun silam. Untuk alasan itulah, ia tertarik dengan ucapan-ucapan dan tulisan-tulisan 'Alî. Ia menulis:

Sifat-sifat 'Alî yang luar biasa, yang secara khusus miliknya dan tak seorang pun menandinginya, membuat orang sering lupa ketika merefleksikan wacana-wacananya menyangkut kezuhudan dan nasihat-nasihatnya tentang kesadaran spiritual di mana yang mengucapkan kata-kata ini adalah orang yang memiliki kedudukan sosial dan politik

yang tinggi, yang menguasai wilayah yang luas di zamannya dan kata-katanya merupakan perintah bagi semua orang. Bahkan, untuk beberapa saat, hal tersebut tidak masuk pada pikiran pembaca di mana sang penutur niscaya cenderung kepada sesuatu di luar kesalehan dan uzlah, sesuatu selain kesetiaan dan ibadah. Dalam benak pembaca, orang itu telah memilih sudut rumahnya yang sepi atau gua di lembah-lembah gunung di mana ia tidak mendengar suara selain dirinya sendiri dan tidak mengetahui satu orang pun selain dirinya, yang secara total ia tidak menyadari dunia dan hiruk-pikuknya. Sulit dipercaya bahwa wacana-wacana halus tentang kezuhudan, objektivitas dan pantangan-diri, dan nasihat-nasihat spiritual itu keluar dari seseorang yang memecah-belah barisan musuh dan memerangi jantung kekuatan musuh, dengan satu pedang di tangan, siap memenggal kepala musuh, dan yang banyak melemparkan prajurit-prajurit gagah dari kudanya, berguling-guling dengan darah dan debu. Darah menetes dari pedangnya. Namun ia orang paling takwa dari semua wali dan paling bijak dari para pemikir.

Kemudian, setelah itu, Sayyid al-Radhî menambahkan:

Acap kali saya membahas masalah ini bersama kawan-kawan dan akhirnya kami sama-sama takjub atas hal ini. Syaikh Muhammad 'Abduh juga banyak dipengaruhi aspek *Nahj al-Balaghah* ini, dan yang membuatnya terkagum-kagum adalah perubahan pemandangan yang secara cepat terjadi pada buku itu. Sepertinya

pembaca diajak melakukan perjalanan melalui pelbagai alam. Ia membuat catatan dalam pengantar untuk ulasannya tentang *Nahj al-Balâghah*.

Selain karena ucapannya, secara umum 'Alî memiliki jiwa yang universal, serba-terbuka, dan multidimensional, dan ia senantiasa disanjung karena kualitas ini. Beliau seorang pemimpin yang adil, hamba yang tetap terjaga sepanjang malam menyembah Allah. Beliau menangis di tempat shalat (*mihṛâb*) dan tersenyum di medan tempur. Ia ksatria yang kukuh dan pembimbing yang lembut hati dan baik. Ia seorang filosof berwawasan mendalam dan jenderal yang piawai. Ia seorang pendidik, khatib, hakim, *qadhi*, petani, dan penulis. Beliau insan sempurna yang berjiwa besar yang menyingkap semua buana jiwa manusia.

Shafi al-Dîn al-Hillî (1277-1349 M) berkata tentangnya:

*Pertentangan telah bersemayam dalam sifat-sifatmu,  
Dan karena itu engkau tidak memiliki pesaing.  
Seorang hamba, penguasa, penyabar, dan pemberani,  
Ksatria mematikan, zahid, fakir, dan dermawan kepada  
sesama,  
Sifat yang tak pernah berkumpul dalam satu diri manusia,  
Dan sifat sejenisnya yang tidak pernah seorang pun  
memilikinya;  
Suatu ketenangan dan daya tarik yang mempermalukan angin  
pagi,  
Seorang pemberani dan kuasa yang memecahkan karang-  
karang yang kuat;  
Syair-syair tidak mampu menguraikan kemuliaan jiwamu,  
Kepribadianmu yang bersisi-banyak melampaui para  
pengkritik.*

Selain itu, yang menjadi butir menarik lainnya, kendati faktanya wacana-wacana 'Alī berkisar tentang tema-tema spiritual dan moral, justru dalam hal itulah daya tarik dan kefasihan sastranya mencapai puncaknya. Syair-syair 'Alī as tidak menyangkut tema-tema puitis populer seperti cinta, anggur, dan kesombongan, yang merupakan tema-tema subur bagi ungkapan sastra berbentuk prosa dan syair. Bahkan, ia tidak bermaksud memamerkan kepiawaiannya dalam seni wicara (*the art of oratory*). Baginya, bicara merupakan sarana dan bukan tujuan itu sendiri. Tidak juga ia bermaksud menciptakan sebuah objek seni atau ia berharap menjadi dikenal sebagai penulis sastra adiknya. 'Ala kulli hal, tutur katanya mengandung universalitas yang menembus batas ruang dan waktu. Para pendengarnya adalah setiap diri manusia, dan dengan demikian, pesannya tidak mengenal batasan apapun. Kendati, pada galibnya, ruang dan waktu membatasi perspektif seorang pembicara dan mengekang kepribadiannya.

Aspek utama dari watak mukjizat al-Quran adalah subjek-subjek dan tema-temanya secara keseluruhan berlawanan dengan isu-isu yang berkembang selama masa turunnya wahyu. Ia menandai permulaan zaman baru dalam kesusastraan serta berkaitan dengan dunia lain dan ruang lingkup yang berbeda. Keindahan dan daya tarik gayanya serta kelebihan sastranya sungguh-sungguh memukau. Dalam aspek ini juga, sebagaimana dalam ciri-ciri lainnya, *Nahj al-Balâghah* lebih mendekati al-Quran. Nyatanya, ia turunan al-Quran suci.

### **Tema-tema Nahj al-Balâghah**

Pelbagai tema dan topik dibahas dalam *Nahj al-Balâghah*, yang membuka spektrum luas dari masalah-masalah yang mewarnai dan mencoraki ke dalam wacana-wacana Ilahi ini. Penulis disertasi ini tidak punya pretensi dan memiliki

kapasitas untuk merampungkan buku itu dengan penuh keadilan dan menganalisisnya secara mendalam. Saya hanya bermaksud memberi laporan ringkas akan pelbagai tema yang ada pada kitab itu. Dan, adalah keyakinan kukuh saya bahwa orang lain akan tampil di masa depanlah yang akan sanggup untuk berbuat adil terhadap adiknya dari kefasihan bicara tokoh ini.

### *Sekilas tentang Berbagai Problem yang Tercakup oleh Nahj al-Balâghah*

Berbagai topik yang dijumpai dalam *Nahj al-Balâghah*, yang masing-masing merupakan bahasan bermanfaat, dapat digambarkan sebagai berikut:

- . Masalah teologi dan metafisika;
- . Jalan mistik dan ibadah;
- . Pemerintahan dan keadilan sosial;
- . Ahlulbait dan isu kekhalifahan;
- . Hikmah dan nasihat;
- . Dunia dan keduniaan;
- . Heroisme dan kegagahan;
- . Kenabian, prediksi, dan eskatologi;
- . Doa dan munajat;
- . Kritik masyarakat kontemporer;
- . Filsafat sosial;
- . Islam dan al-Quran;
- . Moralitas dan disiplin diri;
- . Kepribadian; dan serangkaian topik lainnya.

Secara gamblang, sebagaimana ditunjukkan dari berbagai judul bab buku ini, penulis tidak melakukan klaim apapun bahwa topik yang disebutkan di atas bisa dijumpai seluruhnya dalam *Nahj al-Balâghah*. Penulis juga tidak mengklaim telah melakukan kajian topik-topik tersebut sepenuhnya, dan tidak berpretensi untuk dinilai kompeten terhadap karya seperti itu. Bahwa yang diajukan dalam bab-

bab ini tidak lebih dari selayang pandang. Boleh jadi, di masa depan, dengan pertolongan Allah, setelah mengeluarkan manfaat besar dari khazanah yang tak tertandingi, penulis bisa melakukan kajian yang lebih komprehensif. Atau, penulis lainnya dikaruniai kesempatan untuk merampungkan tugas tersebut. Allah Mahabijaksana dan sesungguhnya bantuan dan pertolongan-Nya merupakan sebaik-baiknya bantuan.[]



## TEOLOGI DAN METAFISIKA

SALAH satu isu utama *Nahj al-Balâghah* adalah menyangkut masalah teologi dan metafisika. Secara keseluruhan, ada sekitar 40 tempat dalam khutbah, surat-surat, dan aforisme yang membahas masalah-masalah tersebut. Sebagian di antaranya terkait dengan aforisme, namun yang lebih sering muncul berupa diskusi panjang sehingga mencapai beberapa halaman.

Bagian-bagian tentang tauhid dalam *Nahj al-Balâghah* barangkali bisa dianggap sebagai bahasan yang paling menarik dari buku tersebut. Tanpa penafsiran apapun, ketika kita menyampaikan uraian-uraian tersebut apa adanya, bagian-bagian ini merupakan bagian yang mengagumkan.

Selain itu, kajian-kajian dalam *Nahj al-Balâghah* mempunyai tema yang beragam. Sebagian di antaranya merupakan kajian-kajian skema penciptaan yang menyatakan kesaksian akan kreativitas dan kearifan Ilahi. Di sini, 'Alî membicarakan sistem menyeluruh dari langit dan bumi, atau

terkadang menjelaskan ciri-ciri meng-agumkan makhluk-makhluk tertentu seperti kelelawar, merak, atau semut, serta peran pola dan tujuan Tuhan dalam penciptaan mereka. Sekadar contoh dari jenis diskusi tersebut, kita bisa mengutip suatu pasase menyangkut hewan semut:

Pernahkah kalian mengamati makhluk-makhluk kecil yang telah Dia ciptakan? Bagaimana Dia telah menjadikan mereka kuat dan menyempurnakan kerangka mereka dan membentuk organ-organ penglihatan dan pendengaran, dan bagaimana Dia telah membuat tulang belulang dan kulit-kulitnya? Lihatlah semut dengan tubuhnya yang kecil dan bentuknya nan halus. Saking kecilnya sampai-sampai ia nyaris tidak bisa dilihat oleh mata dan mustahil masuk dalam pikiran kita. Lihatlah bagaimana ia berjalan di atas tanah dan mengumpulkan rezekinya dengan penuh kesulitan. Ia membawa biji-bijian ke dalam lubangnya dan menyimpan dalam gudangnya. Ia mengumpulkan selama musim panas untuk musim dingin dan ketika musim dingin tiba, ia menyiapkannya untuk muncul kembali. Rezekinya dijamin dan dipola menurut bang-unannya. Yang Mahabaik dan Pemberi rezeki tidak melupakan ataupun mengabaikannya. Dia tidak merampasnya, kendati ia berada di atas batu dan karang yang keras dan kering. Anda akan merasa takjub akan kerumitannya yang halus dari kerangka yang luar biasa ini jika Anda menyelidiki sistem saluran pencernaan makanannya, perutnya, matanya, dan telinganya yang terletak di kepalanya...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Nahj al-Balaghah*, (ed. Dr Subhi al-Shâlih, Beirut 1387 H), khutbah no.185, hal.270.

Bagaimanapun, sebagian besar diskusi tentang tauhid dalam *Nahj al-Balâghah* bersifat rasional dan filosofis. Keagungan dari *Nahj al-Balâghah* menjadi nyata dalam wacana-wacana ini. Wacana-wacana filosofis dan rasional dari *Nahj al-Balâghah* tentang tauhid adalah Zat Tuhan yang bersifat tidak terbatas, mutlak, dan mahakaya yang merupakan fokus semua argumen. Dalam pasase-pasase ini, 'Alî mencapai puncak kefasihan dan tak seorang pun—sebelum atau sesudah dia—telah mendekatinya dalam aspek ini.

Tema lain yang terkait adalah kesederhanaan mutlak (*al-bashathat al-muthlaqah*) dari Zat Tuhan dan penyangkalan atas segala jenis kebergandaan, keterpecahan dalam diri Tuhan dan penolakan atas terpisahnya Sifat-sifat Tuhan dari Zat-Nya. Tema ini dijumpai berulang-ulang dalam *Nahj al-Balâghah*.

Pembahasan *Nahj al-Balâghah* mencakup juga serangkaian problem lain yang belum pernah disentuh sebelumnya. Problem-problem tersebut adalah: Tuhan sebagai Zat Yang Mahawal dan sekaligus Mahakhir; Yang Nyata dan Yang Gaib; keagungan-Nya mendahului waktu dan bilangan yakni keazalian-Nya tidak bersifat temporal dan Kesatuan-Nya tidak bersifat numerik; tentang Kekuasaan, Otoritas, dan Kemahakayaan-Nya; Kreativitas-Nya; adanya untuk satu hal tidak mencegah-Nya dari ada untuk hal-hal lain; perihal identitas firman dan tindakan Tuhan; kemampuan terbatas akal manusia untuk memahami realitas-Nya; bahwa makrifah merupakan bentuk manifestasi (*tajallî*)-Nya pada intelek, yang berbeda dari konsepsi atau pengenalan oleh pikiran; penolakan kategori-kategori dan sifat-sifat seperti keduniawian, gerakan, istirahat, perubahan, tempat, waktu, keserupaan, oposisi, kemitraan, pemilikan organ-organ atau alat-alat, batasan dan jumlah; dan isu-isu lainnya, *Insya Allah*, akan kita sebutkan kemudian dan diberikan contoh. Seorang pemikir agama dan para filosof modern dan kuno akan terbelalak dan terheran-heran melihat luasnya bidang cakupan dan ruang lingkup

masalah-masalah yang diajukan dalam kitab yang luar biasa itu.

Diperlukan suatu diskusi yang mendalam tentang isu-isu yang terdapat dan berkenaan dengan *Nahj al-Balâghah*. Pembahasan masalah ini juga membutuhkan berjilid-jilid buku dan tidak bisa diselesaikan dengan satu atau dua artikel saja. Pada buku kami yang serba ringkas ini, kami hanya akan mengulas dan membahas masalah-masalah tertentu sebagai pengantar diskusi kita.

### Fakta Getir

Sebagai seorang Muslim Syi'ah, kita mesti mengakui bahwa kita telah bersikap tidak adil berkaitan dengan kewajiban kita menyangkut manusia yang kepadanya kita berbangga dalam mengikutinya ketimbang kepada yang lain; atau, setidaknya kita harus mengakui bahwa kita lalai dalam kewajiban kita terhadapnya. Pada dasarnya, segala kelalaian dari tanggung jawab kita merupakan suatu tindak kezaliman pada diri kita. Kita enggan mengetahui arti penting 'Alî as, atau kita tidak mampu untuk memahaminya. Seluruh energi dan upaya telah kita curahkan untuk menyatakan kesaksian Nabi saw tentang 'Alî dan mengutuk mereka yang mengabaikannya, namun kita gagal memperhatikan sisi intelektual kepribadian Imam 'Alî as.

Sa'dî bertutur:

*Realitas misyik\* terletak pada aromanya,*

*Bukan pada keterangan penggunaannya*

Menerapkan tuturan-tuturan Sa'dî yang menyangkut kepribadian Imam 'Alî kepada sikap kita, kita tidak menyadari bahwa misyik (*musk*) ini, yang dianjurkan oleh Manusia Berakhlak Ilahi (*the Divine Perfumer*), membawa aroma yang menyenangkan sebelum yang lainnya. Kita niscaya mengeta-

---

\*Parfum yang bahannya diambil dari kelenjar rusa jantan—*peny.*

hui aromanya dan menjadi akrab dengannya. Kita harus mengakrabkan diri kita sendiri dengan keharuman batin. Nasihat Manusia Berakhlak Ilahi menjelaskan kepada orang-orang dengan keharuman yang menyenangkan, bukan untuk tujuan agar mereka bisa *percaya* bahwa itu misyik dan kemudian mencurahkan seluruh energi untuk meyakinkan orang lain dengan mendebat mereka. Tetapi Manusia Berakhlak Ilahi tanpa kesulitan akan menjelaskan diri mereka dengan keharuman yang nyata.

Di sisi lain, andaikata *Nahj al-Balâghah* kepunyaan orang lain, akankah mereka memperlakukan sebagaimana kita memperlakukan kitab agung ini? Negeri Iran merupakan pusat ajaran Syi'ah dan bahasa penduduknya adalah bahasa Parsi. Di sini Anda tinggal memeriksa terjemahan-terjemahan dan ulasan-ulasan tentang *Nahj al-Balâghah* untuk menilai seberapa banyak keahlian kita.

Mengambil kasus yang lebih umum mengenai teks-teks doa pada sumber-sumber hadis Syi'î tidak sebanding dengan karya-karya non-Syi'î di bidang yang sama. Ini merupakan kebenaran dari ajaran-ajaran Ilahi dan subjek-subjek lain. Masalah-masalah dan isu-isu yang dibahas pada kitab-kitab seperti *al-Kâfi*-nya al-Kulainî, *al-Tawhîd*-nya Syaikh Shadûq maupun *al-'Ihtijâj*-nya al-Thabarsî tak satu pun ditemukan dalam kitab-kitab non-Syi'î. Bisa dikatakan, apabila isu-isu serupa itu terdapat dalam kitab-kitab non-Syi'î, maka kandungannya tidak benar, karena ia tidak hanya berlawanan dengan ajaran-ajaran kenabian namun juga bertentangan dengan prinsip-prinsip al-Quran. Di kitab-kitab itu ada aroma antropomorfisme yang kuat yang mengitarinya. Baru-baru ini, Hâsyim Ma'rûf al-Hasanî, dalam kitabnya *Dirâsât fi al-Kâfi li al-Kulainî wa al-Shahîh li al-Bukhârî* yang merupakan sebuah karya asli berupa perbandingan ringkas atas *al-Shahîh*-nya al-Bukhârî dan *al-Kâfi*-nya al-Kulainî, telah membahas hadis-hadis yang menyangkut masalah teologi.

### Rasionalisme Syî'î

Pembahasan problem dan analisis teologi oleh para imam Syî'ah, di antaranya dalam kitab *Nahj al-Balaghah* merupakan bukti paling awal dan sebab utama munculnya pendekatan rasional dan filosofi dalam dunia intelektual Syî'î. Pendekatan ini tidak bisa dicap sebagai suatu bid'ah, karena pijakannya dilandasi oleh al-Quran. Ia senapas dengan pendekatan al-Quran dan tujuan penafsiran para imam Ahlulbait as dalam menguraikan isu-isu tadi. Kalaupun ada seseorang yang mengkritik pendekatan ini, maka mereka itulah yang tidak menerima metode ini serta membuang sarana-sarananya.

Sejarah menunjukkan bahwa pada periode awal Islam, Syî'ah tertarik pada masalah-masalah ini dibandingkan mazhab lainnya. Sedangkan di kalangan Ahlussunah, kaum Mu'tazilah mempunyai kecenderungan yang sama dengan mazhab Syî'ah. Tetapi, seperti yang sudah kita maklum, pandangan umum yang mendominasi di kalangan Ahlussunah tidak menerimanya, dan akibatnya aliran Mu'tazilah mengalami kepunahan di sekitar akhir abad ke-3 H/9 M.

Ahmad Amîn, penulis Mesir, membenarkan pandangan ini dalam jilid pertamanya buku *Zhuhr al-Islâm*. Setelah membicarakan gerakan filsafat di Eropa selama rezim Fâthimiyyah, suatu aliran Syî'ah, ia menulis:

Filsafat lebih mirip dengan ajaran Syî'ah ketimbang dengan Islam Sunni, dan kita menyaksikan kebenaran hal ini di era kekuasaan Fâthimiyyah [di Mesir] dan Buwaihi [di Iran]. Bahkan pada abad-abad terakhir Iran, sebuah negeri Syî'ah, telah mencurahkan perhatian pada filsafat ketimbang negeri-negeri Islam lainnya. Di masa kita sekarang ini, Sayyid Jamâl al-Dîn al-Asadâbâdî, yang punya kecenderungan Syî'ah

dan telah mempelajari filsafat di Iran, membuat gerakan filsafat di Mesir ketika ia sampai di sana.

Anehnya, Ahmad Amîn ketika menjelaskan tentang mengapa Syî'ah mempunyai kecenderungan yang lebih pada filsafat, melakukan suatu kesalahan, entah sengaja ataupun tidak. Menurutny, "alasan kecenderungan Syî'ah terhadap bahasan rasional dan filosofis terletak pada pandangan esoteris dan gaya mereka terhadap *ta'wil*.<sup>2</sup> Mereka terpaksa mencari bantuan filsafat untuk mempertahankan pandangan esoterisnya. Itulah mengapa dinasti Fâthimiyah Mesir dan Bûwayhi Persia, dan Iran selama periode Shafawiyah dan Qâjâr, lebih cenderung terhadap filsafat ketimbang separuh dunia Islam lainnya."

Sungguh ini merupakan omong kosong dari Ahmad Amîn. Ini terbukti, para imam Syî'ah-lah yang pertama kali memperkenalkan pendekatan filsafat. Dan mereka juga yang pertama kali memperkenalkan konsep-konsep yang lebih mendalam dan pelik menyangkut problem-problem teologi dalam argumen-argumen, polemik-polemik, khutbah-

---

<sup>2</sup>Istilah *ta'wil* telah didefinisikan secara berbeda-beda. Namun, galibnya, digunakan ketika dilawankan dengan *tafsîr* (yang dipakai untuk penjelasan akan makna-makna literal dan eksplisit dari teks teks al-Quran). *Ta'wil* digunakan untuk interpretasi ayat-ayat al-Quran yang melampaui makna harfiah yang tampak. Menurut Syî'ah Imâmiyah, tak seorang pun selain Nabi saw dan dua belas imam as yang berhak menjelaskan *ta'wil* ayat-ayat al-Quran. Sebagai ilustrasi tentang apa yang dimaksud dengan *ta'wil*, lihatlah contoh berikut: (1) menurut sebuah hadis Syî'ah, ayat: *ayna mâ takânû ya' tibikumullâha jami'ân* (Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat)) (al-Baqarah:148) menyangkut 313 sahabat Imam Mahdi as yang kepadanya Allah akan mengumpulkan mereka semua di tempat tertentu dari berbagai belahan dunia dalam satu malam; (2) menurut hadis lain ayat al-Mulk:30: *Qul ara aytum in ashbaha mâ-ukum ghawrân faman ya'tikum bimâ-in main* (Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku jika sumber air kamu menjadi kering; maka siapakah yang akan mendatangkan air yang mengalir bagimu?" Menyangkut kegaiban Imam Mahdi as. Interpretasi semacam itu yang secara jelas melampaui makna harfiah dari ayat al-Quran, disebut *ta'wil*.

khutbah, hadis-hadis, serta doa-doa mereka. *Nahj al-Balâghah* adalah salah satu contoh di antaranya. Begitu pula yang menyangkut tradisi kenabian, sumber-sumber Syî'ah jauh lebih unggul dan mendalam ketimbang hadis-hadis yang termuat dalam sumber-sumber non-Syî'î. Karakteristik ini tidak hanya terbatas pada ranah filsafat saja, namun juga pada ranah *kalâm*, fikih, dan ushul fikih, yang di dalamnya kaum Syî'ah menikmati suatu kedudukan khusus. Semua ini disebabkan oleh sumber yang satu dan sama: penekanan pada rasionalitas.

Sebagian pihak telah mencoba melacak asal-usul perbedaan ini [antara intelek Syî'î dan Sunnî] dalam konsep "bangsa Syî'ah". Menurut mereka, karena bangsa Persia adalah Syî'ah dan Syî'ah adalah bangsa Persia dan karena bangsa Persia adalah orang-orang dengan temperamen filosofis, menggemari kepelikan spekulasi dan pikiran murni, dengan bantuan kekayaan dan tradisi filsafat mereka yang kuat, mereka berhasil dalam menumbuhkan aras pemikiran Syî'î dan memberinya warna Islam.

Bertrand Russell, dalam *A History of Western Philosophy*, mengungkapkan pendapat serupa berdasarkan argumen yang disebutkan di atas. Dengan kecerobohnya yang sudah mewatak dan melekat, ia menyatakan pendapat ini. Akan tetapi, sesungguhnya Russell tidak mempunyai kapasitas untuk membenarkan pendapatnya itu, karena ia sepenuhnya tidak akrab dengan filsafat Islam dan pada dasarnya tidak mengetahui apapun tentang masalah ini. Begitu pula ia tidak memenuhi syarat untuk mengungkapkan pendapatnya tentang asal-usul pemikiran Syî'ah dan sumber-sumbernya.

Tanggapan kita terhadap para pendukung pendapat ini adalah: *pertama-tama*, tidak semua Syî'ah adalah orang Iran, atau tidak semua orang Iran adalah Syî'ah. Apakah Muḥammad bin Ya'qûb al-Kulainî, Muḥammad bin 'Alî bin Husain bin Bâbawayh al-Qummî dan Muḥammad bin Abî

Thâlib al-Mâzandarâni bangsa Persia, sementara Muḥammad bin Ismâ'îl al-Bukhârî, Abû Dâwûd al-Sijistânî dan Muslim bin Hajjâj al-Nîsyâbûrî bukan? Apakah Sayyid al-Radhî, penyusun *Nahj al-Balâghah*, orang Persia asli? Apakah dinasti Fâthimiyyah Mesir keturunan bangsa Persia?

Mengapa pemikiran filsafat di Mesir munculnya bersamaan dengan kekuasaan Fâthimiyyah dan cenderung menurun bersama keruntuhan mereka? Dan mengapa baru belakangan dihidupkan lagi, setelah jeda yang panjang, hanya melalui pengaruh seorang Sy'ah Iran?

Sesungguhnya pandangan yang benar adalah para imam Ahlulbait as merupakan satu-satunya kekuatan dinamis yang nyata di balik modus pemikiran dan jenis pendekatan ini. Semua ulama Ahlussunah mengakui bahwa di antara para sahabat Nabi saw hanya 'Alî as, yang merupakan sosok pemilik kearifan filosofis dan mempunyai pendekatan rasional yang khas. Abû 'Alî bin Sînâ telah mengatakan:

Kedudukan 'Alî di antara para sahabat Muḥammad saw laksana yang "rasional" di tengah-tengah yang "bendawi."

Jelasnya, dipastikan bahwa pendekatan intelektual para pengikut imam 'Alî as mempunyai perbedaan dari mereka yang mengikuti pihak lainnya. Dalam hal ini, Ahmad Amîn dan yang lainnya telah cenderung kepada kesalahpahaman seperti lainnya. Mereka meragukan keautentikan pernyataan-pernyataan filosofis [yang ada di *Nahj al-Balâghah*] sebagai perkataan 'Alî as. Mereka mengatakan bahwa bangsa Arab tidak akrab dengan isu-isu dan argumen-argumen semacam itu dan menjelaskan analisis-analisis yang dijumpai dalam *Nahj al-Balâghah* itu berkaitan dengan filsafat Yunani. Menurut mereka, baru belakangan wacana-wacana ini disusun oleh para sarjana yang familiar dengan filsafat Yunani dan kemudian disandarkan kepada Imam 'Alî bin Abî Thâlib as.

Kita mengakui, memang bangsa Arab tidak akrab dengan ide-ide dan konsep-konsep tadi. Bukan saja bangsa Arab, bangsa non-Arab pun tidak familiar dengan ide-ide dan konsep-konsep tersebut. Atau, konsep-konsep itu tidak akrab dengan bangsa Yunani dan filsafat Yunani. Ahmad Amîn yang pertama kali menjatuhkan 'Alî as ke tingkat bangsa Arab semacam Abû Jahal dan Abû Sufyân. Ia menyusun premis minor dan mayor, kemudian menarik kesimpulan berdasarkan kedua premis itu:

Bangsa Arab tidak akrab dengan konsep-konsep filosofis;  
 'Alî bangsa Arab;  
 Maka 'Alî pun tidak akrab dengan konsep-konsep filosofis.

Siapapun akan bertanya kepadanya apakah bangsa Arab masa jahiliah akrab dengan ide-ide dan konsep-konsep yang ditawarkan dalam al-Quran. Bukankah 'Alî as dibesarkan dan dididik oleh Rasulullah saw sendiri? Tidakkah Nabi saw mengenalkan 'Alî as kepada para sahabatnya sebagai orang yang paling terpelajar dan berilmu di antara mereka? Mengapa kita harus menolak kedudukan spiritual tinggi seseorang yang memperkaya jiwanya dengan menggunakan kekayaan Islam yang melimpah ruah hanya untuk melindungi prestise sebagian sahabat Nabi saw yang takkan pernah bisa mengalahkan tingkatan awam?

Ahmad Amîn mengatakan bahwa sebelum akrab dengan filsafat Yunani, bangsa Arab tidak akrab dengan ide-ide dan konsep-konsep yang dijumpai dalam *Nahj al-Balâghah*. Jawabannya, bangsa Arab tidak akrab dengan ide-ide dan konsep-konsep yang ditawarkan dalam *Nahj al-Balâghah* bahkan setelah berabad-abad akrab dengan filsafat Yunani. Bukan saja bangsa Arab, bahkan Muslim non-Arab tidak akrab dengan gagasan-gagasan seperti itu. Alasan seder-

hananya saja yaitu tidak ada jejak mereka dalam filsafat Yunani itu sendiri! Ide-ide [*Nahj al-Balâghah*] ini khusus untuk filsafat Islam. Para filosof Islam secara perlahan menjemput ide-ide ini dari sumber-sumber Islam dan memadupadankannya dengan pemikiran mereka di bawah petunjuk wahyu.

### Konsep-konsep Filosofis Tentang Metafisika

Sebagaimana telah disebutkan, *Nahj al-Balâghah* mengakui dua jenis pendekatan terhadap problem teologi. Pendekatan jenis pertama menyerukan perhatian kepada alam *kendriya* (*the sensible world*) dan fenomenanya sebagai suatu cermin yang memantulkan Pengetahuan dan Kesempurnaan Sang Pencipta. Pendekatan kedua melibatkan refleksi rasionalistik dan filosofis murni. Pendekatan terakhir menjelaskan bagian yang lebih besar dari kajian teologis *Nahj al-Balâghah*. Lebih jauh, inilah satu-satunya pendekatan yang diterima menyangkut bahasan tentang Sifat-Sifat dan Zat Tuhan.

Seperti kita mafhum, nilai diskusi dan keabsahan refleksi seperti itu senantiasa dipersoalkan oleh mereka yang menganggap pendekatan ini tidak layak dari sudut pandang akal atau undang-undang, atau kedua-duanya. Di masa kita sekarang, sebagian orang beranggapan bahwa jenis analisis dan kesimpulan seperti ini tidak sepadan dengan spirit Islam dan kaum Muslim telah diperkenalkan bahwa spekulasi semacam ini ada di bawah pengaruh filsafat Yunani dan bukan sebagai hasil inspirasi atau bimbingan yang terpancar dari al-Quran. Mereka menyatakan, jika kaum Muslim bersikukuh kepada ajaran-ajaran al-Quran niscaya mereka tidak akan menjebak diri mereka sendiri dengan perdebatan berputar-putar ini. Dengan alasan yang sama, mereka memandang dengan penuh keraguan atas keautentikan spekulasi seperti itu yang terdapat pada *Nahj al-Balâghah* dan penobatannya kepada Imam 'Alî as.

Pada abad ke-2 H dan ke-3 H, sekelompok orang menentang corak bahasan seperti itu dan mempertanyakan keabsahannya seraya mengajukan keberatan-keberatan doktrinal. Mereka menegaskan, adalah wajib bagi kaum Muslimin untuk berpuas diri dengan pemahaman harfiah dan apa adanya atas makna ayat-ayat al-Quran, serta menganggap setiap jenis penafsiran ayat-ayat al-Quran sebagai suatu bid'ah dalam agama. Misalnya, jika seseorang menanyakan makna ayat al-Quran: *al-rahmânu 'ala al-'arsyistawâ* (Tuhan Yang Maha Pemurah, yang bersemayam di atas 'Arasy [QS Thâhâ:5]), maka ia dihadapkan dengan kemarahan mereka yang menganggap persoalan-persoalan seperti itu sebagai bukan saja tidak pantas namun juga tidak disukai. Niscaya ia berkata: *al-kayfiyyatu majhûlatu(n) wa al-sûalu bid'at(un)* (Makna jelasnya adalah tidak diketahui dan mempertanyakannya adalah bid'ah).<sup>3</sup>

Selama abad ke-3 H/9 M, kelompok ini, yang belakang-an disebut aliran Asy'ariyyah, mengungguli kelompok Mu'tazilah yang menilai spekulasi semacam itu berada dalam koridor keabsahan. Keberhasilan Asy'ariyyah ini menghembuskan tiupan yang keras kepada kehidupan intelektual Islam. Golongan Akhbâriyyah, suatu aliran Sy'ah yang berkembang pada abad 10 H/16 M dan 14 H/20 M -dan khususnya selama abad 10 H/16 M dan 11 H/17 M- mengikuti aliran Asy'ariyyah dalam hal ide-ide dan keyakinan-keyakinan mereka. Mereka mengajukan keberatan-keberatan doktrinal terhadap rasionalitas. Kini, kita akan mendiskusikan keberatan-keberatan yang diajukan dari sudut pandang seorang rasionalis.

Sebagai akibat kemenangan metode empiris dan eksperimental atas pendekatan deduktif di Eropa, khususnya di bidang sains-sains fisik, pandangan tersebut muncul

<sup>3</sup> Lihat Allamah S.M.H. Thabâthabâ'i, *Ushûl-e falsafah warawisy-eriyâdism* (Prinsip dan Metode Filsafat Realisme), pengantar untuk jilid 5.

mengatasi bahwa spekulasi rasional tidak bisa diterima. Bukan saja di bidang sains-sains fisik namun juga dalam semua disiplin ilmiah lainnya. Satu-satunya metode yang bisa diterima adalah filsafat empiris. Ini berakibat problem teologi juga dipandang dengan penuh keraguan dan kecurigaan, lantaran mereka meletakkan ranah observasi eksperimental dan empiris sebagai dasar pijakannya.

Kemenangan masa lalu pemikiran Asy'ariyyah, di satu pihak, dan selanjutnya keberhasilan metode empiris yang menakjubkan telah menggiring sejumlah penulis Muslim non-Syî'ah kepada antusiasme yang berlebihan. Hasilnya, berupa pendapat eklektik bahwasanya dari sudut pandang agama (*syar'î*) dan rasional, penerapan metode deduktif sekalipun dalam problem-problem teologi harus diabaikan. Dari sudut pandang *syar'î*, mereka beranggapan bahwa menurut pandangan al-Quran satu-satunya pendekatan yang absah dalam teologi adalah metode empiris dan eksperimental serta studi fenomena alamiah dan sistem penciptaan. Selebihnya, kata mereka, semata-mata sebuah implementasi dalam kesiaksiaan. Mereka menunjukkan, sejumlah ayat-ayat al-Quran — yang sebagian besar sangat pasti dan jelas — telah mengajak manusia mempelajari fenomena alam. Mereka menilai kunci rahasia asal-usul dan kerja alam semesta tidak tersembunyi di alam itu sendiri. Dengan cara ini, mereka menyuarakan, dalam tulisan-tulisan dan pembicaraan-pembicaraan mereka, ide-ide yang diungkapkan oleh para pendukung filsafat empiris Eropa.

Farîd Wajdî dalam bukunya, *'Alâ athlâl al-madzhab al-mâddî* (Tentang Kerusakan Materialisme), dan Sayyid Abû al-Hasan al-Nadawî, dalam *Mâdhâ khasira al-'âlam bi-inhithâth al-Muslimîn* (Apa Kehilangan Dunia Karena Mundurnya Kaum Muslimin) dan penulis anggota Ikhwân al-Muslimûn seperti Sayyid Quthb dan lainnya, mendukung pandangan ini, yang mereka secara sengit menyerang sudut pandang yang berlawanan itu.

Al-Nadawî, dalam buku yang disebutkan di atas, mengatakan:

Para nabi mengabarkan kepada manusia ihwal eksistensi Tuhan dan Sifat-sifat-Nya dan menyampaikan kepada mereka tentang asal-usul serta permulaan dunia dan tujuan akhir manusia, dengan menempatkan informasi ini pada misinya. Mereka membantu kebutuhan manusia untuk memahami dan mendiskusikan masalah-masalah mendasar ini yang ada di balik pencapaian kita (karena masalah-masalah ini termasuk pada wilayah *adikendriya* (*supra-sensible*) dan juga pengalaman terbatas pada hal-hal fisik dan *kendriya*). Namun manusia tidak menghargai rahmat ini dan menjerat diri mereka dalam perdebatan dan spekulasi tentang masalah-masalah ini. Mereka pun melangkah ke dalam wilayah-wilayah kelim yang tersembunyi dan tidak bisa diketahui.<sup>4</sup>

Penulis yang sama, dalam bagian lain dari buku yang sama, ketika mendiskusikan sebab-sebab mundurnya kaum Muslim, mengecam ulama Muslim dengan kata-kata berikut, di bawah tajuk "The Neglect of Useful Sciences":

Para ulama dan sarjana Muslim tidak memberi perhatian yang berarti terhadap sains-sains praktis dan eksperimental sebagaimana perhatian mereka terhadap perdebatan tentang metafisika, yang telah mereka pelajari dari filsafat Yunani. Metafisika dan teologi Yunani hanya merupakan mitologi politeistik Yunani

<sup>4</sup> Muhammad Sulaimân al-Nadawî, *Mâdhâ khasira al-'âlam bi-inh ithâth al-Muslimîn*, jilid 4, hal.97.

yang disajikan dalam bentuk filosofis, dan tidak lebih dari serangkaian perkiraan muspra yang diungkapkan dalam jargon yang absurd. Allah telah membebaskan kaum Muslim dari perdebatan, spekulasi dan analisis dalam masalah-masalah ini, yang tidak banyak berbeda dari pencarian analitis akan sang alkemis. Namun di luar ketakbersyukuran atas rahmat besar ini, kaum Muslim memboroskan energi dan kecerdasan mereka dalam problem-problem bentuk ini.<sup>5</sup>

Tak syak lagi, pandangan seperti Farîd Wajdî dan al-Nadawî dianggap sebagai suatu corak dari pemikiran Asy'ariyah, meski terbungkus dalam gaya kontemporer yang condong kepada bahasa filsafat empiris.

Di sini, kita tidak membahas dengan kajian filosofis tentang nilai refleksi filosofis. Dalam bagian yang berjudul "The Value of Information" (Nilai Informasi) dan "Origin of Multiplicity in Perception" (Asal-usul Keragaman dalam Pandangan) dari buku *The Principles and Method of Realism*, kami telah mendiskusikan masalah tersebut dengan rincian yang memadai. Pembahasan di buku ini, kami akan membatasi hanya pada aspek al-Quran atas masalah ini dan menyelidiki apakah al-Quran suci menganggap kajian alam sebagai satu-satunya metode pencarian yang absah terhadap problem-problem teologis, ataukah apakah al-Quran membolehkan pendekatan lain di samping metode yang disebutkan di atas.

Namun, kiranya penting untuk menunjukkan bahwa ketaksepakatan antara Asy'ariyyah dan non-Asy'ariyyah bukan mengenai keabsahan penggunaan Kitab (al-Quran) dan Sunah sebagai sumber-sumber dalam problem-problem teologi.

---

<sup>5</sup> Ibid., hal.135.

Alih-alih, ketidaksesuaian itu terpusat pada pola penerapannya. Menurut kalangan Asy'ariyyah, penerapan metode-metode tersebut tidak akan melebihi penerimaan yang pasif. Mereka berpendapat, kita menetapkan berbagai Sifat semisal Keesaan, Maha Berilmu, Mahakuasa, dan yang lainnya kepada Tuhan karena sifat-sifat itu telah disandarkan kepada-Nya oleh syari'ah. Sebaliknya, kita tidak akan mengetahui apakah Tuhan itu memang bersifat demikian ataukah tidak, karena prinsip-prinsip dasar dan esensial menyangkut Tuhan di luar pencapaian kita. Oleh karena itu, menurut mereka, kita dipaksa menerima Tuhan seperti itu. Namun kita tidak bisa mengetahui atau memahami bahwa Tuhan adalah demikian. Dengan begitu, peran teks-teks keagamaan adalah memerintahkan kepada kita cara yang semestinya kita berpikir dan percaya sehingga kita bisa mengikutinya dalam pemikiran-pemikiran dan keyakinan-keyakinan kita.

Menurut penentang pendapat ini, isu-isu ini terbuka bagi pemahaman manusia, seperti halnya konsep-konsep dan ide-ide rasional lainnya. Yakni, mesti ada prinsip-prinsip dan asas-asas tertentu yang jika diketahui secara layak memudahkan manusia untuk memahaminya. Peran teks-teks keagamaan adalah untuk memberi inspirasi, memotivasi, dan membimbing akal manusia dengan menempatkan prinsip-prinsip dan dasar-dasar yang bisa dipahami. Pada dasarnya, pengekangan dalam bidang intelektual sifatnya absurd. Ini ibarat memerintahkan seseorang untuk berpikir dengan gaya tertentu dan memintanya untuk menarik kesimpulan-kesimpulan tertentu yang disetujui. Ia laksana memerintahkan seseorang untuk melihat sesuatu dengan gaya tertentu dan kemudian bertanya kepadanya, "Bagaimana Anda melihatnya? Besar apa kecil? Hitam atau putih?" Pengekangan dalam pemikiran tidak bermakna apapun selain ketiadaan pemikiran dan penerimaan tanpa refleksi.

Pendeknya, persoalannya bukan pada apakah mungkin bagi manusia untuk melampaui ajaran-ajaran Wahyu. Dalam hal ini, Allah sebagai benteng kita, tidak ada sesuatu pun yang terletak di luar ajaran-ajaran tersebut. Karena, yang telah sampai kepada kita melalui Wahyu dan Rumah Tangga Wahyu (yakni Ahlulbait as) merupakan batas kesempurnaan tertinggi menyangkut pengetahuan Ketuhanan. Di sini, perdebatan kita terpusat pada kemampuan pemikiran dan akal manusia, apakah ia bisa, ketika dilengkapi dengan prinsip-prinsip dan dasar-dasar umum, menggerakkan suatu perjalanan intelektual untuk memahami problem-problem teologis.<sup>6</sup>

Mengenai ajakan al-Quran untuk mempelajari dan menggali fenomena penciptaan, dan penekanannya pada alam sebagai sarana untuk meraih pengetahuan Tuhan dan adialami, tak ayal lagi merupakan prinsip dasar ajaran-ajaran al-Quran. Dengan penekanannya yang luar biasa al-Quran meminta manusia mencari hakikat bumi, langit, tetumbuhan, hewan-hewan, dan manusia sendiri serta mendorong mereka mengkaji semua itu secara ilmiah. Tak pelak lagi, dengan arahan al-Quran ini kaum Muslim tidak mengambil langkah-langkah yang cukup berharga. Barangkali, alasan sebenarnya di balik itu adalah filsafat Yunani, yang deduktif dan berdasarkan spekulasi murni, dan mereka menggunakan pendekatan ini bahkan dalam bidang sains-sains fisik. Oleh karenanya, sebagaimana sejarah sains memberi kesaksian, para ilmuwan Muslim tidak sepenuhnya membuang metode eksperimental dalam kajian-kajian mereka sebagaimana bangsa

<sup>6</sup> Lihat 'Allâmah S.M.H. Thabâthabâ'î, *op.cit.*

Yunani. Kaum Muslim adalah para perintis metode eksperimental, bukan bangsa Eropa, sebagaimana anggapan awam.

#### *Nilai Studi Fenomena Alamiah:*

Di samping itu, persoalan berharga dari pemikiran itu adalah apakah al-Quran, selain menekankan pada studi atas penciptaan bumi, air, dan udara, mengizinkan pula cara-cara pendekatan lain terhadap masalah-masalah itu, atau apakah ia menutup pintu-pintu lainnya. Persoalannya adalah apakah al-Quran, ketika mengajak manusia untuk mempelajari ayat-ayat Allah, juga membolehkan bentuk-bentuk upaya intelektual lainnya. Pada dasarnya, apakah nilai pencarian terhadap karya-karya penciptaan (yang al-Quran mendorong kita, secara tegas ataupun tidak, untuk menjalankannya), dari sudut pandang tersebut mendorong kita kepada kesadaran dan kewaspadaan yang ditanamkan Kitab samawi ini?

Sesungguhnya kadar bantuan yang ditunjukkan oleh al-Quran suci bagi kajian terhadap karya-karya penciptaan dalam memahami problem-problem tersebut sangatlah terbatas. Al-Quran telah mengajukan problem-problem teologi tertentu yang sama sekali tidak bisa dipahami melalui kajian dunia ciptaan atau alam. Nilai kajian sistem penciptaan hanya terbatas pada tingkat membuktikan bahwa alam diatur oleh suatu Kekuatan yang mengetahui, merancang, merencanakan, dan mengelolanya. Dengan demikian, dunia hanya merupakan cermin, yang terbuka bagi eksperimen empiris namun hanya pada tingkat bahwa ia menunjukkan sesuatu yang terletak di balik alam dan menyingkapkan eksistensi Kekuatan Yang Mahabesar yang menggerakkan roda kosmis alam.

Namun al-Quran tidak bermaksud membicarakan bahwa manusia hanya untuk mengetahui suatu Kekuatan Yang Mahadahsyat, Maha Mengetahui, dan Mahabijak yang mengelola alam ini. Hal ini mungkin benar bagi kitab-kitab samawi lainnya, namun sama sekali tidak berlaku bagi

kebenaran al-Quran suci yang merupakan risalah samawi terakhir dan ultimat dan merupakan sebuah masalah besar untuk berbicara tentang Tuhan dan realitas yang melampaui alam.

### ***Problem Rasionalistik Murni***

Masalah pertama yang paling mendasar adalah bahwa kajian terhadap alam ciptaan gagal memberikan suatu jawaban akan kemestian eksistensi dan tidak terciptanya Kekuatan yang melampaui alam. Alam adalah cermin. Dalam arti, ia menunjukkan eksistensi Kekuatan Yang Mahadahsyat dan Kekuatan Yang Mahabijak, namun ia tidak menyampaikan kepada kita tentang hakikat-Nya. Ia tidak menyatakan kepada kita apakah Kekuatan itu tunduk kepada sesuatu yang lain ataukah tidak, atau apakah ia swa-hidup (*self-subsisting*)? Dan jika ia tunduk pada sesuatu yang lain, lantas apakah sesuatu itu? Maksud al-Quran di sini adalah bukan saja kita harus mengetahui bahwa Kekuatan Yang Mahadahsyat itu mengatur dunia. Namun, lebih jauh dari itu, kita dapat mengetahui bahwasanya Sang Pengatur itu adalah "Allah" dan bahwa "Allah" tak terdefiniskan: *laysa kamitslihî syai-u(n)* (Tidak ada yang menyerupainya), yang Zat-Nya meliputi segenap kesempurnaan, atau dengan kata lain, bahwa "Allah" menandakan Kesempurnaan Mutlak dan rujukan *walahu al-matsalu al-a'lâ* (dan bagi-Nya perumpamaan yang tinggi). Bagaimana bisa kajian akan alam memberi kita suatu pemahaman akan konsep-konsep dan gagasan-gagasan seperti itu?

Masalah kedua adalah Keesaan Allah. Al-Quran menyatakan isu ini dalam bentuk logika dan menggunakan argumen silogis guna menerangkannya. Dalam hal ini metode argumennya menggunakan apa yang disebut "silogisme eksklusif" atau *reductio ad impossibile* (*burhân al-tamânû*). Argumen al-Quran dalam hal ini adalah dengan mengeliminasi

kementakan keragaman dalam sebab efisien sebagaimana dalam ayat berikut<sup>7</sup>:

*Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa (QS al-Anbiyâ': 22)*

Selanjutnya al-Quran mengeliminasi kementakan keragaman pada sebab final:

*Allah sekali-kali tidak mempunyai anak, dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain (QS al-Mu'minûn: 91)*

Al-Quran tidak pernah menyarankan bahwa kajian akan sistem penciptaan dapat mengantarkan kita kepada pengetahuan Keesaan Tuhan, sehingga mengimplikasikan bahwa pengetahuan esensial akan Pencipta transendental dianggap bisa tercapai dari sumber itu. Lagi pula, saran semacam itu tidak mungkin benar.

Al-Quran menyebutkan pelbagai masalah sebagaimana ditunjukkan oleh contoh-contoh berikut:

*Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya...*

(QS asy-Syûra:11)

*Dan Allah mempunyai sifat yang Mahatinggi...*

(QS an-Nahl:60)

*Dia mempunyai al-asmâ al-husnâ (nama-nama yang baik)*

(QS Thâhâ: 8)

*Dan bagi-Nyalah sifat yang Mahatinggi di langit dan di bumi...(QS ar-Rûm:27)*

*Dialah Allah Yang tiada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Raja, Yang Mahasuci, Yang Mahasejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Memelihara, Yang Mahaperkasa, Yang Mahakuasa, Yang Memiliki segala keagungan...(QS al-Hasyr:23)*

<sup>7</sup>Ibid., jilid 5.

*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke manapun kamu menghadap di situlah menghadap Allah*

(QS al-Baqarah:115)

*Dan Dialah Allah (Yang disembah), baik di langit maupun di bumi. Dia mengetahui apa yang kamu rahasiakan dan apa yang kamu lahirkan...(QS al-Mâ-idah:3)*

*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir Yang Zahir dan Yang Batin dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu...*

(QS al-Hadid:3)

*Dia Yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya)...(QS al-Baqarah:255)*

*Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak melahirkan dan tidak pula dilahirkan.*

*Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan-Nya...*

(QS al-Ikhlash:2-4)

Mengapa al-Quran mengemukakan isu-isu seperti itu? Apakah demi masalah-masalah misterius yang tersebar yang tidak bisa dipahami manusia—yang menurut an-Nadawî, minim akan pengetahuan prinsip-prinsip dasarnya—maka memintanya untuk menerima prinsip-prinsip tersebut tanpa memahami pengertian-pengertiannya? Atau, al-Quran sebenarnya tidak menginginkan manusia mengetahui Tuhan melalui sifat-sifat dan paparan-paparan yang telah dijelaskannya? Dan, jika ini benar, apakah pendekatan yang telah direkomendasikan itu bisa diterima? Bagaimana mungkin mencapai pengetahuan [ketuhanan] ini melalui studi fenomena alamiah? Kajian atas alam ciptaan mengajari kita bahwa Allah memiliki pengetahuan akan segala sesuatu, yakni segala sesuatu yang telah Ia ciptakan secara sengaja dan bijak. Namun al-Quran mengharapkan kita untuk tidak hanya mengenal hal ini, namun juga menekankan bahwa:

*...Sesungguhnya Allah mempunyai pengetahuan akan segala sesuatu. (QS al-Baqarah:231)*

*...Dan tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar atom di bumi ataupun di langit. Tidak ada yang lebih kecil dan tidak (pula) yang lebih besar dari itu, melainkan (semua tercatat) dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh) (QS Yunus:61)*

*Katakanlah: "Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)" (QS al-Kahfi:109)*

Ini berarti bahwa pengetahuan dan kekuasaan Tuhan tidak terbatas. Bagaimana dan apakah mungkin mencapai kesimpulan tentang Pengetahuan dan Kekuasaan Sang Pencipta yang tidak terbatas melalui persepsi dan observasi terhadap alam ciptaan? Al-Quran pun mengajukan sejumlah masalah lain dari tema sejenis. Umpamanya, ia menyebutkan *al-lawh al-mahfuzh* (Kitab yang Terjaga), *al-lawh al-mahw wa al-'itsbat* (Kitab Penghapusan dan Penetapan), *jabr* dan *ikhtiyâr* (determinisme dan kehendak bebas), wahyu, dan ilham (intuisi), dan lain-lain. Demikian pula tak semua orang cenderung untuk menyelidiki alam melalui kajian empiris.

Al-Quran juga dengan tegas telah mengemukakan masalah-masalah ini dalam bentuk serangkaian pelajaran dan menekankan arti pentingnya melalui nasihat dan peringatan. Sebagaimana dikemukakan ayat-ayat al-Quran berikut ini:

*Maka, apakah mereka tidak memperhatikan al-Quran ataukah hati mereka terkunci? (QS Muhammad:24)*

*Inilah kitab yang telah Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan agar mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran (QS Shâd:29)*

Tak ayal lagi, kita dipaksa menerima bahwa al-Quran mengajukan adanya suatu metode yang bisa diterima guna

memahami pengertian kebenaran-kebenaran ini. Al-Quran tidak diturunkan sebagai suatu serangkaian hambatan yang tak terpahami dan terletak di luar pencapaian pikiran manusia.

Ruang lingkup masalah yang dipampangkan al-Quran dalam cakrawala metafisika jauh lebih besar ketimbang apa yang bisa diatasi atau dijawab melalui kajian fenomena penciptaan fisik. Inilah alasan mengapa kaum Muslim telah mempraktikkan masalah-masalah ini. Kadang melalui upaya-upaya spiritual dan gnostik, dan kadang pula melalui pendekatan spekulatif dan rasional. Saya heran dengan mereka yang mengklaim bahwa al-Quran menganggap kajian terhadap fenomena alam sebagai jalan tunggal dan mencukupi untuk pemecahan problem-problem metafisika, dan bisa memberikan jawaban yang memuaskan menyangkut pelbagai problem yang diajukan olehnya -sebuah ciri khusus kitab suci ini.

Sumber inspirasi tunggal 'Alî dalam eksposisinya tentang problem-problem yang disebutkan dalam bab-bab sebelumnya adalah al-Quran suci dan motif tunggal di balik wacana-wacananya bersifat menafsirkan. Mungkin saja, apabila hal itu tidak ada pada 'Alî, aspek-aspek rasionalistik dan spekulatif dari al-Quran senantiasa tetap tak bisa ditafsirkan.

Setelah mengomentari isu-isu tersebut dalam pengantar singkat ini, kami akan menuliskan beberapa contoh yang relevan dari *Nahj al-Balâghah*.

### **Zat Tuhan dan Sifat-sifat-Nya**

Dalam bagian ini, kami akan menuliskan beberapa contoh dari *Nahj al-Balâghah* tentang problem-problem teologi berkenaan dengan Zat Tuhan dan Sifat-sifat-Nya. Selanjutnya, kami akan melakukan studi komparatif ringkas dari isu tersebut dengan berbagai aliran dan menutup diskusi kita tentang aspek ini dari sudut pandang *Nahj al-Balâghah*.

Namun, sebelum saya meneruskan lebih lanjut, saya meminta maaf kepada pembaca bahwa diskusi dalam tiga bagian terakhir menjadi terlalu teknis dan filosofis, yang sangat tidak ramah bagi mereka yang tidak menggunakannya. Namun apakah solusinya? Pembahasan tentang sebuah buku semisal *Nahj al-Balaghah* menuntut adanya grafik naik-turun. Karena alasan ini, maka kami membatasi dengan hanya menyajikan sedikit contoh dari buku tersebut tentang tema ini, dan menghindari dari penjelasan apapun. Peralnya, jika kita benar-benar mengomentari setiap kalimat dari *Nahj al-Balaghah*, maka hasilnya sebagaimana disebutkan:

*Matsnawi-ku membutuhkan tujuh puluh lembar kertas*

### **Zat Tuhan**

Apakah *Nahj al-Balaghah* memuat ungkapan yang membicarakan Zat Tuhan dan bagaimanakah cara mendefinisikannya? Jawabannya, ya dan banyak. Bagaimanapun, sebagian besar diskusi yang berkisar pada Zat Tuhan adalah Wujud Mutlak dan Tidak Terbatas, tanpa kuititas. Zat-Nya tidak menerima batasan-batasan apapun seperti wujud-wujud lain, yang statis atau bisa berubah, yang terbatas dan relatif. Suatu wujud yang bisa berubah adalah wujud yang secara tetap melampaui batas-batas sebelumnya dan menerima wujud-wujud baru. Namun hal semacam itu tidak berlaku bagi Zat Tuhan. Kuititas, yang bisa mensyaratkan dan membatasi-Nya dalam batas-batas keterbatasan, tidak bisa diterapkan kepada-Nya. Tak satu pun aspek wujud yang kosong dari Kehadiran-Nya, dan tidak satu jenis ketanpurnaan (*imperfection*) bisa disandarkan kepada-Nya, selain tidak adanya ketanpurnaan sama sekali: satu hal yang salah pada Diri-Nya adalah tidak adanya cacat atau kekurangan dalam bentuk apapun.

Satu-satunya jenis negasi yang dapat diterapkan kepada-Nya adalah negasi dari semua negasi. Satu-satunya jenis nirwujud yang dapat disandarkan kepada-Nya adalah negasi terhadap jenis ketanpurnaan apapun mengenai Diri-Nya. Dia bebas dari semua bayang-bayang nirwujud yang mencirikan makhluk-makhluk dan efek. Dia bebas dari keterbatasan, kejamakan, keterbagian, dan kebutuhan. Satu-satunya wilayah yang tidak Ia masuki adalah ketiadaan dan nirwujud. Dia *bersama* segala sesuatu, namun tidak *dalam* segala sesuatu, dan tidak ada sesuatu yang *bersama*-Nya. Dia tidak *dalam* segala sesuatu, meski tidak *keluar* dari segala sesuatu. Dia di atas dan melampaui setiap jenis kondisi, keadaan, keserupaan, dan kemiripan. Karena, sifat-sifat ini terkait dengan wujud-wujud terbatas dan sementara yang dicirikan oleh kuiditas:

Dia bersama segala sesuatu namun tidak dalam kedekatan fisik. Dia berbeda dari segala sesuatu namun bukan dalam keterpisahan fisik.<sup>8</sup>

Dia tidak di dalam sesuatu dalam arti penetrasi fisik, dan tidak di luar sesuatu dalam arti pengecualian [karena pengecualian berarti sejenis keterbatasan].<sup>9</sup>

Dia berbeda dari segala sesuatu karena Dia menguasai segala sesuatu, dan segala sesuatu berbeda dari-Nya karena ketundukan mereka kepada-Nya.<sup>10</sup>

Kejelasan-Nya dari segala sesuatu terletak pada fakta bahwa Dia punya otoritas dan kendali atas mereka. Namun, kekuatan, otoritas, dan kedaulatan-Nya, tidak seperti yang

<sup>8</sup> *Nahj al-Balâghah*, khutbah no.1, hal.40

<sup>9</sup> *Ibid.*, khutbah 186, hal.274.

<sup>10</sup> *Ibid.*, khutbah 152, hal.212.

dimiliki makhluk-makhluk, tidak disertai dengan kelemahan, cacat, dan ketakberdayaan yang simultan. Perbedaan dan keterpisahan-Nya dari segala sesuatu terletak pada segala sesuatu yang sepenuhnya tunduk kepada kekuatan dan otoritas-Nya, dan bahwa yang tunduk dan disubdiordinasikan tidak bisa pernah seperti ia yang menundukkan dan memerintahkan kendali atasnya. Keterpisahan-Nya dari segala sesuatu tidak terletak pada keterpisahan fisik namun karena perbedaan yang ada di antara Pemberi rezeki dan yang diberi rezeki, Yang Sempurna dan yang tanpurna, Yang Mahakuasa dan yang lemah.

Jenis ide-ide ini terpenuhi dalam wacana-wacana 'Alī. Semua problem yang akan didiskusikan kemudian didasarkan pada prinsip bahwa Zat Tuhan adalah Mutlak dan Tidak Terbatas. Adapun konsep-konsep batas, bentuk, dan kondisi tidak berlaku untuknya.

#### *Tauhid: Suatu Konsep Ontologis Bukan Konsep Bilangan*

Ciri lain tauhid sebagaimana terkandung dalam *Nahj al-Balaghah* adalah bahwa Keesaan Tuhan bukanlah konsep numerik, tetapi sesuatu yang lain. Kesatuan numerik berarti kesatuan sesuatu yang punya kementakan (*possibility*) pengulangan. Senantiasa mungkin saja membayangkan bahwa kuiditas dan bentuk suatu maujud bisa diketahui dalam wujud individu lain. Dalam kasus seperti itu, kesatuan suatu individu yang memiliki kuiditas tersebut merupakan suatu kesatuan numerik dan berdiri berlawanan dengan duplisitas atau multiplisitas. 'Itu satu' berarti tidak ada sesuatu yang lain yang seperti itu. Tak pelak lagi, jenis kesatuan ini membutuhkan kualitas wujud yang dibatasi dalam jumlah, yang merupakan suatu kekurangan; karena satu *lebih kecil* dalam bilangan ketika dibandingkan dengan dua atau lebih.

Akan tetapi, jika suatu wujud berupa asumsi pengulangan yang berkaitan dengannya adalah mustahil —

karena ia mutlak dan tidak terbatas, dan jika kita mengasumsikan hal lain yang seperti itu ada— maka itu berarti bahwa ia sama dengan wujud pertama atau ia berupa sesuatu yang tidak sama dengannya. Oleh karenanya tidak bisa disebut contoh kedua. Dalam hal tadi, kesatuan tidak bercorak numerik. Yakni, jenis kesatuan ini tidak berlawanan dengan duplisitas maupun kemajemukan, dan ketika disebutkan 'Ia adalah satu', itu tidak berarti bahwa 'tidak ada dua, tiga, atau lebih', namun itu berarti bahwa yang kedua darinya tidak dapat diterima.

Konsep ini lebih jauh bisa dijelaskan melalui contoh berikut. Kita tahu para astronom dan fisikawan tidak sepakat tentang dimensi alam semesta, apakah itu terbatas ataukah tidak dalam ukuran. Sejumlah ilmuwan telah mendukung ide alam semesta yang tidak terbatas dan mutlak. Sebagian lain mengklaim bahwa alam semesta terbatas dalam dimensi sehingga andaikan kita berjalan dalam arah manapun, kita akan sampai pada suatu titik yang di baliknya tidak ada ruang lagi. Isu lain adalah apakah alam semesta yang kita tempati satu-satunya alam semesta dalam eksistensi, atau apakah ada alam semesta lain di luar itu.

Secara gamblang, asumsi alam fisik lain di luar alam kita sendiri adalah suatu akibat dari pandangan bahwa alam semesta kita tidak tak terbatas. Hanya dalam kasus ini, adalah mungkin untuk mengasumsikan keberadaan, katakanlah, dua alam semesta fisik masing-masing darinya terbatas dan memiliki dimensi-dimensi yang terbatas. Tapi jika kita mengasumsikan bahwa alam semesta kita tidak terbatas, maka tidak mungkin untuk mengasumsikan adanya alam semesta lain di luar itu. Karena, apapun yang kita asumsikan akan identik dengan alam semesta ini atau bagian darinya.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Argumen penulis bahwa jika alam semesta kita diasumsikan sebagai tidak terbatas, maka itu mencegah dugaan adanya alam semesta lain, terbatas atau tidak, yang tampak tidak benar. Sejumlah jalan lempang tidak terbatas dari durasi

Asumsi lain sama halnya dengan Wujud Tuhan Yang Satu —seperti dugaan adanya alam semesta fisik lain di samping alam semesta material tidak terbatas— menambah dugaan kemustahilannya. Karena, Wujud Tuhan adalah mutlak: Kedirian Mutlak dan Realitas Mutlak.

Konsep bahwa Keesaan Tuhan bukan suatu konsep numerik dan bahwa mensyaratkannya dengan suatu bilangan sama dengan memaksakan batasan pada Zat Tuhan dibahas dalam *Nahj al-Balâghah* secara berulang-ulang:

Dia adalah Satu, tapi bukan dalam arti jumlah.<sup>12</sup>

Dia tidak dibatasi oleh batasan-batasan ataupun tidak dihitung oleh angka-angka.<sup>13</sup>

Ia yang menunjuk-Nya, berarti mengakui batas-batas-Nya, dan ia yang mengakui batas-batas-Nya berarti telah menghitung-Nya.<sup>14</sup>

Ia yang menggambarkan-Nya, berarti membatasi-Nya. Ia yang membatasi-Nya, memberikan jumlah kepada-Nya. Ia yang memberi jumlah kepada-Nya, menolak kezaliam-Nya.<sup>15</sup>

Segala sesuatu yang disebut satu adalah kurang, kecuali Dia.<sup>16</sup>

---

yang tidak terbatas bisa digambarkan pada bidang tidak terbatas. Suatu ruang tiga dimensi tidak terbatas mengandung sejumlah bidang tidak terbatas; suatu bidang empat dimensi tidak terbatas mengandung sejumlah ruang tiga-dimensi tidak terbatas. Demikian pula, suatu alam semesta lima dimensi akan mengandung sejumlah alam semesta empat-dimensi tidak terbatas, seperti alam semesta kita, dengan ruang tiga dimensi dan satu dimensi waktu (Penerjemah bahasa Inggris).

<sup>12</sup> *Nahj al-Balâghah*, khutbah no.152, hal.212.

<sup>13</sup> *Ibid.*, khutbah no.186, hal.273.

<sup>14</sup> *Ibid.*, khutbah no.1, hal.40

<sup>15</sup> *Ibid.*, khutbah 152, hal.212.

<sup>16</sup> *Ibid.*, khutbah 65, hal.96.

Kalimat terakhir menunjukkan keindahan, kemendalaman, dan keberbobotan dari *Nahj al-Balâghah*. Kalimat itu menyatakan bahwa segala sesuatu selain Zat Tuhan adalah terbatas meski ia satu. Yaitu, segala sesuatu yang dapat menerima jenis lainnya merupakan wujud terbatas dan tambahan pada wujud lain akan menambah jumlahnya. Namun ini tidak tepat untuk Keesaan Zat Tuhan, karena Keesaan Tuhan terletak pada Keagungan dan Kemutlakan-Nya yang karenanya keserupaan, kesamaan, atau kesepadanan tidak bisa diterima.

Konsep bahwa Keesaan Tuhan ini bukan suatu konsep numerik secara eksklusif merupakan konsep Islam yang orisinal dan mendalam, dan belum pernah ada sebelumnya dalam mazhab lainnya. Bahkan para filosof Muslim hanya mengetahui secara perlahan kemendalamannya melalui perenungan akan spirit teks-teks Islam yang orisinal dan khususnya wacana-wacana Imam 'Alî as dan pada akhirnya secara formal memadukannya dalam filsafat metafisik Islam. Tidak ada jejak dari konsep mendalam ini dalam tulisan-tulisan para filosof Islam awal semisal al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Hanya para filosof belakangan mencangkokkan konsep ini ke dalam pemikiran filsafat mereka dengan menyebutnya sebagai "Kesatuan Hakikat yang Paling Hakiki" (*al-wahdat al-haqqat al-haqiqiyyat*) dalam terminologi mereka.

#### **Tuhan: Yang Awal Yang Akhir Yang Zahir Yang Batin**

Dari sejumlah topik yang dibahas *Nahj al-Balâghah* adalah konsep bahwa Allah adalah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin. Tentu saja ini, seperti halnya konsep lainnya, telah disimpulkan dari al-Quran suci. Meski di sini kami tidak akan mengutip ayat-ayat dari al-Quran. Allah adalah Yang Awal, tapi keazalian-Nya tidaklah temporal sehingga berlawanan dengan Wujud-Nya Yang Akhir. Dia Zahir, tapi bukan dalam arti wujud yang secara fisik bisa dilihat

atau dipersepsi oleh kekuatan indrawi. Sifat Zahir-Nya tidak bertentangan dengan Sifat Batin-Nya. Sesungguhnya, Keazalian-Nya identik dengan Keabadian-Nya. Demikian pula Sifat Zahirnya identik dengan Sifat Batin-Nya. Keduanya bukan dua hal yang berbeda.

Segala puji bagi Allah Yang keadaan-Nya yang satu tiada mendahului keadaan-Nya yang lain. Maka tiadalah Dia (menjadi) Yang Awal sebelum Dia menjadi Yang Akhir, atau Yang Zahir sebelum Yang Batin.<sup>17</sup>

Waktu tidak bersama Dia, atau Dia tidak membutuhkan bantuan alat-alat dan perantara-perantara. Wujud-Nya mendahului waktu. Eksistensi-Nya mendahului ketiadaan dan keazalian-Nya mendahului semua per-mulaan.<sup>18</sup>

Zat Tuhan yang mendahului waktu, ketiadaan, permulaan, dan akhir merupakan salah satu konsep yang paling mendalam dari filsafat *al-hikmah*. Dalam hal ini, permasalahan keazalian Tuhan (*azaliyyah*) itu menyangkut keberadaan-Nya, yang mempunyai pengertian lebih besar daripada 'wujudnya [segala sesuatu] di sepanjang zaman'; pasalnya, 'kehadiran di sepanjang zaman' mengasumsikan eksistensi *di dalam* waktu. Namun, Wujud Tuhan tidak hanya berada di sepanjang zaman, bahkan Wujud-Nya mendahului waktu itu sendiri. Inilah pengertian keazalian Tuhan. Hal ini memperlihatkan bahwa kemendahuluan-Nya merupakan sesuatu yang lebih besar ketimbang aspek duniawi yang mendahului.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, khutbah 186, hal.272-3.

Segala puji bagi Allah, yang bukti Keberadaannya melalui ciptaan-Nya, yang bukti keazalian-Nya melalui kebaruan (*hudûts*) makhluk-Nya. Keunikan-Nya terbukti melalui keserupaan dan kemiripan di antara ciptaan-ciptaan-Nya. Indra-indra tidak bisa melihat-Nya dan tak ada sesuatu pun yang mampu menyembunyikan-Nya.<sup>19</sup>

Yaitu, Tuhan adalah Yang Zahir sekaligus Yang Batin. Karena Diri-Nya sendiri, Dia Zahir, tapi Tersembunyi dari indra manusia. Kegaiban-Nya dari indra manusia disebabkan keterbatasan manusia sendiri dan bukan karena Diri-Nya.

Ia tidak membutuhkan bukti bahwa eksistensi-Nya sinonim dengan manifestasi. Semakin kuat eksistensi suatu wujud, semakin nyata ia. Sebaliknya, semakin lemah ia dan bercampur dengan nirwujud (*non-being*), semakin rendah potensi kewujudannya pada dirinya sendiri ataupun pada yang lain.

Bagi segala sesuatu, ada dua mode wujud: wujud-dalam-dirinya sendiri (*wujûd fi nafsih*), dan wujud-karena-yang lain. Wujudnya segala sesuatu bagi kita tergantung pada sistem indra kita dan kondisi-kondisi khusus tertentu. Demikian pula, manifestasi sesuatu ada juga dua jenis: manifestasi-dalam-dirinya sendiri (*zhuhûr fi nafsih*) dan manifestasi-karena-yang lainnya.

Indra-indra kita, disebabkan keterbatasan kita, hanya mampu mempersepsi sejumlah objek terbatas yang memiliki ciri-ciri kesamaan dan pertentangan. Indra bisa mempersepsi warna-warna, bentuk-bentuk, suara-suara, dan lain-lain, yang dibatasi secara ruang dan waktu. Yakni, eksistensi mereka dibatasi dalam ruang dan waktu tertentu. Sekarang jika ada

<sup>19</sup> *Ibid.*, khutbah 152, hal.211-12.

cahaya yang seragam, selalu ada di manapun, itu tidak akan bisa dipersepsi. Suara yang terus menerus selalu terdengar monoton di mana-mana tidak akan bisa didengar.

Wujud Tuhan, yang merupakan wujud mutlak dan realitas absolut, tidak dibatasi ruang dan waktu manapun, dan tersembunyi dari indra-indra kita. Namun Tuhan pada Dirinya Sendiri secara mutlak nyata. Kesempurnaan Sifat Zahir-Nya, yang berasal dari kesempurnaan Wujud-Nya, adalah sebab dari ketersembunyian-Nya dari indra-indra kita. Dua aspek Sifat Zahir-Nya dan Batin-Nya adalah satu dan sama dalam Zat-Nya. Dia tersembunyi karena Dia secara sempurna nyata, dan ini menyempurnakan kejelasan yang menabiri-Nya.

*Engkaulah yang tersembunyi karena cerlang  
kesempurnaan-Mu*

*Engkaulah yang Jelas, tersembunyi dalam kejelasan-Mu  
Tabir pada wajah-Mu adalah juga wajah-Mu  
Maka teranglah Engkau, kejelasan-Mu  
menyembunyikan-Mu dari mata-mata dunia*

### Sebuah Penilaian

Bagaimanapun ringkasan penilaian dari pendekatan Nahj al-Balâghah dan perbandingannya dengan mazhab lain adalah amat penting guna menemukan nilai berharga dari pandangan-pandangannya tentang masalah teologi. Pada buku ini, walaupun ini sangat tidak memadai, kami akan membatasi untuk mengutip dalam lembar-lembar selanjutnya hanya contoh-contoh yang ringkas saja dan kemudian menilainya.

Tema Zat dan Sifat Tuhan merupakan salah satu tema yang telah banyak didiskusikan oleh para filosof kuno dan modern, para mistikus dan sufi di Timur dan Barat. Tapi pada umumnya metode dan pendekatan mereka secara total berbeda dari Nahj al-Balâghah yang pendekatannya sangat orisinal dan

belum pernah terjadi sebelumnya. Hanya dalam al-Quran suci bisa dijumpai suatu contoh yang serupa *Nahj al-Balâghah*. Selain al-Quran suci, kami tidak menemukan sumber manapun yang membuktikan sejumlah alasan untuk wacana di *Nahj al-Balâghah*.

Sebagaimana ditunjukkan di muka, sejumlah sarjana — disebabkan kegagalan mereka dalam melacak sumber konsep sebelumnya yang diuraikan dalam *Nahj al-Balâghah* — telah mempertanyakan keautentikan penyandaran wacana-wacana kepada 'Alî as. Mereka menilai bahwa wacana-wacana ini mengemuka dalam periode belakangan, setelah tampilnya Mu'tazilah dan asimilasi pemikiran Yunani. Mereka tidak memperhatikan ungkapan:

*Bumi yang rendah dengan langit yang tinggi tidak terbanding!*

Betapa bodohnya membandingkan ide-ide Mu'tazilah dan Yunani dengan ajaran-ajaran *Nahj al-Balâghah*!

### ***Nahj al-Balâghah* dan Konsep Kalâm**

Seraya menyifati semua Sifat kesempurnaan kepada Tuhan, Yang Mahamulia, *Nahj al-Balâghah* menolak pemisahan apapun Sifat-sifat ini dari Zat-Nya dan tidak menganggap sebagai suatu tambahan Zat Tuhan. Di sisi lain, kaum Asy'ariyyah, seperti kita mafhum, menganggap Sifat-sifat Tuhan sebagai tambahan pada Zat-Nya sementara Mu'tazilah menolak semua Sifat.

*Asy'ariyyah percaya akan Pemisahan [Sifat-sifat dari Zat]*

*Mu'tazilah membicarakan ketundukan [Sifat-sifat kepada Zat]*

Hal ini telah memberi anggapan pada sebagian orang bahwa wacana-wacana yang dijumpai dalam *Nahj al-Balâghah* tentang topik ini merupakan fabrikasi dari periode belakangan di bawah pengaruh pandangan-pandangan Mu'tazilah.

Sementara, bagi siapa saja yang berwawasan bisa dengan mudah mempersepsi bahwa sifat-sifat yang ditolak oleh *Nahj al-Balâghah* yang berkaitan dengan Zat Tuhan adalah sifat-sifat ketanpurnaan (*imperfection*) dan keterbatasan. Pasalnya, Zat Tuhan, Wujud mutlak dan nirwatas, menekankan jatidiri Sifat-sifat pada Zat, bukan penolakan Sifat-sifat dengan Zat sebagaimana yang diakui oleh Mu'tazilah.<sup>20</sup> Sekiranya Mu'tazilah mencapai konsep semacam itu, mereka tidak akan pernah menolak Sifat-sifat Tuhan yang menurut mereka luluh pada Zat.

Demikian pula pandangan-pandangan tentang keterciptaan atau kebaruan (*hudûts*) al-Quran dalam khutbah 184. Setiap orang bisa saja membayangkan bahwasanya pasase-pasase dari *Nahj al-Balâghah* ini terkait dengan kontroversi-kontroversi belakangan yang memanas di kalangan para teolog Islam (*mutakallimûn*), yang menyangkut keabadian (*qidam*) atau kebaruan (*hudûts*) al-Quran, dan ini mungkin telah ditambahkan kepada *Nahj al-Balâghah* selama abad-abad terakhir. Akan tetapi, dengan sedikit perenungan maka akan menyingkapkan bahwa wacana-wacana *Nahj al-Balâghah* yang berkaitan dengan tema ini tidak berhubungan sama sekali dengan perdebatan tentang al-Quran apakah diciptakan atautkah tidak—yang merupakan kontroversi sia-sia—tetapi terkait dengan perintah kreatif (*amr takwînî*) dan Kehendak Yang Mahakuasa. 'Alî as mengatakan bahwa Kehendak Allah dan Perintah-Nya menggambarkan Perbuatan-perbuatan Tuhan. Oleh sebab itu, ia bersifat baru (*hadits*) dan muncul setelah Zat. Karena, jika perintah dan Kehendak sama-sama abadi dan identik dengan Zat-Nya,

<sup>20</sup> Khutbah pertama dalam *Nahj al-Balaghah*, pernyataan *wakamâlu al-akhlâshin lahu nafyu al-shifât*: 'anhu (sesempurna-sempurnanya ikhlas adalah menafikan sifat dari-Nya) didahului oleh pernyataan *alladzî laysa lishifatihî haddun mahdûd, wa lâ na'tu mawjûd* (yaitu Zat yang mempunyai sifat tiada batas).

keduanya dianggap sebagai sekutu dan mitra-Nya. 'Alî as mengatakan:

Bila hendak menciptakan sesuatu, Dia berkata, "Jadilah", maka jadilah ia, tetapi tidak melalui sesuatu yang bisa didengar yang mengena pada telinga atau suatu teriakan yang bisa terdengar. Sesungguhnya kalam Tuhan, Yang Mahamulia, tiada lain tindak penciptaan-Nya, yang tidak ada sebelumnya. Sekiranya (kalam Allah) itu sendiri bersifat abadi, niscaya ada tuhan lain selain-Nya.<sup>21</sup>

Malah, ada *musnad* hadis lain tentang subjek ini yang disampaikan dari 'Alî as, yang sebagiannya telah dikumpulkan dalam *Nahj al-Balâghah*, dan bisa dilacak kembali ke zamannya. Berdasarkan ungkapan di atas, tidak ada ruang untuk meragukan keaslian hadis-hadis tersebut. Jika ada kesamaan di tingkat permukaan antara ungkapan-ungkapan 'Alî as dan pandangan-pandangan Mu'tazilah, maka kemungkinan yang terjadi dalam hal ini adalah bahwa sebagian ide Imam 'Alî diadopsi oleh Mu'tazilah.

Perdebatan lain di antara para teolog Muslim (*mutakallimûn*), baik Syî'ah maupun Sunnî, Asy'ariyyah ataupun Mu'tazilah, secara umum berkisar pada doktrin rasional keputusan etis mengenai kebaikan dan keburukan (*al-husn wa al-qubh al-'aqliyyân*). Doktrin ini yang tiada lain merupakan suatu prinsip praktis yang berlaku di masyarakat manusia, yang dianggap oleh *mutakallimûn* bisa diterapkan ke dalam ruang lingkup Ilahi dan mengatur hukum penciptaan, tapi kita tidak menemukan jejaknya dalam *Nahj al-Balâghah*. Demikian pula, hal itu tidak ada tandanya dalam al-Quran. Apabila ide-ide dan keyakinan-keyakinan *mutakallimûn*

<sup>21</sup> *Nahj al-Balâghah*, khutbah 186, hal.274.

dijumpai dalam *Nahj al-Balâghah*, pertama-tama jejak doktrin ini niscaya ditemukan dalam kitab [al-Quran] tersebut.

### *Nahj al-Balâghah* dan Konsep-konsep Filosofis

Sebagian pihak — ketika sampai pada kata-kata tertentu seperti “eksistensi” (*wujûd*), “ketiadaan” (*‘adam*), “kebaruan” (*hudûts*) dan “keazalian” (*qidam*), dan istilah-istilah lain dalam *Nahj al-Balâghah*— telah digiring kepada sangkaan bahwa istilah-istilah ini merambah ke dunia intelektual Muslim di bawah pengaruh filsafat Yunani dan telah disusupkan, baik sengaja atau pun tidak, ke dalam wacana-wacana ‘Alî as. Jika pihak yang mendukung pandangan ini telah menyelami makna-makna dari kata-kata ini, niscaya mereka tidak akan mengeluarkan hipotesis semacam itu. Metode dan pendekatan yang diangkat dalam argumen-argumen *Nahj al-Balâghah* sepenuhnya berbeda dari para filosof yang hidup sebelum Sayyid al-Radhî atau ketika zamannya, atau bahkan mereka yang lahir ratusan abad setelah penyusunan *Nahj al-Balâghah*.

Saat ini, kami tidak akan mendiskusikan metafisika Yunani ataupun filsafat Aleksandrian (Neoplatonik), namun akan membatasi pada pandangan-pandangan metafisis yang dikemukakan oleh al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Khwâjah Nashîr al-Dîn al-Thûsî. Tak pelak lagi, para filosof Muslim mengangkat problem-problem baru ke dalam filsafat di bawah pengaruh ajaran-ajaran Islam yang tidak ada sebelumnya. Di samping itu, mereka mengenalkan secara radikal cara-cara pembuktian dan penyimpulan yang orisinal untuk menjelaskan dan memaparkan butir-butir pemikiran mereka berkaitan dengan problem-problem lain. Meski demikian, apa yang kami pelajari dari *Nahj al-Balâghah* secara jelas berbeda dari pendekatan tersebut. Guru saya, ‘Allâmah Thabâthabâ’î,

dalam kata pengantar untuk wacananya tentang hadis-hadis keilmuan Islam, menulis:

Pernyataan-pernyataan ini telah membantu menyelesaikan sejumlah masalah dalam filsafat teologi. Selain fakta bahwa kaum Muslim tidak familiar dengan konsep-konsep ini dan mereka tidak memahami bahasa Arab, pada intinya tidak ada jejak pada diri mereka dalam tulisan-tulisan dan pernyataan-pernyataan para filosof pra-Islam yang buku-bukunya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian, konsep-konsep ini tidak muncul dalam karya-karya para filosof Muslim, Arab ataupun Persia. Problem-problem ini tetap kabur dan tidak terpahami, dan setiap pengulas membahas problem-problem tersebut menurut dugaan-dugaan mereka sendiri, sampai abad ke-11 H (17 Maschi). Baru setelah itu, problem-problem itu bisa dipahami secara tepat untuk pertama kalinya, yakni, problem Kesatuan Kebenaran (*al-wahdat al-ḥaqqah*) dari Wujud Wajib (*wājib al-wujūd*); problem bahwa bukti keberadaan Wujud Wajib identik dengan bukti Keesaan-Nya (karena Wujud Wajib adalah Eksistensi Mutlak, Wujud-Nya mengimplikasikan Keesaan-Nya); problem bahwa Maujud Wajib (*Necessary Existent*) adalah yang-diketahui-dalam-Zat-Nya (*ma'lûm bi al-dzât*); bahwa Wujud Wajib diketahui langsung tanpa membutuhkan suatu perantara, dan bahwa realitas segala sesuatu yang lain dikenal melalui

Wujud Wajib (*Necessary Being*), tidak sebaliknya...<sup>22</sup>

Dalil-dalil para filosof Muslim awal seperti al-Fârâbî, Ibn Sînâ, dan Khwâjah Nashîr al-Dîn al-Thûsi—semisal pembahasan tentang Zat dan Sifat-sifat Tuhan, contohnya, Mahaesa, Mahasederhana (*basâthah*), Mahakaya, Maha Berilmu, Mahakuasa, Maha Berkehendak, dan seterusnya—berkisar pada konsepsi kemestian wujud (*wujûb al-wujûd*), yang darinya semua sifat diturunkan, dan kemestian wujud itu sendiri dideduksi secara tak langsung. Dengan pola demikian, terbukti bahwa eksistensi semua maujud mungkin (*mumkinât*) tidak bisa diuraikan tanpa mengasumsikan keberadaan Wujud Wajib. Meski dalil yang digunakan untuk membuktikan kebenaran hal ini tidak bisa disebut *burhân khulf* (*demonstration per impossible*) karena cara penyimpulan tak langsung, ia tampak seperti *burhân khulf*. Oleh sebab itu, ia gagal memberi pembuktian yang sepenuhnya memuaskan, karena ia tidak memaparkan kemestian wujud dari Wujud Wajib. Ibn Sînâ, dalam *al-'Isyârât*-nya, mengklaim bahwa ia telah berhasil menemukan “Mengapa?” (*lima*) bagi wujud dan untuk itu ia memilih menamai dalilnya dengan *burhân al-shiddiqîn* (*burhân limmî* yakni bukti kausal. Akan tetapi, para filosof mutakhir menganggap eksposisinya tentang “mengapa?” (*lima*) tidaklah memadai.

Dalam *Nahj al-Balaghah*, kemestian wujud tak pernah digunakan untuk menerangkan keberadaan wujud-wujud mungkin (*mumkinât*). Karena hal ini, maka buku ini menyandarkan tujuannya pada kriteria nyata atas kemestian wujud (*the necessity of existence*). Yakni, realitas absolut dan wujud murni Zat Tuhan.

<sup>22</sup> *Maktab-e tasyayyu*, no.2, hal.120.

'Allâmah Thabâthabâ'î, dalam karya yang disebutkan di atas, ketika menerangkan sebuah hadis dari 'Alî as yang terdapat dalam *al-Tawhîd*-nya Syaikh Shadûq, menuturkan:

Titik tolak diskusi kita terletak pada prinsip bahwa Wujud Tuhan merupakan suatu realitas yang tidak menerima batasan apapun. Karena, Tuhan Yang Mahamulia adalah Realitas Absolut. Dari-Nya diturunkan keberadaan semua maujud lain dalam batas-batas dan karakteristik-karakteristik ontologis yang terkait dengan mereka sendiri, dan keberadaan mereka tergantung pada Wujud Absolut.<sup>23</sup>

Dalam *Nahj al-Balâghah*, landasan utama dari semua kajian tentang Zat Tuhan terletak pada kedudukan Tuhan yang merupakan Wujud Mutlak dan Tak Terbatas, yang melampaui semua batasan. Tak satu ruang ataupun waktu, ataupun sesuatu yang lain yang kosong dari-Nya. Dia bersama segala sesuatu, namun tidak sesuatu pun bersama-Nya. Karena Dia Mahamutlak dan Tak Terbatas, Dia mendahului waktu, bilangan, batasan, dan kedekatan (yang semuanya merupakan jenis kuintitas). Yakni, ruang dan waktu, bilangan dan batasan, bisa diterapkan kepada tingkatan yang lebih rendah yaitu tingkatan Perbuatan-perbuatan Tuhan dan penciptaan. Segala sesuatu berasal dari-Nya dan kembali kepada-Nya. Dialah Yang Pertama dan Yang Terakhir dari yang terakhir. Ia mendahului dan melampaui segala sesuatu.

Ini merupakan ide-ide yang membangun poros dari segenap wacana yang tertuang dalam *Nahj al-Balâghah*, dan sebagian darinya tidak terlacak dalam karya-karya al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rusyd, al-Ghazâlî, dan Khwâjah Nashîr al-Dîn al-Thûsî.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hal.126.

Seperti ditunjukkan oleh 'Allâmah Thabâthabâ'î, diskusi-diskusi teologi reflektif dan mendalam ini (*ilâhiyyât bil-ma'nâ al-'akhashsh*) didasarkan pada serangkaian problem yang saling terkait yang telah ditempatkan dalam metafisika (*al-'umûr al-'âmmah*).<sup>24</sup> Sebuah kajian elaboratif perihal problem-problem teologis tersebut dan isu-isu relevan yang disebutkan berada di luar ruang lingkup diskusi kita sekarang.

Ada dua alasan untuk menolak klaim bahwa kajian-kajian teologis dari *Nahj al-Balâghah* merupakan kreativitas para penulis belakangan yang akrab dengan gagasan-gagasan filosofis. *Pertama*, jenis problem yang ditelaah dalam *Nahj al-Balâghah* sama sekali tidak diangkat oleh para filosof manapun sampai masa Sayyid al-Radhî, penyusun *Nahj al-Balâghah*. Bahwa ketunggalan Wujud Wajib bukan jenis konsep numerik dan bahwa Zat Tuhan mendahului bilangan; bahwa keberadaan Wujud Wajib mengimplikasikan Keesaan-Nya, realitas sederhana Wujud Wajib; bahwa Imanensi-Nya dan konsep-konsep lain tidak dikenal filsafat selama atau sebelum masa Sayyid al-Radhî.

*Kedua*, poros dalil-dalil yang diajukan dalam buku ini (*Nahj al-Balâghah*) sepenuhnya berbeda dari poros kajian filosofis yang sebelumnya berkembang sepanjang sejarah sampai hari ini.

### ***Nahj al-Balâghah* dan Pemikiran Filsafat Barat**

*Nahj al-Balâghah* telah memainkan peran besar dalam sejarah filsafat Timur. Mullâ Shadrâ, yang membawa suatu revolusi dalam pemikiran teologis (*al-hikmat al-'ilâhiyyah*), berada di bawah pengaruh kuat wacana-wacana 'Alî. Metode dalilnya menyangkut masalah tauhid merupakan metode penarikan Zat dari Zat, dan juga mendeduksi Sifat-sifat dan Perbuatan-perbuatan dari Zat. Seluruh dalil ini didasarkan

<sup>24</sup> *Ibid.*, hal.157.

pada keyakinan bahwa yang ada hanyalah Wujud Wajib. Argumen-argumen ini disandarkan pada kaidah-kaidah umum yang secara radikal berbeda, yang dielaborasi dalam sistem metafisikanya.

Pemikiran teologis Timur (*al-hikmat al-'ilahiyyah*) mencapai kematangan dan kekuatan dari sumber-sumber ajaran Islam dan secara kukuh dibangun pada pijakan-pijakan yang tidak bisa dilanggar. Sedangkan, filsafat teologi di Barat tetap menyangkal sumber inspirasi seperti itu. Bencana filosofis ekstensif dari kecenderungan terhadap materialisme di Barat memiliki banyak sebab yang pembahasannya di luar ruang lingkup wacana kami. Namun kami percaya bahwa sebab utama dari fenomena ini adalah kelemahan dan kurang cukupnya konsepsi-konsepsi teologis dari pemikiran keagamaan Barat.<sup>25</sup> Siapa saja yang tertarik untuk melakukan kajian komparatif atas pendekatan-pendekatan yang disebutkan pada bagian ini, pertama-tama harus menelaah dalil-dalil yang dikembangkan oleh para filosof Barat semisal Anselm, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, dan yang lainnya untuk membuktikan eksistensi Tuhan dan diskusi-diskusi mereka tentang penerimaan ataupun penolakan berbagai argumen ini. Kemudian ia harus membandingkannya dengan dalil *burhân al-shiddîqîn* yang digagas oleh Mullâ Shadrâ yang diilhami kata-kata 'Alî. Maka ia pribadi akan menyaksikan jurang lebar yang memisahkan satu dengan yang lain.[]

<sup>25</sup> Lihat Murtadhâ Muthahhari, *'Ilal-e garayesy beh mâddîgari* ("Sebab-sebab Kecenderungan terhadap Materialisme"), pada bagian "*Nâresâ'ihâ-ye mafâhîm-e falsafî*" ("Kelemahan Ide-ide Filsafat [Barat]"). [Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Kritik Islam terhadap Materialisme* diterbitkan oleh Penerbit Al-Huda (Mei 2001) dari edisi Inggrisnya *The Causes Responsible for Materialist Tendencies in the West—peny.*]





## SULUK DAN IBADAH

SALAH satu ajaran penting dari Tuhan dalam mengutus para rasul-Nya adalah masalah ibadah. Ibadah atau penghambaan kepada Tuhan Yang Esa dan penolakan terhadap segala sesuatu yang lain sebagai objek sesembahan dan pemujaan merupakan ciri yang tak pernah absen dari ajaran-ajaran nabi manapun. Seperti kita tahu, dalam agama Islam yang suci, ibadah menempati kedudukan yang amat luhur, dan tidak dianggap sebagai serangkaian ritual semata yang terpisah dari kehidupan sehari-hari dan hanya terkait dengan dunia lain. Ibadah dalam Islam ditempatkan dalam konteks kehidupan dan merupakan suatu bagian yang tak terpisahkan dari filsafat kehidupan Islam.

Merupakan sebuah kenyataan bahwa sebagian laku ibadah dalam Islam dilakukan secara kolektif. Islam pun telah menata laku ibadahnya dalam pola yang secara otomatis memelihara terjaganya tugas kehidupan lainnya. Misalnya, shalat

merupakan ekspresi total dari ketundukan dan penyerahan diri kepada Allah. Ibadah ini telah diatur sedemikian, sehingga seorang manusia yang hendak shalat sendirian, ia diharuskan untuk menjalankan tindakan tertentu yang relevan secara sosial dan moral, seperti kesucian, menghargai hak-hak sesama, menjaga keteraturan, memiliki kepedulian akan waktu, mengendalikan emosi diri, dan menyatakan kehendak-baik dan kasih sayang kepada hamba-hamba Allah yang saleh.

Menurut Islam, setiap amal baik dan bermanfaat jika ditunaikan dengan niat tulus mencari ridha Allah dipandang sebagai ibadah. Oleh karenanya, belajar, menuntut ilmu, serta mencari nafkah dan pelayanan sosial, jika dilakukan karena Allah, merupakan laku-laku ibadah. Di sisi lain, Islam menetapkan aturan-aturan ritual dan tindakan-tindakan formal ibadah seperti shalat, puasa dan lain-lain, yang memiliki filsafat tertentu bagi yang menjalankannya.

### *Tingkat-tingkat Ibadah*

Manusia memiliki sikap yang berbeda-beda terhadap ibadah. Tidak semua manusia memandang ibadah dengan cahaya yang sama. Bagi sebagian orang, ibadah merupakan sejenis transaksi, barter dan pertukaran, ini seperti seorang yang bekerja demi mendapatkan upah. Seorang pekerja yang telah menghabiskan waktunya dan bekerja demi keuntungan sang majikan, maka ia mengharapkan upah sebagai balasannya, demikian pula seorang hamba yang beribadah demi mendapatkan pahala Tuhannya, maka ia mengharapkan dirinya akan diterima di akhirat. Menurut perspektif kelompok ini, jika seorang hamba beribadah demi pahala dalam bentuk kedamaian dan kesejahteraan —yang kelak diterimanya di akhirat— ia tak ubahnya seperti seorang buruh yang hanya bekerja demi mendapatkan upah.

Memang, setiap majikan membayar upah sebagai balasan terhadap pekerjaan yang dilakukan oleh para

pekerjanya. Namun, keuntungan apa yang bisa Tuhan Semesta Alam dapat dari pekerjaan seorang hamba yang lemah dan rendah? Malahan, jika kita menganggap bahwa Majikan Besar (Tuhan) membayar hamba-hamba-Nya dalam bentuk rahmat dan ganjaran di akhirat, lantas mengapa Dia tidak memberikan balasan kepada mereka yang tidak berusaha dan menggunakan tenaganya? Inilah persoalan-persoalan yang tak pernah muncul pada kelompok saleh ini. Dari sudut pandang mereka, inti ibadah terletak pada gerakan-gerakan tubuh tertentu yang teramati dan komat-kamitnya lidah. Inilah satu sikap dan pandangan terhadap ibadah. Dalam kata-kata Ibn Sînâ, sebagaimana ditunjukkan dalam bab kesembilan buku *Al-'Isyârât*-nya, sikap itu merupakan "sikap orang tak tercerahkan dan jahil akan Tuhan (*God-ignorant*), yang hanya dapat diterima oleh para pekerja."

Pendekatan lain terhadap ibadah adalah pendekatan terbuka. Di sini persoalan-persoalan yang disebutkan sebelumnya seperti pekerja dan majikan, pekerjaan dan upah, tidak punya relevansi. Dalam pendekatan ini ibadah dipandang sebagai langkah-langkah untuk mencapai kedekatan kepada Allah, sebagai sarana keunggulan manusia, pendidikan, pengangkatan jiwa dan perjuangannya menuju cakrawala keagungan ruhani yang tak terlihat, sebagai suatu latihan penguatan daya spiritualnya, sebagai suatu kemenangan jiwa di atas alam duniawi! Ibadah merupakan ekspresi tertinggi dari rasa syukur dan cinta manusia kepada Pencipta-Nya dan deklarasi cintanya kepada Yang Mahasempurna dan Mahaindah, dan terakhir, perjalanannya menuju Allah!

Menurut pendekatan ini, ibadah memiliki suatu bentuk dan jiwa, penampakan dan makna batin. Apa yang diperagakan oleh lidah dan gerakan anggota-anggota tubuh lainnya, adalah bentuk, lapisan luar, dan penampakan lahiriah ibadah. Adapun jiwa dan maknanya sesuatu yang lain. Jiwa ibadah terkait dengan arti penting yang melekat pada ibadah

yang dilakukan oleh si hamba, sikapnya terhadap ibadah itu sendiri, motif terdalamnya yang menggerakkannya kepada ibadah, kepuasan akhir dan manfaat yang ia ambil darinya, dan sampai ke tingkat di mana ia melintasi Jalan-Nya dalam suluknya menuju Tuhan.

### **Pendekatan *Nahj al-Balâghah***

Pendekatan dan sikap apa yang diterapkan oleh *Nahj al-Balâghah* terhadap ibadah? *Nahj al-Balâghah* mengangkat suatu pandangan ibadah yang terbuka. Ia merupakan—setelah al-Quran dan sunah Nabi saw—sumber utama inspirasi terhadap pendekatan bebas atas ibadah dalam tradisi Islam.

Seperti kita mafhum, dari sebagian besar tema-tema kuliah keislaman yang sublim dan imajinatif, baik bahasa Arab ataupun Persia, hubungan antara cinta kasih si hamba kepada Zat Tuhan diungkapkan dalam ungkapan nan lembut dan menawan dalam bentuk khutbah, doa dan munajat, alegori, kisah-kisah, baik dalam bentuk prosa maupun syair. Ketika kita membandingkan semuanya itu dengan konsep-konsep pra-Islam yang berkembang di kawasan yang kelak merupakan wilayah-wilayah Islam, kiranya menarik untuk mengamati pertumbuhan yang luar biasa yang dilakukan oleh Islam dalam menganugerahi kedalaman, ruang lingkup, kesegaran, dan kehalusan terhadap pemikiran manusia. Islam mengubah sekelompok orang yang tadinya menyembah berhala-berhala, citraan-citraan, api, atau menurunkan Tuhan Yang Mahaabadi ke level seorang 'Bapak' manusia, atau yang imajinasinya terbang ke sana ke mari sehingga mereka mengidentifikasi 'Bapak' dengan 'Anak', atau secara resmi menganggap Ahura Mazda sebagai bentuk material, yang patungnya mereka bangun di setiap tempat, menjadi orang-orang yang intelektualnya bisa memahami dan mengembangkan konsep-konsep yang paling abstrak, ide-ide yang paling canggih, pemikiran-pemikiran yang paling elegan, dan konsep-konsep paling sublim.

Bagaimana akal manusia bisa berubah sedemikian radikal? Apa yang mengubah dan merevolusi sistem pemikiran dan logika mereka, mengangkat pemikiran-pemikiran mereka, menyucikan emosi-emosi mereka, dan mensublimasi nilai-nilai mereka? Bagaimana itu terjadi? *Al-Mu'allaqât al-Sab'ah* dan *Nahj al-Balâghah* terpisah hanya satu generasi. Keduanya merupakan karya bahasa Arab yang sangat terkenal dalam hal kefasihan dan sastra jenial. Namun mengenai kandungan, mereka saling berhadapan bak bumi dengan langit. Yang pertama menandai keindahan kekasih, kebahagiaan cinta, kegagahan, kuda-kuda, tombak, serangan setiap malam, dan menyusun pujian dan satir; yang kedua berisikan ide-ide paling sublim tentang manusia.

Untuk menguraikan pendekatan 'Alî as terhadap ibadah, kini kami akan melanjutkan dengan mengutip beberapa contoh dari *Nahj al-Balâghah*, yang memulai dengan suatu pernyataan tentang perbedaan-perbedaan dalam berbagai pendekatan manusia terhadap ibadah.

### ***Ibadah Orang Merdeka***

Sekelompok orang menyembah Allah karena menginginkan ganjaran. Inilah ibadah pedagang. Yang lain menyembah Allah karena takut. Inilah ibadah seorang budak. Kelompok lain menyembah Allah karena rasa syukur. Inilah ibadah orang merdeka.<sup>1</sup>

Meskipun Allah tidak memperingatkan orang-orang yang tidak taat kepada-Nya dengan hukuman, kewajiban untuk mensyukuri nikmat-Nya mengharuskan Dia tak boleh didurhakai.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Nahj al-Balâghah*, Hikmah No.237, hal.510

<sup>2</sup> *Ibid.*, Hikmah No.290, hal.527.

Demi Allah, aku menyembah-Mu bukanlah karena aku takut neraka-Mu ataupun rakus karena surga-Mu, tetapi aku mendapatkan Engkau memang layak disembah. Karena itulah aku menyembah-Mu.<sup>3</sup>

### *Mengingat Allah (Dzikrullâh)*

Akar-akar semua aspek ibadah spiritual, moral, dan sosial terletak pada satu hal: mengingat Allah dan kejelasan terhadap segala sesuatu yang lain. Dalam salah satu ayatnya, al-Quran suci mengacu ke efek edukatif dan penyegaran ibadah, seraya mengatakan:

*...Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan munkar...(QS al-Ankabût:45).*

Di tempat lain, al-Quran mengatakan:

*...dan dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku (QS Thâhâ:14).*

Inilah bukti bahwa orang yang shalat sesungguhnya mengingat Allah dan menyadari sepenuh hati bahwa Dia selalu mengamati dan mengawasinya, serta tidak melupakan bahwa dirinya sendiri adalah hamba-Nya.

Mengingat Allah, yang merupakan tujuan ibadah, artinya menyinari hati dan sarana penyuciannya. Dengan mengingat Allah, orang menyiapkan hatinya untuk merenungi Cahaya Tuhan di dalamnya. Tentang mengingat Allah dan arti ibadah, 'Alî mengatakan:

Sesungguhnya Allah, Yang Mahamulia, telah menjadikan ingatan kepada-Nya sebagai penerang hati, yang menjadikan mereka mendengar setelah tuli, melihat setelah buta, dan menjadikan mereka taat setelah berontak. Dalam setiap kurun waktu, ketika tidak ada

---

<sup>3</sup> Sumber rujukan tidak disebutkan (Penerjemah ke bahasa Inggris).

para nabi, ada individu-individu tertentu yang kepadanya Dia berbicara secara perlahan-lahan melalui kesadaran dan akal mereka.<sup>4</sup>

Ungkapan-ungkapan ini membahas pengaruh luar biasa dari *dzikrullâh* (mengingat Allah) pada hati, sampai ke tingkat menjadikannya mampu menerima ilham Ilahi dan mengakrabkannya dengan Tuhan.

#### *Tingkat-tingkat Ketaatan*

Dalam khutbah yang sama, dijelaskan berbagai keadaan dan tingkat-tingkatan spiritual oleh para hamba selama pencarian kepasrahan mereka. 'Alî as menjelaskan orang tersebut dengan kata-kata ini:

Malaikat-malaikat akan mengelilingi mereka, kedamaian akan turun pada kepada mereka, pintu-pintu langit akan dibagikan kepada mereka, dan kedudukan yang mulia akan diberikan kepada mereka di tempat yang telah diberitahukan Allah kepada mereka. Ketika mereka menyeru-Nya, mereka menghirup udara pengampunan dan rahmat-Nya.<sup>5</sup>

#### *Malam-malam Sang Hamba*

Dari perspektif *Nahj al-Balâghah*, dunia ibadah adalah dunia yang lain sama sekali. Kepuasannya tidak sebanding dengan kebahagiaan alam duniawi yang tiga-dimensi. Dunia ibadah membuahakan gerakan, perkembangan, dan perjalanan. Tetapi perjalanan yang dimaksud adalah perjalanan yang tidak seperti perjalanan fisik ke negeri-negeri baru. Ia merupakan perjalanan spiritual ke 'kota asing'. Tidak ada bedanya antara malam dan siang, karena selalu dibanjiri cahaya. Di dalamnya

<sup>4</sup> *Ibid.*, khutbah no. 222, hal.342.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hal.343.

tidak ada jejak kegelapan dan derita, karena di dalamnya hanyalah kemurnian, ketulusan, dan kebahagiaan. Kebahagiaan manusia adalah manusia, -dalam *pandangan Nahj al-Balâghah*- yang menetapkan kakinya ke dunia ini dan disegarkan kembali dengan napas penyegaran. Orang seperti itu tidak lagi memperhatikan apakah ia meletakkan kepalanya di atas bantal sutra ataukah batu:

Berbahagiaalah orang yang melaksanakan kewajiban-kewajiban kepada Allah dan menanggung kesukaran-kesukarannya, tidak membiarkan dirinya tidur di malam hari, tetapi bilamana tidur menyergapnya ia berbaring di tanah dengan menggunakan tangannya sebagai bantal, bersama orang-orang yang menjaga matanya agar tetap jaga dalam keadaan ketakutan akan Hari Pengadilan, yang tubuhnya selalu jauh dari tempat tidur, yang bibirnya selalu bergumam dalam mengingat Allah (*dzikrullâh*) dan yang dosa-dosanya telah dihapus melalui permohonan ampunannya. Mereka itulah golongan Allah. Ketahuilah bahwa sesungguhnya golongan Allah itulah golongan yang beruntung (QS al-Mujâdilah:22)<sup>6</sup>

*Malam-malam para manusia Allah bak siang hari yang cerah*  
*Malam-malam gelap tidak ada bagi mereka yang tercerahkan*

### Profil Orang Takwa

Di bagian lalu, kami membahas perspektif *Nahj al-Balâghah* menyangkut ibadah. Kami menemukan bahwa *Nahj al-Balâghah* tidak memaknai ibadah sebagai suatu serangkaian

<sup>6</sup> *Ibid.*, Surat No.45, hal.420.

upacara ritual kering dan nirmakna. Gerakan-gerakan tubuh merupakan ibadah lahiriah, sementara jiwa dan maknanya adalah sesuatu yang lain. Ibadah baru bisa bernilai, hanya ketika dilimpahi dengan makna dan ruh. Ibadah sejati berarti melampaui alam tiga-dimensi menuju cakrawala spiritual, yang merupakan alam kebahagiaan abadi dan sublimasi jiwa serta sumber energi dan kekuatan bagi hati, yang memiliki kepuasan-kepuasannya sendiri.

Banyak rujukan tentang ciri-ciri orang yang bertakwa dan saleh dalam *Nahj al-Balâghah*. Acap kali buku itu melukiskan profil orang yang takwa dan saleh serta menguraikan ciri-ciri ketakwaan mereka, perhatian dan kepuasan mereka akan ibadah, penyesalan dan kesedihan terus menerus atas dosa-dosa dan seringnya membaca al-Quran, pengalaman ekstatik mereka, dan keadaan yang mereka dapatkan selama mereka menjalankan ibadah-ibadah mereka dan perjuangan melawan kecenderungan diri bendawi mereka. Di kali lain, ia membahas peran ibadah dalam mengangkat jiwa manusia dari kegelapan dosa dan perbuatan-perbuatan jahat, dan sering menunjukkan pengaruh ibadah dalam menyembuhkan penyakit moral dan fisik. Di saat lain, ia membicarakan kebahagiaan murni, tidak dapat dilebihi, dan tulus dan ekstase para penempuh jalan spiritual dan para penyembah Allah yang ikhlas.

### **Menghidupkan Malam**

Di malam hari, mereka merapatkan kaki, seraya membaca ayat-ayat al-Quran secara tertib, berhenti sejenak guna merenungkan makna-maknanya, merawankan hati mereka dengan bacaan tersebut serta membangkitkan penawar bagi segala yang mereka derita. Apa yang mereka dengar dari al-Quran seakan-akan mereka saksikan dengan mata kepala sendiri.

Setiap kali menjumpai ayat pemberi harapan, tertariklah hati mereka mendambakannya, seakan surga telah berada di hadapan mata. Dan bila melewati ayat pembawa ancaman, mereka hadapkan seluruh "pendengaran" hati kepadanya, seakan desir neraka jahannam dan gelegaknya bersemayam dalam telinga mereka. Mereka senantiasa membungkukkan punggung, meletakkan dahi dan telapak tangan, merapatkan lutut dan ujung kaki dengan tanah, memohon beriba-iba kepada Allah SWT agar dibebaskan dari murka-Nya. Adapun di siang hari, mereka orang-orang yang penuh kemurahan hati, berilmu, berbakti, dan bertakwa.<sup>7</sup>

### Pengalaman Spiritual

Ia menjaga akalinya tetap hidup dan membunuh hawa nafsunya, sampai badannya kurus dan menjadi ramping, kekeraskepalaan menjadi kelembutan hati. Kemudian suatu sinar, laksana petir, turun ke dalam hatinya dan menyinari jalan di hadapannya, membuka semua pintu, dan mengantarkannya ke jalan yang benar. Begitu pun kakinya, yang memikul tubuhnya, berada dalam posisi yang teguh dan kokoh menapaki jalan keselamatan (di atas *al-shirâth*) dan nyaman lantaran ia menjaga hatinya tetap sibuk dengan perbuatan-perbuatan baik demi mendapatkan ridha Tuhannya.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, Khutbah 193, hal.304.

<sup>8</sup> *Ibid.*, khutbah 220, hal.337.

Seperti kita saksikan, bagian ini membicarakan jenis kehidupan lain, yang disebut dengan "kehidupan intelek". Ia membicarakan perjuangan melawan nafsu amarah (*al-nafs al-'ammârah*) dan kehancurannya. Ia mengungkapkan *riyadhah* ruh dan tubuh, tentang pencerahan, yang merupakan hasil dari *riyadhah* yang mengiluminasi diri para penempuh dan menyinari alam spiritualnya. Ia membahas tahap-tahap dan sasaran-sasaran yang dicapai oleh jiwa-jiwa para pesuluk sampai meraih tahap akhir dan puncak dari perjalanan spiritual manusia. Al-Quran menyatakan:

*Wahai manusia, sesungguhnya kalian telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, maka pasti kamu akan menemui-Nya. (QS al-Insyiqâq:6)*

'Alî as, dalam bagian yang baru saja dikutip, membicarakan kedamaian batin, kebahagiaan, dan ketenangan jiwa seorang yang hatinya gelisah, labil, dan cemas hingga akhirnya memperoleh:

*...Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram (QS ar-Ra'd:28)*

Dalam khutbah 228, 'Alî as menguraikan arti penting yang disandang oleh kelompok orang yang mencurahkan diri kepada kehidupan spiritual—kehidupan kalbu:

Mereka melihat bahwa manusia di dunia ini melekatkan arti penting kematian tubuh mereka, namun mereka pribadi lebih memberikan arti penting pada kematian kalbu dari mereka yang hidup.<sup>9</sup>

'Alî as memaparkan hasrat ekstatik dari jiwa-jiwa yang sungguh-sungguh yang memaksa mereka melangkah terus di jalur kesempurnaan spiritual dalam kata-kata ini:

<sup>9</sup> *Ibid.*, khutbah 230, hal.353.

Mereka hidup di masyarakat dan berperan serta dalam urusan-urusannya dengan tubuh-tubuh mereka, sementara jiwa-jiwa mereka tinggal di cakrawala spiritual yang lebih tinggi.<sup>10</sup>

Sekiranya bukan karena kepastian ajal yang telah ditetapkan, niscaya ruh mereka takkan tinggal diam dalam jasad-jasad mereka walau hanya sekejap, baik disebabkan kerinduannya kepada pahala Allah atau ketakutannya akan hukuman-Nya.<sup>11</sup>

Ia melakukan segala sesuatu hanya karena Allah, maka Allah pun menjadikannya milik-Nya sendiri.<sup>12</sup>

Pengetahuan esoteris dan wawasan emanatif, tersingkapkan bagi hati pengikut jalan spiritual, buah dari pendidikan-diri dan perbaikan-diri, yang dijelaskan dengan kata-kata berikut:

Hakikat pengetahuan menghunjam dalam lubuk kesadaran nurani mereka. Sehingga tindakan mereka didasarkan pada ruh keyakinan. Hidup zuhud, yang dirasa keras dan sulit bagi kaum yang suka bermewah-mewah, terasa lembut dan lunak bagi mereka. Hati mereka tenteram dengan segala yang justru menggelisahkan orang-orang jahil.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, hikmah no.147, hal.497.

<sup>11</sup> *Ibid.*, khutbah 193, 303.

<sup>12</sup> *Ibid.*, khutbah no.87, hal.119.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hikmah 147, hal.497.

### ***Penghapusan Dosa-dosa***

Dari perspektif ajaran Islam, setiap dosa meninggalkan noda hitam dan efek distorsi dalam hati manusia yang pada gilirannya memperlemah sikap seseorang terhadap perbuatan baik dan saleh. Ujung-ujungnya, menyelewengkannya kepada dosa-dosa dan perbuatan-perbuatan keji lain. Di sisi lain, ibadah, doa, dan mengingat Allah, mengembangkan kesadaran keagamaan diri manusia, memperkuat sikapnya terhadap perbuatan-perbuatan bajik dan memperlemah kecondongan-nya kepada dosa. Ini artinya ibadah dan mengingat Allah akan menghapuskan akibat buruk dosa dan menggantikannya dengan kerinduan kepada kebajikan dan kesalehan.

Dalam *Nahj al-Balâghah* ada khutbah yang menyangkut shalat, zakat, dan pemenuhan amanat. Setelah menekankan arti penting shalat, 'Alî as mengatakan:

Sesungguhnya shalat menggugurkan dosa-dosa seperti gugurnya daun-daun pepohonan, dan membebaskan kalian dari belunggu (dosa) yang mengitari leher kalian. Nabi saw mengibaratkan-nya dengan sebuah sungai yang terletak di pintu rumah seseorang. Di dalamnya, orang bisa mandi lima kali sehari semalam. Maka adakah noda yang masih melekat padanya setelah melakukan lima kali mandi tersebut?<sup>14</sup>

### ***Penyembuhan Moral***

Dalam khutbah 196, setelah menyebutkan perilaku buruk seperti kedurhakaan, penindasan, kezaliman, dan kesombongan, 'Alî as mengatakan:

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, khutbah 199, hal.316, 317.

Disebabkan bahaya ini, Allah memerintahkan hamba-hamba yang mengimani-Nya untuk melakukan shalat dan zakat, berpuasa selama hari-hari yang diwajibkan. Laku-laku ibadah ini memberikan kedamaian dan ketenteraman pada anggota-anggota tubuh mereka, mengalirkan ketakutan dalam mata mereka, memperhalus ruh-ruh mereka, menanamkan perasaan rendah hati dalam kalbu-kalbu mereka, dan menyucikan mereka dari kesombongan.

### *Keintiman dan Kebahagiaan*

Ya Allah, Tuhanku, Engkaulah yang paling terpaut pada pencinta-Mu dan yang paling sedia menolong orang-orang yang bertawakal kepada-Mu. Engkau melihat, Engkau menguji rahasia-rahasia mereka, dan mengetahui apa yang bersemayam dalam kesadaran mereka dan menyadari sampai ke tingkat penglihatan batin mereka. Akibatnya rahasia-rahasia mereka terbuka bagi-Mu dan kalbu-kalbu mereka memuji-Mu dalam kerawanan yang sungguh-sungguh. Dalam kesunyian, teman dan pelipur lara mereka adalah dengan mengingat-Mu. Dalam penderitaan, bantuan-Mu adalah pelindung mereka.<sup>15</sup>

Sebagian orang mencurahkan diri untuk mengingat Allah, yang telah memilihnya sebagai pengganti urusan-urusan duniawi.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, khutbah 227, hal.349.

<sup>16</sup> *Ibid.*, khutbah 222, hal.342.

Dalam khutbah 148, 'Alî as menyinggung masa kemunculan Mahdi Yang Dijanjikan—semoga Allah mempercepat kemunculannya—dan di akhir wacananya menguraikan kegagahan, kearifan, wawasan, dan ketakwaan dari sekelompok orang yang akan membantunya:

Sekelompok orang akan disiapsiagakan oleh Allah ibarat pedang yang ditajamkan oleh pandai besi. Penglihatan mereka akan ditajamkan dengan wahyu, makna batin al-Quran akrab dengan telinga-telinga mereka dan diberi minum dari cangkir hikmah pada setiap pagi dan petang.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, khutbah 150, hal.208.





## PEMERINTAHAN DAN KEADILAN

SALAH satu topik yang acap kali disinggung dalam *Nahj al-Balâghah* ialah pemerintahan dan keadilan. Mereka yang menelaah isi kitab itu niscaya akan merasakan bahwa 'Alî as amat sensitif dengan dua persoalan tersebut. Ia menganggap keduanya sebagai puncak kebajikan (*paramount importance*). Bagi mereka yang kurang memahami Islam namun mempunyai pengetahuan akan ajaran-ajaran agama-agama lain, mungkin akan terheran-heran bagaimana mungkin seorang tokoh agama mau mencurahkan diri terhadap dua masalah ini. Tidakkah masalah-masalah semacam itu berkaitan dengan kehidupan dunia dan profan? Tidakkah semestinya seorang pemikir itu menjaga jarak dengan persoalan-persoalan dunia dan masyarakat?

Di sisi lain, hal semacam itu sama sekali tidak mengejutkan bagi orang yang telah terbiasa dengan ajaran-ajaran Islam dan detail kehidupan 'Alî as. Bahwa 'Alî as dibesarkan sejak kecil oleh Nabi Suci Islam

saw yang telah mengangkatnya sebagai anak dari Abû Thâlib, ayah 'Alî. Beliau membesarkannya di rumahnya sendiri di bawah asuhannya. Beliau mendidik dan memerintah 'Alî as dengan cara-caranya sendiri yang khas, mengajarnya rahasia-rahasia Islam. Ruh 'Alî as telah dipenuhi dengan doktrin-doktrin Islam berikut petunjuk hukumnya. Oleh karena itu, tidaklah aneh bahwa kedudukan 'Alî seperti demikian. Sebaliknya, akan tampak ganjil jika beliau tidak seperti demikian. Bukankah al-Quran menyatakan:

*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat melaksanakan keadilan (QS al-Hadid:25).*

Dalam ayat ini, penegakkan keadilan telah dinyatakan sebagai wujud objektif dari misi para nabi as. Kekudusan keadilan juga ditekankan sehingga ia dianggap sebagai tujuan semua misi kenabian. Oleh karenanya, bagaimana mungkin seseorang seperti 'Alî as yang tugasnya menerangkan ajaran-ajaran al-Quran dan menguraikan doktrin-doktrin dan hukum-hukum Islam, mengabaikan isu ini, atau, setidaknya, menimbangannya sebagai masalah sekunder?

Mereka yang mengingkari isu-isu ini dalam ajaran-ajaran mereka, atau menduga bahwa masalah-masalah ini hanya merupakan isu-isu pinggiran dan bahwa isu sentralnya adalah masalah *thahârah* dan *najâsat*, kiranya penting bagi mereka untuk mengkaji ulang keyakinan-keyakinan dan pandangan-pandangan mereka sendiri.

### Arti Penting Politik

Hal pertama yang harus diuji oleh *Nahj al-Balâghah* adalah arti penting dan nilai yang melambri isu pemerintahan dan keadilan. Sebetulnya apakah arti penting masalah-masalah ini dalam Islam? Suatu kajian metodis dari persoalan ini jelas

di luar ruang lingkup buku ini. Namun, sebagai rujukan selayang pandang, bagaimanapun tak bisa dihindari.

Dalam al-Quran, pada ayat yang memerintahkan Nabi saw menginformasikan kepada orang-orang bahwa 'Alī as akan menggantikannya sebagai pemimpin kaum Muslimin dan khalifah Nabi, menyebutkan penegasan yang luar biasa:

*Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika kamu tidak kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanatnya... (QS al-Mâ'idah:67).*

Adakah isu lain dalam Islam yang banyak disandang olehnya? Apakah isu lain itu merupakan salah satu faktor yang signifikan yang jika tidak disampaikan kepada manusia akan dianggap sebagai sebuah kegagalan dari misi kenabian itu sendiri?

Selama perang Uhud, ketika kaum Muslim dikalahkan dan gosip menyebar bahwa Nabi suci saw telah terbunuh, sekelompok Muslim lari dari peperangan. Merujuk kepada insiden ini, al-Quran mengatakan:

*Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)?... (QS Ali Imrân:144).*

'Allâmah Thabâthabâ'î, dalam suatu artikel bertajuk *Wilâyat wa-hukûmat*, menurunkan kesimpulan berikut dari ayat di atas: 'Sekiranya Rasul saw terbunuh dalam peperangan, seharusnya itu tidak menghentikan, meski sesaat, perjuanganmu. Segera setelah itu, engkau harus menempatkan dirimu sendiri di bawah panji pengganti Nabi saw, dan meneruskan perjuanganmu. Dengan kata lain, jika, anggaplah, Nabi saw terbunuh atau apabila dia mati, sistem sosial dan organisasi militer Muslim tidak akan mengalami perpecahan.'

Ada sebuah hadis dari Nabi saw yang berkata, "Jika ada tiga orang melakukan perjalanan, mereka harus menunjuk salah seorang dari mereka sendiri sebagai pemimpin mereka." Dari hadis Nabi saw ini, orang bisa menyimpulkan tentang adanya bahaya dan kekacauan apabila seorang otoritas atau pemimpin tidak ada. Ia dibutuhkan untuk mengatasi konflik-konflik sosial dan berperan sebagai tali pemersatu di antara individu-individu.

Insyah Allah, di sini kami akan membahas sejumlah isu dalam *Nahj al-Balâghah* yang menyangkut negara dan keadilan sosial.

Masalah pertama yang dibahas di sini adalah kemestian dan nilai sebuah negara. Amirul Mukminin 'Alî as berulang-ulang menekankan perlunya pemerintahan yang berkuasa, dan, di masanya sendiri, memerangi pandangan-pandangan yang diusung oleh Khawârij, yang—pada awalnya, mengingkari kebutuhan akan sebuah negara—menganggap al-Quran adalah cukup. Slogan Khawârij seperti yang dikenal adalah "hak keputusan (atau otoritas untuk memerintah)" secara khusus adalah milik Allah (*lâ hukm illâ li-Allâh*), suatu frase yang dinukil dari al-Quran mulia. Makna al-Quraninya adalah hak legislasi semata-mata kepunyaan Allah atau orang-orang yang dibolehkan Allah untuk membuat undang-undang. Namun kaum Khawârij menafsirkannya secara berbeda. Menurut Imam 'Alî as, mereka telah memasukkan pengertian keliru ke dalam pernyataan yang benar. Saripati pandangan mereka adalah tak satu pun manusia yang punya hak untuk mengatur yang lain. Kedaulatan semata-mata milik Allah. Argumen Amirul Mukminin 'Alî as [dalam membantah pendapat Khawârij]:

---

"Ya, aku juga mengucapkan *lâ hukm illâ li-Allâh*, dalam arti bahwa hak pemerintahan (*the right of legislation*) semata-mata milik Allah. Namun klaim mereka bahwa hak prerogatif untuk memerintah dan memimpin juga milik Allah adalah tidak masuk akal. Pada akhirnya, hukum-hukum Allah perlu diterapkan oleh manusia. Manusia tidak bisa berbuat apa-apa tanpa suatu pemerintahan, baik atau buruk.<sup>1</sup> Di bawah perlindungan suatu pemerintahan, orang-orang beriman berjuang demi Allah, dan orang-orang kafir mendapatkan keuntungan material dari perjuangan duniawi mereka, dan manusia memetik buah kerja keras mereka. Melalui otoritas negaralah, pajak-pajak dikumpulkan, para agresor diusir, keamanan jalan terjaga, dan orang-orang lemah menuntut kembali hak-hak mereka (melalui peradilan hukum) dari orang-orang kuat. (Proses ini berlanjut) sampai warga yang saleh bahagia dan aman dari kejahatan si penindas."<sup>2</sup>

Amirul Mukminin 'Alî as, seperti halnya para pemuka orang-orang yang saleh dan pemimpin spiritual lain, membenci kekuasaan duniawi dan organisasi-organisasi politik yang digelar berdasarkan pada keinginan memuaskan hasrat demi ambisi politik dan kekuasaan. Ia meremehkan hal itu dengan kebencian yang sangat ketika kekuasaan dihasratkan sebagai tujuan untuk dirinya sendiri dan diaspirasikan sebagai suatu ideal kehidupan. Ia menilai jenis kekuasaan tersebut hampa nilai dan menganggapnya tercela ketimbang 'sepotong tulang babi di tangan penderita lepra'. Namun kekuasaan dan kepemimpinan jika digunakan sebagai alat untuk menegakkan dan melaksanakan keadilan sosial dan melayani masyarakat dinilai olehnya sebagai sesuatu yang bermakna dari puncak

<sup>1</sup> Yakni, dalam ketiadaan pemerintahan saleh, pemerintahan zalim, setidaknya, menjamin hukum dan tata tertib di masyarakat, yang, tentu saja, lebih baik daripada kekacauan dan hukum rimba.

<sup>2</sup> *Nahj al-Balâghah*, khutbah 40.

keikhlasan. Untuk itu, ia bermaksud memerangi para pembangkang dan petualang politik yang berusaha merampas kekuasaan dan kekayaan tidak sah. Dalam pembelaannya, ia tidak segan menghunus pedangnya terhadap para pencuri dan penjarah.

Selama masa kekhalifahan Imam 'Alî, 'Abdullah bin 'Abbas pernah satu saat mengunjunginya. Dia mendapatkan Imam as sedang menjahit sepatu tuanya dengan tangannya sendiri. Seraya berpaling ke arahnya, Imam bertanya kepadanya, "Menurut Anda, berapakah harga sepatu ini?" "Tak sepeser pun," jawab Ibn 'Abbâs. 'Alî berkata, "Tetapi, sepatu ini lebih berharga bagiku ketimbang memerintah Anda, kalau bukan sebagai alat untuk menegakkan keadilan, mengembalikan hak-hak orang tertindas, dan memusnahkan kejahatan."<sup>3</sup>

Dalam khutbah 216, kita menjumpai pembahasan umum seputar hak-hak asasi dan kewajiban manusia. Di sini, 'Alî menyatakan bahwa setiap hak selalu mencakup dua jenis. Di antara berbagai kewajiban Ilahi, kewajiban manusia terhadap sesamanya merupakan kewajiban yang telah Allah perintahkan. Kewajiban tersebut dikemas sedemikian sehingga setiap hak mensyaratkan suatu kewajiban terhadap orang lain. Setiap hak yang menguntungkan seseorang atau satu kelompok, menuntut tanggung jawab individu atau kelompok guna memenuhi beberapa kewajiban terhadap yang lain. Setiap tugas menjadi mengikat ketika kelompok lain juga memenuhi tugasnya. Lebih jauh, dalam hal ini Imam as mengatakan:

Namun yang paling penting dari hak timbal balik yang telah Allah jadikan kewajiban adalah hak penguasa atas rakyat dan hak rakyat atas penguasa. Ini merupakan tanggung jawab setara

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, khutbah no.33.

dan timbal balik yang diperintahkan Allah kepada mereka. Akibatnya, rakyat tidak bisa sejahtera kecuali jika si penguasanya saleh. Penguasa tidak bisa menjadi saleh kecuali jika rakyatnya kukuh dan tabah. Jika rakyat memenuhi kewajiban-kewajiban mereka terhadap penguasa dan demikian pula sebaliknya, maka kesalehan ada di antara mereka. Baru setelah itu sasaran agama terwujudkan, tiang-tiang keadilan menjadi tegak, dan seluruh sunnah didirikan. Dengan demikian, kondisi-kondisi yang lebih baik dari kehidupan dan lingkungan sosial pun muncul. Orang-orang berusaha melindungi integritas negara, dan karenanya memfrustrasikan rencana-rencana musuhnya.<sup>4</sup>

### Nilai Luhur Keadilan

Konsekuensi pertama dari ajaran-ajaran suci Islam adalah pengaruh yang tertanam dalam pikiran dan ide-ide para pemeluknya. Islam tidak hanya mengenalkan ajaran-ajaran menyangkut dunia, manusia dan masyarakatnya, namun juga mengubah modus berpikir. Dalam hal ini, pentingnya pencapaian yang belakangan tidak kurang dari yang sebelumnya.

Setiap pendidik menyampaikan pengetahuan baru kepada para muridnya dan sekolah pemikiran (*school of thought*) melengkapi informasi baru kepada para penganutnya. Namun demikian, amat sedikit para guru dan sekolah pemikiran yang melengkapi pengikutnya dengan logika baru dan mengubah modus berpikir mereka.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, khutbah no.216.

Namun bagaimana modus berpikir mampu mengubah dan satu logika menggantikan logika lainnya? Ini memerlukan beberapa penjelasan.

Dengan kebajikan sebagai makhluk rasional, manusia berpikir rasional tentang persoalan ilmiah dan sosial. Dalil-dalilnya, sadar ataupun tidak, dilatari prinsip-prinsip dan aksioma-aksioma tertentu. Semua kesimpulannya ditarik dan keputusannya didasarkan pada dua hal tadi. Perbedaan dalam pola berpikir yang menciptakan secara tepat prinsip-prinsip dan aksioma-aksioma, digunakan sebagai latar kesimpulan dan inferensi. Di sini yang penting adalah premis-premis dan aksioma-aksioma apa yang membentuk dasar penyimpulan. Di sinilah, letak sebab semua perbedaan dalam inferensi dan kesimpulan.

Di setiap zaman, ada kemiripan yang dekat di antara modus berpikir dari mereka yang akrab dengan semangat intelektual dari zaman tersebut perihal isu-isu ilmiah. Akan tetapi, perbedaan amat jelas di antara semangat intelektual dari zaman yang berbeda. Namun berkenaan dengan problem sosial, kesamaan dan konsensus seperti itu tidak dijumpai di antara orang-orang sezamannya. Ada rahasia tersembunyi di baliknya. Untuk menguraikan hal ini sebetulnya di luar ruang lingkup kajian kita sekarang.

Dalam perbenturannya dengan masalah-masalah moral dan sosial, manusia secara tak terhindarkan digiring untuk menerima sejumlah bentuk orientasi nilai. Dalam estimasinya, ia sampai pada hierarki nilai tertentu yang di dalamnya ia menata semua persoalan. Susunan atau hierarki nilai ini memainkan peranan penting dalam penerimaan terhadap jenis premis-premis dan aksioma inti yang digunakannya. Inilah yang menjadikan perbedaan dalam berpikir, disebabkan telah menilai isu-isu tersebut secara berbeda dan telah sampai pada hierarki nilai yang berbeda pula. Inilah yang mengantarkan perbedaan di antara pola berpikir.

Ambil contoh, persoalan kesucian perempuan yang merupakan masalah sosial. Apakah semua orang menjelaskan sistem evaluasi yang sama berkaitan dengan isu ini? Tentu tidak. Ada sejumlah besar perbedaan pandangan tentang hal ini. Bagi sebagian orang, arti pentingnya mendekati nol dan itu tidak memainkan bagian apapun dari pemikiran mereka. Bagi pihak lain, masalah itu mengandung nilai tinggi. Dalam suatu lingkungan di mana kesucian perempuan dinilai tidak penting, orang-orang semacam itu menganggap hidup tidak berharga.

Ketika kita mengatakan bahwa Islam mengubah modus berpikir, apa yang dimaksud adalah bahwa ia menghapus secara drastis sistem dan hierarki nilai mereka. Islam mengangkat nilai-nilai seperti takwa, yang tidak punya nilai sama sekali di masa lalu, ke kedudukan yang sangat tinggi dan mencapai arti penting yang belum pernah ada sebelumnya. Di pihak lain, Islam mengabaikan faktor-faktor nilai seperti darah, ras, dan semacamnya, yang di zaman pra-Islam mendapat posisi dominan, yang membawa mereka kepada suatu kemuspraan.

Keadilan merupakan salah satu nilai yang dihidupkan kembali oleh Islam dan memberinya status yang luar biasa. Memang benar bahwa Islam menganjurkan keadilan dan menekankan penerapannya, namun yang paling signifikan adalah bahwa Islam mengangkat nilai keadilan dalam masyarakat. Adalah lebih baik untuk mendapatkan penjelasan ini dari 'Alī sendiri, dan menyimak perkataan *Nahj al-Balâghah*. Seorang penanya yang kritis bertanya kepada Amirul Mukminin 'Alī as:

Mana yang lebih utama, keadilan atau kedermawanan?<sup>5</sup> Pertanyaan di atas menyangkut dua sifat manusia. Manusia senantiasa membenci perindasan

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, hikmah no.437.

dan kezaliman. Pada saat yang sama, ia mengakui sedemikian tinggi tindak kebajikan dan kasih sayang yang dilakukan tanpa mengharap pahalanya atau balasan. Rupanya jawaban untuk persoalan di atas amatlah jelas dan mudah: kemurahan hati lebih utama dari keadilan, karena keadilan tiada lain adalah pemenuhan atas hak-hak orang lain dan menghindar dari menganiaya mereka; namun seorang dermawan secara sukarela mengorbankan haknya sendiri demi orang lain. Seorang yang adil tidak melanggar batas hak-hak orang lain alias ia melindungi hak-hak mereka dari keteraniayaan. Namun orang dermawan mengorbankan haknya sendiri demi kepentingan orang lain. Oleh karenanya, kedermawanan niscaya lebih utama dari keadilan.

Sebenarnya, jawaban di atas tampaknya sangat sah ketika kita menilai kedudukannya dari perspektif moralitas individu. Di sini, kedermawanan, lebih dari sekadar keadilan, merupakan tanda kesempurnaan manusia dan kemuliaan jiwanya. Namun jawaban :‘Alî berlawanan dengan jawaban di atas. ‘Alî as menyampaikan dua alasan perihal lebih utamanya keadilan ketimbang kedermawanan. Pertama-tama, ia berkata:

Keadilan menempatkan sesuatu pada tempatnya yang layak sementara kedermawanan memindahkan segala sesuatu dari gerak (alamiah) mereka.

Sebab, arti keadilan adalah bahwa kebaikan alamiah setiap orang harus dibalas; setiap orang harus diberi balasannya sesuai dengan karya, kemampuan, dan kualifikasinya. Masyarakat ibarat sebuah mesin yang setiap komponennya mempunyai tempat dan fungsi yang tepat.

Memang benar bahwa kedermawanan merupakan suatu kualitas nilai luhur dari perspektif bahwa orang yang dermawan memberi sumbangan kepada yang lain apa yang secara sah miliknya sendiri, namun kita harus mencatat bahwa

ia merupakan suatu kejadian tidak alamiah. Ia bisa diibaratkan dengan seseorang yang organ-organ tubuhnya rusak, organ-organ dan anggota-anggota tubuhnya yang sehat lainnya mengalihkan aktivitas mereka kepada upaya penyembuhan terhadap organ yang sakit. Dari sudut pandang masyarakat, ia jauh lebih disukai jika masyarakat tidak memiliki anggota-anggota sakit seperti itu sama sekali, sehingga organ-organ dan anggota-anggota tubuh yang sehat bisa mencurahkan aktivitas dan energi mereka sepenuhnya kepada pertumbuhan dan kesempurnaan masyarakat secara umum, alih-alih diserap dengan bantuan dan pertolongan dari sebagian anggota khusus lainnya.

Kembali ke jawaban 'Alî, alasan lain mengapa ia lebih mengedepankan keadilan ketimbang kedermawanan adalah ini:

Keadilan adalah pelaksana umum, sementara kedermawanan merupakan sesuatu yang meringankan secara khusus.

Yakni, keadilan bak hukum umum yang dapat diterapkan kepada manajemen dari semua urusan masyarakat. Keuntungannya bersifat universal dan serba-mencakup: ia suatu jalan raya yang melayani semua dan setiap orang. Tetapi, kedermawanan sesuatu yang khusus dan terbatas, yang tidak bisa selalu disandarkan. Pada intinya, jika kedermawanan menjadi hukum umum, ia tidak bisa dianggap demikian. Seraya menarik kesimpulan, 'Alî as berkata:

Walhasil, keadilan lebih mulia dibandingkan dengan kedermawanan dan memiliki kebaikan yang lebih besar.

Modus berpikir tentang manusia dan masalahnya ini didasarkan pada suatu sistem nilai tertentu yang menyakini gagasan tentang arti pentingnya masyarakat. Dalam sistem nilai ini, prinsip-prinsip dan kriteria sosial mendahului norma-

norma moralitas individual. Yang pertama merupakan suatu prinsip, sementara yang kedua hanyalah suatu konsekuensi. Keadilan merupakan induk, kedermawanan cabangnya. Yang pertama adalah fondasinya, yang kedua hiasannya.

Dari perspektif 'Alî, prinsip keadilan merupakan hal yang signifikansi dalam memelihara keseimbangan masyarakat dan mendapatkan perhatian publik. Penerapannya bisa menjamin kesehatan masyarakat dan membawa kedamaian kepada jiwa mereka. Penindasan, kezaliman, dan diskriminasi tidak bisa membawa kedamaian dan kebahagiaan. Sekalipun kepada kaum tiran atau orang yang melakukan kezaliman itu sendiri. Kezaliman menjadi bumerang bagi mereka. Keadilan laksana jalan umum yang memiliki celah bagi semua orang. Dengan melaluinya, setiap orang bisa berlalu lalang tanpa aral melintang. Sementara kezaliman dan penindasan merupakan jalan gulita yang tidak mengantarkan sang penindas sekalipun kepada tujuan yang diinginkannya.

Sebagaimana maklum, selama kekhalifahannya, 'Utsmân bin 'Affân mengalokasikan satu bagian dari *bait al-mâl* kaum Muslim yang diperuntukkan bagi karib kerabat dan kroni-kroninya. Setelah mangkatnya 'Utsmân, 'Alî menjadi khalifah. Ia segera dinasihati oleh sebagian orang untuk mengabaikan kezaliman apapun yang terjadi di masa lampau dan tidak bertindak apapun terhadap para pelakunya. Pun, ia diminta menahan semua upayanya untuk sesuatu yang akan menjatuhkannya dari kursi kekhalifahannya sendiri. Kepada mereka, Imam as menjawab:

Suatu hak yang sudah mapan tidaklah menjadi batal!<sup>b</sup>  
Kemudian ia berujar: "Demi Allah, meski aku menemukan

<sup>b</sup> Maksud pernyataan ini adalah: hak 'Alî sebagai imam kaum Muslimin tidak gugur meski tidak menjabat sebagai khalifah administratif. Sehingga, ketika menduduki jabatan khalifah formal ia pun mengembalikan hak-hak orang yang terampas pada masa khalifah sebelumnya berdasarkan otoritasnya sebagai imam yang dibakukan oleh Nabi saw dalam hadis-hadis. (AM)

bahwa dengan uang [yang dikorupsi dari *bait al-mal*] itu perempuan-perempuan telah dikawinkan, atau budak-budak perempuan telah dibeli dan dibebaskan, aku akan menuntutnya kembali dan mengembalikannya kepada *bait al-mâl*, karena:

Ada suatu ruang lingkup dan celah besar dalam penegakkan keadilan. [Keadilan teramat cukup untuk melibatkan dan mengembangkan setiap orang;] ia yang [memiliki temperamen sakit] menemukan batasan-batasan dan kesulitan-kesulitan dalam [menegakkan] keadilan dan akan mengetahui bahwa jalan penindasan dan kezaliman lebih sulit dan bahkan lebih terbatas.<sup>6</sup>

Menurut konsepsi ini, keadilan merupakan suatu pembatas untuk dikaji, diakui, dan diyakini oleh setiap orang. Semua orang akan puas untuk tetap dalam batasan-batasannya. Tetapi, jika batas-batas tersebut dilanggar dan diinjak-injak, dan keyakinan serta penghargaan terhadapnya hilang, keserakahan dan kerakusan manusia—kerakusan terhadap alam—tidak akan berhenti pada batasan apapun. Semakin jauh manusia menghabiskan hasratnya yang serakah dan rakus, semakin besar ia mengalami kekecewaan.

#### **Ketakpedulian terhadap Kezaliman**

'Alî menganggap keadilan sebagai suatu tugas dan amanah Tuhan. Bahkan, baginya, keadilan merupakan rahmat Tuhan. Ia tidak menghendaki seorang Muslim yang tahu dan paham tentang ajaran-ajaran Islam menjadi pengamat pasif terhadap berlangsungnya kezaliman dan diskriminasi.

Dalam khutbah *Al-Syiqsyiqiyah*, setelah menyampaikan periode politik yang pahit di masa

<sup>6</sup> *Ibid.*, khutbah no.15.

lalu, 'Alî as terus memperluas alasan-alasannya untuk menerima kekhalifahan. Ia menyebutkan bagaimana, setelah pembunuhan 'Utsmân, orang-orang berkumpul di sekitarnya mendesaknya menerima kepemimpinan bagi kaum Muslim. Tetapi 'Alî as, setelah peristiwa-peristiwa tidak menyenangkan di masa silam dan mengetahui tingkat kebobrokan dalam situasi yang berlangsung, lebih condong tidak menerima tanggung jawab serius tersebut. Meski begitu, ia melihat bahwa seandainya ia menolak khilafah, wajah kebenaran akan semakin mendung dan muram. Akibatnya, boleh jadi ada anggapan bahwa ia tidak berminat terhadap perkara [kekhalifahan] tersebut sejak awal, dan bahwa ia tidak menganggap penting terhadap urusan kekuasaan. Islam tidak menghendaki siapa pun menjadi pengamat pasif dalam suatu masyarakat yang terbagi dalam dua golongan: kelompok penindas dan kelompok tertindas, yang kelaparan dan yang kekenyangan, dan rawan dengan penyakit kerakusan, maka tidak ada pilihan bagi 'Alî as untuk memikul tanggung jawab berat ini. Ia sendiri menjelaskan hal ini dalam khutbah yang telah disebutkan sebelumnya:

(Demi Dia yang memecah dan membelah biji-bijian dan menciptakan makhluk hidup,) sekiranya bukan karena kehadiran orang-orang, sekiranya bukan karena penguatan akan hujah Allah terhadapku melalui hadirnya para pendukung, sekiranya bukan karena perjanjian Allah dengan para ulama bahwa mereka tak boleh berdiam diri dalam keserakahan si penindas dan laparnya si tertindas, niscaya sudah aku lemparkan kekhalifahan ini dari pemiliknya (Imam 'Alî—*penerj.*) dan niscaya aku jadikan orang terakhir minum dari cangkir yang sama sebagaimana

aku jadikan orang pertama untuk minum (yakni niscaya aku mengambil sikap yang sama terhadap kekhalifahan sebagaimana pada masa khalifah pertama). (Maka niscaya Anda akan melihat bahwa dalam pandanganku dunia milikmu tidak lebih berharga dari bersinnya seekor kambing.)<sup>7</sup>

### **Keadilan Tidak Bisa Dikompromikan**

Favoritisme, nepotisme, partialitas, dan pembungkaman mulut dengan suapan-suapan besar selalu menjadi alat penting bagi kaum politisi. Kini, seorang laki-laki telah menduduki kekuasaan dan memimpin bahtera kekhalifahan yang sangat membenci semuanya ini. Sesungguhnya, tujuan utamanya adalah berjuang dan memerangi jenis pemerintahan ini. Tentu saja, dengan dimulainya pemerintahan 'Alî, kalangan politikus berikut harapan dan angan-angan dikecewakan. Kekecewaan mereka segera berkembang menjadi suatu konspirasi yang berupaya melakukan subversi dan perongrongan kepada pemerintahan 'Alî, menjadikannya sering "sakit kepala".

Sahabat-sahabat yang bermaksud baik, dengan keinginan yang tulus, menganjurkan 'Alî as untuk bersikap lebih luwes dalam kebijakan-kebijakannya demi kepentingan-kepentingan yang lebih besar. Anjuran mereka adalah: "Bebaskanlah dirimu sendiri dari tipu daya para penghasut itu, seperti dikatakan, 'bungkamlah mulut anjing dengan suapan besar'. Tokoh-tokoh berpengaruh ini, sebagian di antaranya, adalah figur-figur khusus pada masa awal Islam. Sekarang, musuh Anda sebenarnya adalah Mu'âwiyah, yang mengendalikan provinsi kaya dan subur seperti Suriah. Kini, kearifan terletak pada pengabaian masalah kesetaraan dan keadilan. Di sini, apanya yang bahaya?"

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, khutbah no.3.

'Alî berkata kepada mereka:

Apakah Anda memintaku untuk mencari dukungan melalui keadilan [kepada rakyatku dan mengorbankan keadilan demi keuntungan politik]? Demi Allah, aku tidak akan melakukannya selama dunia ada dan selama satu bintang menyusul bintang yang lain di langit [yakni, aku tidak akan melakukannya sepanjang tatanan semesta ada]. Bahkan sekiranya itu merupakan kekayaanku sendiri, aku akan membagikannya secara adil, dan mengapa itu tidak terjadi ketika kekayaan tersebut milik Allah dan ketika aku adalah kepercayaan-Nya?<sup>8</sup>

Ini satu contoh bagaimana 'Alî sangat menghargai keadilan dan betapa kedudukan keadilan terhunjam kuat dalam pendapatnya.

### Hak-hak Rakyat

Kebutuhan manusia tentu saja tidak terbatas pada 'sandang-pangan-papan'. Mungkin saja seekor hewan puas dengan menikmati semua kebutuhan jasadnya. Tetapi, dalam kasus manusia, faktor spiritual dan moral sama pentingnya dengan faktor-faktor fisik. Berbagai pemerintahan mengikuti cara yang sama dalam menyediakan kesejahteraan material masyarakat yang mungkin mencapai hasil yang berbeda, lantaran salah satu dari mereka memenuhi kebutuhan psikologis masyarakat, sedangkan yang lain tidak.

Salah satu faktor penting yang menjamin rasa aman kehendak masyarakat adalah cara pemerintah memperlakukan rakyat: apakah pemerintah menganggap rakyatnya sebagai

<sup>8</sup> *Ibid.*, khutbah no.126.

budak-budaknya ataukah bagai penguasa dan penjaganya; apakah pemerintah menganggap rakyat memiliki hak-hak yang sah dan ia sendiri hanyalah sebagai kepercayaan, perantara, dan wakil mereka. Dalam kasus pertama, pelayanan apapun yang dijalankan pemerintah bagi rakyat tidak lebih dari sekadar perhatian seorang majikan terhadap hewan ternaknya. Dalam kasus kedua, setiap pelayanan yang dilakukan sama dengan memenuhi tugas dengan suatu kepercayaan yang benar. Pengakuan negara terhadap hak-hak autentik rakyat dan penolakan akan tindakan apapun yang mengimplikasikan pengingkaran hak-hak kedaulatan mereka merupakan sebab-sebab utama guna menjamin kepercayaan dan keinginan rakyat.

### **Dominasi Gereja dan Hak Kedaulatan**

Pada fajar zaman modern, ada suatu gerakan yang menentang dominasi gereja di Eropa, yang juga mempengaruhi secara relatif kawasan-kawasan lain di luar lingkungan Kristen. Gerakan ini cenderung terhadap materialisme. Saat menilik sebab-sebab dan akar-akar gerakan ini, kami menemukan salah satu sebabnya adalah rontoknya ajaran-ajaran Gereja dari perspektif hak-hak politik.

Dalam hal ini, otoritas Gereja dan sebagian filosof Eropa, membangun hubungan dan pertalian semu antara kepercayaan terhadap Allah di satu pihak dan penghilangan hak-hak politik rakyat oleh rezim despotik di sisi lain. Tentu saja, ini mengarah kepada anggapan adanya hubungan tertentu antara demokrasi di satu pihak dan atheisme di sisi lain.

Ujung-ujungnya, kita harus memilih kepercayaan kepada Tuhan dan menerima hak kedaulatan yang dianugerahkan oleh-Nya kepada orang-orang tertentu yang tidak memiliki keutamaan apapun di atas yang lain, atau

menolak eksistensi Tuhan untuk mengukuhkan hak kita sebagai penguasa nasib politik kita sendiri.

Dari sudut pandang psikologi agama, salah satu sebab menurunnya pengaruh agama adalah kontradiksi antara agama dan kebutuhan sosial alami, yang direkayasa oleh otoritas keagamaan, khususnya di saat ia perlu mengungkapkan dirinya sendiri secara kuat pada tataran kesadaran publik. Pada saat yang sama, ketika despotisme dan represi telah mencapai puncaknya dalam kehidupan politik Eropa dan orang-orang merayakan ide-ide kebebasan dan kedaulatan masyarakat, Gereja dan para pendukungnya mengeluarkan pernyataan bahwa masyarakat hanya memiliki tugas dan tanggung jawab terhadap Negara dan tidak mempunyai hak. Ini cukup memalingkan para pemuja kebebasan dan demokrasi untuk melawan agama dan Tuhan secara umum dan Gereja secara khusus.

Modus pikiran ini, baik di Barat dan di Timur, telah berurat-berakar sejak masa-masa silam. Jean-Jacques Rousseau, dalam *The Social Contract*, menulis:

Kita diberitahu oleh Philo, Raja Kaligula, yang menyatakan, cukuplah untuk menganalogikan bahwa raja-raja adalah dewa, sementara masyarakat adalah binatang.

Selama Zaman Pertengahan, perspektif ini dihidupkan kembali. Karena pandangan ini mengambil alih status keyakinan agama, ia memicu suatu pemberontakan terhadap agama itu sendiri. Dalam buku yang sama, Rousseau menulis:

Grotius menolak bahwasanya semua pemerintahan manusia ditegakkan demi keuntungan yang diperintah (rakyat). Ia menyebut kasus perbudakan. Ciri metode penalarannya selalu menawarkan fakta sebagai bukti kebenaran. Boleh-boleh saja

membayangkan suatu metode yang lebih logis, tapi tidak lebih baik bagi para tiran. Karena itu, menurut Grotius, adalah meragukan apakah peradaban (*humanity*) milik seribu laki-laki, atau apakah seribu lelaki ini milik peradaban, meski sepanjang bukannya ia tampak condong kepada pandangan pertama ini, sebagaimana pendapat Hobbes. Para penulis ini telah menunjukkan kepada kita bahwa ras manusia terbagi ke dalam sekelompok ternak, dengan satu majikan untuk masing-masing kelompoknya, yang memelihara hanya untuk menghabiskan ternak-ternaknya.<sup>9</sup>

Rousseau, yang menamai hak semacam itu 'hak kekuasaan' (*the right of might*) (hak=kekuasaan), menjawab logika ini sebagai berikut:

'Patuhilah penguasa'. Apabila ini berarti 'tumbuhkanlah kekuasaan', ajaran tersebut baik, tapi berlebihan. Saya kira, ia tidak pernah dipatuhi. Bahwa semua kekuasaan bersumber dari Tuhan, saya sepakat. Namun, demikian pula, dengan penyakit, dan tak seorang pun melarang kita untuk memanggil dokter. Jika saya dirampok di tepi hutan, kekuatan memaksaku untuk menyerahkan harta saya. Tapi jika saya bisa merekayasa untuk mempertahankan harta saya darinya, akankah saya tetap terpaksa menyerahkannya? Pada akhirnya, pistol di tangan perampok tak syak lagi merupakan sebuah *kekuasaan*.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (diterjemahkan oleh Maurice Granston, Penguin Books, 1978), hal.51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hal.53.

Hobbes, yang pandangan-pandangannya telah dirujuk di muka, meski ia tidak cenderung kepada Tuhan dalam logika totaliternya (*totalitarian logic*), pijakan kedudukan filsafatnya mengenai hak-hak sosial menyatakan kedaulatan merepresentasikan dan mempersonifikasikan kehendak orang-orang dan ia sebenarnya menerjemahkan kehendak orang-orang itu sendiri ke dalam tindakan-tindakannya. Akan tetapi, ketika kita menguji penalarannya, kita mendapatkan bahwa ia telah dipengaruhi oleh gagasan-gagasan gereja. Hobbes mengklaim bahwa kebebasan individu tidak berlawanan dengan kekuatan tak terbatas dari kedaulatan. Tulisnya:

Namun demikian, kita memahami bahwa dengan kebebasan semacam itu hidup dan matinya kekuasaan penguasa tidak dihancurkan atau terbatas. Karena telah ditunjukkan, tak satu wakil penguasa pun yang bila melakukan sesuatu dapat disebut kezaliman<sup>11</sup> atau kesalahan kepada sebuah subjek, berdasarkan tuntutan apapun. Sebab, setiap subjek adalah penanggung jawab setiap tindakan yang dilakukan penguasa, sehingga ia tak pernah menginginkan sesuatu di luar dirinya sebagai subjek Tuhan dan terikat untuk mematuhi hukum alam. Oleh karena itu, mungkin dan acap kali terjadi pada rakyat suatu negara bahwa seseorang boleh jadi dibunuh atas perintah penguasa meski tidak melakukan kesalahan lain—seperti ketika Jephtha<sup>12</sup> yang menyebabkan putrinya dikorbankan; dan dalam

---

<sup>11</sup> Dengan kata lain, apapun yang dilakukan pemerintah adalah adil.

<sup>12</sup> Jephtha adalah seorang hakim dari Bani Israel, yang telah bersumpah dalam suatu peperangan bahwa jika Tuhan memberinya kemenangan ia akan menawarkan orang pertama untuk dikurbankan sekembalinya ia dari peperangan. Ternyata, orang pertama itu putrinya sendiri, yang ia bakar sebagai sebuah penawaran.

kasus-kasus sejenis, padahal ia mempunyai kebebasan untuk melakukan pilihan tindakan. Dan pemahaman yang sama juga ada pada seorang pangeran yang berkuasa, yang membunuh seorang warga tak berdosa. Karena meski tindakan itu melawan hukum alam sebagaimana berlawanan dengan persamaan—seperti pembunuhan Uriah oleh David—namun itu bukan kesalahan bagi Uriah namun bagi Tuhan.<sup>13</sup>

Sebagaimana bisa dilihat, dalam filsafat ini tanggung jawab kepada Tuhan dianggap menafikan tanggung jawab kepada manusia. Pengakuan kewajiban kepada Allah dianggap memadai sehingga orang tidak punya hak-hak. Di sini, keadilan adalah apa saja yang dilakukan pemerintah. Penindasan dan kezaliman tidak punya makna apapun. Dengan kata lain, kewajiban kepada Allah dianggap membatalkan kewajiban kepada manusia, dan hak Allah untuk melampaui hak-hak manusia. Tak pelak lagi, Hobbes, yang meski jelas-jelas seorang pemikir bebas ideologi Gereja, memiliki gagasan-gagasan gereja yang tidak menembus ke dalam pikirannya, dan ia tidak mengembangkan teori semacam itu. Persisnya, bahwa yang sepenuhnya absen dari filsafat-filsafat semacam itu adalah gagasan keimanan dan kepercayaan terhadap Allah harus dianggap kondusif untuk penegakkan keadilan dan realisasi hak-hak manusia. Sesungguhnya, pertama-tama, keimanan kepada Allah merupakan landasan dari gagasan keadilan dan hak-hak manusia yang tak terbantahkan. Dalam hal ini penerimaan keberadaan Tuhan adalah mustahil untuk menegaskan hak-hak manusia yang fitri dan mendukung keadilan sejati sebagai dua realitas mandiri

<sup>13</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (The Libral Arts Press, New York, 1958), hal.173.

perjanjian dan kesepakatan; *kedua*, ia merupakan jaminan terbaik bagi pelaksanaannya dalam praktik.

### Pendekatan Nahj al-Balâghah

Pendekatan Nahj al-Balâghah terhadap keadilan dan hak asasi manusia berpijak pada landasan-landasan yang disebutkan di atas. Dalam khutbah 216, yang telah kami kutip sebelumnya, 'Alî as mengatakan:

Dengan menempatkan saya pada urusan Anda, Allah telah memberi saya suatu hak kepada Anda dan Anda pun memiliki hak yang sama terhadap saya. Masalah hak, sebagai sebuah topik wacana, sangatlah luas, namun dalam tataran praktik ia amat terbatas. Suatu hak tidak bertambah bagi siapapun kecuali jika ia menambahkan terhadapnya pula dan hak tidak menambah terhadap seseorang kecuali jika ia menambah bagi [keuntungannya].

Seperti yang bisa dilihat dari paragraf di atas, Allah merupakan pusat atas pernyataan 'Alî tentang keadilan, hak-hak, dan kewajiban-kewajiban. Namun pendapat 'Alî berlawanan dengan pandangan sebelumnya yang berpendapat bahwa Allah menganugerahkan hak-hak hanya pada sekelompok orang yang hanya bertanggung jawab terhadap-Nya, dan telah menindas hak-hak ini dari sebagian orang, yang menjadikan mereka bertanggung jawab tidak hanya kepada-Nya namun juga kepada mereka yang telah dilimpah-Nya hak-hak istimewa dan tak terbatas untuk memerintah yang lain. Akibatnya, gagasan keadilan dan kezaliman sekaitan dengan hubungan antara penguasa dan rakyat menjadi muspra, sia-sia.

Dalam khutbah yang sama, 'Alî as berkata:

Tak ada orang, betapapun besar kedudukannya dalam urusan kebenaran, dan betapapun tinggi keutamaannya dalam agama, yang berada di luar batas kerjasama, sehubungan dengan kewajiban-kewajiban yang disematkan kepadanya oleh Allah. Lagi pula, tak ada orang, betapapun kecilnya ia dipandang oleh orang lain dan betapapun rendahnya ia mungkin tampil di mata, yang terlalu rendah untuk bekerja sama atau ditawari kerjasama dalam urusan ini

Dalam khutbah yang sama, 'Alī meminta orang-orang untuk tidak menyanjung-nyanjungnya seperti para penguasa zalim dipuja-puji:

Janganlah menyebut-nyebutku seperti orang-orang zalim disebut-sebut [yakni jangan menyebut-nyebutku dengan gelar-gelar yang digunakan untuk para penguasa penjiilat dan tiran yang zalim]. Dalam sikap kalian terhadapku, janganlah mempunyai berbagai pertimbangan seperti di hadapan para penguasa yang tidak konsisten. Jangan memperlakukan aku dengan sikap-sikap yang dibuat-buat dan menjilat. Jangan menganggap bahwa kejujuran kalian tidak akan menyenangkanku atau bahwa aku mengharapkan kalian untuk memperlakukanku dengan puja dan sanjung. Barangsiapa yang muak untuk menghadapi kebenaran dan kritik yang adil, akan lebih sukar untuk mengamalkannya. Oleh karena itu, janganlah menolak sepele kata kebenaran atau nasihat yang bijak dariku.

## Penguasa Bukanlah Majikan Rakyat Melainkan Wakil Mereka

Pada bagian terakhir, kami mengatakan bahwa suatu pandangan berbahaya dan menyesatkan tengah berkecamuk dalam pikiran sejumlah pemikir Eropa modern, yang melintas dalam modus keyakinan kepada Tuhan yang tidak alamiah di satu sisi dan penolakan hak-hak rakyat di sisi lain. Hubungan ini memerankan suatu peran yang signifikan dalam memicu sekelompok orang untuk condong pada materialisme. Tugas dan tanggung jawab kepada Tuhan dianggap sebagai penolakan terhadap tugas dan tanggung jawab kepada masyarakat dengan sendirinya. Kewajiban-kewajiban Ilahiah sepenuhnya menghilangkan kewajiban-kewajiban manusia. Kepercayaan dan keyakinan kepada Tuhan (yang menurut ajaran Islam, menciptakan alam semesta berdasarkan asas-asas kebenaran dan keadilan) dinilai berlawanan dan bertolak belakang dengan keyakinan akan hak-hak alamiah dan fitrah manusia, alih-alih dianggap sebagai landasannya. Jelaslah sudah, keyakinan akan hak kedaulatan rakyat diasosiasikan dengan ateisme.

Dari perspektif Islam masalah ini adalah keliru. Dalam *Nahj al-Balâghah*, yang merupakan tema diskusi kita, topik utama adalah tauhid dan *'irfân*, sepanjang pembicaraan adalah tentang Tuhan, yang Nama-Nya tersebar berulang-ulang di pelbagai halaman. Oleh karenanya, ia bukan saja menolak untuk membahas hak-hak manusia dan kedudukan istimewa mereka *vis-à-vis* penguasa, yang sesungguhnya menyangkut penguasa sebagai kepercayaan rakyat dan pelindung hak-hak mereka, namun juga meletakkan tekanan besar pada noktah ini. Menurut logika kitab mulia ini, imam dan penguasa adalah pelindung dan penjamin hak-hak rakyat dan bertanggung jawab atas mereka. Jika seseorang ditanya manakah yang lebih duluan ada, pemimpin apa rakyat, maka jawabannya adalah

pemimpinlah yang lebih dulu ada. Bukan sebaliknya. Sa'di memiliki gagasan yang serupa dalam pikirannya ketika berkata:

*Bukanlah ternak yang melayani gembala  
Namun justru gembalah yang ada untuk pelayanan*

Kata *ra'iyah* (harfiahnya memimpin), meski pelan-pelan ia memperoleh makna yang buruk dalam bahasa Parsi, mempunyai makna yang asli yang pada dasarnya baik dan santun. Kata *râ'i* bagi penguasa dan *ra'iyah* bagi rakyat awal mulanya muncul dalam pembicaraan Nabi saw dan secara harfiah digunakan setelah itu oleh 'Alî as.

Kata ini diturunkan dari akar kata *ra'â* yang berarti "perlindungan" dan "pertahanan". Kata *ra'iyah* diterapkan kepada penguasa yang bertanggung jawab untuk melindungi kehidupan, kekayaan, hak-hak, dan kebebasan rakyatnya.

Sebuah hadis yang diriwayatkan dari Nabi saw menerangkan makna dari kata ini secara jelas:

Sesungguhnya, setiap kalian adalah seorang *râ'i* yang bertanggung akan kepemimpinannya. Penguasa adalah *râ'i* bagi rakyatnya dan bertanggung jawab terhadap mereka. Wanita adalah *râ'i* bagi rumah suaminya dan bertanggung jawab terhadapnya. Budak adalah *râ'i* bagi kekayaan majikannya dan bertanggung jawab terhadapnya. Sesungguhnya kalian semua adalah *râ'i* dan bertanggung jawab terhadap apa yang kalian pimpin.<sup>14</sup>

Pada halaman sebelumnya, kami menukil beberapa contoh dari *Nahj al-Balâghah* yang menggambarkan pandangan Imam 'Alî berkaitan dengan hak-hak rakyat. Di

<sup>14</sup> Al-Bukhâri, *Al-Jâmi' Al-Shâhîh*, jilid 7, "Kitab al-Nikâh".

sini kami akan memberikan contoh lain yang dinukil dari sumber-sumber lain, yang dimulai dengan ayat berikut dalam al-Quran:

*Sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kalian) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kalian menetapkan dengan adil...(QS an-Nisâ': 58)*

Al-Thabarsî, dalam tafsir *Majma' al-Bayân*-nya, yang mengulas ayat ini, mengatakan:

Ada sejumlah pendapat menyangkut pengertian ayat ini: *pertama*, bahwasanya ini menyangkut amanah secara umum, mencakup amanah Tuhan dan amanah bukan-Tuhan, amanah material dan nonmaterial; *kedua*, bahwa ini dialamatkan kepada para penguasa, dan bahwa Allah, dengan menjadikan kembalinya amanah sebagai kewajiban, memerintahkan para penguasa untuk menunaikan hak-hak rakyat.

Selanjutnya ia menulis,

Ini ditegaskan oleh ayat selanjutnya:

*Hai orang-orang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya) dan ulil amri di antara kalian ...(QS an-Nisâ': 59)*

Menurut ayat ini, manusia diperintahkan untuk menaati perintah Allah, Rasul-Nya, dan pemegang otoritas (*wulât al-'amr*). Ketika ayat sebelumnya menyebutkan hak-hak rakyat, ayat ini mengulang hak-hak komplementer dari pemegang otoritas. Ini telah diriwayatkan dari para imam as bahwa 'salah satu dari dua ayat

ini adalah milik kami (yakni ayat ini menegaskan hak-hak kami berkaitan dengan kalian), dan yang lainnya adalah milik kalian (yakni ia menggambarkan hak-hak kalian berkaitan dengan kami)'...Imam al-Bâqir as berkata bahwa shalat, zakat, puasa, dan ibadah haji merupakan sebagian dari amanah (yang disebutkan dalam an-Nisâ': 58). Salah satu dari amanah itu adalah bahwa *wulât al-'amr* telah diperintahkan untuk membagikan secara adil harta ghanimah, sedekah, dan apa saja yang merupakan bagian dari hak-hak rakyat, di antara mereka.

Dalam tafsir *Al-Mîzân*, pada bagian yang mengulas ayat ini yang menyangkut hadis, penulis meriwayatkan sebuah hadis dari *Al-Durr al-Mantsûr* dari 'Alî as bahwa ia berkata:

Dibebankan kepada imam untuk memerintah menurut instruksi-instruksi yang diturunkan Allah dan menunaikan amanah yang telah diembannya. Ketika ia melakukan demikian, diwajibkan kepada manusia untuk memberi perhatian terhadap Perintah Tuhan (untuk menaati *walî al-'amr*), untuk mematuhi dan menjawab seruannya.

Seperti diungkapkan sebelumnya, al-Quran suci menilai penguasa dan pemimpin negara sebagai seorang pengemban amanah dan pembimbing. Al-Quran menganggap pemerintahan yang adil sebagai suatu pemenuhan akan amanah yang dipercayakan kepada penguasa. Pendekatan para imam as, khususnya Amirul Mukminin 'Alî as, bersesuaian dengan pandangan yang bisa ditarik dari al-Quran suci.

Kini, kita tahu bahwa pandangan al-Quran atas masalah ini, kita bisa terus menguji pernyataan *Nahj al-Balâghah* tentang isu ini. Lebih dari yang lainnya, kita mesti mengkaji surat-surat 'Alî kepada para gubernurnya, khususnya mereka yang dimaksudkan sebagai surat-surat edaran resmi. Dalam surat-surat ini, kita akan menemukan butir-butir penting ajaran Islam yang menyangkut tugas penguasa dan kewajiban-kewajibannya terhadap rakyat dan hak-hak mereka. Dalam suratnya kepada gubernur Azerbaijan, 'Alî mengingatkan akan kewajiban-kewajibannya terhadap rakyat dengan kata-kata berikut:

Hati-hatilah, jangan Anda anggap pengangkatan ini sebagai suatu suapan [untuk mendapatkan keuntungan pribadi]. Sebaliknya, ia merupakan suatu amanah yang diletakkan pada leher Anda. Anda ditugaskan untuk melindungi rakyat dengan kelebihan Anda. Anda tidak boleh mengkhianati kewajiban-kewajiban Anda menyangkut rakyat (*ra'iiyah*).<sup>15</sup>

Dalam surat lain yang ditulis sebagai suatu edaran kepada para kolektor pajak, setelah sejumlah kata-kata nasihat dan teguran, 'Alî as berkata:

Penuhilah nilai-nilai keadilan dalam hubungan kalian dengan rakyat dan bersabarlah dalam urusan yang menyangkut kebutuhan-kebutuhan mereka; karena kalian adalah bendahara rakyat (*ra'iiyah*), wakil umat, dan duta imam kalian.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Nahj al-Balâghah*, surat no.5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, surat no.51.

Dalam suratnya yang terkenal kepada Mâlik al-'Asytar, yang berisikan perintah-perintah tegas ihwal sejumlah aspek pemerintahan, 'Alî as menulis:

Insafkanlah hatimu agar selalu memperlakukan semua rakyatmu dengan kasih sayang dan cinta dan kelembutan hati. Jangan kau jadikan dirimu laksana hewan buas lalu menjadikan mereka sebagai mangsa-mangsa. Sesungguhnya mereka bagimu adalah saudaramu dalam iman atau kerabatmu dalam penciptaan... Jangan pernah mengatakan, 'Saya telah diberi otoritas' atau 'Perintahku harus ditaati.' Karena ia menyimpangkan hati, membakar iman, dan mengundang bencana.

Dalam surat lain yang dikirim sebagai edaran kepada para komandan pasukan, 'Alî berkata:

Adalah wajib bagi seorang pejabat untuk tidak berperilaku secara berbeda dengan rakyat (*ra'iyah*) karena suatu perbedaan yang ia terima atau keuntungan material yang ia bisa peroleh. Alih-alih nikmat-nikmat Allah ini harus lebih mendekatkan dirinya kepada makhluk-makhluk Allah dan menambah kasih sayangnya kepada saudaranya.<sup>17</sup>

'Alî as menunjukkan kepekaan yang menakjubkan akan keadilan dan kasih sayang terhadap orang-orang dan penghargaan yang tinggi bagi mereka dan hak-hak mereka, seperti terpantul dalam surat-suratnya, merupakan sikap luhur dan khas terhadap isu ini.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, surat no.50.

Ada surat lain dalam *Nahj al-Balaghah* yang terdiri dari instruksi-instruksi kepada para petugas zakat dan diberi judul: *liman yasta'miluhu 'alâ al-shadâti* ('Kepada Para Pejabat yang Ditunjuk untuk Pekerjaan Mengumpulkan Zakat'). Judul itu menunjukkan bahwa itu tidak dialamatkan kepada pejabat tertentu tapi dikirim sebagai suatu instruksi umum dalam tulisan atau disampaikan sebagai perintah lisan yang rutin.

Sayyid al-Radhî telah mencantumkanannya dalam bagian surat, dengan klarifikasi bahwa ia menempatkan surat ini di sini untuk menunjukkan kecermatan 'Alî dalam masalah-masalah yang menyangkut keadilan dan hak-hak rakyat, amat atensif tidak hanya kepada butir-butir utama namun juga untuk detail-detail kecil. Inilah perintah-perintah 'Alî:

Majulah dengan ketakwaan kepada Allah Yang Tunggal dan tak bersekutu. Jangan meneror seorang Muslim pun.<sup>18</sup> Jangan melanggar tanahnya sehingga menjadikannya benci. Jangan mengambil dari dia lebih dari bagian Allah dalam kekayaannya. Jika Anda pergi ke suatu suku, pertama-tama turunlah di tempat pengairan mereka, tinggallah di sana alih-alih memasuki rumah-rumah mereka. Dekatilah mereka dengan tenang, berwibawa. Salamilah mereka ketika Anda berdiri di tengah-tengah mereka, jangan lalai dalam menghormati mereka. Kemudian katakan kepada mereka, "Wahai hamba-hamba Allah, wali dan khalifah

---

<sup>18</sup> Alasan mengapa hanya kaum Muslim yang disebutkan di sini adalah karena hanya mereka yang disyaratkan untuk membayar zakat dan sedekah.

Allah telah mengutusku kepada kalian untuk mengumpulkan dari kalian bagian Allah dalam kekayaan kalian. Adakah bagian-Nya dalam kekayaan kalian? Jika ada, kembalikalah kepada wali-Nya.

Jika seseorang mengatakan "tidak", maka jangan mengulangi permintaan itu. Jika seseorang menjawab "ya", maka pergilah bersamanya tanpa menakut-nakuti, mengancam, atau memaksanya. Ambillah emas dan perak yang ia berikan kepada kalian. Jika ia punya ternak atau unta-unta, jangan dekati mereka kecuali dengan izinnya, karena sebagian besar adalah miliknya. Ketika engkau sampai (di kawasan ternak), jangan memasukinya dengan sikap yang menguasai dan kasar...<sup>19</sup>

Pasase yang dikutip di atas kiranya cukup untuk menunjukkan sikap 'Alî sebagai seorang penguasa kepada rakyat di bawah pemerintahannya.[]

---

<sup>19</sup> *Nahj al-Balâghah*, surat no.25, lihat juga surat no.26, 27, dan 46.





## KULIAH-KULIAH MORAL DAN AFORISME BERWIBAWA

AJARAN-ajaran moral merupakan bagian terbesar dari *Nahj al-Balâghah*, dan mengisi hampir sebagian besar kitab ini. *Nahj al-Balâghah* begitu berwibawa dan berharga disebabkan ia mengandung khutbah-khutbah, nasihat-nasihat, dan aforisme tentang nilai-nilai etika dan moral.

Selain ajaran-ajaran moral al-Quran dan sejumlah khutbah dan hadis Nabi saw, yang dianggap sumber dan antesenden *Nahj al-Balâghah*, ajaran-ajaran *Nahj al-Balâghah* tidak memiliki bandingannya dalam bahasa Parsi dan Arab. Lebih dari seribu tahun, khutbah-khutbah ini telah berperan dahsyat sebagai sumber inspirasi tak tertandingkan, dan tetap mempertahankan kekuatan aslinya untuk mengguncangkan hati, meruntuhkan emosi, dan mencururkan air mata. Tampaknya sepanjang dunia ini masih dipenuhi oleh manusia, gaung khutbah-khutbah ini akan terus membangkitkan pengaruh dan kekuatannya pada manusia.

**Sebuah Perbandingan:**

Literatur Arab dan Parsi sarat dengan karya-karya yang mengandung ajaran-ajaran moral dan spiritual yang bernilai tinggi dan luhur, yang kebanyakan dalam bentuk syair. Misalnya, ada kasidah terkenal karya Abû Fath al-Bustî (360-400/971-1010), yang mengawali dengan bait:

*Keberhasilan dan keuntungan duniawi lekas pergi  
Sedangkan keberhasilan yang tak ternilai hanyalah  
kebajikan budi*

Ada juga kasidah elegi dari Abû al-Hasan al-Tihâmî. Ia menulis tentang kematian putranya yang masih kecil. Ia memulai dengan baris-baris berikut:

*Hukum nasib mengatur kadar penciptaan  
Dan dunia ini bukanlah tempat untuk berdiam*

Yang juga terkenal adalah kasidah (*qashîdah*) pertama dari Syaraf al-Dîn al-Bûshayrî, dari noktah itu ia mengatakan,

*Fainna imâratî bissû-i mâtta'ishat min jahlihâ binadzîri al-syaibi wa al-harami (Sesungguhnya nafsu yang memerintahkan keburukan tidak akan menerima nasihat karena kebodohnya dari peringatan uban dan ketuanan)*

sampai pada bait yang ia memulai pujian kepada Nabi saw— yang adalah sumber utama kasidah—yang berbunyi:

*zhulimat sunnatu man ahyâ al-zhalâmu ilâ anisyatak qada mâhu al-dhurra mina waram (Padamlah sunnah orang yang menghidupkan kezaliman hingga kedua kakinya membentangkan kemalangan yang diakibatkan kesombongan)*

Masing-masing dari karya ini merupakan adiknya abadi dari jenisnya dan bersinar bak bintang di atas cakrawala literatur Arab era Islam, yang tak pernah kehilangan daya tarik dan kesegarannya.

Dalam bahasa Parsi, *Gulistân* dan *Bûstân*-nya Sa'dî dan kasidah-kasidahnya (*qashâ'id*) memiliki suatu daya tarik yang tidak biasa dan sarana petuah moral yang efektif dan tergolong sebagai adiknya dari jenisnya sendiri. Sekadar memberi contoh, ada bait-bait menonjol dari *Gulistân* yang dimulai dengan baris berikut:

*Setiap helaan napas adalah pemecah kehidupan yang berlalu,  
Dan ketika aku melihat, tidak banyak yang tersisa darinya.*

Atau, dalam kasidahnya ia mengatakan,

*Wahai insan, dunia bukanlah tempat untuk bersenang-senang  
dan berleha-leha;  
Bagi orang arif, dunia tidak memiliki nilai dari usaha untuk  
memperolehnya.*

Atau di tempat lain ia mengatakan:

*Dunia di atas air dan kehidupan di atas angin tenang;  
Salut kepada pemberani yang tidak mengikatkan hati mereka  
kepada keduanya.*

Dan di tempat lain ia mengatakan:

*Waktu dan peruntungan tunduk pada perubahan terus menerus;  
Orang arif tidak tertarik hatinya pada dunia.*

*Bûstân*-nya Sa'dî sarat dengan nasihat spiritual mendalam dan bersinar, dan barangkali, yang paling banyak terdapat pada bab ke-9 "*Penitence and the Right Way*". Demikian pula beberapa bagian dari *Matsnawî*-nya Rûmî dan sejumlah karya dari semua syair Persia, yang darinya kita tidak akan mengutip lebih jauh contoh-contoh.

Dalam sastra Islam, mencakup sastra Arab dan Parsi, terdapat banyak contoh nasihat spiritual dan aforisme. Jenis sastra ini tidak dibatasi pada dua bahasa ini, namun juga dijumpai dalam bahasa Turki, Urdu, dan bahasa-bahasa lain, dan sebuah semangat karakteristik melampaui semuanya. Siapa

saja yang akrab dengan al-Quran suci, kata-kata Nabi saw, Amirul Mukminin 'Alî as, dan para imam lainnya, dan manusia suci kaum Muslim lainnya di peringkat pertama, bisa melihat semangat karakteristik yang melampaui semua literatur Persia yang mengandung bimbingan spiritual, yang menampilkan semangat Islam yang diejawantahkan dalam bahasa Parsi dan dihiasi dengan daya tarik dan keelokannya.

Jika seorang ahli atau sekelompok pakar dalam literatur bahasa Parsi mengetahui semua karya sastra dalam bahasa lain yang memantulkan semangat Islam, dan mengumpulkan sejumlah adiknya di bidang bimbingan spiritual, maka kekayaan dan kematangan kebudayaan Islam di bidang ini akan terkuak.

Adalah aneh bahwa sepanjang karya-karya ihwal bimbingan spiritual yang menjadi perhatian genius Persia sebagian besar mengungkapkan dirinya sendiri dalam bentuk syair-syair; tidak ada karya menonjol seperti itu di bidang prosa. Semua yang ada dalam prosa berbentuk ungkapan-ungkapan singkat, seperti tulisan-tulisan prosa dalam *Gulistân*—suatu bagian yang terdiri atas bimbingan spiritual dan ia pada dirinya sendiri sebuah adiknya— atau ucapan-ucapan yang disandarkan kepada Khwâjah 'Abd Allâh al-Anshârî.

Tentu saja, pengetahuanku sendiri tidak mencukupi. Namun sejauh yang saya tahu, tidak ada prosa dalam bahasa Parsi yang merupakan karya yang berharga, selain ujaran-ujaran singkat—bahkan tidak ada suatu pasase yang cukup panjang untuk dihitung sebagai suatu wacana ringkas, khususnya sebuah wacana yang pada mulanya disampaikan tidak resmi dan belakangan disimpan dan dicatat dalam tulisan.

Ada wacana-wacana yang telah disampaikan dari Rûmî atau Sa'dî, yang dimaksudkan sebagai nasihat moral secara lisan kepada para pengikut mereka; wacana-wacana tersebut sama sekali tidak memiliki kecerdasan dan daya tarik dari

karya-karya puitik para pemiliknya dan pada batas tertentu kurang berbobot bila dibandingkan dengan wacana-wacana dari *Nahj al-Balâghah*.

Hal yang sama bisa dikatakan tentang tulisan-tulisan yang telah sampai kepada kita dalam bentuk risalah atau surat, seperti *Nashîhat al-Mulûk* oleh Abû Hamid Muḥammad al-Ghazâlî; *Tâziyâneh-ye sulûk* oleh Ahmad al-Ghazâlî, yang belakang merupakan suatu surat penjelasan yang dialamatkan kepada murid dan pengikutnya 'Ayn al-Qudhât al-Hamadânî.

### ***Bimbingan dan Kearifan Spiritual:***

Bimbingan moral, menurut al-Quran, merupakan salah satu dari tiga seruan menuju Allah (*hikmah, maw'izhah, al-jidâal-hasan*, yakni kearifan, teguran yang baik, dan perdebatan yang baik, sebagaimana dikutip dalam surah an-Nahl: 125.

Perbedaan antara *hikmah* (kearifan, filsafat) dan *maw'izhah* (nasihat dan teguran spiritual dan moral) terdapat di dalamnya bahwa *hikmah* adalah untuk instruksi dan menyampaikan pengetahuan, sedangkan *maw'izhah* berarti mengingatkan. *Hikmah* merupakan perjuangan melawan kebodohan dan *maw'izhah* perjuangan melawan ketidakpedulian dan ketakpekaan. *Hikmah* berkenaan dengan akal, sementara *maw'izhah* menarik kepada hati. *Hikmah* mendidik, sedangkan *maw'izhah* menyiapkan akal untuk pertumbuhan kapasitasnya. *Hikmah* sebuah pelita, sementara *maw'izhah* pembuka mata. *Hikmah* untuk *ratiocination*, sementara *maw'izhah* penyadaran-diri. *Hikmah* merupakan bahasa akal, sementara *maw'izhah* pesan bagi ruh. Oleh karenanya, kepribadian pembicara memainkan peran penting dalam *maw'izhah*, yang tak ada hubungannya dengan *hikmah*. Dalam *hikmah*, dua pikiran saling berkomunikasi dalam suatu cara yang impersonal. Dalam *maw'izhah*, situasi keduanya seperti bagian dari *charge* listrik

yang mengalir dari pembicara, yang berada pada potensi yang lebih tinggi, kepada pendengar:

Karena alasan ini, telah disebutkan dari *maw'izhah* bahwa:

*Jika itu keluar dari jiwa;  
tentunya ia membakar hati.*

Bila sebaliknya, ia tidak melampaui telinga para pendengar. Itu berarti mempunyai masalah pada kualitas *maw'izhah* yang dikatakan:

Pembicaraan yang berasal dari hati memasuki hati lainnya, dan kata-kata yang berasal dari lisan tidak menembus hati

Adalah benar bahwa kata-kata yang berasal dari hati, yang merupakan pesan jiwa, menembus hati lainnya. Namun jika kata-kata tersebut tidak menyampaikan pesan hati, maka ia tak ubahnya alat-alat literer yang kosong, yang tidak menembus gendang telinga pendengar.

### ***Maw'izhah dan Khithâbah (Teguran dan Retorika)***

*Maw'izhah* juga berbeda dari *khithâbah* (retorika). Meski retorika juga berkaitan emosi, namun ia mencoba mengaduk dan membakar emosi. *Maw'izhah* di sisi lain dimaksudkan untuk menenangkan perasaan dan ia mencoba mengendalikan emosi tersebut. Retorika efektif ketika emosi stabil. *Maw'izhah* diperlukan ketika hasrat dan nafsu menjadi tak bisa diatur. Retorika bercampur dengan hasrat akan kekuasaan dan keberhasilan, perasaan-perasaan terhormat, kepahlawanan, kesantunan, kejantanan, patriotisme, kemuliaan, kesalehan, kebajikan, dan khidmat. Ini diikuti oleh gerakan dan antusiasme. Namun *maw'izhah* memeriksa gairah dan kebahagiaan yang tidak tepat. Retorika mengambil kendali dari

kekuasaan akal yang menghitung (*calculating reason*), menyerahkannya kepada gairah yang emosional. Namun *maw'izhah* memuaskan badai gairah dan memberi landasan bagi kalkulasi dan wawasan. Retorika menarik orang dari sisi luar, sedangkan *maw'izhah* menjadikannya berpaling kepada dirinya sendiri.

Retorika dan bimbingan sama-sama penting, dan *Nahj al-Balâghah* menggunakan kedua metode tersebut. Masalah yang utama adalah memutuskan waktu yang tepat untuk menggunakan kedua metode tersebut. Pembicaraan-pembicaraan berkesan Amirul Mukminin 'Alî bin Abi Thâlib as disampaikan pada saat-saat genting untuk membangkitkan semangat dan menciptakan gelora untuk melumpuhkan sistem zalim dan opresif. Misalnya, pada waktu Perang Shiffin, Imam 'Alî as menyampaikan pidato yang membakar ketika berhadapan dengan pasukan Mu'âwiyah.

Pasukan Mu'âwiyah, yang tiba sebelum pasukan 'Alî, telah mengambil kendali di tepi sungai dan menghentikan cadangan air menuju kemah 'Alî. Mulanya 'Alî berjuang keras guna menghindari terjadinya peperangan fisik antara dua pasukan tersebut. Ia menginginkan masalah tersebut bisa dipecahkan melalui perundingan. Namun Mu'âwiyah, yang punya rencana lain, menuntut pendudukan tepi sungai demi keuntungannya sendiri, menolak setiap tawaran perundingan. Ketika segalanya menjadi sulit bagi pasukan 'Alî, saat itulah ia harus membangkitkan semangat pasukannya melalui pidato yang berapi-api, menciptakan gelora dahsyat yang akan menggetarkan musuh. Inilah ucapan 'Alî ketika berpidato di depan pasukannya:

Mereka meminta Anda suapan-suapan pertempuran. Di hadapan kalian hanya ada dua pilihan: menyerah dengan kehinaan dan kerendahan, atau membasahi pedang kalian

dengan darah-darah mereka dan memuaskan dahaga kalian dengan air. Kematian sesungguhnya adalah bertahan dalam kekalahan dan kehidupan yang sebenarnya adalah mati demi kejayaan. Mu'âwiyah tengah memimpin sekelompok kecil pemberontak dan telah menipu mereka dengan membiarkan mereka tidak mengetahui kebenaran, dengan hasil tenggorokan mereka merupakan sasaran panah-panah kalian yang mematikan.<sup>1</sup>

Kata-kata ini membakar emosi-emosi mereka, mengangkat harga diri mereka, dan menjadikan darah mengalir dalam nadi-nadi mereka. Tidak sampai matahari terbenam, pasukan 'Alî telah menduduki tepi sungai dan memukul mundur pasukan Mu'âwiyah.

Bagaimanapun, *mawâ'izh* 'Alî disampaikan dalam kondisi-kondisi yang berbeda. Selama masa tiga khalifah pertama, dan terutama masa pemerintahan Utsmân, jumlah kekayaan yang tak terhitung dan pampasan perang yang dimenangkan melalui keberhasilan berturut-turut mengalir ke tangan kaum Muslim. Karena ketiadaan program yang cermat untuk mengoreksi pemanfaatan atas kekayaan tersebut, terutama karena aristokratik, atau malah kesukuan, masyarakat Muslim pada masa pemerintahan 'Utsmân mengalami penyimpangan moral. Mereka menjadi condong akan dunia, cinta akan kenyamanan dan kemewahan. Persaingan antarsuku kembali muncul. Prasangka kesukuan terjadi antara bangsa Arab dan non-Arab. Dalam kegandrungan akan dunia dan munculnya purbasangka, persaingan, dan tamak akan bagian yang lebih besar dari

---

<sup>1</sup> *Nahj al-Balâghah*, Khutbah no. 51, hal.88-89.

pampasan perang, satu-satunya teriakan protes yang dipenuhi dengan wejangan spiritual adalah dari 'Alî as.

Insy Allah, kita akan membahas pelbagai tema berkaitan dengan takwa, keduniaan, zuhud, keinginan, takut mati, takut Hari Pengadilan, kebutuhan untuk mengambil pelajaran dari sejarah bangsa dan kaum terdahulu dan seterusnya pada bab selanjutnya.

### **Tema-tema Nahj al-Balâghah**

Di luar 241 fragmen yang dikumpulkan di bawah tajuk *khutbah* oleh Sayyid Radhî (meski tidak semuanya tergolong sebagai khutbah), sekitar 86 khutbah bisa digolongkan sebagai *mawa'izh*, atau setidaknya mengandung serangkaian nasihat spiritual. Sebagian di antaranya, bagaimanapun, bersifat elaboratif dan panjang, seperti khutbah 176 yang dibuka dengan kalimat *istaf'û bibayânillâh* ("Mengambil Manfaat dari Penjelasan Allah"), khutbah yang disebut *al-Qâshi'ah* (yang merupakan khutbah terpanjang dari *Nahj al-Balâghah*), dan khutbah 193 (disebut khutbah *al-muttaqîn*).

Selain 79 pasase yang digolongkan sebagai *kutub* (surat-surat, yang tidak semua masuk) kira-kira 25 buah—baik secara utuh ataupun sebagian—terdiri atas ajaran-ajaran moral dan spiritual—seperti surat 31, yang merupakan nasihat 'Alî kepada putranya, Imam Hasan al-Mujtabâ as dan merupakan surat terpanjang dari semuanya, selain petunjuk masyhur yang dikirim kepada Malik al-'Asytar. Surat lain adalah surat 45, surat termasyhur 'Alî kepada 'Utsmân bin Hunaif, gubernurnya di Bashrah.

### **Tema-tema dalam Nasihat Spiritual**

Pelbagai tema yang dijumpai dalam nasihat spiritual dari *Nahj al-Balâghah* adalah: takwa, tawakal, sabar, zuhud, penolakan terhadap kenikmatan dan kemewahan duniawi, penolakan terhadap hasrat-hasrat rendah dan angan-angan yang panjang, kutukan terhadap kezaliman dan prasangka,

penekanan pada rahmat, cinta, membantu yang tertindas dan bersimpati terhadap kaum lemah, penekanan terhadap sifat-sifat sabar, keberanian dan kekuatan, penekanan pada persatuan dan solidaritas dan pengutukan terhadap perpecahan, ajakan untuk mengambil pelajaran dari sejarah, ajakan kepada pemikiran, tafakur, zikir dan kecaman-diri, peringatan akan pendeknya kehidupan di dunia dan cepatnya perjalanannya, mengingat maut, bencana setelah kematian, pengalaman hidup setelah mati, peringatan akan peristiwa-peristiwa mengerikan di hari kiamat dan seterusnya. Inilah sejumlah tema yang merupakan nasihat-nasihat spiritual dari *Nahj al-Balâghah*.

### *Logika 'Alî*

Untuk memahami aspek ini dari *Nahj al-Balâghah* atau, dengan kata lain, untuk memahami 'Alî as ketika ia berbicara sebagai pembimbing moral dan spiritual dan untuk memahami pandangan didaktisnya, sehingga menarik manfaat dari sumber yang mengalir, kiranya cukup untuk mendaftar pelbagai tema dan topik yang terkait dengan 'Alî as dalam wacana-wacananya. Adalah tidak memadai hanya mengulas bahwa 'Alî as telah berbicara tentang takwa, tawakal, ataupun zuhud. Alih-alih, kita harus melihat apa arti penting yang ia sifatkan kepada kata-kata ini. Kita mesti menguak filsafat didaktisnya menyangkut perkembangan karakter manusia dan pandangannya ihwal aspirasi manusia untuk kesalehan, kesucian, kebebasan, dan keterbebasan dari perbudakan spiritual. Seperti kita tahu, kata-kata ini dipakai oleh semua orang—khususnya mereka yang ingin memainkan peran sebagai seorang moralis. Namun semua orang tidak mempunyai arti yang sama untuk istilah-istilah ini. Kadang-kadang, pengertian yang orang sifatkan kepada kata-kata ini sangat berlawanan dengan pengertian yang dipahami oleh

orang lain, dan tentunya mengarah kepada kesimpulan yang amat bertentangan.

Dengan demikian, kiranya penting untuk menguraikan pengertian spesifik dari istilah-istilah ini dalam kosakata 'Alî, yang dimulai dengan kata takwa (*taqwâ*).

### **Takwa**

Takwa merupakan salah satu tema yang kerap muncul dalam *Nahj al-Balâghah*. Sebenarnya, tampak sulit menemukan buku lain yang menemukan istilah spiritual ini seperti buku ini. Bahkan dalam *Nahj al-Balâghah*, tidak ada istilah atau konsep lain yang mendapatkan banyak perhatian dan tekanan seperti takwa. Apakah arti takwa?

Acap kali dianggap bahwa takwa berarti kesalehan dan pantangan-diri dan dengan demikian mengimplikasikan sikap negatif. Dengan kata lain, dipercayai bahwa semakin tinggi pematangan-diri, penghindaran-diri, dan penolakan-diri, maka semakin sempurna ketakwaan seseorang. Menurut penafsiran ini, takwa merupakan suatu konsep yang terpisah dari aktivitas kehidupan sosial; *kedua*, ia merupakan suatu sikap negatif; *ketiga*, ia berarti bahwa makin ketat sikap negatif ini dilakukan, makin besar pula ketakwaannya. Dengan demikian, guru-guru besar takwa yang munafik, untuk menghindari dari kekotoran dan untuk melindungi dirinya dari setiap bahaya, meninggalkan aktivitas kehidupan, memelihara diri mereka sendiri dari keterlibatan dengan urusan-urusan dunia.

Tak syak lagi, pantangan dan perhatian yang dilakukan dengan penuh kecermatan merupakan prinsip penting dari seluruh aspek kehidupan. Karena, untuk mengarah kepada kehidupan yang sehat, manusia dipaksa untuk menolak dan membenarkan, menyangkal dan membayangkan, memberi dan menerima, menghindari dan menyambut berbagai hal. Melalui penolakan dan penyangkalan kehidupan positif dapat

direalisasikan. Melalui penolakan dan penyangkalan, konsentrasi bisa diwujudkan.

Prinsip tauhid yang terkandung dalam diktum *lâ ilâha illa Allâh* pada saat yang sama merupakan suatu penafian sekaligus penegasan. Tanpa penafian segala sesuatu selain Allah, mustahil orang sampai pada makna tauhid yang sejati. Dalam makna ini, pemberontakan dan penyerahan, kekufuran dan keimanan berjalan seimbang. Yakni, setiap penyerahan memerlukan pemberontakan, dan setiap keimanan membutuhkan penolakan dan penyangkalan, dan setiap penegasan mengimplikasikan penafian. Al-Quran mengatakan,

*...Karena itu barang siapa yang ingkar kepada thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat ... (QS al-Baqarah: 256)*

Akan tetapi, pertama, setiap penolakan, penafian, pengingkaran, dan pemberontakan yang bergerak di antara batas-batas dua perlawanan: penafian satu hal mengimplikasikan gerakan terhadap lawannya; penolakan hal lain menandai awal pengakuan yang lain. Dengan demikian, setiap penolakan dan penafian yang kuat mempunyai arah dan tujuan, dan dibatasi dengan batas-batas pasti tertentu. Praktik buta dan sikap hampa, yang tak punya arah ataupun tujuan, atau tidak dibatasi dengan batas-batas tertentu, tidak punya kebenaran ataupun kemuliaan spiritual apapun.

Kedua, makna takwa dalam *Nahj al-Balaghah* tidak sinonim dengan berpantang-diri, bahkan dalam arti yang didiskusikan di atas secara logis diterima. Di sisi lain, takwa menurut *Nahj al-Balaghah*, merupakan kekuatan ruhani yang tampil sebagai hasil latihan dan praktik yang tunak. Bentuk berpantang diri yang sehat dan rasional merupakan; *pertama*, sebab-sebab persiapan bagi munculnya kekuatan ruhani; dan *kedua*, berpantang diri merupakan efek dan akibatnya juga.

Kekuatan ini memperkuat dan memvitalisasikan jiwa, memberinya sejenis kekebalan. Seseorang yang tidak punya kekuatan ini, jika ia ingin menjaga dirinya bebas dari dosa-dosa, maka tak ragu lagi baginya untuk menghindari dari sebab-sebab dosa. Karena masyarakat tak pernah tanpa sebab-sebab dosa, maka tak syak lagi ia harus mengasingkan diri dan mengisolasi dirinya sendiri. Menyusul argumen ini bahwa orang akan tetap saleh dengan mengisolasi dirinya dari lingkungan manusia, atau ia harus terjun di masyarakat dan mengucapkan salam perpisahan dengan takwa. Bahkan menurut logika ini, makin terisolasi dan makin terasing kehidupan seseorang, dan makin ia menghindar dari berbaur dengan masyarakat, maka ia semakin takwa dan saleh dalam pandangan masyarakat awam.

Akan tetapi, jika kekuatan takwa ini ditanamkan dalam-dalam pada jiwa seseorang, maka tak perlu baginya untuk mengasingkan diri dari lingkungannya. Ia bisa menjaga dirinya tetap suci dan bersih tanpa memutuskan hubungannya dengan masyarakat.

Jenis orang pertama ini seperti mereka yang berlindung di gunung-gunung karena kekhawatiran akan wabah penyakit atau epidemik. Sedangkan jenis kedua seperti mereka yang membutuhkan kekebalan dan pertahanan melalui vaksinasi dan dengan demikian tidak menganggapnya penting untuk meninggalkan kota dan menghindari kontak dengan penduduk kota. Di sisi lain, mereka bergerak cepat memberikan bantuan kepada mereka yang sakit untuk menyelamatkan mereka. Sa'dî menyebut orang saleh jenis pertama ini dalam *Gulistân*, ketika berkata:

*Kulihat seorang bijak di gunung-gunung  
Bahagia di gua, jauh dari keramaian dunia  
Kuberkata, "Mengapa tidak kembali ke kota,  
Dan meringankan hatimu dari beban ini?"*

*Dia berkata, "Kota sarat dengan kecantikan-kecantikan  
yang menggoda  
Dan bahkan gajah-gajah pun terpeleset di tempat  
yang lumpurnya tebal"*

*Nahj al-Balâghah* membahas takwa sebagai suatu kekuatan ruhani yang diraih melalui *riyadhah* dan ketekunan, yang pada gilirannya menghasilkan watak-watak tertentu. Salah satu dari watak itu adalah kemampuan untuk menghindari dosa dengan mudah.

Aku menjamin kebenaran kata-kataku dan aku bertanggung jawab atas perkataanku. Jika peristiwa dan pengalaman serupa dari masa lalu berperan sebagai pelajaran bagi seseorang, maka takwa mencegahnya dari keterpurukan dalam keraguan...<sup>2</sup>

Waspadalah, dengan dosa-dosa yang laksana kuda-kuda liar sehingga tali kekangnya terlepas dan menjatuhkan penunggangnya ke dalam neraka. Tetapi takwa ibarat kuda-kuda terlatih yang tali kekangnya di tangan para penunggangnya dan membawa penunggangnya ke surga.<sup>3</sup>

Dalam khutbah ini takwa dijelaskan sebagai suatu kondisi spiritual yang menghasilkan kendali dan perintah atas diri seseorang. Ia menerangkan bahwa hasil ketundukan kepada keinginan-keinginan dan hawa nafsu dan kurangnya ketakwaan menurunkan kepribadian seseorang yang menjadikannya lemah terhadap kerinduan akan diri hewani.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, khutbah no. 16, hal.57-58.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Dalam kondisi seperti itu, manusia bak penunggang tak berdaya tanpa kekuatan dan kendali. Intisari takwa terletak pada pemilikan kepribadian spiritual yang dikarunai kekuatan kehendak, dan memiliki kekuasaan atas ranah diri seseorang. Seorang manusia dengan takwa ibarat seorang penunggang kuda yang ahli yang mengendarai kuda terlatih dan yang dengan kendali dan kontrol penuh mengarahkan kuda terlatihnya menuju pilihannya.

Sesungguhnya takwa kepada Allah membantu para wali-Nya dalam mencegah dari perbuatan-perbuatan haram dan menanamkan ketakutan kepada-Nya ke dalam hati-hati mereka. Demikianlah, malam-malam mereka dilalui dengan keterjagaan dan siang-siang mereka dengan kehausan [melakukan puasa].<sup>4</sup>

Di sini, 'Alī menjelaskan makna takwa sebagai sesuatu yang secara otomatis mengarah kepada pencegahan diri dari perbuatan-perbuatan haram dan kepada ketakutan kepada-Nya, yang merupakan efek-efek penting. Oleh karena itu, menurut pandangan ini, takwa bukanlah pematangan diri atau ketakutan kepada Allah. Alih-alih, ia merupakan kekuatan ruhani yang suci yang keduanya semata-mata merupakan akibat:

Karena sesungguhnya, hari ini takwa merupakan sebuah perisai dan pelindung, dan esok hari (yakni di akhirat) ia berupa jalan ke surga.<sup>5</sup>

Dalam khutbah 157, takwa diibaratkan dengan benteng tak terkalahkan yang dibangun di atas ketinggian yang musuh tidak punya kekuatan untuk menyusup. Sepanjang khutbah

<sup>4</sup> *Ibid.*, khutbah no.114, hal.169

<sup>5</sup> *Ibid.*, khutbah no.191, hal.284.

itu, penekanan Imam 'Alî as terletak pada aspek ruhani dan psikologi takwa dan pengaruh-pengaruhnya pada jiwa manusia yang memunculkan kebencian akan dosa dan penyimpangan serta menimbulkan kecenderungan terhadap kesalehan, kesucian, dan kebajikan moral.

Ilustrasi lebih jauh dari pandangan ini bisa dinukil dari *Nahj al-Balâghah*. Namun kutipan-kutipan di atas tampaknya relatif mencukupi.

### **Takwa: Kekebalan Bukan Pematangan**

Kami telah menyebutkan sebagian unsur yang ditemukan dalam nasihat spiritual (*mawâ'izh*) *Nahj al-Balâghah*. Kita mulai dengan takwa dan melihat bahwa takwa, dari perspektif *Nahj al-Balâghah*, merupakan kekuatan ruhani yang sublim yang merupakan sebab dari daya tarik dan daya tolak tertentu; yakni, daya tarik terhadap nilai-nilai spiritual yang mencerahkan dan daya tolak terhadap perilaku materialistik yang merendahkan. *Nahj al-Balâghah* melihat takwa sebagai suatu keadaan ruhani yang memberi kekuatan kepada pribadi manusia dan menjadikan manusia majikan dirinya sendiri.

#### ***Takwa sebagai Kekebalan:***

*Nahj al-Balâghah* menandakan bahwa takwa merupakan perisai dan pelindung bagi manusia, bukan suatu belunggu atau penjara. Banyak orang yang tidak membedakan antara kekebalan dan pantangan, antara pengaman dan pemenjaraan, dan segera mendukung kehancuran dari rumah suci takwa atas nama kebebasan dan pembebasan dari keterikatan dan belunggu.

Bahwa yang umum antara sebuah rumah suci dan sebuah penjara adalah keberadaan rintangan. Sementara dinding rumah suci membendung bahaya, dinding penjara menghalangi tahanan dari mewujudkan kapasitas batin mereka dan mendapatkan manfaat dari belunggu-belunggu

kehidupan. 'Alî as menerangkan perbezaan antara keduanya, ketika mengatakan:

Ketahuiilah oleh kalian, wahai hamba-hamba Allah, takwa merupakan benteng yang kokoh, sementara dosa dan maksiat merupakan rumah yang lemah dan rawan yang tidak melindungi penghuninya, dan tidak memberikan keamanan pada mereka yang berlindung di dalamnya. Sesungguhnya, hanya dengan takwa tentakel dosa-dosa dan perbuatan-perbuatan keliru bisa dipotong.<sup>6</sup>

'Alî as, dalam nasihat yang sublim ini, membandingkan dosa dan perbuatan jahat yang merupakan penderitaan jiwa manusia dengan serangga-serangga dan reptil-reptil yang berbisa, dan berpendapat bahwa kekuatan takwa merupakan pertahanan efektif dalam melawannya. Dalam beberapa wacananya, ia menjelaskan bahwa takwa tidak hanya tidak menimbulkan pemantangan dan pembatasan atau merupakan suatu rintangan bagi kebebasan, tapi di sisi lain, ia merupakan sumber dan mata air segenap kebebasan sejati. Dalam khutbah 230, ia berkata:

Takwa merupakan kunci petunjuk, bekal untuk akhirat, kebebasan dari setiap jenis perbudakan, dan keterbebasan dari setiap bentuk kehancuran.

Pesan itu begitu jelas. Takwa memberi manusia kebebasan spiritual dan membebaskannya dari belunggu perbudakan dan tawanan hawa nafsu. Ia membebaskan manusia dari ikatan-ikatan kedengkian, hasrat, dan angkara,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, khutbah no.156, hal.221.

dan ini menyucikan masyarakat dari semua jenis belunggu dan tawanan sosial. Manusia yang bukan budak kenyamanan hidup, harta, kekuasaan, dan kejayaan, tidak pernah tunduk pada pelbagai bentuk ikatan yang melanda masyarakat manusia.

Dalam *Nahj al-Balâghah* banyak pembahasan yang menyangkut tema takwa dan pelbagai pengaruhnya. Namun kita tidak mendiskusikan semuanya di sini. Tujuan utama kita dalam buku ini adalah menguak makna takwa dari perspektif *Nahj al-Balâghah*, sehingga mendapatkan alasan di balik banyaknya penekanan tentang konsep ini dalam buku ini.

Dari sejumlah pengaruh takwa yang telah ditunjukkan, ada dua yang lebih penting dari yang lainnya: *pertama*, perkembangan wawasan dan kejelasan penglihatan; *kedua*, kemampuan untuk memecahkan masalah dan menanggung kesulitan-kesulitan dan krisis-krisis. Kami telah membahas masalah ini secara terperinci dalam berbagai kesempatan.<sup>7</sup> Lebih lanjut sebuah diskusi ihwal pengaruh-pengaruh takwa ini di sini akan membawa kita di balik tujuan kita sekarang yakni untuk menjelaskan makna hakiki takwa. Dan pembahasan ini takkan keluar dari penilaian *Nahj al-Balâghah* perihal hubungan timbal balik antara manusia dan takwa.

### **Komitmen Timbal Balik:**

Meski *Nahj al-Balâghah* sangat menekankan takwa sebagai sejenis jaminan dan kekebalan terhadap dosa dan maksiat, seyogianya diperhatikan bahwa orang mestinya tak pernah lalai untuk melindungi dan menjaga takwa itu sendiri. Takwa melindungi manusia, dan manusia harus melindungi takwanya. Ini—seperti yang akan kami jelaskan sekarang—bukan lingkaran yang *amburadul*.

<sup>7</sup> Lihat *Gustâr-e mâh*, jilid 1, Ceramah kedua.

Perlindungan timbal balik ini bisa dibandingkan seperti seseorang dan pakaiannya. Seorang manusia merawat pakaiannya dan menjaganya dari kebusukan atau kecurian, sementara pakaian sebaliknya melindunginya dari panas atau dingin. Sesungguhnya al-Quran menyebut takwa sebagai pakaian:

*...Dan pakaian takwa adalah lebih baik...(QS al-A'râf: 26)*

'Alî as, ketika membahas hubungan perlindungan timbal balik ini antara seseorang dan takwanya, mengatakan:

Gantilah tidurmu dengan keterjagaan melalui takwa dan habiskan siang harimu dalam persahabatan. Peliharalah kesadaran dalam hati kalian. Dengan takwa, cucilah dosa-dosamu dan sembuhkan penyakitmu...Waspadalah, lindungilah takwamu dan tempatkan dirimu di bawah lindungannya.<sup>8</sup>

Di tempat lain dalam khutbah yang sama, 'Alî as mengatakan:

Wahai hamba-hamba Allah, aku nasihatkan kepada kalian untuk menanamkan ketakwaan kepada Allah. Sesungguhnya memang benar bahwa Allah punya kuasa atas kalian dan melaluinya kalian bisa punya hak atas Allah. Kalian harus mencari pertolongan Allah untuk melindunginya dan mencari bantuannya untuk [memenuhi kewajiban kalian kepada] Allah.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Nahj al-Balâghah*, khutbah no.191, hal.284.

<sup>9</sup> *Ibid.*

### Kezuhudan dan Kesalehan

Motif spiritual yang jelas lainnya dalam ajaran-ajaran *Nahj al-Balâghah* adalah zuhud, yang setelah takwa merupakan tema yang paling sering muncul dalam buku itu. Zuhud berarti pemantangan atas 'dunia', dan sangat sering kita temukan kecaman atas dunia dan ajakan serta peringatan untuk berpantang darinya. Tampaknya bagi saya, ia membentuk salah satu tema penting dari *Nahj al-Balâghah*, yang perlu dijelaskan dan diuraikan dalam sorotan pelbagai pendekatan 'Ali.

Kita akan memulai diskusi kita dengan kata zuhud. Kata zuhud dan *raghbah* (keinginan, harapan), jika disebutkan tanpa rujukan kepada objek-objeknya, berlawanan satu sama lain. Zuhud artinya ketakpedulian dan penghindaran, dan *raghbah* berarti harapan, kecenderungan, dan keinginan.

Ketakpedulian bisa terbagi pada dua jenis: pola instinktif dan pola didikan. Seseorang yang tak peduli secara instinktif terhadap sesuatu tertentu ketika ia tidak punya keinginan apapun terhadap itu, seperti dalam kasus seorang yang sakit yang tidak menunjukkan keinginan baik terhadap makanan, buah-buahan, atau sesuatu yang lain. Gambangnya, jenis ketakpedulian dan pemantangan ini tidak terkait dengan arti khusus yang terdapat pada zuhud.

Jenis lain dari ketakpedulian atau pemantangan adalah yang sifatnya spiritual dan intelektual. Yaitu, segala sesuatu yang merupakan objek-objek keinginan alamiah yang tidak dianggap sebagai tujuan dan sasaran oleh manusia selama perjuangannya demi kesempurnaan dan kebahagiaan. Sasaran dan tujuan puncaknya berupa sesuatu di atas tujuan-tujuan biasa dan kenikmatan sensual. Baik itu berupa mencapai kesenangan yang berlebihan dari akhirat maupun yang tidak tergolong jenis segala sesuatu ini. Ia boleh jadi berupa ideal etis dan moral yang tinggi, seperti kehormatan, martabat, kemuliaan, kebebasan, atau ia bisa tergolong pada keadaan

spiritual semacam zikrullah (mengingat Allah), cinta Allah, dan keinginan untuk mendapatkan kedekatan dengan-Nya.

Dengan demikian, *zahid* (yakni orang yang mempraktikkan kezuhudan) adalah orang yang ketertarikannya melampaui lingkup eksistensi material, dan yang objek keinginannya terletak di balik segala sesuatu yang telah kita sebutkan di atas. Ketakpedulian seorang *zahid* berawal dalam lingkup ide-ide, ideal-ideal, dan harapan-harapannya, bukan pada sistem psikologisnya.

Ada dua tempat di mana kita menemukan definisi zuhud dalam *Nahj al-Balâghah*. Kedua definisi itu menegaskan penafsiran zuhud atas. 'Alî as, dalam khutbah 81, ia mengatakan:

Wahai manusia! Zuhud artinya membatasi harapan-harapan, bersyukur pada Allah atas nikmat dan karunia-Nya, dan mencegah diri dari yang telah Dia larang.

Dalam hikmah 439, ia mengatakan:

Semua makna zuhud diringkaskan dalam dua kalimat dari al-Quran: Allah Azza wa Jalla berfirman, '*...supaya kalian jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kalian jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu.*' (QS al-Hadîd: 23). Barang siapa yang tidak berduka cita terhadap apa yang telah luput darinya dan tidak terlalu gembira dengan apa yang didapatkannya, maka ia telah mencapai zuhud dalam kedua aspeknya.

Jelaslah, ketika sesuatu tidak menempati suatu posisi penting di tengah-tengah tujuan-tujuan dan ideal-ideal

seseorang, atau sebaliknya ia sama sekali tidak signifikan dalam sistem segala sesuatu yang penting baginya, ada dan tiadanya sesuatu tidak menjadikan perbedaan yang paling kecil baginya.

Akan tetapi, ada sejumlah masalah yang memerlukan penjelasan. Apakah zuhud, atau ketakpedulian akan dunia—yang tentangnya *Nahj al-Balâghah*, setelah al-Quran, begitu banyak menekankan—diangkat semata-mata dalam makna etika dan spiritual? Dengan kata lain, apakah zuhud hanyalah suatu keadaan spiritual, atau apakah ia juga mempunyai implikasi-implikasi praktis? Yakni, apakah zuhud hanyalah pematangan spiritual atau apakah ia juga disertai dengan pematangan dalam kehidupan praktis? Katakanlah, zuhud itu diterapkan, apakah ia dibatasi dengan berpantang dari keharaman-keharaman (*muharramât*), sebagaimana ditunjukkan dalam khutbah 81, atau apakah ia mencakup sesuatu yang lebih, seperti diperagakan dalam kehidupan 'Alî as dan sebelumnya dalam kehidupan Nabi Suci Muhammad saw?

Menyangkut asumsi bahwa zuhud tidak terbatas hanya pada *muharramât* dan bahwa ia meliputi hal-hal dibolehkan (*mubâhât*), orang mungkin bertanya: apakah ada pijakan dan filosofi yang mendasarinya? Apakah menerapkan kehidupan asketis yang membatasi dan menetapkan kehidupan, berarti menolak rahmat dan karuniannya? Apakah zuhud diterapkan di sepanjang zaman atau hanya pada kondisi-kondisi tertentu? Apakah zuhud—dalam arti berpantang dari hal-hal yang mubah—pada dasarnya senapas dengan ajaran Islam lain?

Selain itu, landasan zuhud dan pematangan atas dunia adalah pencarian tujuan-tujuan dan ideal-ideal yang supramaterial. Apakah semua itu berasal dari sudut pandang Islam? Khususnya, bagaimana cara *Nahj al-Balâghah* menjelaskan semuanya itu?

Semua masalah yang menyangkut zuhud, penolakan, dan pemutusan angan-angan—tema-tema yang sedemikian kerap didiskusikan dalam *Nahj al-Balâghah*—perluah dijelaskan. Kami akan mendiskusikan masalah-masalah ini pada halaman-halaman berikut dan mencoba menjawabnya.

### **Kezuhudan Islam dan Asketisisme Kristen**

Di bagian sebelumnya kami katakan bahwa zuhud, sebagaimana didefinisikan *Nahj al-Balâghah*, merupakan keadaan ruhani yang membuat sang zahid, karena kehendak spiritual dan gaibnya, tidak peduli terhadap berbagai pengejawantahan eksistensi material. Ketakpedulian ini tidak terbatas pada hati, akal, dan perasaannya. Ia pun tidak dibatasi pada kesadarannya. Ia pun mengejawantahkan dirinya sendiri pada aras kehidupan praktis dalam bentuk kemudahan, kepuasan, dan pematangan dari dorongan-dorongan hedonistik dan kecintaan akan kemewahan. Sepenggal kehidupan zuhud tidak hanya mengimplikasikan bahwa seorang manusia harus bebas dari keterikatan dan keterkaitan pada aspek-aspek material kehidupan, namun ia harus juga menghindar dari kesenangan-kesenangan duniawi secara praktis. Kaum zahid (*zuhhâd*) adalah mereka yang dalam kehidupannya terpuaskan dengan kemestian-kemestian material yang paling sederhana. 'Alî as adalah seorang zahid, yang tidak hanya secara emosional berpaling dari dunia namun juga tak peduli pada kesenangan-kesenangan dan kenikmatan-kenikmatannya. Dengan kata lain, ia telah "menolak dunia".

### **Dua Persoalan**

Tak syak lagi, di sini dua persoalan akan muncul dalam benak pembaca. Pertama-tama, seperti kita mafhum, Islam telah menentang kerahiban dan menganggapnya sebagai suatu

bid'ah, dan berasal dari pendeta dan rahib Kristen.<sup>10</sup> Nabi saw telah bersabda dengan jelas, bahwa:

Tidak ada kerahiban (*rahbâniyyah*) dalam Islam.

Suatu ketika Nabi saw diberitahu bahwa sebagian sahabatnya telah meninggalkan segala sesuatu dan mencurahkan diri sepanjang waktu untuk beribadah dan berdoa dalam kesendirian. Beliau menjadi marah. Ia berkata kepada mereka: "Aku, Nabi kalian, tidaklah seperti itu." Dengan cara ini, Nabi saw memberi pengertian kepada mereka bahwa Islam adalah agama kehidupan dan masyarakat, bukan kepercayaan monastik. Bahkan, ajaran-ajaran Islam yang lengkap dan utuh dalam lingkup sosial, ekonomi, politik, dan moral didasarkan pada penghargaan akan kehidupan, bukan pada penolakannya.

Lepas dari itu, kerahiban dan penolakan atas kehidupan tidak selaras dengan pandangan-dunia Islam dan wawasan optimistiknya tentang alam semesta dan penciptaan. Tidak seperti filsafat dan ajaran lain, Islam tidak memandang dunia dan berbaur dengan masyarakat dengan pesimisme. Ia tidak membagi seluruh makhluk pada yang jelek dan yang indah, hitam dan putih, baik dan buruk, layak dan tak layak, benar dan salah. Kini pertanyaan kedua bisa dinyatakan dalam kalimat-kalimat ini: "Di samping fakta bahwa asketisisme sama dengan monastisisme—yang keduanya tak sesuai dengan semangat Islam—filosofi apa yang mendasari zuhud? Lebih jauh, mengapa orang harus didorong untuk mempraktikkan zuhud? Mengapa manusia harus—dengan melihat rahmat Allah tak terbatas dan karunia-karunia kehidupan di sekitarnya—menuntut untuk menolak sisi dari arus

<sup>10</sup> *Bihâr al-Anwâr*, jilid 15, "*Bâb al-nahy 'an al-rahbâniyyah waal siyâhah*". Pada bagian keenam dari *matsnawi*-nya, Rûmî menukil hadis ini dalam kisah burung dan pemburu.

kesenangan secara lamban dan tanpa sedemikian membasahi kakinya? Apakah ajaran-ajaran asketis yang ada dalam Islam, dengan alasan ini, bid'ah baru yang dimasukkan ke dalam Islam dari ajaran lain seperti Kristen dan Budha? Dan jika benar, bagaimana kita menerangkan dan menafsirkan ajaran-ajaran *Nahj al-Balâghah*? Bagaimana kita bisa menjelaskan detail-detail pasti yang diketahui perihal kehidupan Nabi saw dan 'Alî as?

Jawabannya adalah kezuhudan Islam berbeda dari asketisisme atau monastisisme Kristen. Asketisisme adalah mengucilkan diri dari masyarakat dan manusia serta mengasingkan diri dengan tujuan beribadah. Menurut Kristen kehidupan dan aktivitas kerja di dunia terpisah dari kehidupan di akhirat. Keduanya sama-sama asing. Orang harus memilih salah satu di antara dua. Orang harus mencurahkan dirinya untuk beribadah kepada Allah yang akan berbuah di akhirat, atau melanjutkan kehidupan dunia dan mengambil manfaat dari kesenangan-kesenangan sesaat. Oleh karena itu, kerahiban (*monasticism*) berlawanan dengan kehidupan dan hubungan sosial. Ia mensyaratkan alienasi total dari masyarakat dan penolakan tanggung jawab dan komitmen kepada keduanya.

Sebaliknya, zuhud dalam Islam—meski ia mensyaratkan gaya hidup sederhana dan alamiah serta didasarkan pada pemantangan akan kemewahan dan kesukaan akan kenyamanan dan kesenangan—berjalan di tengah-tengah kehidupan dan hubungan sosial dan bersahabat. Ia menarik inspirasi, dan selanjutnya, dari tujuan pemenuhan tanggung jawab dan kewajiban sosial yang lebih baik.

Konsepsi zuhud dalam Islam bukan sesuatu yang akan mengarah kepada asketisisme, karena suatu perbedaan tajam antara dunia dan akhirat ditarik tidak ke mana-mana. Dari perspektif Islam, dunia dan akhirat tidaklah terpisah, tidak asing satu sama lain. Hubungan dunia ini dengan yang lainnya sama dengan hubungan antara sisi lahir dan sisi batin

dari realitas tunggal. Keduanya laksana jarum dan benang dari pabrik yang sama. Keduanya satu sama lain seperti jiwa bagi tubuh. Hubungan keduanya bisa dianggap sebagai sesuatu di tengah-tengah antara unitas dan dualitas. Aktivitas di dunia ini dan di akhirat saling terkait. Perbedaannya terletak pada kualitas, bukan sesuatu yang penting. Oleh karena itu, apa yang merusak bagi alam nanti juga merupakan kerugian bagi dunia sekarang, dan segala sesuatu yang berguna bagi kebahagiaan puncak (*summum bonum*) kehidupan di dunia ini juga bermanfaat bagi kehidupan akhirat kelak.

Oleh karena itu, jika suatu aktivitas tertentu yang senapas dengan kepentingan luhur dari kehidupan dunia ini dilakukan dengan motif-motif yang kosong dari unsur-unsur yang lebih tinggi, supramaterial, dan transendental, maka aktivitas tersebut akan dianggap sepenuhnya duniawi dan tidak akan, sebagaimana kata al-Quran kepada kita, mengangkat manusia dalam mikrajnya kepada Allah. Namun, jika sebuah aktivitas atau tindakan didorong oleh tujuan-tujuan sublim dan niat-niat yang luhur dan dilaksanakan dengan visi yang tinggi yang melampaui sekat-sekat sempit kehidupan duniawi, maka aktivitas dan tindakan tersebut dihitung bersifat ukhrawi.

Zuhud dalam Islam, seperti kami katakan, didasarkan pada konteks dan arus kehidupan, memberikan kualitas luar biasa kepada kehidupan dan menekankan nilai-nilai tertentu dalam kehidupan. Sebagaimana diafirmasi oleh teks-teks Islam, zuhud dalam Islam didasarkan pada tiga prinsip utama dari pandangan dunia Islam.

### **Tiga Prinsip Utama:**

- 1 Kesenangan yang diturunkan dari sarana-sarana kehidupan fisik, material, dan alamiah tidak cukup bagi kebahagiaan dan kepuasan manusia. Serangkaian kebutuhan spiritual

inheren dalam watak manusia, yang tanpa kepuasannya kesenangan yang diberikan oleh sarana-sarana kehidupan material tidak cukup membahagiakan manusia.

2. Kebahagiaan dan kepuasan individu tidak terpisah dari masyarakat. Karena manusia secara emosional terikat dengan masyarakatnya dan mengemban tanggung jawab kepadanya, kebahagiaan individu tidak bisa terlepas dari kesejahteraan dan kedamaian sesama manusia.
3. Jiwa, meski menyatu dengan tubuhnya, mempunyai realitasnya sendiri. Ia merupakan suatu asas sebagaimana tubuh yang merupakan prinsip lain pada dirinya sendiri. Jiwa merupakan sumber kebahagiaan dan pen-deritaan yang mandiri. Sebagaimana tubuh, atau bahkan lebih daripada itu, jiwa memerlukan makanan, pelatihan, pertumbuhan, dan perkembangan. Akan tetapi, jiwa tidak bisa melakukan apapun tanpa kesehatan dan kekuatan tubuh. Pada saat yang sama, tak bisa ditolak bahwa kepuasan total dalam kesenangan fisik dan keterpikatan penuh kepada kesenangan-kesenangan pengalaman sensual tidak meninggalkan kesempatan apapun untuk menyadari kementakan jiwa yang tak terbatas. Oleh karenanya, ada sejenis ketaksesuaian antara kepuasan fisik dan kebahagiaan spiritual. Ini khususnya benar jika perhatian dan keterikatan kepada kebutuhan-kebutuhan fisik dibawa kepada kepentingan dan pencerapan total yang sangat ekstrem.

Adalah tidak benar bahwa semua kesedihan dan duka cita dihubungkan dengan jiwa dan bahwa semua kebahagiaan diturunkan dari tubuh. Nyatanya, kebahagiaan ruhani lebih menjeluk, murni, dan abadi ketimbang kebahagiaan jasadi. Ringkasnya, perhatian sebelah-mata pada kebahagiaan fisik dan kesenangan material akhirnya menyebabkan kebahagiaan total manusia. Karenanya, jika kita ingin menjadikan hidup kita bahagia, kaya, suci, terhormat, menarik, dan anggun, kita tidak bisa bebas mengabaikan aspek spiritual dari diri kita.

Dengan memperhatikan prinsip-prinsip ini, makna zuhud dalam Islam menjadi jelas. Pengetahuan akan prinsip-prinsip ini membebaskan kita untuk memahami mengapa Islam menolak kerahiban (*monasticism*) namun menyambut hangat bentuk asketisme yang berakar di jantung kehidupan dan dalam konteks eksistensi sosial. Kami akan menguraikan makna zuhud dalam teks-teks Islam yang berdasarkan tiga asas ini.

### Zahid dan Rahib

Kami katakan bahwa Islam mendorong zuhud namun mencela kerahiban. Baik zahid maupun rahib asketis sama-sama berpantang dari kesenangan dan kepuasan. Namun rahib menghindari hidup berbaur di masyarakat dan mengingkari tanggung jawab dan kewajiban-kewajiban yang menyertainya, yang menurut mereka nilainya rendah dan hanya sarana lahiriah dari eksistensi duniawi, dan berlindung di gunung-gunung atau dengan kata lain bertapa.

Di sisi lain, zahid menerima masyarakat dengan norma-norma, ideal-ideal, kewajiban-kewajiban, dan komitmen-komitennya. Baik zahid maupun rahib sama-sama berwatak ukhrawi, namun seorang zahid berwatak ukhrawi sosial. Di samping itu, sikap-sikap mereka dalam berpantang dari kesenangan-kesenangan tidaklah sama. Rahib membenci masalah-masalah higienis dan kebersihan dan mencela

kehidupan pernikahan dan prokreasi. Sebaliknya, seorang zahid menganggap aspek higienis dan kesucian, pernikahan, dan kerumahtanggaan sebagai bagian dari kewajibannya. Baik zahid maupun rahib sama-sama hidup asketis. Akan tetapi, sementara 'dunia' yang ditolak oleh zahid adalah kemewahan dan keterpikatan dalam kesenangan, kemewahan, dan kenyamanan (ia menolak sikap yang menilai aspek-aspek tersebut sebagai tujuan dan sasaran ultimat manusia), maka dunia yang ditolak oleh rahib mencakup karya dan aktivitas kehidupan, dan kewajiban serta tanggung jawab yang mengiringi kehidupan sosial. Sedangkan kezuhudan sang zahid bergerak di tengah-tengah kehidupan sosial, dan ini tidak hanya senapas dengan tanggung jawab dan komitmen sosial melainkan juga sarana efektif untuk memenuhinya.

Perbedaan antara zahid dan rahib timbul dari dua pandangan dunia yang berbeda. Dari sudut pandang rahib, dunia dan akhirat adalah dua alam yang berbeda, terpisah dari dan tidak terkait satu sama lain. Baginya, kebahagiaan di dunia ini tidak hanya terlepas dari kebahagiaan di akhirat namun tidak seiring dengannya. Ia menganggap dua bentuk kebahagiaan tersebut sebagai sesuatu yang berlawanan sama sekali. Tentu saja, bahwa yang mengantarkan kepada kebahagiaan dan kepuasan di dunia ini dianggap berbeda dari kerja-kerja dan perbuatan-perbuatan yang mengantarkan kepada keberhasilan di akhirat kelak. Dengan kata lain, sarana-sarana pencapaian kebahagiaan di dunia dan akhirat dinilai sebagai sesuatu yang tak sesuai dan malah berlawanan. Digambarkan, sebuah kerja dan tindakan tidak bisa secara serentak menjadi sarana bagi pencapaian kebahagiaan di dua alam ini.

Namun dalam pandangan sang zahid dunia dan akhirat saling terkait. Dunia merupakan pintu menuju akhirat. Dunia adalah ladang akhirat. Dari tinjauan sang zahid, bahwasanya yang memberikan ketertiban, keamanan,

kejujuran, kesejahteraan, dan pertumbuhan kepada kehidupan merupakan aplikasi kriteria ukhrawi kepada kehidupan dunia ini.

Esensi kebahagiaan dan kepuasan di akhirat terletak pada pemenuhan komitmen dan tanggung jawab secara sukses di dunia ini, yang dilakukan dengan keimanan, kesalehan, kesucian, dan takwa.

Sesungguhnya, konsep zuhud sang zahid dan landasan rahib akan asketisismenya tidak sejalan dan berlawanan satu sama lain. Pada dasarnya, kerahiban merupakan suatu penyimpangan yang dimasukkan oleh manusia ke dalam ajaran-ajaran para nabi, karena kebodohan atau kepentingan-kepentingan pribadi. Kini, kami akan menjelaskan filosofi zuhud dalam sinaran ajaran teks-teks Islam.

### Zuhud dan Altruisme

Salah satu unsur zuhud adalah altruisme. *Itsâr* (altruisme) dan *atsarah* (egoisme) diturunkan dari akar yang sama. *Atsarah* mengutamakan kepentingan pribadi di atas kepentingan orang lain. Dengan kata lain, istilah ini mengimplikasikan monopoliisasi segala sesuatu untuk diri sendiri dan meninggalkan yang lain. Sedangkan *itsâr* berarti mendahulukan kepentingan orang lain di atas kepentingan pribadi dan menanggung penderitaan demi kebahagiaan dan kebaikan orang lain.

Sang zahid, lantaran hidupnya yang sederhana, wajar, dan bahagia, keras untuk dirinya sendiri agar yang lainnya bisa hidup dengan mudah. Ia berkorban demi orang-orang yang membutuhkan karena dengan perasaannya yang sensitif yang merasakan penderitaan sesama, ia bisa menikmati anugerah dunia hanya ketika tidak ada satu manusia pun yang ditekan oleh kebutuhan. Ia mendapatkan kebahagiaan yang lebih tinggi dengan memberi makan dan pakaian kepada orang

lain dan bekerja demi kemudahan mereka ketimbang jika ia melakukan semuanya itu untuk dirinya sendiri. Ia memikul kesulitan, rasa lapar, dan penderitaan, agar orang lain bisa makan dan hidup dengan layak tanpa kesukaran.

*Itsâr* melambangkan manifestasi yang paling menakjubkan dan sublim dari keluhuran manusia, dan hanya manusia-manusia besar yang sanggup mendaki ke puncaknya.

Al-Quran suci menyebut episode pengorbanan-diri 'Alî dan keluarganya yang terhormat dalam surah *Hal Atâ* (surah al-Insan). 'Alî, Fâthimah, dan putra-putra mereka suatu saat memberikan apapun yang mereka punya—yang tidak lebih dari beberapa kerat roti—kepada orang miskin karena Allah, dan meskipun mereka sendiri menderita. Itulah mengapa kisah ini beredar di kalangan malaikat dan sebuah ayat al-Quran diturunkan untuk memuji perbuatan mereka.

Suatu saat ketika Nabi Suci saw mengunjungi *Hadhrat al-Zahrâ'* as, ia melihat putrinya mengenakan seuntai kalung perak dan memasang tirai baru di pintu, tanda ketidaksenangan menyemburat dari raut muka Nabi saw. *Al-Zahrâ'* as segera merasakan sebab-sebab reaksi ayahnya. Ketika Nabi saw pulang, tanpa banyak komentar, *al-Zahrâ'* menanggalkan kalungnya dan melepas kain gorden dari pintu, membungkusnya untuk dibawa kepada Nabi saw sehingga beliau bisa menyedekahkannya kepada orang lain yang memerlukan. Ketika utusan *al-Zahrâ'* as menyerahkan kalung dan tirai itu kepada Nabi saw, beliau menatapnya dengan rasa takjub. Ia gembira bahwa putrinya telah mengambil jejak itu dan mengorbankan kemewahannya yang paling sederhana demi keuntungan orang lain. *Al-jâr tsumma al-dâr*, "tetangga dulu, baru kita" adalah ucapan terkenal dalam keluarga 'Alî as dan Fâthimah as. Dalam khutbah no. 193, yang memaparkan sifat-sifat orang takwa, 'Alî as berkata:

[Ahli takwa] menundukkan dirinya sendiri kepada kesulitan agar orang-orang bisa hidup dengan nyaman.

Al-Quran suci memaparkan perihal kaum Anshar (para penolong), yang meskipun miskin, mereka menyambut kaum Muhajirin (orang-orang yang hijrah) sebagai saudara-saudara mereka sendiri, mengutamakan kepentingan mereka di atas kepentingan mereka sendiri, dengan kata-kata berikut:

*...mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka. Dan mereka tidak menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (kaum Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin) atas diri mereka sendiri. Sekalipun mereka memerlukan (apa yang mereka berikan itu)...(QS al-Hasyr: 9)*

Jelaslah, unsur altruistik dari zuhud mendapatkan peranannya hanya di bawah kondisi-kondisi tertentu. Dalam sebuah masyarakat yang kaya, altruisme acap kurang diperoleh. Namun dalam kondisi di mana kemiskinan dan kesengsaraan berkembang rata—sebagaimana di masyarakat Madinah ketika masa Nabi saw—kebutuhannya lebih besar. Ini merupakan salah satu rahasia dari perbedaan yang tampak dari gaya hidup 'Ali as dan Nabi saw serta para imam as lainnya.

Dalam banyak kasus, zuhud dengan motif-motif altruistik yang mendasarinya tidaklah sama dan sepadan dengan monastisisme yang keluar dari masyarakat. Sebaliknya, ia merupakan suatu produk dari naluri bersosial manusia dan penjelmaan dari perasaan-perasaannya yang paling mulia, yang memperkuat ikatan-ikatan sosial di antara sesama manusia.

### ***Simpati dan Kebaikan:***

Simpati dan kesediaan berbagi penderitaan orang miskin dan lemah merupakan unsur lain dalam zuhud. Ketika orang miskin menyaksikan kemewahan dan kenyamanan dari golongan kaya, penderitaan mereka makin berlipat ganda. Sehingga penderitaan orang miskin dan yang sengsara akan bertambah dengan perasaan kehilangan yang menyengat dan perasaan malu tentang hal lain.

Pada dasarnya, manusia tidak bisa hanya menjadi penonton ketika dilihatnya yang punya kelebihan (orang kaya) dapat menikmati secara bebas makan dan minum, dengan mengabaikan kekurangannya. Ketika masyarakat terbagi pada kelompok *the have* dan *the have-not*, wali Allah (*the man of God*) menganggap diri mereka sendiri bertanggung jawab. Pada sisi pertama, Amirul Mukminin 'Alī as berkata, bahwa ia akan berjuang untuk mengubah situasi yang membiarkan ketamakan penindas yang kaya dan ia akan menghilangkan kelaparan dari orang yang tertindas, ini selaras dengan perjanjian Allah dengan ulamanya umat.<sup>11</sup> Di sisi kedua, ia berjuang untuk menata ulang duduk persoalan melalui altruisme dan pengorbanan-diri, dengan berbagi apapun yang dimilikinya dengan kaum miskin dan papa. Namun ketika ia menyaksikan bahwa situasi telah sedemikian memburuk dan secara praktis adalah mustahil untuk mengangkat penderitaan kaum miskin melalui simpati, secara praktis ia berbagi ketertindasan mereka dan mencoba ber-simpati atas ketertindasan mereka dan mencoba meringankan luka hati mereka dengan menerapkan gaya hidup yang sama dengan orang miskin.

<sup>11</sup> Ini merujuk kepada kalimat berikut dari *Nahj al-Balāghah*, khutbah no.3, hal.50:

...Allah telah mengambil perjanjian dengan ulama agar mereka tidak seharusnya mengabaikan kerakusan penindas dan kelaparan si tertindas.

Simpaty dengan sesama dan berbagi penderitaan dengan mereka merupakan salah satu arti penting, khususnya dalam kasus para pemimpin umat yang kepadanya semua pandangan ditetapkan. 'Alī—lebih dari satu kesempatan—tinggal dengan kehidupan yang sangat asketis selama masa-masa kekhalifahannya. Beliau berkata:

Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepada para pemimpin yang adil agar mengukur dirinya dengan keadaan rakyat yang lemah, sehingga orang miskin tidak sampai tersengat oleh kepedihan kemiskinannya.<sup>12</sup>

Layakkah aku merasa puas dengan sebutan Amirul Mukminin sedangkan aku tidak ikut bersama kaum miskin dalam menanggung beban kesulitan? Atau, haruskah aku jadi teladan mereka dalam tekanan-tekanan kehidupan?<sup>13</sup>

Dalam surat yang sama (yang ditujukan kepada 'Utmān bin Hunaif), Imam as berkata:

Mustahil aku akan dikalahkan hawa nafsuku, dan tak mungkin aku akan digiring oleh kerakusan untuk menikmati makanan-makanan terpilih sementara di negeri Hijaz dan Yamamah, masih ada manusia yang tak memimpikan sepotong roti dan tidak pernah merasakan kenyang! Akankah aku tidur dengan perut kenyang sementara di sekelilingku masih banyak perut lapar dan jiwa yang dahaga?<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Nahj al-Balaghah*, khutbah no.209, hal.325.

<sup>13</sup> *Ibid.*, surat no.45, hal. 418.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Pada saat yang sama, 'Alî as mengecam siapapun yang ingin menerapkan laku asketisisme yang sama dalam hidupnya. Ketika dihadapkan dengan keberatan orang-orang perihal alasan dirinya sendiri mempraktikkan zuhud, ia menjawab, "Aku tidak seperti Anda. Para pemimpin memiliki kewajiban yang berbeda." Pendekatan 'Alî as ini bisa diamati pada perbincangannya dengan 'Ashim bin Ziyâd al-Hâritsî.<sup>15</sup>

Dalam *Bihâr al-Anwâr* jilid 9, diriwayatkan dari *Al-Kâfi* bahwa Amirul Mukminin 'Alî as berkata:

Allah telah mengangkatku sebagai imam bagi manusia dan menjadikan tugasku untuk menerapkan suatu cara hidup, cara makan, dan cara pakaian, yang sama dengan golongan masyarakat yang paling miskin, sehingga, di satu sisi, ini bisa mengurangi penderitaan orang miskin dan, di sisi lain, mencegah pemberontakan dari orang-orang kaya.<sup>16</sup>

Sebuah peristiwa diriwayatkan dari kehidupan fakih besar Wahîd Bihbihânî—semoga Allah meridhainya. Suatu hari ia melihat salah seorang menantunya mengenakan pakaian buatan pabrik yang biasanya dipakai oleh golongan wanita kaya pada zaman tersebut. Ia mengecam putranya (almarhum Aqâ Muḥammad Ismâ'îl, suami menantunya) dalam hal itu. Sang putra membaca ayat al-Quran berikut untuk menjawab kritikan ayahnya:

*Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?"*  
(QS al-A'râf: 72)

<sup>15</sup> *Ibid.*, khutbah no.209, hal. 424-425.

<sup>16</sup> *Bihâr al-Anwâr* (Tabriz), jilid 9, hal.758.

Ayahnya berkata: "Aku tidak mengatakan bahwa memakai pakaian yang bagus, memakan makanan yang baik, dan menikmati karunia-karunia Allah itu haram. Sama sekali tidak demikian. Larangan-larangan semacam itu tidak ada dalam Islam. Akan tetapi, ada satu hal yang perlu diingat. Kita adalah keluarga yang memikul tugas kepemimpinan agama bagi kaum Muslimin dan mempunyai berbagai tanggung jawab khusus. Ketika golongan miskin melihat orang kaya hidup dengan mewah, rasa frustrasi kian kuat. Satu-satunya hiburan mereka adalah bahwa setidaknya kehidupan 'keluarga 'Aqâ' sama dengan mereka. Sekarang, jika kita menerapkan gaya hidup yang sama dengan orang kaya, jelaslah mereka akan kehilangan hiburan mereka satu-satunya. Bagaimanapun, kita tidak bisa mengubah secara praktis kondisi sosial sekarang, tetapi jangan kita tinggalkan setidaknya rasa simpati ini."

Sebagaimana jelas tergambar, zuhud—yang menerbitkan motivasi dari simpati dan kesediaan untuk berbagi penderitaan dengan sesama—tidak bertautan dengan asketisisme monastik. Ia tidak didasarkan pada eskapisme dari masyarakat. Konsepsi Islam tentang zuhud merupakan sarana mengurangi penderitaan masyarakat.

### Zuhud dan Kebebasan

Unsur lain dari zuhud adalah cinta kebebasan dan kemandirian. Persatuan antara zuhud dan kebebasan sama-sama primordialnya.

Prinsip kebutuhan dan penawaran merupakan tolok ukur kaum oportunistis, sementara keterlepasan dari keinginan merupakan karakteristik manusia merdeka. Aspirasi paling jeluk dari manusia merdeka yang tidak terpukau dengan gemerlapnya dunia adalah tiadanya beban, ketabahan hati, tiadanya kekaburan, dan bebas dari gerakan. Akibatnya, mereka menerapkan zuhud dan *qana'ah* untuk mengurangi

keinginan mereka sampai ke tingkat minimum, membebaskan diri mereka dari tawanan kebutuhan, benda-benda, dan orang-orang.

Kehidupan seorang manusia, seperti halnya binatang lain, memerlukan serangkaian kebutuhan alami dan vital, seperti udara, perumahan, makanan, air, dan pakaian. Manusia tidak bisa membebaskan dirinya sepenuhnya dari keterikatan akan kebutuhan-kebutuhan tadi dan yang lainnya seperti cahaya dan panas untuk menjadikan dirinya sendiri, dalam istilah filsafat, "tidak memerlukan bantuan yang lain" (*self-sustaining/muktafi bi-dzâtih*).

Bagaimanapun, ada senarai keinginan lain yang tidak penting dan alami, tapi dibebankan kepada orang selama hidupnya baik oleh dirinya sendiri, atau oleh faktor-faktor sosial dan historis di luar kendalinya, yang dengan demikian membatasi kebebasannya. Batasan semacam itu tidak sangat berbahaya sepanjang batasan tersebut tidak diubah ke dalam kebutuhan-kebutuhan dasar (*inner needs*), seperti batasan dan tekanan politik tertentu. Tekanan yang paling berbahaya adalah tekanan yang muncul sebagai kebutuhan dasar dari dalam diri seseorang dan membelenggunya.

Mekanisme kebutuhan ini, yang mengarah kepada kelemahan, ketidakmampuan, dan kekalahan batin berjalan dalam suatu cara. Ketika orang berpaling kepada kemewahan dan kenyamanan untuk menambah daya tarik, kepuasan, dan keglamoran maka kehidupan seseorang—guna merasakan lebih aman dan kuat serta mendapatkan kepuasan yang lebih besar dari kehidupan—dipaksa untuk memiliki lebih dan lebih banyak barang-barang. Selama itu seseorang pelan-pelan akan terbiasa dan terserap dalam sarana-sarana kemewahan, kenyamanan, dan kekuasaan. Kebiasaan ini secara bertahap mengakibatkan keterikatan lebih jeluk kepada dan suka akan semua hal di atas, dan ia terikat kepada mereka dengan ikatan yang tidak terlihat, sehingga menjadi tidak berdaya dan tak

berkuasa di depan mereka. Sehingga kondisi ini telah menambah daya tarik dan kepuasan kepada kehidupannya, yang kemudian menolak kepribadiannya dari tenaganya dan hal yang sama ini pernah menjadikannya merasa berkuasa melawan alam, kini mengubahnya menjadi budak tak berdaya tanpa kehendaknya sendiri.

Kecenderungan manusia terhadap zuhud berakar pada kecintaan akan kebebasan. Secara fitrah, ia condong kepada pemilikan segala sesuatu berikut eksploitasinya. Tapi, ketika ia menyadari bahwa segala sesuatu sampai tingkat tertentu menjadikannya berkuasa secara lahiriah dan berhasil, secara batiniah mengubahnya menjadi orang yang lemah tanpa kekuasaan-kehendak dan seorang budak, ia berontak melawan perbudakan ini. Pemberontakan inilah yang kita sebut dengan zuhud.

Para penyair dan pemikir kita telah berbicara banyak ihwal kebebasan dan pembebasan. Hafizh menyebut dirinya sendiri sebagai 'budak kemuliaan yang darinya ia bebas dari segala sesuatu di bawah langit biru yang membawa noda keterikatan.'<sup>17</sup> Di antara berbagai jenis pepohonan, ia menilai *cypress* (sejenis pohon cemara) 'bebas dari segala penderitaan.' Apa yang dimaksud dengan 'kebebasan' oleh pujangga besar ini adalah bebas dari keterikatan, bebas dari kepemilikan, keterpesonaan, dan tertawan oleh segala sesuatu.

Namun kebebasan berimplikasi kepada sesuatu yang lebih besar ketimbang tidak adanya keterikatan. Ikatan tersebut menjadikan manusia lemah, tak berdaya, tidak bebas, dan tidak kuasa yang tidak saja semua itu tercipta dalam hati atau keterikatan emosional; untuk hal ini mesti ditambahkan pelbagai pengkondisian jasadi, fisik, psikologis dan batas artifisial bahwa yang pertama kali diraih untuk menambah daya tarik dan kemuliaan hidup, dan juga untuk kepuasan

<sup>17</sup> Ini merujuk kepada bait berikut dari Hafizh: *Ghulam hemmat-e ânam ke zire charkhe kabûd Zahr che rang ta'alluq pazirad âzâd ast*

akan ambisi kekuasaan dan kekuatan, belakangan tumbuh menjadi sebetuk kecanduan atau alih-alih menjadi tabiat kedua. Ini—ketika semua itu tidak memasukkan keterikatan emosional seseorang, atau bahkan dianggap oleh seseorang sebagai tercela—harus dihitung sebagai sarana pelayanan manusia yang lebih kuat dan ini bisa membawa kemunduran lebih besar daripada keterikatan emosional.

Ambillah contoh seorang *'arif* yang tercerahkan dengan hati yang terbebas dari keterikatan duniawi dan orang yang kecanduan teh, tembakau, atau candu yang telah menjadikannya tabiat kedua, atau siapapun yang berpantang dari makanan yang baginya bisa membahayakan hidupnya. Bisakah orang semacam ini mengantarkan kepada suatu eksistensi kebebasan?

Bebas dari keterikatan merupakan syarat penting kebebasan, namun tidak <sup>memenuhi</sup> ~~memakai~~ pada dirinya sendiri. Membiasakan diri sendiri kepada tingkat minimum dari pernak-pernik kehidupan dan berpantang dari kehidupan yang mewah adalah syarat lain kebebasan.

Hal pertama yang mengesankan Abû Sa'îd al-Khudrî—salah seorang sahabat Nabi saw, ketika menjelaskan kedudukan Nabi saw—adalah:

Nabi Allah, salam atasnya dan keluarganya, bisa mengatur diri dengan kebutuhan hidup minimum.

Apakah wajar hidup dengan sarana yang minim? Jika kita hanya mengambil dari sudut pandang ekonomi semata, kita harus katakan bahwa tingkat konsumsi Nabi amatlah rendah. Karenanya, dalam hal ini, jawabannya adalah: "Tidak. Sama sekali tidak. Itu bukanlah nilai yang signifikan." Namun, jika ditilik dari sudut pandang spiritual, yakni ketika ia ditimbang dengan kriteria terbebas dari belenggu duniawi, kita harus mengakui bahwa itu merupakan nilai luhur yang

sesungguhnya. Karena itu hanya dengan mendapatkan nilai ini, manusia bisa hidup dengan kadar kebebasan yang longgar dan mobilitas tanpa halangan, dan ikut andil dalam perjuangan hidup yang tunak (*incessant*) dengan semangat dan bertenaga.

Masalah ini tidak terbatas pada kebiasaan-kebiasaan yang mencakup individu; membelenggu diri sendiri kepada adat istiadat dan kebiasaan sosial, modus dan pola yang berkaitan dengan orang-orang, jaringan hubungan dan perkumpulan sosial, setia kepada gaya dan kecenderungan dalam berbusana dan mode— dan yang semacamnya dari beban kehidupan ini dan mencabut dari dinamisme.

Kebebasan bergerak dalam mengarungi arena kehidupan adalah seperti berenang. Kian sedikit interferensi kepada perenang, kian besar kemampuan untuk mengitari bolak-balik dalam air. Juga banyaknya keterikatan tidak hanya akan melontarkannya dari kemuliaan bahkan membawanya kepada bahaya tenggelam.

Atsîr al-Dîn Akhsîkâtî (wafat 577 atau 579/1181 atau 1183) berkata:

*Untuk menyeberangi sungai kehidupan, tanggalkanlah  
jubahmu;*

*Ketelanjangan merupakan syarat agar tetap mengambang*  
Farrûkhî Yazdî berkata:

*Dari ketelanjangan pemikir tidak mengeluh*

*Sebilah pedang baja emas tidak akan berkarat jika bersarung*  
Bâbâ Thâhir mempunyai rubâ'î yang meski  
dimaksudkan untuk beberapa tujuan lain, namun relevan  
disampaikan:

*Duhai hati, jalanmu lebih baik ketika ditutup dengan  
duri-duri*

*Jalurmu lebih baik ketika terbentang pada langit  
tinggi*

*Sesungguhnya, jika engkau bisa menanggalkan kulit  
dari daging tipis  
Lakukanlah, karena kian ringan bebanmu kian baik*

Sa'dî, juga, menyampaikan fabel yang relevan pada bagian 7 *Gulistân*-nya, meski ia dimaksudkan untuk beberapa tujuan lain:

Aku melihat anak orang kaya bersila di samping kuburan ayahnya, dan membual di hadapan anak darwisy: 'Kuburan ayahku tersusun dari batu yang langka. Di dalamnya, dilapisi keramik dengan warna hijau kebiru-biruan. Dan lihat kuburan ayahmu! Bata yang tidak dibakar atau dijual yang di atasnya segenggam tanah dilemparkan.' Anak darwisy ini mendengar perkataan tersebut dan menjawab: 'Tetapi sebelum ayahmu bisa bergerak di bawah tumpukan batu-batu ini, ayahku niscaya sampai ke surga terlebih dahulu.'

Perumpamaan ini menekankan arti penting keterlepasan dan keterbebasan dari ikatan-ikatan yang merupakan syarat penting bagi dinamisme, mobilitas, dan semangat hidup. Pertumbuhan, perkembangan, dan perjuangan dicapai oleh orang-orang yang secara praktis terbebas dari ikatan-ikatan dan belenggu-belenggu duniawi. Yakni, mereka adalah para zahid. Gandhi, dengan gaya hidupnya yang asketis, membawa imperialisme Inggris pada lututnya. Ya'qûb Laits Shaffar, dalam kata-katanya, 'tidak melupakan dietnya pada roti dan bawang hingga ia menjadi teror bagi khalifah.' Di zaman kita sendiri, Vietcong adalah contoh semacam itu. Kekuatan pertahanan mereka yang menakjubkan tergambar dari apa yang dalam idiom Islam disebut '*lightness of provision*'. Seorang Vietcong harus mencukupi diri selama sehari-hari di markasnya dengan

segenggam beras dan melanjutkan peperangannya dengan musuh.

Pemimpin mana, baik politik maupun agama, yang tinggal dengan kemewahan dan kenyamanan yang telah menciptakan gelombang drastis dalam sejarah dunia? Penguasa mana yang mendirikan sebuah dinasti, setelah mengalihkan kekuasaan dari keluarga lain kepada dirinya, yang telah menjadi pencinta kemewahan dan kenyamanan?

'Alī bin Abī Thālib as adalah orang yang merdeka dari dunia orang merdeka. Ia seorang manusia bebas dalam arti sempurna dari kata tersebut, karena ia seorang zahid dalam arti sesungguhnya dari istilah tersebut. 'Alī as, dalam *Nahj al-Balāghah*, memberikan penekanan besar pada penolakan kesenangan dan kenyamanan duniawi sebagai sarana pembebasan. Dalam salah satu *hikam* (aforisme), ia berkata:

Kerakusan adalah perbudakan abadi.<sup>18</sup>

Dalam sebuah khutbah ia menerangkan kezuhudan 'Isa bin Maryam as, dengan kata-kata berikut:

Dia terbebas dari ketamakan yang merendahkan.<sup>19</sup>

Di tempat lain ia berkata:

Dunia ini tempat persinggahan, bukan tempat tinggal. Manusia di dalamnya ada dua golongan: *pertama*, orang yang menjual dirinya [kepada hawa nafsu] dan dengan menghancurkannya, dan *kedua*, manusia yang membeli dirinya [dengan mawas diri terhadap hawa nafsu] dan membebaskannya.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Nahj al-Balāghah*, hikmah no.180, hal.501.

<sup>19</sup> *Ibid.*, khutbah no.160, hal.227.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hikmah no.133, hal.493

Dalam suratnya kepada 'Utsmân bin Hunaif, 'Alî as menjelaskan lebih tegas ketimbang di tempat lain. Di akhir suratnya, yang membahas dunia dan kesenangan-kesenangannya, ia menunjukkan kepada kita filsafat zuhud dan rahasia penolakan:

Wahai dunia, pergilah ke mana saja kau kehendaki. Aku telah melepaskan diri dari cengkeramanmu, menghindar dari perangkapmu, dan menjauh dari jurang kehancuranmu...

Enyahlah, demi Allah, aku tidak akan pernah tunduk kepadamu sehingga engkau akan terhina karenaku! Dan aku takkan menyerah kepadamu, sehingga membiarkanmu memegang kendali diriku dan mengarahkanku ke tempat yang kau kehendaki.

Benar. Kezuhudan 'Alî merupakan pemberontakan atas hina dan rendahnya dunia lantaran kesenangannya. Ini merupakan suatu pemberontakan terhadap kelemahan dan ketaksanggupan manusia di hadapan tirani hasrat. Ini merupakan sebuah penolakan penghambaan kepada dunia dan penjilatan di hadapan daya tariknya.

## **Zuhud dan Spiritualitas**

### ***Zuhud, Cinta, dan Ibadah***

Sumber lain zuhud dan penolakan hedonisme adalah aspirasi untuk memperoleh karunia spiritual. Saat ini kami tak bermaksud mengajukan argumen apapun bahwa manusia dan alam semesta memiliki aspek spiritual yang pasti. Ini merupakan cerita lain dengan sendirinya. Jelaslah, dari pandangan dunia materialistik, penolakan hedonisme, materialisme, dan mencintai harta dan kekayaan sebagai prasyarat untuk menempuh perjalanan spiritual merupakan

sesuatu yang muspra. Di sini, sia-sia saja kami katakan ihwal para pengikut materialisme sebagai suatu sekolah pemikiran. Kini, kami hanya membicarakan orang-orang yang telah menempuh dan mengalami aroma spiritualitas. Sebab, siapapun yang telah mencium aromanya tahu bahwa sepanjang orang tidak membebaskan dirinya dari belenggu hasrat, sepanjang jiwa bayi tidak disapih dari payudara alam, dan selama aspek material tidak dilihat sebagai tujuan hidup ultimat dan dipandang sebagai alat, maka ranah hati tidak siap untuk terbitnya emosi murni, pikiran-pikiran mulia, dan jiwa-jiwa malakuti. Yakni, mengapa zuhud merupakan syarat penting untuk energi makrifat dan harus dipenuhi secara mutlak.

Ibadah kepada Allah, dalam arti hakikinya, adalah gairah cinta dan semangat ketundukan dan khidmat di jalan Allah, kehadiran-Nya abadi dalam pikiran dan ingatan, arti kepuasan dan kebahagiaan ada dalam cinta dan ibadah kepada-Nya. Ia sama sekali tidak sejalan dengan cinta-diri, sikap hedonis, dan yang ditawan oleh keglamoran dan daya tarik benda-benda materi.

Kebutuhan zuhud bukan semata-mata karakteristik ibadah kepada Allah. Alih-alih, setiap jenis cinta, entah itu menyangkut negeri, keyakinan, pendirian, atau sesuatu yang lain, membutuhkan sikap zuhud dan ketakpedulian terhadap aspek-aspek material dari kehidupan.

Karakteristik cinta dan ibadah—berlawanan dengan pengetahuan, sains dan filsafat—semuanya itu berkenaan dengan hati dan dengan sendirinya tidak membiarkan lawan apapun. Tak satu pun yang menghalangi seorang saintis atau seorang filosof yang diperbudak uang dan kekayaan mencurahkan dan memusatkan kekuatan intelektualnya, ketika perlu, pada studi masalah filsafat, logika, fisika, atau matematika. Namun adalah mustahil, pada saat bersamaan, hatinya dipenuhi dengan cinta, khususnya cinta akan watak

spiritual, semisal nilai-nilai kemanusiaan, atau agama dan keyakinannya. Tentu saja, ia tidak bisa membakar dengan cahaya cinta Tuhan ataupun ia tidak menerima suatu pencerahan atau inspirasi dari golongan Ilahi. Akibatnya, syarat penting untuk penerimaan karunia Ilahi dan realisasi kemanusiaan yang autentik yakni dengan membersihkan kuil hati dari setiap noda keterikatan materialistik dan membunuh semua berhala emas dan perak serta menghancurkannya di Ka'bah hati.

Seperti yang telah kami ungkapkan di muka, kita semestinya tidak digiring untuk menyalahafsirkan kebebasan dari belunggu emas dan perak, dan tidak peduli terhadap apa yang bisa dijual dari logam-logam ini, karena asketisisme monastik merupakan suatu upaya untuk menghindari tanggung jawab dan komitmen. Alih-alih demikian, hanya dalam sinaran zuhudlah, tanggung jawab dan komitmen memerlukan bukti nyata dan bukan lagi kata-kata kosong tanpa kandungan dan klaim-klaim hampa. Pribadi 'Alî—salam atasnya—merupakan contoh yang paling mulia dari itu semua. Pada dirinya, nilai zuhud dan komitmen bersenyawa. Ia seorang zahid yang telah meninggalkan dunia, dan di saat yang sama, ia punya hati yang sangat sensitif terhadap tuntutan tanggung jawab sosial. Di satu sisi, ia sering berkata:

Apa yang harus 'Alî lakukan dengan kesenangan-kesenangan yang bisa musnah dan berjangka pendek.<sup>21</sup>

Di sisi lain, sedikit kezaliman atau keibaan atas orang yang tertimpa bencana cukup untuk mencegah matanya dari tidur di malam hari. Ia siap tidur dengan perut kosong seandainya seseorang dalam wilayah kekuasaannya kelaparan:

<sup>21</sup> *Ibid.*, khutbah no.224, hal.347.

Haruskah aku memenuhi perutku dengan makanan-makanan yang lezat sementara di Yamamah dan Hijaz mungkin saja ada orang yang tidak punya harapan untuk mendapatkan sekerat roti ataupun makanan yang cukup?<sup>22</sup>

Di sini ada hubungan langsung antara kezuhudan dan kepekaannya. Karena 'Alî as seorang zahid, tidak peduli akan dunia dan tidak egois, dengan hati yang dilimpahi gairah cinta Tuhan yang meluap-luap, ia melihat dunia, dari partikel yang paling kecil hingga bintang yang paling besar, sebagai unit yang dipercayai dengan tanggung jawab dan kewajiban. Itulah mengapa ia sangat sensitif terhadap masalah hak-hak sosial. Sekiranya ia seorang hedonis yang memperhatikan kepentingannya sendiri, niscaya ia bukanlah orang yang punya tanggung jawab dan kesetiaan.

Hadis-hadis Islam amat fasih menyangkut filosofi zuhud ini dan *Nahj al-Balâghah* meletakkan tekanan khusus pada tema tersebut. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dari Imam Ja'far ash-Shâdiq as, disebutkan:

Semua hati yang mengandung keraguan atau syirik tidaklah autentik; itulah mengapa mereka menerima zuhud agar hati-hati dikosongkan dari dan disiapkan untuk Hari Akhirat.<sup>23</sup>

Sebagaimana bisa terlihat dari hadis ini, setiap jenis hedonisme dan keterikatan kepada kesenangan-kesenangan dinilai syirik dan berlawanan dengan penyembahan kepada Tuhan Yang Satu. Maulana Rumi menerangkan zuhud dari sang arif ('*ârif*) dengan kata-kata berikut:

<sup>22</sup> *Ibid.*, surat no. 45, hal.418.

<sup>23</sup> Al-Kulainî, *Ushûl al-Kâfi*, (Teheran), jilid 3 (Teks Arab dengan terjemahan bahasa Parsi oleh Hajj Sayyid Jawâd Mushthafawî), hal.194-195.

Zuhud berarti mengambil penderitaan sambil menanam  
 Pengetahuan mistik (*makrifah*) adalah (perhatian ketika)  
 pertumbuhannya

Sang arif adalah jiwa Hukum dan semangat takwa  
 Karena pengetahuan mistik adalah buah dari para pelaku  
 zuhud

Abû 'Alî Ibn Sînâ, dalam *namath* kesembilan dari *al-Isyârât*-nya, yang ia dedikasikan untuk penjelasan berbagai kedudukan para mistikus (*maqâmât al-'ârifin*), membedakan antara zuhud sang arif dan non-arif. Ia menulis:

Kaum zahid, yang tidak punya pengetahuan akan filosofi zuhud, melakukan keputusan tertentu dalam imajinasi mereka: mereka menukar barang-barang dunia untuk barang-barang akhirat. Mereka menyerahkan kesenangan-kesenangan duniawi agar mereka bisa menikmati kesenangan-kesenangan ukhrawi. Dengan kata lain, mereka menolak "di sini" untuk menerima "di sana". Namun, seorang zahid yang sadar, yang mengetahui filosofi zuhud, menerapkannya lantaran ketidaksukaannya untuk melibatkan jiwanya dengan sesuatu yang lain selain Allah. Orang seperti itu, di luar harga-dirinya, menilai sesuatu selain Allah sebagai tidak berharga untuk dijadikan perhatian.<sup>c</sup>

<sup>c</sup> Mengingat kesamaan artinya, kami pindahkan teks aslinya menjadi bagian dari catatan kaki seperti dikutip Muthahhari: *Al-zuhdu 'inda ghayr al-'ârif mu'âmalatu mâ kâna yusytarâ bimâtâ-'I al-dunya al-âkhirata, wa al-zuhdu 'inda al-'ârif tanazzuhu 'ammâ yusyghilu sirrahu 'an al-haqqi watakabburu 'alâ kulli syai-in ghayr al-haqq (AM)*

Pada bagian lain dari buku yang sama di mana ia membahas disiplin spiritual, Ibn Sînâ berkata:

Latihan ini memiliki tiga tujuan yang jelas. Pertama, membuang penghalang-penghalang dari jalan Allah; kedua, menundukkan nafsu amarah (*al-nafs al-'ammarah*) kepada nafsu yang damai (*al-nafs al-muthma'innah*); ketiga, memperbaiki batin.

Selanjutnya, ia menyebutkan sarana-sarana realisasi efektif dari tiga tujuan ini. Kepada kita, Ibn Sînâ menyebutkan bahwa kezuhudan sejati membantu dalam mencapai aspek pertama dari tiga tujuan tersebut, yakni membuang rintangan-rintangan, yang bukan-Tuhan, dari jalan tersebut.

#### ***Kontradiksi antara Dunia dan Akhirat***

Problem dari konflik antara dunia dan akhirat dan kontradiksi di antara keduanya sebagai dua kutub yang berlawanan—seperti utara dan selatan, yang kedekatannya kepada yang satu berarti menjauh dari yang lain—terkait dengan dunia hati manusia, kesadaran, keterikatan manusia, cinta dan ibadah. Allah tidak memberikan dua hati kepada manusia:

*Allah tidak menempatkan kepada manusia dua hati dalam dadanya...(QS al-Ahzab: 4)*

Dengan satu hati, manusia tidak bisa memilih dua kekasih. Itulah mengapa ketika seseorang mempersoalkan bajunya yang lusuh dan usang, 'Alî as menjawab: Dengan pakaian seperti ini, jiwa akan khusyuk, hati akan

merendah, dan menjadi teladan bagi orang-orang yang beriman..<sup>24</sup>

Artinya, mereka yang tidak punya baju baru untuk dikenakan tidak merasa hina dan malu ketika memakai baju yang lama dan usang. Mereka tidak lagi merasa rendah dan hina lantaran mereka melihat bahwa pemimpin mereka sendiri tidak mengenakan baju yang lebih baik. Lantas, 'Alî as menambahkan bahwa dunia dan akhirat dua musuh yang saling berhadapan. Keduanya dua jalur yang berbeda. Siapa saja yang menggemari dunia dan memilih ikatan-ikatannya, secara alami, diarahkan untuk membenci akhirat dan tidak menyukai segala sesuatu yang terkait dengannya. Dunia dan akhirat laksana timur dan barat, utara dan selatan. Barang siapa yang mendekati satu sisinya, ia menjauhi sisi yang lainnya. Mereka ibarat dua istri.

Dalam salah satu suratnya, Imam 'Alî as menulis:

Aku bersumpah demi Allah, Insya Allah, bahwa aku akan mendisiplinkan diriku sendiri sehingga ia akan merasa puas dengan memiliki sepotong roti untuk dimakan dan merasa senang dengan garam sebagai bumbunya. (Dalam doa) aku akan mengosongkan air mataku sehingga menjadi seperti air sumur yang kering. Hewan ternak akan mengisi perut-perutnya di atas padang rumput dan berbaring untuk beristirahat. Kambing-kambing merumput, memakan rerumputan hijau, dan memasuki kandang-kandang mereka. Haruskah 'Alî as dengan cara yang sama mengunyah apapun yang bisa ia letakkan pada tangannya dan berbaring untuk

<sup>24</sup> *Nahj al-Balâghah*, hikmah no.103, hal.486.

tidur? Selamat! Karena, jika ia berbuat demikian, setelah bertahun-tahun ia memilih untuk mengikuti hewan-hewan liar yang merumput dan hewan ternak digiring ke luar padang rumput.<sup>25</sup>

Kemudian ia menambahkan:

Bahagiailah manusia yang memenuhi kewajiban-kewajibannya kepada Allah dan menanggung kesukaran-kesukaran laksana penggiling menghancurkan biji-bijian, yang membiarkan dirinya tidak tidur di malam hari dan ketika rasa kantuk menyerangnya ia berbaring di tanah dengan berbantakan tangan. Ia dikawani oleh orang-orang yang menjaga mata mereka tetap terjaga dalam kecemasan akan Hari Keputusan, yang tubuh-tubuhnya jauh dari tempat tidur mereka, yang bibirnya terus menerus bergumam mengingat Allah, yang dosa-dosanya telah dihapus oleh doa pengampunan yang panjang. *Mereka itulah golongan Allah. Ketahuilah bahwa sesungguhnya golongan Allah itulah golongan yang beruntung.* (QS al-Mujadilah: 22)<sup>26</sup>

Dua pasase yang dikutip di muka secara utuh melukiskan hubungan antara zuhud dan spiritualitas. Ringkasnya, orang harus memilih salah satu dari dua jalan; entah itu minum, makan, berjalan-jalan dan keinginan setelah kesenangan sensual dengan mengatakan ketidakpedulian terhadap rahasia-rahasia jiwa, menghindari penderitaan cinta dan airmatanya, tidak membicarakan pencerahan dan

<sup>25</sup> *Ibid.*, surat no.45, hal.419-420.

<sup>26</sup> *Ibid.*, hal.420.

kemajuan, tidak mengambil langkah di balik pintu kekejaman; atau memutuskan sebuah perjalanan ke dalam lembah kemanusiaan yang autentik, sinar yang terang dan energi rahmat Ilahi yang turun ke hati-hati nan suci dan jiwa-jiwa yang tercerahkan.

**Zuhud: Minimum Pemasukan untuk Maksimum Pengeluaran**

Ketika itu, saya berada di Isfahan untuk sebuah kunjungan selama beberapa hari. Selama perjalanan, dalam sebuah pertemuan dengan ulama, suatu diskusi digelar dengan membahas tema zuhud. Berbagai aspek dari zuhud diselidiki dalam sorotan ajaran-ajaran Islam yang kompleks. Masing-masing orang ingin menemukan definisi yang komprehensif dan jelas dari istilah itu. Di antara mereka, seorang guru sekolah tinggi,<sup>27</sup> yang (belakangan saya baru tahu bahwa ia sedang menulis suatu risalah tentang topik tersebut, manuskrip yang belakangan ditunjukkan kepada saya) mengajukan definisi zuhud yang luar biasa indah. Ia berkata:

Zuhud Islam adalah meminimalkan pendapatan dengan memaksimalkan pengeluaran.

Definisi ini menarik hati saya dan saya melihat bahwa definisi ini senapas dengan pengertian saya sebelumnya dan kesimpulan yang saya tarik dalam bagian-bagian sebelumnya. Di sini saya, dengan izin dari orang yang terpelajar itu, melakukan suatu perubahan sedikit atas definisinya, akan mengatakan:

Zuhud dalam Islam berarti mengambil sesedikit mungkin pendapatan demi memaksimalkan pengeluaran.

---

<sup>27</sup> Orang yang dimaksud adalah Akbar Parwarisy.

Yakni, ada hubungan erat antara menarik sesedikit mungkin keuntungan material kehidupan di satu sisi dan menafkahkan sebesar mungkin pengeluaran di sisi lain. 'Pengeluaran' manusia, entah di lingkungan aktualisasi potensi seseorang, atau dari sudut pandang peranan individu dalam kerjasama sosial dan bantuan timbal-balik, atau dari aspek realisasi pendidikan dan pelatihan spiritual, secara umum memiliki hubungan berlawanan dengan pendapatan keuntungan materialnya.

Adalah ciri manusia bahwa semakin besar kepuasan seseorang akan kesenangan-kesenangan dan kenikmatan-kenikmatan materi semisal kemewahan, kenyamanan hidup, dan kekayaan yang melimpah, makin besar pula kelemahan, kerendahan, sterilitas, dan kekurangannya. Di sisi lain, berpantang dari kepuasan alami yang lembut dan luar biasa — tentu saja, dalam batas-batas tertentu — meningkatkan dan menyucikan karakter manusia dan menyegarkan serta memperkuat dua dari seluruh unsur kekuatan tertinggi manusia: pikiran dan kehendak.

Hal tadi benar, hanya untuk binatang bahwa kian besar keuntungan dari kemungkinan yang disediakan oleh alam memberikan kontribusi kepada perkembangan dan kesempurnaan hewani mereka. Bahkan pada dunia binatang, tidak bisa diterapkan ketika kita menganggap bahwa apa yang disebut 'manfaat' pada binatang. Misalnya, biri-biri dan binatang ternak lain yang dibesarkan untuk diambil daging, susu, atau woolnya harus diberi perhatian lebih besar, dirawat, dan diberi makanan dengan baik. Namun ini sepenuhnya tidak benar untuk seekor kuda pacuan. Kiranya mustahil bagi kuda piaraan biasa menunjukkan penampilan yang baik dalam suatu pacuan. Kuda yang harus bertanding dan memenangkan pacuan dilatih selama sehari-hari atau berbulan-bulan dengan diet yang dijaga sampai tubuhnya menjadi liat dan gesit,

mengurangi semua lemaknya yang berlebihan sehingga ia bisa memperoleh kegesitan dan kecepatan yang diinginkan.

Zuhud juga merupakan sebuah latihan dan disiplin bagi manusia. Khususnya ia merupakan pendidikan bagi jiwa. Melalui zuhud, jiwa didisiplinkan; mengurangi semua tambahan yang berlebihan, dan menjadi, sebagai hasilnya, cahaya, kepekaan, dan kegesitan, yang dengan enteng membumbung menembus lelangitan nilai-nilai spiritual.

Lebih jauh, 'Alī as juga memaparkan takwa dan zuhud sebagai 'latihan' dan praktik. Kata *riyâdhah* semula berarti melatih kuda untuk diperlombakan. 'Alī as berkata:

Sesungguhnya, ihwal diriku sendiri, aku akan melatihnya dan mendisiplinkannya melalui takwa...<sup>28</sup>

Apakah yang disebut tanaman kehidupan? Seperti hewan-hewan yang bisa—untuk gampangya—disebut, nilai pohon atau semak belukar terletak pada kemampuannya untuk berkembang dengan asupan minimum sari-sari makanan dari alam. 'Alī as pun membuat perumpamaan atas hal ini dalam sepucuk suratnya kepada para gubernurnya. Dalam surat itu, setelah menguraikan kehidupan asketiknya sendiri, yang ditengarai dengan sedikitnya konsumsi, 'Alī as mendorong gubernurnya untuk menirunya. Ia berkata:

Aku bisa memprediksi kritikanmu. Barangkali ada di antara kalian yang berkata: 'Kalau hanya seperti ini makanan putra Abû Thâlib, pasti ia terlalu lemah untuk terjun ke dalam medan laga bila berhadapan dengan musuh yang tangguh, atau melawan para pemberani!' Ingatlah! Sesungguhnya pohon-pohon di

<sup>28</sup> *Nahj al-Balâghah*, kutub no.45, hal.417.

padang tandus lebih kuat batangnya, sedangkan yang hijau menawan jauh lebih lunak. Demikian pula kayu pepohonan di tempat-tempat yang gersang lebih kuat nyala apinya dan lebih lambat padamnya.

Hukum ini, yang berlaku untuk semua makhluk hidup, lebih efektif pada kasus manusia disebabkan berbagai karakter khususnya yang ditilik di bawah istilah 'kepribadian manusia'.

Kata 'zuhud', di depan pengertian manusianya yang sublim, telah mengalami nasib buruk, dan dituduh secara semena-mena khususnya di zaman kita sekarang. Kadang-kadang, istilah itu diperhatikan serius atau sebaliknya disalahtafsirkan. Terkadang ia disamakan dengan kesucian moral dan penampilan kesalehan. Di kali lain, ia dianggap sejajar dengan kerahiban dan uzlah.

Setiap orang bebas untuk menciptakan istilahnya sendiri dengan pengertian dari pilihannya sendiri. Tapi, tak seorang pun memiliki hak untuk mencela konsep atau istilah apapun dengan menyebutnya sebagai suatu makna dan pengertian yang keliru dan salah konsepsi.

Dalam sistem etika dan pendidikannya, Islam menggunakan istilah tertentu, *zuhud*. *Nahj al-Balâghah* dan hadis Islam sarat dengan istilah itu. Sebelum kami melakukan penilaian tentang *zuhud* dalam Islam, *pertama*, sebelum melakukan segala sesuatu, kita harus memahami konotasi Islamnya. Pengertian *zuhud* dalam Islam adalah apa yang telah kami coba jelaskan, dan filosofi di baliknya adalah apa yang telah kami diskusikan dalam sorotan nas-nas Islam. Andaikata seseorang menemukan kesalahan dan kekeliruan dalam pengertian dan filosofinya, biarkan ia memberitahukan kepada saya sehingga saya bisa mengambil manfaat darinya.

Mazhab dan logika jenis apa yang bisa membenarkan kerahiban? Mazhab apa yang bisa merekomendasikan dan membenarkan pemujaan atas uang, konsumerisme, gemar akan barang-barang, cinta kedudukan, atau—meminjam sebuah ungkapan yang mencakup semuanya—keduniawian? Apakah mungkin bagi manusia yang menjadi budak dan tawanan benda-benda material—atau dengan ujaran Amirul Mukminin 'Alî as, 'budak dari dunia dan budak dari orang yang melakukan kendali atas dunia'—membicarakan 'kepribadian manusia'?

Di sini, kiranya tepat untuk menukil pandangan seorang penulis Marxis perihal hubungan antara cinta uang dan kepribadian manusia. Dalam buku yang singkat namun bermanfaat menyangkut kapitalis dan ekonomi Marxis, ia menunjukkan konsekuensi-konsekuensi moral dari kekuasaan uang bagi masyarakat. Tulisnya:

Kekuatan luar biasa dari 'emas' atas masyarakat kita sekarang merupakan sesuatu yang sangat dibenci oleh manusia yang sensitif. Dalam pencariannya akan kebenaran, manusia senantiasa mengekspresikan ketaksukaannya terhadap logam kotor ini dan menganggapnya sebagai akar utama penyimpangan dalam masyarakat kontemporer. Namun segelintir mereka yang mengitari kepingan logam kuning yang bersinar ini mengatakan bahwa 'emas' tidak patut dipersalahkan. Kekuasaan dan dominasi uang sebagai manifestasi umum dari kekuasaan dan otoritas segala sesuatu atas manusia merupakan ciri penting dari ekonomi tak teratur itu yang didasarkan pada barter dan pertukaran. Sebagaimana manusia tak beradab di zaman dulu memuja dan menyembah

berhala-berhala yang dibuat oleh tangannya sendiri, manusia kontemporer pun menyembah produk pekerjaannya sendiri. Kehidupannya dikelilingi oleh kekuasaan benda-benda yang telah dibuat oleh tangannya sendiri. Agar penyembahan barang-barang produksi dan penyembahan uang—yang merupakan bentuk paling kotor yang menghasilkan penyembahan berhala—bisa sepenuhnya dikikis, sebab-sebab sosial yang membidaninya harus dikurangi dan masyarakat harus ditata sehingga kekuasaan dan otoritas dari koin-koin kecil dari logam berwarna kuning sepenuhnya akan terhapus. Dalam penataan masyarakat semacam itu, segala sesuatu tak akan lagi menjalankan kekuasaan mereka atas manusia. Di sisi lain, kekuasaan dan kendali manusia atas segala sesuatu bersifat mutlak adanya dan sesuai dengan skema yang diprakonsepsikan. Selanjutnya penyembahan atas uang dan benda-benda akan digantikan dengan penghormatan dan penghargaan terhadap kepribadian manusia.<sup>29</sup>

Kita setuju dengan si penulis bahwa kekuasaan benda-benda atas manusia, dan terutama kekuasaan uang, berlawanan dengan tuntutan martabat dan keluhuran manusia dan sama kelirunya dengan pemberhalaan. Akan tetapi, kita tidak setuju akan preskripsi eksklusif yang disarankannya untuk memecahkan masalah ini.

---

<sup>29</sup> *Ushûl-e iqtishâd-e Nûsyîn*, "Syakl-e arzish-e pûl."

Di sini kita tidak akan mempersoalkan apakah kepemilikan kolektif lebih disukai dari sudut pandang sosial atau ekonomi. Oleh karenanya, berbicara secara moral, saran ini alih-alih menebus semangat kejujuran masyarakat, malahan ia menghilangkan seketika tujuan kejujuran!

Manusia bisa memperbaiki jatidirinya hanya dengan membebaskan dirinya sendiri dari kekuasaan uang dan dengan membelanjakan uang di bawah kendalinya. Kepribadian manusia yang sejati bisa bangkit ketika bahaya uang dan barang-barang konsumsi tetap ada tanpa menguasai manusia, yang tidak diatur oleh dua hal tersebut melainkan mengendalikan keduanya. Jenis kepribadian inilah yang disebut Islam sebagai zuhud.

Dalam sistem pendidikan Islam, manusia mendapatkan kepribadiannya tanpa perlu menghapus hak kepemilikan. Mereka yang dididik dalam ajaran Islam dilengkapi dengan energi zuhud. Mereka melucuti kekuasaan dari uang dan barang-barang konsumsi dan menundukkan keduanya kepada kekuasaan mereka sendiri.[]





## DUNIA DAN KEDUNIAWIAN

### Penolakan dalam *Nahj al-Balâghah*

Dari sekian banyak tema yang muncul dalam *Nahj al-Balâghah* adalah peringatan kuat akan bahaya keduniawian. Diskusi kita sebelumnya tentang zuhud dan tujuannya dapat membantu untuk memahami pengertian keduniawian. Pasalnya, zuhud yang diperintahkan secara kuat berlawanan dengan keduniawiaan yang dikutuk keras. Mendefinisikan dan menjelaskan salah satu dari keduanya berarti mendefinisikan dan menjelaskan yang lain. Akan tetapi, mengingat tekanan besar yang diberikan dalam khutbah-khutbah moral 'Alî menyangkut peringatan akan bahaya keduniawian, kami menganggapnya tepat untuk mencurahkan satu bab terpisah untuk topik ini dengan suatu pembahasan yang lebih jauh dalam me-nerangkan konsep ini sehingga semua ambiguitas dihancurkan dalam masalah ini.

Butir pertama yang diselidiki adalah mengapa perkataan dan khutbah Amirul

Mukminin 'Alî as lebih banyak menandakan konsep zuhud, sampai ke tingkat seakan-akan tidak ada isu lain yang banyak ditekankan oleh beliau. Padahal, Nabi saw ataupun salah satu dari para maksumin as lainnya tidak membicarakan secara berulang kali tentang tipuan-tipuan kehidupan duniawi, wataknya yang fana dan sementara, ketidaksetiaan dari kenyamanannya yang menghanyutkan dan bahaya kekayaan, kemakmuran, serta ketertawanan dan ketundukan total pada kesenangan-kesenangan dan kepuasan-kepuasan duniawi.

### **Bahaya yang Diciptakan oleh Pampasan Perang**

Ini bukanlah suatu persoalan kebetulan. Sebaliknya, ia merupakan sesuatu yang dihubungkan dengan kondisi yang terjadi selama masa kekhalifahan 'Alî, yakni selama masa-masa kekhalifahan sebelumnya. Terutama, selama kekhalifahan 'Utsmân. Serangkaian bahaya serius yang merambah ke Dunia Islam menyusul melimpah ruahnya kekayaan dan kemakmuran. 'Alî as merasakan akibat-akibat bahayanya dan berusaha berjuang melawannya. Perjuangan ini dicerminkan dalam praktik-praktik dan kebijakan-kebijakannya selama periode kekhalifahannya, yang akhirnya mengorbankan hidupnya. Perjuangan ini, di tataran ideologis, juga tercermin dalam khutbah-khutbah, surat-surat, dan ujaran-ujarannya.

Kaum Muslim dianugrahi dengan kemenangan-kemenangan besar dalam peperangan yang berhasil memboyong sejumlah besar harta dan kekayaan ke Dunia Muslim. Akan tetapi, alih-alih dimanfaatkan untuk kepentingan masyarakat atau didistribusikan secara adil di antara masyarakat, kekayaan tersebut malah jatuh ke tangan segelintir individu dan pemimpin. Khususnya selama masa-masa 'Utsmân, kesenjangan ini sangat mencolok mata. Orang-orang yang tidak memiliki (selain hanya sedikit) selama bertahun-tahun silam, yang dihormati karena pribadi mereka,

telah menggunakan harta yang jumlahnya luar biasa itu. Inilah waktu ketika kecenderungan-kecenderungan duniawi mendapat kekuatan di masyarakat Muslim. Saat itu umat Muslim jatuh terpuruk pada keruntuhan-keruntuhan moral dan degenerasi.

Menyusul kesadaran akan bahaya besar ini terhadap masyarakat, 'Alî menyuarakan protesnya untuk mengingatkan umat Islam. Al-Mas'ûdî, yang menulis tentang masa-masa 'Utsmân, berkata:

'Utsmân adalah orang yang luar biasa murah hati (tentunya itu dilakukan dengan mengorbankan harta masyarakat). Para pejabat pemerintahan dan rakyatnya mengikuti contohnya. Dialah orang pertama di antara para khalifah yang membangun rumah dari batu dan adukan semen dan pasir dengan pintu-pintu kayu dari pohon jati dan cemara, dan dihiasi dengan properti lainnya seperti taman-taman, kebun buah-buahan, dan mata air, di Madinah. Saat ia mangkat, ada uang sejumlah 150.000 dinar dan satu juta dirham tunai berikut perhiasan lainnya dan kekayaannya di Wâdî al-Qurâ, Hunain, dan tempat-tempat itu ditaksir bernilai di atas 100.000 dinar. Warisannya terdiri atas sejumlah besar kuda dan unta.

Tulisnya lagi:

Selama kekuasaannya, sekelompok kerabatnya juga mengantongi jumlah kekayaan yang sama. Zubair bin 'Awwâm membangun rumah di Bashrah yang masih ada pada tahun 332 H (zaman al-Mas'ûdî sendiri). Juga termasyhur

bahwasanya ia membangun rumah yang sama di Mesir, Kufah, dan Aleksandria. Ketika Zubair meninggal, ia meninggalkan 50.000 dinar tunai, seribuan kuda dan seribuan benda-benda lain. Rumah Thalḥah bin 'Abdullah di Kufah yang dibuat dari campuran semen, bata, dan kayu jati yang masih ada yang dikenal sebagai 'Dâr al-Thalhatain'. Pendapatan sehari-hari Thalḥah dari kekayaannya di Irak berjumlah seribuan dinar. Ia memiliki seribu kuda di istalnya. Sepertigapuluh dua bagian kekayaannya yang ia tinggalkan saat mati ditaksir sekitar 84.000 dinar.

Al-Mas'ûdi menyebutkan jumlah kekayaan serupa yang dimiliki Zaid bin Tsâbit, Ya'lâ bin 'Umayyah dan yang lainnya. Gamblangnya, jumlah kekayaan yang sebesar itu tidak berasal dari bawah tanah ataupun jatuh dari langit. Kekayaan semacam itu tidak pernah terkumpul kecuali dari kemiskinan yang ekstrem dan mengerikan. Itulah mengapa 'Alî as, pada khutbah 129, setelah mengingatkan orang-orang akan bahaya keduniawian, berkata:

Kalian tinggal di zaman ketika kebajikan merosot, kejahatan kian bertambah maju setapak demi setapak, dan setan menjadi lebih rakus dalam usahanya untuk membinasakan manusia. Hari ini perlengkapannya telah diperkuat, jebakan-jebakannya didirikan di setiap tempat, dan korbannya datang dengan mudah. Edarkanlah pandangan kalian: kalian akan melihat orang miskin yang nyaris tidak bisa bernapas dalam keadaannya yang amat miskin dan sengsara, atau orang kaya yang

telah mengubah nikmat-nikmat Allah ke dalam kekufurannya. Atau, kalian akan melihat orang yang rakus mengumpulkan kekayaan untuk dirinya sendiri seraya mengabaikan perintah-perintah Allah yang dibebankan kepadanya, atau kalian akan menjumpai para pemberontak yang hatinya liar sehingga mereka tuli dari nasehat moral.

Di manakah orang-orang baik, orang-orang takwa di antara kalian? Di manakah orang-orang yang merdeka dan dermawan? Di manakah mereka yang menghindari setiap penipuan dalam perdagangannya dan menuntut kesalehan dan kejujuran dalam tindak-tanduk mereka?

### **Mabuk Kekayaan**

Amirul Mukminin 'Alî as, dalam ujaran-ujarannya, telah menggunakan frase *sakarât al-ni'mah*, berarti 'mabuk yang ditimbulkan oleh kenyamanan dan kekayaan', yang tak syak lagi, diikuti dengan bencana memilukan. Dalam khutbah 151, ia mengingatkan mereka:

Kalian, wahai bangsa Arab, akan menjadi mangsa prahara yang kian mendekat. Hati-hatilah [kalian] dengan mabuk kekayaan dan takutlah akan bencana yang mengikutinya.

Lantas, beliau memaparkan badai prahara yang disebabkan oleh kelimpahan kekayaan tersebut. Dalam khutbah 187, ia menubuatkan prahara dan bencana yang akan menimpa kepada umat Islam di masa depan. Ia berkata:

Ini akan terjadi ketika kalian akan dikepa-  
yangkan, bukan dengan minum anggur,  
namun dengan kekayaan dan kesejahteraan.

Ya, melimpah ruahnya kekayaan yang masuk ke wilayah Islam dan faktor distribusi yang tidak merata dari kekayaan ini berikot nepotisme dan prasangka, menginfeksi masyarakat Islam dengan penyakit keduniawian dan perlombaan kekayaan.

'Alî as berjuang untuk menyelamatkan Dunia Islam dari badai dahsyat ini. Ia mengkritik habis orang-orang yang bertanggung jawab atas infeksi penyakit dunia tersebut. Ia menampilkan teladan dari gaya hidup yang berbeda dalam kehidupan pribadinya, dan saat menduduki kekhalifahan, ia memberikan prioritas utama kepada kampanye melawan bahaya dan ancaman ini dalam program revolusionernya.

#### *Aspek Umum dari Peringatan 'Alî:*

Prolog ini dimaksudkan untuk menyoroti aspek khusus dari peringatan Amirul Mukminin 'Alî as perihal keduniawian sebagai reaksi spesifik terhadap fenomena sosial khusus di zamannya. Namun, di samping ciri khusus ini, ada aspek umum dari kata-kata 'Alî as yang tidak terbatas pada zamannya dan berlaku sepanjang zaman dan semua orang sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Logika khusus ini memancar dari ajaran-ajaran al-Quran yang diikuti dengan ucapan-ucapan Nabi saw, Amirul Mukminin as dan para imam maksum lainnya—salam atas mereka semua—serta tulisan-tulisan para pemikir besar Muslim. Tapi, ada logika yang membutuhkan analisis terperinci. Dalam diskusi kali ini, perhatian kami akan lebih tertuju pada aspek umum dari wacana-wacana Amirul Mukminin 'Alî as. Artinya, dalam wacana-wacana tersebut, 'Alî as sendiri mengalamatkannya kepada segenap insan sepanjang masa.

#### *Terminologi Setiap Mazhab*

Setiap aliran pemikiran punya suatu terminologi yang khusus untuknya. Untuk memahami konsep-konsep dan isu-

isu dari mazhab tertentu, kiranya penting untuk mengakrabi istilah-istilah tersebut. Di sisi lain, guna memahami terminologi khususnya, pertama-tama adalah penting untuk memahami pendapat umumnya akan alam semesta, kehidupan, manusia; yakni *weltanschauung*-nya (pandangan dunianya).

Islam memiliki konsep yang gamblang ihwal wujud dan penciptaan, dan punya cara pandang khusus terhadap manusia dan kehidupannya. Salah satu prinsip asasi dari pandangan-dunia Islam adalah konsep tiadanya dualitas atas apapun dalam wujud. Yaitu, alam penciptaan tidak bisa dibagi ke dalam dua ranah: "baik" dan "buruk". Artinya, tidaklah benar bahwasanya sejumlah maujud adalah baik dan indah dan semestinya tercipta. Sedangkan, sebagian lain adalah buruk dan tercela dan semestinya tak diciptakan. Pandangan semacam itu dianggap kufur dalam pandangan dunia Islam serta dihitung sebagai berlawanan dengan prinsip tauhid. Menurut Islam, penciptaan segala sesuatu didasarkan pada kebaikan, hikmah, dan keindahan:

*Kamu sekali-sekali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tak seimbang...(QS Al-Mulk: 3)*

*Yang demikian itu ialah Tuhan Yang mengetahui yang gaib dan yang nyata, Yang Mahaperkasa Maha Penyayang, yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya,...(QS As-Sajdah: 6-7).*

Dengan demikian, kutukan Islam kepada 'dunia' tidak berlaku untuk alam penciptaan. Pandangan dunia Islam bersandarkan pada asas tauhid murni dan menaruh perhatian besar pada Kesatuan Prinsip Bertindak. Islam tidak mengakui eksistensi sekutu manapun yang berbagi kedaulatan dan kekuasaan dengan Tuhan. Pandangan dunia semacam ini tidak pernah pesimistik. Ide ihwal alam yang tercela yang sarat dengan kejahatan dan keburukan bukanlah konsep Islam. Lantas, mengapa Islam mencela 'dunia'?

### *Dunia yang Tercela*

Umumnya dikatakan bahwa keterikatan kepada 'dunia' dicela dan dikutuk oleh Islam. Ini benar sekaligus salah. Jika yang dimaksud berupa keterikatan emosional, ia tidaklah benar. Sebab, manusia, berkaitan dengan sistem total penciptaan, telah diciptakan dengan sejumlah keterikatan dan kecenderungan emosional bawaan. Di samping itu, ia tak membutuhkan kecenderungan-kecenderungan ini atau semua itu bukanlah hal tambahan. Sebagaimana dalam tubuh manusia tidak ada organ tambahan—bahkan tidak pula jaringan syaraf tambahan—maka tidak ada kecenderungan keterikatan bawaan yang sifatnya tambahan dalam tabiatnya. Semua kecenderungan dan sikap-sikap bawaan manusia mempunyai tujuan yang bijaksana dan arif. Al-Quran menganggap kecondongan-kecondongan tersebut sebagai 'tanda-tanda' Kearifan Tuhan dan pola-Nya yang sempurna:

*Dan di antara tanda-tanda dan kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antara kalian rasa cinta dan sayang. (QS Ar-Rûm: 21)*

Keterikatan dan sentimen ini melahirkan serangkaian kanal komunikasi antara manusia dan dunianya. Tanpa mereka, manusia tidak akan bisa mengejar gerak pertumbuhannya. Akibatnya, harus dikatakan bahwa pandangan dunia Islam, sebagaimana ia tidak membiarkan kita untuk mengutuk dan menolak dunia, ia pun tidak membiarkan kita menganggap keterikatan alamiah dan kanal komunikasi sebagai hal yang berlebihan, sia-sia, dan retak. Sebab, sentimen-sentimen dan tendensi-tendensi tadi merupakan bagian dari pola umum penciptaan. Nyatanya, para nabi as dan para wali sendiri dianugrahi dengan sentimen dan emosi ini sampai ke taraf antusiasme yang tinggi.

Sesungguhnya, apa yang diimplikasikan dengan 'keterikatan kepada dunia' bukanlah kecenderungan-kecenderungan alamiah dan bawaan ini. Alih-alih, apa yang dimaksud adalah terbelenggu materi dan urusan-urusan duniawi dan pasrah total kepadanya, yang mengarah kepada stagnasi dan kelembaman spiritual, menindas spirit manusia dari kebebasan gerakan dan antusiasmenya. Ia pun menjadikannya pasif dan mati. Bahwasanya apa yang Islam sebut 'keduniawian' dan telah berkampanye melawannya merupakan sesuatu yang berlawanan dengan sistem evolusioner penciptaan. Bukan hanya ini, Islam menilai perjuangan ini sebagai sejalan dengan hukum proses evolusioner penciptaan. Ungkapan yang digunakan oleh al-Quran dalam hal ini amatlah menakjubkan, seperti yang akan kami uraikan dalam bagian berikut.

### Hubungan Manusia dan Alam

Sebagaimana yang dijelaskan dalam bab terakhir, bahwasanya yang ditolak oleh al-Quran dan *Nahj al-Balâghah* bukanlah dunia-itu-sendiri, ataupun dorongan dan keterikatan insan yang sifatnya alami dan bawaan. Menurut Islam, dunia tidaklah diciptakan tanpa suatu tujuan ataupun manusia tidak dibiarkan begitu saja tanpa arah dan tujuan.

Ada beberapa mazhab yang memandang dunia dengan pesimisme. Menurut mereka, tatanan alam semesta sekarang jauh dari sifat sempurna. Ada mazhab lain yang menganggap masuknya manusia ke dunia eksistensi sebagai akibat tatanan kosmis yang salah, seakan-akan manusia telah tersesat ke dalamnya. Menurut mereka, manusia adalah sepenuhnya makhluk asing di dunia ini yang dengannya ia tidak punya ikatan dari hubungan yang sama, dan merupakan tawanan eksistensi. Bak Yusuf, ia dibuang ke dalam lubang sumur oleh saudara-saudaranya yang jahat di mana ia dikungkung dan

setiap usahanya diarahkan untuk mendapatkan jalan keluar dari lubang tersebut.

Jelaslah, ketika hubungan manusia dengan dunia dan alam dianggap seperti orang di antara penjara dan tahanannya, dan suatu lubang dan orang terperangkap di dalamnya, tujuan akhirnya tidak lain adalah mencari 'pembebasan'.

### Logika Islam

Namun dari perspektif Islam, hubungan manusia dengan alam bukan seperti seorang tahanan dalam penjara; atau seperti orang yang terjebak di dalam sumur; sebaliknya ia merupakan jenis hubungan yang ada antara seorang peladang dan lahannya,<sup>1</sup> atau kuda dan pacuan kuda,<sup>2</sup> atau pedagang dan pasar,<sup>3</sup> atau seorang pertapa di kuilnya.<sup>4</sup> Dari perspektif Islam, dunia adalah sekolah bagi manusia, markas latihannya, dan tempat di mana ia bisa meraih kesempurnaan.

Ada suatu anekdot yang diriwayatkan dalam *Nahj al-Balaghah* perihal seorang lelaki yang mengutuk dunia di depan Amirul Mukminin. 'Alî as menegurnya karena kesalahannya dalam memandang 'dunia' yang dikutuk oleh Islam dengan dunia fisik aktual dan memberitahukannya kesalahannya.<sup>5</sup> Syaikh Farîd al-Dîn 'Aththâr mencantumkan peristiwa ini ke dalam bait pada *Mushâbatnâme*:

*Di depan Singa nan Bijak  
Seorang lelaki mencela keras dunia  
"Dunia", kata Haidar, "tidaklah bersalah"*

<sup>1</sup> Hadis dari Nabi saw yang bunyinya: *al-dunyâ mazra'at al âkhirat*.

<sup>2</sup> Ini rujukan kepada kalimat dari *Nahj al-Balaghah*, khutbah no.28: *Alâ wa inna al-yawm al-midhmâra, wa ghada al-sibâqâ*.

<sup>3</sup> Ini rujukan kepada kalimat dari *Nahj al-Balaghah*, hikmah no. 131: *Inna al-dunyâ...matjaru awliyâ-I Allâh*.

<sup>4</sup> Ini rujukan kepada kalimat dari *Nahj al-Balaghah*, hikmah no.131: *Inna al-dunyâ...masjidu ahîbâ-illâh*.

<sup>5</sup> *Nahj al-Balaghah*, hikmah no.311.

Celakalah engkau, yang jauh dari kebijaksanaan  
 Nak, dunia itu ladang  
 Dihiasi siang dan malam  
 Apapun di dalamnya merupakan kehormatan dan muara iman  
 Semua yang ada diperoleh dari dunia ini  
 Buah hari esok adalah benih yang tumbuh hari ini  
 Dan orang yang malas di sini, akan mengecap  
 Buah penyesalan yang pahit  
 Dunia tempat terbaik bagimu  
 Di dalamnya engkau bisa menyiapkan bekal untuk akhirat  
 Masuklah ke dunia, tapi jangan ditenggelamkan dalam ego  
 Dan persiapkan dirimu untuk dunia kemudian  
 Jika engkau bertindak begitu, dunia akan nyaman bagimu  
 Karenanya, bersahabatlah dengan semata-mata untuk tujuan  
 ini

Nâshir Khusraw 'Alawî, yang dianggap filosof secara adil di kalangan para penyair (*hakîm al-syu'arâ*), adalah salah seorang penyair yang paling mendalam dan taat beragama di kalangan penyair-penyair Persia. Ia telah mengubah syair pujian atas dunia, dan secara serempak menyoroti sifat-sifat baik dan buruk dari dunia, yang selaras dengan pandangan Islam sebagaimana keindahan yang luar biasa dari sudut pandang artistik. Sanjungan ini mencuat dalam karya-karya puitis pilihannya (*dîwân*) dan dicantumkan dalam bukunya *Jâmi` al-Hikmatayn*. Katanya:

Wahai dunia, betapa serasi dan pentingnya engkau  
 Meski engkau tidak pernah setia kepada siapapun  
 Sial dan celakanya engkau tampak pada pandangan yang buruk  
 Padahal (engkau) indah dan baik jika orang melihat sisi  
 dalammu  
 Jika terkadang engkau menggagalkan seorang atau dua orang  
 gagah,

*Lebih banyak orang gagal yang telah engkau hibur dan  
pulihkan*

*Engkau lumpur bagi orang yang kotor*

*Tak bernoda bagi orang yang suci*

*Pabila siapapun mencelamu, katakan: "Engkau tidak  
mengetahuiku"*

*Engkau telah tumbuh di luar diriku. Jika engkau bijak,  
Mengapa menyalahkan pohon yang engkau adalah  
dahannya?*

*Tuhan menjadikanku sebuah jalan bagi perjalanan mi'rajmu  
Dan engkau memutuskan di atas jalan sederhana ini  
Tuhan menanam sebatang pohon yang darinya dahan kau  
tumbuhkan*

*Jika engkau tetap lurus, engkau akan selamat*

*Dan jika bengkok, tertahan dalam nyala*

*Ya, setiap orang membakar dahan-dahan kering,*

*Dan jangan bertanya "Apakah itu ataukah kenari?"*

*Engkau anak panah Tuhan yang diarahkan pada musuh-  
Nya*

*Mengapa kaulukai dirimu sendiri dengan senjata ini*

Kini terbukti sudah bahwa hubungan manusia dengan dunia serupa dengan hubungan yang terjalin antara petani dan ladangnya, antara pedagang dan pasar, antara pertapa dan kuil. Mustahil bagi manusia untuk mengucilkan dirinya sendiri dari dunia atau memutuskan ikatannya dengan dunia atau mengembangkan sejenis hubungan yang sepenuhnya negatif. Ada suatu rancangan dan rencana logis di balik dorongan alamiah. Manusia diutus ke dunia ini bukan karena tertipu atau terpedaya, ataupun semestinya ia tidak pergi dari sini sebagai seorang tertuduh.

Ada daya tarik dan gaya gravitasi umum yang meliputi alam semesta. Semua partikel di dalamnya tarik-menarik menurut pola yang tetap. Pola tarikan dan dorongan ini

ditentukan oleh rancangan nan cerdas. Bahkan, daya tarik dan cinta tidak terbatas hanya pada manusia. Tidak satupun partikel di alam semesta hampa dari kekuatan ini. Namun, perbedaannya adalah bahwa manusia, berlawanan dengan benda-benda lain, menyadari kecenderungan-kecenderungannya sendiri.

Wahsyî Kirmânî mengatakan:

*Setiap partikel yang menari dilengkapi dengan daya tarik yang sama*

*Yang mengarahkannya menuju tujuan spesifik tertentu*

*Ia membawa setangkai kembang ke sisi lain,*

*Dan mendorong yang lain untuk mengejar iringan sejenisnya*

*Dari api ke angin, dari air ke debu*

*Dari dasar rembulan ke puncak langit*

*Dari pertemuan ke pertemuan dan dari kumpulan ke kumpulan*

*Engkau akan melihat tarikan ini di setiap benda yang bergerak*

*Sejak cakrawala langit hingga jasad-jasad bumi*

Oleh karenanya, dari sudut pandang Islam dunia bukanlah tanpa tujuan atau bahwa manusia diciptakan karena suatu kesalahan, atau kecenderungan bawaan manusia adalah buruk dan berbahaya. Lantas, apakah yang dimaksud dengan "dunia" yang dalam al-Quran dan *Nahj al-Balâghah* dinilai sebagai berbahaya dan tercela?

Sebelum memulai diskusi ini, sejumlah mukadimah perlu diterangkan. Adalah ciri manusia bahwa ia secara inheren seorang idealis dan pencinta kesempurnaan. Ia tengah menyelidiki sesuatu yang dengannya ia ingin mengembangkan hubungan yang lebih erat daripada keterikatan biasa. Dengan kata lain, manusia pada dasarnya seorang hamba yang setia dalam menyelidiki sesuatu yang merupakan objek ultimat dari keinginannya dan akhir dari segenap wujudnya.

Akan tetapi, jika ia tidak dibimbing secara benar, atau tidak di atas panduannya, hubungannya dengan segala

sesuatu dan kecenderungan terhadapnya berubah menjadi hubungan ketundukan dan keterikatan, perubahan akan berakhir dan asosiasi menjadi belunggu. Akibatnya, semangat mobilitasnya, kebebasan dan kapasitas untuk mencari diubah menjadi kelembaman, perasaan puas diri dan keterpurukan.

Ini merupakan sesuatu yang berbahaya dan berlawanan dengan pencarian-kesempurnaan tatanan dunia. Ini suatu cacat dan suatu jenis non-wujud, bukan suatu kebaikan dan mode wujud positif. Ini bencana yang berbahaya dan petaka bagi manusia, dan ini berlawanan dengan peringatan al-Quran dan *Nahj al-Balaghah*.

Tak pelak lagi, Islam tidak menganggap dunia material dan kehidupan di dalamnya —meski ia memperhatikan prestasi material terbesar—sebagai tujuan yang sesungguhnya dari aspirasi tertinggi manusia. Ini disebabkan, pertama, dalam pandangan dunia Islam, dunia ini diikuti oleh dunia yang abadi dan baka dari kehidupan akhirat di mana kondisi kehidupan akan ditentukan oleh perbuatan, baik atau buruk manusia selama di dunia. *Kedua*, nilai manusia terlalu tinggi untuk menjamin ketundukannya dengan perbudakan dan penghambaan kepada aspek kehidupan materi.

Itulah mengapa 'Alī as begitu sering menunjukkan bahwa dunia tempat yang baik, namun bagi ia yang mengetahui dunia bukanlah tempat tinggal permanen, namun melainkan sekadar tempat persinggahan sementara.

Betapa bagusnya tempat tinggal bagi dia yang tidak ingin menjadikannya sebuah rumah.<sup>6</sup>

Sesungguhnya dunia ini tempat persinggahan, sementara akhirat tempat tinggal abadi. Maka ambillah sekadarnya dari dunia ini apa yang kauperlukan untuk tujuanmu.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, khutbah no.223.

<sup>7</sup> *Ibid.*, khutbah no.203.

Dari tinjauan filsafat humanistik, tidak ragu lagi bahwa segala sesuatu yang mengikat manusia dan menenggelamkannya, sepenuhnya melanggar jatid dirinya dengan menjadikannya lamban dan beku. Proses kesempurnaan insan tidak mengenal batas atau akhir, dan setiap penghentian, penundaan, dan keterikatan membahayakannya. Ketika kita tidak menemukan alasan untuk menentang pendapat ini, kita menerimanya tanpa argumen apapun. Bagaimanapun, ada noktah lain yang perlu didiskusikan di sini:

*Pertama*, apakah al-Quran dan *Nahj al-Balâghah* membenarkan hubungan semacam ini antara manusia dan dunia? Benarkah bahwa apa yang dikutuk al-Quran berupa keterikatan dan keterbelengguan kepada dunia ketika dianggap sebagai tujuan akhir kehidupan, suatu sikap yang melambatkan gerakan manusia menuju kesempurnaan dan melambangkan kelambanan, stagnasi, dan non-wujud? Apakah al-Quran mencela secara mutlak ikatan-ikatan dan sentimen-sentimen duniawi selama mereka tidak menjadi tujuan akhir kehidupan manusia dan menghentikan kemajuannya?

*Kedua*, jika diakui bahwa keterikatan manusia kepada wujud-wujud lain ketimbang dirinya sendiri menyebabkan keterpautan dan penghambaan, dan menghambat pertumbuhan kepribadian manusia, apakah ada perbedaan jika wujud itu adalah Tuhan atau sesuatu lainnya?

Al-Quran menafikan setiap bentuk keterikatan dan penghambaan dan mengajak manusia untuk menyambut baik setiap jenis kebebasan spiritual manusia. Namun, al-Quran tidak mencela penghambaan kepada Allah. Ia tidak mengundang manusia untuk membebaskan dirinya dari Allah untuk meraih kebebasan mutlak. Alih-alih, undangan al-Quran didasarkan pada pembebasan dari segala sesuatu selain Allah dan taat sepenuhnya kepada-Nya. Ia didasarkan pada penolakan kepatuhan kepada segala sesuatu selain-Nya dan pengakuan ketundukan kepada-Nya semata.

Kredo *la ilāha illa Allāh* (tiada tuhan selain Allah) merupakan asas iman Islam. Ia mengimplikasikan penafian sekaligus penetapan, penolakan sekaligus penegasan, dan *kufur* dan *imān*. Ia menandai penafian, penolakan, penyangkalan dan kufur berkaitan dengan bukan-Tuhan, dan penegasan, penetapan, ketundukan, dan iman menyangkut Tuhan. Testimoni penting yang disyaratkan Islam bukan sekadar ucapan 'ya' atau hanya 'tidak', melainkan gabungan keduanya.

Jika kebutuhan pertumbuhan kepribadian manusia menuntut agar manusia harus membebaskan dirinya sendiri dari setiap jenis belenggu, penghambaan, dan ketundukan kepada apapun dan siapapun (selain Allah), bahwa ia harus memberontak melawan segala sesuatu yang mengkompromikan kebebasan mutlaknyanya, ia harus mengatakan 'tidak' kepada semuanya—sebagaimana ungkapan kaum eksistensialis—apakah perbedaan yang menjadikan sesuatu itu Tuhan atau yang lainnya? Dan jika diputuskan bahwa manusia harus menanggalkan busana kebebasannya dan menerima perbudakan, penghambaan, dan ketundukan kepada sesuatu, apa yang membedakannya, pada akhirnya, bahwa sesuatu itu Tuhan atau sesuatu yang lain?

Adakah perbedaan antara menerima Tuhan sebagai ideal luhur dan menerima sesuatu yang lainnya sebagai *summum bonum*? Apakah itu berarti bahwa hanya dengan menyembah Tuhan dan berbakti kepada-Nya itu adalah kebebasan pada dirinya sendiri, dan bahwa menghilangkan diri sendiri dalam diri-Nya sama dengan realisasi dirinya sekaligus pemulihan identitas dan kepribadiannya yang sejati? Dan jika ini benar adanya, apa yang mendasari klaim ini? Bagaimana ia bisa dibenarkan?

Dalam pandangan kita, di sini kita sampai pada satu dari sejumlah ajaran Islam yang paling subtil, mendalam, dan

progresif dan satu dari gagasan-gagasan manusia yang paling luar biasa. Di sinilah, keanggunan logika Islam dan kekurangan serta kehampaan ideologi-ideologi lain menjadi terbukti. Kami akan menjawab persoalan ini dalam bagian berikut.

### 'Dunia' dalam al-Quran dan *Nahj al-Balâghah*

Pada bagian terakhir, kami katakan bahwa yang paling buruk dalam pandangan Islam menyangkut hubungan manusia dengan dunia adalah bahwa ia akan tumbuh sampai ke tingkat menjadi bencana dan kesulitan pada jiwa manusia. Ia telah menjadi belenggu dan keterikatan dunia yang memperbudak. Dalam hal ini Islam telah melakukan sebuah perjuangan yang tak kenal menyerah dan menganggapnya sebagai tercela, bukan hanya sekadar hubungan dan keterikatan dengan dunia. Di sini yang dikutuk Islam adalah kehidupan yang terbelenggu, bukan kehidupan kebebasan. Dunia yang ditolak adalah dunia yang menjadi tujuan dan sasaran dan bukan sebagai suatu jalan atau sarana.

Jika hubungan manusia dengan dunia merasuki penghambaan dan kepatuhannya, ia akan mengantarkan kepada penafian dan penghancuran semua nilai insani yang lebih tinggi: sebab martabat manusia terletak pada kebesaran dalam tujuan dan sasaran yang dikejarinya. Jelaslah, apabila tujuan akhir manusia tidak menembus pemenuhan perutnya, dan jika seluruh usaha dan aspirasinya adalah hanya sekitar perutnya, maka nilainya tidak akan melebihi dari apa yang keluar dari perutnya. Itulah mengapa 'Alî as berkata: "Nilai manusia yang tujuannya hanya untuk memenuhi perutnya setara dengan apa yang dikeluarkan dari perutnya."

Pertanyaannya adalah jenis hubungan apa yang tepat antara manusia dan dunia dan bentuk apa yang harus dimilikinya. Dalam salah satu jenis hubungan, kepribadian

manusia dikikis habis dan dikorbankan untuk benda-benda, dan karena nilai seseorang dalam mengejar suatu sasaran lebih rendah ketimbang sasaran itu sendiri, manusia—menggunakan ungkapan al-Quran—jatuh dalam tingkatan *asfal al-sâfilîn*, dengan demikian menjadi makhluk yang paling celaka, cacat, dan terhina. Kemudian, manusia kehilangan tidak hanya nilai mulianya namun juga jatidiri kemanusiaannya. Dalam hubungan jenis lain, dunia dan benda-benda duniawi dikorbankan di altar kemanusiaannya dan digunakan untuk melayani manusia ketika ia menuntut kembali ideal-ideal luhurnya. Itulah mengapa dikatakan dalam sebuah hadis qudsi:

Wahai putra Adam! Telah Aku ciptakan segala sesuatu demi kebutuhanmu, tapi Aku ciptakan engkau untuk Diri-Ku sendiri.

Kami telah menukil dua pasase dari *Nahj al-Balâghah* yang menunjukkan kedudukan manusia ketika mencela jenis hubungan keliru dan menyimpang antara manusia dan dunia alamiah yang menggiring penghambaan dan ketertawanan manusia. Di sini kami akan menukil sejumlah ayat dari al-Quran guna memperkuat pandangan ini, dan kembali ke *Nahj al-Balâghah* untuk rujukan-rujukan yang relevan.

Berkaitan dengan hubungan manusia dan dunia, ada dua jenis ayat-ayat al-Quran: kelompok ayat pertama merupakan ayat pembuka, yakni ia meletakkan landasan bagi kelompok ayat kedua. Sesungguhnya, kelompok pertama bisa dianggap sebagai melambangkan premis mayor dan minor dari silogisme yang darinya kelompok kedua merupakan kesimpulannya.

Kelompok ayat pertama terdiri dari ayat-ayat yang menekankan perubahan, kesementaraan, dan watak sesaat dari dunia ini. Dalam ayat-ayat ini, realitas objek-objek material ditunjukkan sebagai wujud yang mengalami perubahan,

pendek usianya, dan bersifat sementara. Misalnya, dunia diumpamakan dengan tumbuh-tumbuhan yang tumbuh dari tanah. Pada awalnya, tumbuhan itu berwarna hijau dan bermekaran namun pelan-pelan ia menguning, layu, dan pada akhirnya mengering. Kemudian unsur-unsurnya terpecah menjadi serpihan-serpihan dan terbang dibawa angin. Itulah ibarat bagi kehidupan dunia sekarang.

Secara jelas, entah manusia suka atau tidak, kehidupan ragawinya tidak lebih kuat ketimbang semak-semak dan tunduk kepada nasib yang sama. Andaikata manusia mendasarkan pandangannya pada realitas dan bukan pada khayalan, serta hanya melalui pencarian kebenaran dan bukan melalui terbangnya imajinasi dan halusinasi yang dengannya manusia dapat berharap untuk meraih kebahagiaan dan kepuasan hakiki, maka ia tidak akan melupakan dan mengabaikan kebenaran ini.

Rangkaian ayat ini merupakan sejenis argumen latar belakang untuk menolak signifikansi benda-benda materi sebagai nilai ideal ultimat dari ibadah manusia. Ayat-ayat tersebut segera diikuti oleh peringatan bahwa manusia harus mengetahui bahwasanya ada alam lain yang bersifat abadi dan baka. Jangan membayangkan bahwa kehidupan sekarang adalah segalanya karena dunia tidaklah bernilai bagi manusia. Jangan pula menyimpulkan bahwa kehidupan ini sia-sia dan muspra.

Kelompok ayat kedua mengiluminasi solusi untuk problem hubungan manusia dengan dunia. Secara jernih ini bisa terlihat dari ayat-ayat ini bahwa bentuk hubungan yang paling tercela adalah hubungan yang tumbuh sampai ke tingkat menjadi belenggu, mensyaratkan kepatuhan manusia, sikap menyerah dan penghambaan kepada benda-benda fana dari dunia. Dalam ayat-ayat inilah akar logika al-Quran menyerotinya:

1. *Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan. (QS al-Kahfi: 46)*

Ayat ini, sebagaimana terpampang, membahas harapan puncak manusia. Harapan puncaknya adalah sesuatu yang untuknya ia hidup dan tanpanya, dalam pandangan al-Quran, kehidupan menjadi tidak bermakna sama sekali.

2. *Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapkan (tidak percaya akan) pertemuan dengan Kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan kehidupan itu dan orang-orang yang melalaikan ayat-ayat Kami, mereka itu tempatnya ialah neraka, disebabkan apa yang selalu mereka kerjakan. (QS Yûnus: 7-8)*

Dalam ayat ini, yang dianggap tercela adalah tiadanya harapan dan percaya akan kehidupan akhirat serta kepuasan dan kebahagiaan dengan benda-benda materi.

3. *Maka berpalinglah (hai Muhammad) dari orang yang berpaling dari peringatan Kami, dan tidak mengingini kecuali kehidupan duniawi. Itulah sejauh-jauh pengetahuan mereka... (QS an-Najm: 29-30)*
4. *...Mereka bergembira dengan kehidupan di dunia, padahal kehidupan di dunia itu (dibanding dengan) kehidupan akhirat, hanyalah kesenangan (yang sedikit) (QS ar-Ra'du: 26)*
5. *Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai. (QS ar-Rûm: 7)*

Banyak ayat lain yang memiliki arti yang sama. Dalam semua ayat tersebut, tema yang sama tampil kembali, yakni penafian dunia sebagai tujuan dan ideal dari keinginan dan harapan tertinggi manusia dan sasaran akhir dari hasratnya,

dan satu-satunya sumber kebahagiaan dan kepuasannya. Disebutkan bahwasanya hubungan antara manusia dan alam ini, alih-alih menempatkan dunia untuk melayaninya, mengorbankan manusia kepadanya dan mengabaikan kemanusiaannya.

Dalam *Nahj al-Balâghah* sebagaimana dalam al-Quran, kami menjumpai dua argumen yang sama. Dalam rangkaian pernyataan pertama, sifat sementara dunia dilukiskan dalam perumpamaan-perumpamaan yang mendalam, metafora-metafora yang bertenaga, alegori-alegori, dan tamsil-tamsil yang ditaruh dalam frase-frase yang tepat dan elegan yang saling menyusul dalam ritme yang menarik. Dalam kategori kedua, kesimpulan-kesimpulan ditarik sama persisnya dengan ayat-ayat yang diturunkan dari al-Quran.

Dalam khutbah 32, manusia semula terbagi pada dua golongan: manusia duniawi dan manusia ukhrawi. Golongan manusia dibagi lagi pada empat kelompok.

Pada golongan pertama ditempatkan kelompok manusia yang sederhana dan saleh seperti pengikut setia. Merekalah makhluk yang paling aman, tidak pernah terlihat melakukan kezaliman atau serangan terang-terangan, atau tipu daya atau subversi diam-diam. Hal itu bukan karena mereka membenci perbuatan-perbuatan tersebut melainkan karena mereka tidak punya kekuasaan dan keberanian untuk melakukannya.

Termasuk golongan kedua adalah manusia yang memiliki kekuasaan dan keberanian untuk melakukan ambisi-ambisi tadi. Mereka mengumpulkan keinginan untuk mengakumulasi uang dan kekayaan, meraih kekuasaan dan otoritas, atau menduduki pos-pos dan jabatan-jabatan penting serta tidak mengurangi sedikitpun kadar kedegilannya.

Golongan manusia ketiga adalah serigala-serigala berbulu domba. Mereka hamba-hamba dunia dalam busana akhirat dan kesalehan. Secara munafik, mereka menundukkan

kepala mereka dengan rendah hati yang dibuat-buat, mengayun langkah bak seorang bijak dan berbusana seperti orang suci. Melalui kemunafikan mereka, mereka mendapatkan kepercayaan orang lain dan menjadi kepercayaan mereka.

Termasuk kelompok keempat adalah golongan manusia yang hatinya dibakar dengan api ambisi dan penyesalan namun perasaan rendah diri mereka telah memaksa mereka untuk melakukan uzlah. Mereka mengenakan busana kesalehan dan zuhud untuk menyembunyikan perasaan rendah diri dan kesedihan mereka yang mendalam.

Semua golongan manusia tersebut, dengan mengabaikan tingkat keberhasilan dan kegagalan mereka yang bermacam-macam, diakui oleh 'Alī as sebagai, secara spiritual, satu golongan berdasarkan sikap mereka yang sama: keduniawiaan. Mengapa? Karena mereka semua mempunyai satu karakteristik umum: mereka laksana burung-burung yang sial di mana dunia telah menjadikannya korban dengan menghalalkan segala cara. Lantaran terjerat, mereka tidak bisa lagi menikmati kebebasan terbang. Mereka hamba dan tawanan dunia.

Dalam khutbah yang sama, 'Alī as menguraikan sifat manusia ukhrawi, dan berkata:

Keburukan merupakan ganti rugi dari mereka yang membeli dunia ini dengan mengorbankan jiwa mereka.

Dalam pandangan Imam 'Alī as, dunia beserta seluruh isinya terlalu rendah untuk menjadi nilai insani manusia. Sebab itu, ia berakhir dengan kerugian besar bagi orang yang menukarnya demi jatidiri insaninya. Nâshir Khusraw punya topik yang sama ketika berucap:

*Tak pernah aku akan jatuh kepada dunia  
sebagai mangsa dengan mudah,*

Karena tak pernah lagi bencananya membebani  
 hatiku  
 Sesungguhnya akulah pemburu dan dunia  
 adalah mangsaku,  
 Meski ia pernah mengejarku sebagai  
 buruannya.  
 Meski banyak manusia telah jatuh terpotong-  
 potong karena anak panahnya,  
 Dunia tidak bisa membuatku sebagai  
 sasarannya,  
 Jiwaku terbang melintasi gelombang dunia  
 Dan aku tidak lagi khawatir akan gelombang-  
 gelombang dan gelora-geloranya

Tema ini yang menjadikan orang tidak akan pernah mengorbankan kemanusiaannya untuk segala sesuatu di dunia merupakan tema yang menampilkan kembali sejumlah ucapan para pemimpin agama Islam. Amirul Mukminin 'Alī as dalam wasiatnya yang terakhir kepada Imam Hasan as yang dimasukkan pada bagian surat-surat dalam *Nahj al-Balāghah*, berkata:

Jagalah dirimu dari segala perbuatan hina, karena, apapun yang akan terjadi, itu tidak bernilai dibanding dengan kehormatan dirimu.

Dalam riwayat kehidupannya yang tertulis dalam *Bihâr al-Anwâr*, Imam Ja'far ash-Shâdiq as diriwayatkan telah bersabda:

Nilai jiwaku adalah (kesenangan-baik) dari Tuhannya  
 Segenap penciptaan tidak setara dengan nilainya

Dalam *Tuhaf al-'Uqûl*, tertulis hadis berikut:

Imam ash-Shâdiq as ditanya: "Siapakah yang paling penting di kalangan manusia? Beliau menjawab, "Orang yang tidak menganggap

dunia berikut segala isinya setara dengan nilainya.”

Masih ada hadis-hadis yang membahas tema yang sama, namun kami tidak akan menukil lebih jauh demi keringkasannya.

Sebuah studi mendalam atas al-Quran, *Nahj al-Balâghah*, dan ucapan-ucapan para pemimpin agama lain, akan menyingkapkan bahwa Islam tidaklah melecehkan dunia. Sebaliknya, ia mengangkat kedudukan dan nilai manusia ketika dibandingkan dengan dunia. Bagi Islam, dunia diciptakan demi kepentingan manusia dan bukan sebaliknya. Islam bermaksud mengangkat nilai-nilai manusia dan tidak untuk meremehkan dunia.

### **Kebebasan dan Belenggu**

Diskusi kita tentang makna ‘keduniawian’ dalam *Nahj al-Balâghah* telah menjadi berlarut-larut. Akan tetapi, satu isu, yang tidak bisa diabaikan, tetap tak terjawab. Kami sebelumnya telah memunculkan dalam bentuk pertanyaan, dan telah kami janjikan untuk menjawabnya. Pertanyaannya adalah: Jika keterikatan dan ketertawanan pada segala sesuatu adalah kondisi yang tidak sehat yang mengarah kepada pengikisan nilai-nilai manusia dan menyebabkan stagnasi, kelambanan, dan dan kepasifan kepribadian manusia, apa yang membedakan sesuatu itu bersifat material atau spiritual, duniawi atau ukhrawi, sebagaimana ungkapan berikut, ‘Tuhan atau apel’? Dikatakan, jika tujuan Islam dengan melarang keterikatan dan peringatan terhadap keterjeratan pada benda-benda materi adalah untuk melindungi jatidiri manusia dan menolongnya dari penghambaan dan menjaganya dari stagnasi dan kebekuan dalam kehidupan, niscaya Islam mendorong manusia untuk meraih kebebasan mutlak dan menganggap segala sesuatu yang mengkompromikan dan membatasinya sebagai kufur. Ini

merupakan pendapat sejumlah aliran filsafat modern yang melihat kebebasan sebagai intisari identitas manusia. Mazhab ini menyamakan identitas manusia berikut kapasitasnya untuk memberontak dan melanggar setiap bentuk penghambaan dan menandakan kebebasan mutlak. Oleh karena itu, setiap pola keterikatan, jeratan, pembatasan, serta ketundukan, menurut mereka, tidak selaras dengan identitas hakiki manusia dan mengarah kepada alienasi-diri.

Mereka mengatakan, manusia mengetahui kemanusiaan hakiknya hanya dengan menolak untuk tunduk dan patuh. Ciri keterikatan adalah bahwa objek cinta memikat perhatian manusia dan mencemari kesadaran-dirinya. Ini menyebabkan pengabaian terhadap dirinya sendiri dan, pada gilirannya, inilah kesadaran dan kebebasan yang disebut manusia, yang identitasnya diperas dalam kesadaran dan kebebasannya menjadi makhluk budak yang tanpa kebebasan dan kesadaran diri. Dalam melupakan identitasnya sendiri, manusia juga tidak menyadari nilai-nilai kemanusiaannya. Dalam perangkap dan penghambaan ini, ia berhenti maju dan menceraikan dirinya serta menjadi stagnan dan membeku dalam beberapa hal. Jika filsafat perjuangan Islam melawan keduniawian bertujuan pada kebangkitan identitas dan pribadi manusia, ia harus menentang setiap bentuk penghambaan dan membebaskan manusia dari segala jenis belenggu. Ini, bagaimanapun juga, bukan masalah bagi Islam, yang tak syak lagi, dalam hal ini Islam mendukung kebebasan dari materi demi penghambaan spiritual. Kebebasan dari dunia diraih demi rantai akhirat dan buahnya diserahkan demi Tuhan.

Kaum 'urafâ' yang menganjurkan kebebasan mutlak dari keterikatan, bagaimanapun, membiarkan satu pengecualian. Hâfizh berkata:

*Akulah budak kemuliaannya*

*Yang bebas dari noda keterikatan terhadap segala sesuatu*

*di bawah langit biru  
kecuali cinta dari ia yang berpipi-rembulan  
Kepuasan dari yang cintanya menebus semua duka dan derita  
Secara terbuka aku nyatakan, dan aku puas untuk  
mengatakannya,  
Akulah budak Cinta dan bebas dari dua dunia  
Selain untuk Nama Kekasih yang terpatri pada palung hatiku,  
Sang guru tidak mengajarku dunia lain.*

Dari sudut pandang 'irfân, orang harus bebas dari dua dunia namun harus tunduk sepenuhnya kepada cinta. Sebagaimana Hâfizh katakan, palung hati mesti bersih dari setiap nama kecuali Sang Kekasih. Hati harus dibersihkan dari setiap keterikatan kecuali ia yang "berpipi-rembulan", yakni Allah, yang cintanya memupus semua duka dan derita.

Akan tetapi, dari sudut pandang yang dinamakan filsafat humanistik kebebasan kaum 'ârif, yang bersifat relatif, tidak membawa kita ke manapun, karena ia merupakan kebebasan dari segala sesuatu untuk ketundukan total dan penghambaan sepenuhnya kepada satu wujud, apapun ia. Pada akhirnya, penghambaan adalah penghambaan dan keterikatan adalah keterikatan, dengan mengabaikan agen yang kepadanya penghambaan ditujukan.

Inilah keberatan yang dikemukakan para pengikut filsafat humanistik modern. Agar isu-isu yang terlibat lebih jauh bisa diuraikan, kami terpaksa menyebut isu-isu filosofis tertentu.

Pertama-tama, orang bisa menunjukkan bahwa untuk mengasumsikan adanya sejenis kedirian dan identitas dan menegaskan bahwa identitas ini harus dilindungi, pada dirinya sendiri menciptakan penafian gerakan, kemajuan, dan perkembangan diri ini, karena, gerakan dan perubahan berakibat alienasi dari kedirian ini. Ini karena gerakan berarti menjadi: yakni, menjadi sesuatu yang bukan dirinya; ia

mengimplikasikan transendensi diri terus menerus dan mencakup yang lain. Secara jelas, jika kita menerima pandangan ini, maka hanya melalui immobilitas dan stagnasi orang bisa melindungi identitasnya; karena perkembangan mensyaratkan alienasi-diri. Karena alasan ini, sebagian para filosof terdahulu mendefinisikan gerakan sebagai asing dan pengasingan-diri. Oleh karenanya, mengasumsikan bahwa ada jenis 'diri sejati' pada manusia dan menandakan bahwa diri ini harus dilindungi dan dijaga dari menjadi 'diri fantasi', seraya membicarakan gerakan, perkembangan, dan kemajuan dalam nada yang sama, mengimplikasikan kontradiksi yang tidak terpecahkan.

Sebagian pihak, untuk membebaskan dirinya dari kontradiksi ini, mengatakan bahwa identitas manusia terletak pada kosongnya manusia dari jenis 'diri' apapun. Manusia, kata mereka, adalah makhluk tak terbatas secara mutlak dalam esensinya dan bebas dari setiap jenis batasan, bentuk, atau esensi. Esensi manusia terletak pada wujudnya tanpa esensi yang jelas. Manusia adalah makhluk bebas dari watak yang pasti dan kemestian esensial. Upaya apapun untuk mendefinisikan, membatasi, atau menetakannya sepadan dengan mengikis diri dan identitas hakikinya.

Pandangan semacam itu bisa dianggap secara tepat sebagai syair dan imajinasi liar ketimbang sebuah filsafat. Ketiadaan absolut dari bentuk dan esensi yang pasti mungkin ada satu dari dua kasus.

*Pertama*, wujud semacam itu harus memiliki kesempurnaan dan kesucian abadi serta aktualitas tak terbatas. Yakni, ia niscaya wujud tak terbatas dan bebas, menembus semua ruang dan waktu dan mendominasi semua eksisten, semisal Wujud Pencipta. Bagi wujud semacam itu, gerakan dan pertumbuhan adalah mustahil, lantaran gerakan dan perkembangan mengimplikasikan kekurangan dan ke-

tanpurnaan, sementara wujud semacam itu niscaya tidak bisa dianggap memiliki ketanpurnaan (*imperfection*).

*Kedua*, itu bisa berlaku pada wujud yang bebas dari setiap jenis aktualitas dan nilai. Yakni, ia pasti kemungkinan murni dan potensialitas utuh, tetangga ketiadaan, yang hanya ada pada batas-batas keberadaan terjauh. Ia bebas dari realitas dan esensi bawaan meski mampu menerima bentuk dan esensi apapun. Wujud semacam itu, yang dengan sendirinya secara mutlak tak terdefiniskan, selalu dikaitkan dengan wujud terbatas; meski pada dirinya sendiri tidak berbentuk dan berwarna, ia hadir dalam bayang protektif suatu wujud yang memiliki bentuk, rupa, dan warna. Wujud seperti itulah yang para filosof sebut sebagai 'materi pertama' (*the primal matter*). Ia menempati status paling rendah dalam hierarki eksistensi dan berdiri pada ekstremitas wujud, sementara Zat Tuhan, kesempurnaan wujud mutlak, berdiri di ekstremitas lain eksistensi. Bedanya adalah ekstremitas itu diduduki oleh Zat Tuhan yang membatasi semua substansi wujud.

Manusia, seperti semua makhluk lain, ditempatkan di antara dua kutub tersebut dan dengan demikian tidak bisa tidak membutuhkan esensi yang didefinisikan. Tak syak lagi, ia berbeda dari makhluk lain, namun tidak seperti mereka, tidak ada batas dalam perkembangannya menuju kesempurnaan. Sementara makhluk lain tetap terkungkung pada batasan-batasan tertentu yang tidak bisa dilampaui mereka, maka tidak ada kemungkinan akhir pada perkembangan manusia.

Manusia tergolong jenis wujud yang istimewa. Namun berlawanan dengan pandangan para filosof yang percaya akan kehakikian esensi dan mereduksi wujud segala sesuatu kepada kuitas-*(mahiyah)*nya, dan yang menolak kemungkinan transendensi dan perubahan esensial sebagai wujud yang bertentangan dengan diri sendiri, dan menganggap semua perubahan terjadi di tingkat aksiden, watak eksistensial

manusia, seperti halnya benda material lainnya, adalah cairan dengan perbedaan bahwa gerakan dan fluiditasnya tidak mengenal batas akhir.

Sejumlah penafsir al-Quran, dalam penjelasan mereka akan ayat *yâ ahl al-yatsriba lâ muqâma lakum* ("Hai penduduk Yatsrib, tidak ada tempat bagimu") (QS al-Aḥzab: 13), telah menggeneralisasikannya kepada seluruh manusia. Mereka berpendapat, manusia adalah makhluk yang tidak bergerak ke tahapan atau tingkatan tertentu. Semakin jauh ia bergerak, makin besar peluang yang terbuka untuknya. Di sini, kami tidak ingin berlarut-larut dalam mendiskusikan keabsahan impresif semacam penafsiran ayat-ayat al-Quran. Kami hanya bermaksud memperlihatkan bahwasanya sarjana-sarjana Muslim telah berpikir tentang manusia dalam terma-terma tadi.

Dalam hadis tentang mikraj Nabi saw, Jibril as yang menyertai Nabi saw, pada jarak tertentu, menghentikan perjalanannya seraya mengatakan: "Aku akan terbakar, jika aku melangkah lagi satu inci", saat Nabi saw meninggalkannya dan melangkah lebih jauh. Ini suatu kutipan kepada kebenaran yang disebutkan di atas.

Pun, seperti kita ketahui, ada perdebatan sengit di antara sarjana Muslim ihwal shalawat kepada Nabi saw dan Ahlulbait as, yang kita jadikan sebagai permohonan kepada Allah agar mencurahkan rahmat yang lebih luas kepada mereka semua. Perdebatannya adalah apakah shalawat berfaedah kepada Nabi Muhammad saw, manusia paling sempurna. Dengan kata lain, adakah kemungkinan *mi'raj* dalam kedudukan Nabi? Atau, apakah shalawat hanya berfaedah bagi orang yang mengucapkannya dan yang meminta Allah untuk merahmati Nabi saw, sebuah karunia yang telah diberikan?

Almarhum Sayyid 'Alî Khan membuka perdebatan ini dalam ulasannya tentang *Shahîfat al-Kâmilah*. Sekelompok

teolog percaya bahwa kedudukan Nabi saw senantiasa naik dan naik lagi. Dan, gerakan ini tidak pernah berhenti.

Memang demikianlah kedudukan manusia besar ini. Itulah yang menjadikan manusia tersebut tidak absen mutlak dari esensi yang jelas, melainkan jenis esensi tertentu yang biasanya disebut sebagai 'watak manusia' dan ungkapan lain yang serupa.

Manusia tidak memiliki batasan-batasan ultimat selain memiliki *jalan*. Al-Quran meletakkan tekanan besar pada apa yang disebut *jalan yang lurus*, yakni suatu jalan yang tidak menyimpang di hadapan manusia. Manusia tidak dibatasi oleh tingkatan-tingkatan sehingga bisa dipaksa untuk berhenti di setiap tingkatan dalam perjalanannya. Justru sebaliknya, ada suatu orbit yang di dalamnya manusia harus bergerak. Inilah orbit kesempurnaan manusia yang berbeda dari golongan binatang. Ini artinya gerakan tersebut dalam orbit khusus, suatu gerakan yang apik tidak acak.

### **Tinjauan Kaum Eksistensialis**

Eksistensialisme telah dikritik lantaran penolakannya untuk mengakui setiap jenis determinasi atau definisi watak manusia, karena penilaiannya setiap determinasi (bahkan dalam bentuk jalan atau orbit) berlawanan dengan kemanusiaannya, dan karena penekanannya pada kebebasan mutlak dan kemampuannya bagi pemberontakan. Karena, filsafat ini mesti mengarah kepada keruntuhan moralitas sosial dan penolakan komitmen serta tanggung jawab individu.

### **Apakah Evolusi Mencakup Alienasi Diri?**

Kini kembali pada apa yang kami katakan sebelumnya, apakah gerakan dan evolusi mensyaratkan alienasi diri seseorang? Mestikah setiap wujud, untuk mempertahankan dirinya, menghindari dari perubahan dan evolusi? Apakah itu berarti bahwa manusia harus menjaga jati diri insaninya atau —

jika ia memilih suatu cara revolusioner — menjadi sesuatu yang asing dengan esensinya?

Jawabannya adalah bahwa evolusi hakiki segala sesuatu adalah suatu gerakan menuju keadaan sempurna yang selaras dengan wataknya. Dengan kata lain, transformasi selama gerakan pada jalan yang lurus tidak memestikan hilangnya identitas spesifik.

Sebab itu, yang merupakan diri hakiki dari suatu wujud adalah eksistensinya, bukan esensinya. Oleh karenanya, perubahan apapun dalam esensi tidak berimplikasi pada perubahan diri menjadi 'bukan-diri'. Mullâ Shadrâ, tokoh utama filsafat ini, berkeyakinan bahwa manusia tidak punya esensi terbatas. Alih-alih, setiap wujud berkembang melalui tahapan-tahapan evolusinya bukan hanya suatu spesies tunggal melainkan juga pada spesies yang banyak. Hubungan suatu wujud yang tidak sempurna dengan tahapan kesempurnaan akhirnya bukanlah hubungan dengan yang lain. Sebaliknya, itu merupakan suatu hubungan benda dengan dirinya sendiri. Ia merupakan hubungan diri yang tanpurna (*an imperfect self*) dengan diri yang sempurna (*the perfect self*). Suatu benda ketika bergerak menuju keadaannya sempurna ada dalam gerakan dari dirinya ke dirinya. Dengan kata lain, bisa dikatakan ini adalah gerakan dari bukan-diri (*non-self*) ke diri hakikinya. Biji yang menembus tanah, menumbuhkan dedaunan, mengeluarkan dedaunan, serta bunga-bunga, tidaklah bergerak dari diri ke bukan-diri. Jika ia mengetahui dirinya sendiri dan mengetahui evolusi akhirnya, ia tidak akan merasakan pengasingan-diri (*self-alienated*).

Itulah mengapa cinta akan kesempurnaan sejati merupakan cinta akan diri yang lebih tinggi, dan cinta yang terhormat pada dirinya sendiri merupakan egotisme yang diinginkan dan terpuji atau cinta-diri. Syaikh al-Isyrâq Syihâb al-Dîn al-Suhrâwardî dalam *rubâ'î* nya yang memikat mengungkapkan topik ini:

*Hati-hatilah jangan sampai engkau kehilangan kearifan  
Dan kehilangan dirimu karena air dan roti  
Engkau seorang musafir, jalan, dan tujuan  
Hati-hatilah jangan sampai engkau kehilangan jalan dari diri  
ke diri*

Berdasarkan apa yang telah disebutkan, dapat digambarkan bahwa ada perbedaan besar antara menghasratkan Tuhan, gerakan menuju Tuhan, cinta Tuhan, keterikatan dan penghambaan kepada Tuhan dan ketundukan-Nya, dan cinta, ketundukan, dan penghambaan kepada hal-hal lain. Penghambaan kepada Tuhan adalah kebebasan dirinya sendiri. Satu-satunya hubungan dan ikatan yang tidak menumbuhkan kepribadian manusia atau menjadikannya lamban dan pasif. Ia merupakan satu-satunya jenis ibadah yang tidak mengimplikasikan pengabaian-diri dan pengasingan-diri. Mengapa? Karena Dia adalah Kesempurnaan Mutlak dan Tujuan Ultimat dan Sasaran semua maujud: *wa anna ilâ rabbika al-muntahâ* ('Dan bahwasanya kepada Tuhanmulah kesudahan segala sesuatu' (QS an-Najm: 42).

Kini kita sampai pada titik dari mana kami bisa meneruskan posisi al-Quran bahwa melupakan Tuhan berarti melupakan dirinya sendiri dan berpisah dari Tuhan adalah kebinasaan mutlak.

### **Melupakan dan Kehilangan Diri**

Saya ingat, sekitar 18 tahun silam ketika mendiskusikan tafsir sejumlah surah tertentu dari al-Quran dalam pertemuan pribadi, untuk pertama kalinya, ayat itu mengguncangkan saya di mana al-Quran sering kali memakai ungkapan-ungkapan tipikal tentang golongan manusia tertentu, seperti mereka yang 'merugi', 'lupa', atau 'menjual' diri mereka sendiri. Umpamanya, Al-Quran mengatakan:

...*Sungguh mereka telah merugikan diri mereka sendiri, dan telah lenyaplah dari mereka tuhan-tuhan yang mereka adakan.* (QS al-A'râf: 53).

...*Katakanlah: "Sesungguhnya orang-orang yang rugi adalah orang-orang yang merugikan diri mereka sendiri dan keluarganya pada hari kiamat."...*(QS az-Zumar: 15)

*Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan lupa kepada diri mereka sendiri.*

*Mereka itulah orang-orang yang fasik.* (QS al-Hasyr: 19)

Timbul pertanyaan bernada filosofis: apakah mungkin bagi seorang manusia merugikan dirinya sendiri? Kerugian sesuatu mensyaratkan dua hal: orang yang rugi dan bendanya sendiri. Kini, bagaimana mungkin bagi seorang manusia untuk merugikan dirinya sendiri? Bukankah itu berlawanan dengan dirinya sendiri?

Demikian pula, apakah mungkin bagi seorang manusia melupakan dirinya sendiri? Seorang manusia yang hidup selalu menenggelamkan dirinya sendiri dan melihat segala sesuatu sebagai sesuatu yang lain di samping dirinya sendiri. Lantas, apa yang dimaksud dengan melupakan dirinya sendiri?

Belakangan, saya menyadari masalah ini menduduki tempat yang signifikan dalam ajaran Islam, khususnya dalam doa-doa dan hadis-hadis di samping tulisan-tulisan 'urafâ Muslim. Itu menunjukkan bahwa manusia sering kali menyalahkan 'bukan-diri' sebagai dirinya, menganggap bukan-diri sebagai diri sejatinya. Ia membayangkan bukan-diri sebagai diri sejati. Ia memperlakukan bukan-diri dan menjaganya seakan-akan ia telah memperlakukan dan menjaga diri sejatinya. Diri sejati, pada gilirannya, terlalai dan terlupakan, dan kadang-kadang mengalami metamorfosis. Misalnya, ketika manusia mengira tubuhnya mewakili entitas totalnya, semua upayanya berkisar pada tubuhnya, itu berarti bahwa ia telah melupakan

dirinya dengan memandang bukan-diri sebagai diri hakikinya. Orang semacam itu, dalam kata-kata Rûmî, seperti orang yang memiliki sekeping tanah di mana-mana. Ia memboyong bahan-bahan bangunan dan menyewa tukang bangunan untuk membangun sebuah rumah untuknya. Setelah bekerja keras, rumah itu siap dihuni. Pintu dan jendela dicat, lantai dilapisi karpet, tirai digantungkan, rumah dihiasi indah-indah dengan semua cara. Akan tetapi, suatu saat ketika ia bersiap memasuki rumah baru, sekonyong-konyong ia menyadari kesalahannya; atas kekecewaannya, ia memperhatikan bahwa alih-alih mendirikan bangunan di atas tanahnya sendiri, malahan ia membangunnya di atas tanah milik orang lain, sementara rencananya sendiri membangun di tempat lain terhapus.

*Jangan bangun rumahmu di tanah orang lain  
Bekerjalah untuk dirimu sendiri dan jangan bekerja untuk orang lain  
Siapakah orang asing selain tanah liatmu sendiri?  
Di atas riwayat siapa semua penderitaan dan kesulitanmu?  
Sepanjang engkau merawat dan membungkus tubuhmu,  
Jiwa tidak akan tenteram, atau ia tidak akan menjadi kuat  
Di tempat lain, Rumi bertutur:  
Engkau, yang telah kehilangan dirimu sendiri dalam suatu  
Pertemuan yang merugikan  
Janganlah membedakan yang lain dari dirimu sendiri yang  
sejati  
Pada setiap bayangan, cepatlah kau teriakan,  
"Ya, inilah aku!"  
Demi Allah itu bukan engkau!  
Asingkan dirimu sendiri untuk sementara dari keramaian,  
Dan benamkan dirimu sampai ke leher dalam pikiran,  
Sesungguhnya engkau akan menemukan bahwa engkau  
bersama dengan Yang Satu  
Mahaindah, Mahadamai dan Mahaberkah adalah dirimu*

Amirul Mukminin 'Alī as punya sebuah ungkapan mendalam dan elegan tentang hal ini:

Aku heran pada orang yang mencari karena kehilangan sesuatu namun tidak memperhatikan untuk menemukan dirinya yang hilang.<sup>8</sup>

Kehilangan dan lupa akan diri sendiri tidak terbatas pada kesalahan manusia dalam mengenal jati diri dan esensi hakikinya—seperti identifikasi diri orang awam pada tubuhnya, atau identifikasi khusus kaum 'ârif pada dirinya sendiri dalam tubuh *barzakhi*-nya. Kami telah mengatakan pada bagian akhir bahwa sesungguhnya pada tatanan alam perkembangan diri manusia bergerak dari diri ke diri. Yaitu, ia bergerak dari diri yang rendah, lemah ke diri yang kuat dan tinggi. Oleh karena itu penyimpangan setiap maujud dari jalur kesempurnaan dan perkembangannya merupakan penyimpangan dari diri ke bukan-diri (diri palsu). Lebih dari makhluk lainnya, manusia diberi kehendak bebas dan kebebasan memilih, mengalami penyimpangan ini. Dengan memilih sasaran tak umum sebagai sasaran ultimat bagi dirinya, sesungguhnya ia menggantikan diri sejati dengan bukan-diri (diri palsu), mengelirukan bukan-diri (diri palsu) sebagai diri (hakiki). Berdasarkan ini, ketenggelaman total manusia pada aspek material kehidupan yang telah dianggap sebagai tercela.

Sebab itu, penerimaan tujuan dan sasaran yang menyimpang adalah satu dari sejumlah faktor alienasi-diri yang menyebabkan manusia melupakan diri sejatinya dan akhirnya kehilangannya.

Tujuan dan sasaran yang menyimpang (*devious*) tidak hanya menyebabkan penyakit lupa-diri. Ia pada akhirnya menggiring kepada metamorfosis esensi kemanusiaan manusia,

<sup>8</sup> Al-'Amûdi, *Al-Ghurur wa Al-Durar*, jilid 4, hal.340.

sebuah metamorfosis yang ditentukan oleh tujuan menyimpang tertentu. Suatu bagian ajaran Islam yang signifikan dicurahkan untuk menekankan butir bahwa pada Hari Kebangkitan setiap manusia akan dibangkitkan sesuai dengan objek kecintaannya. Hadis-hadis kita menyatakan secara jelas: *man aḥabba ḥajarâ ḥasyarahullâhu ma'ahu*, yakni setiap orang pada Hari Pengadilan akan dibangkitkan bersama objek kecintaannya, apapun yang ia cintai meski sebuah batu.<sup>9</sup>

Dengan memperhatikan ajaran Islam yang jelas dan tegas bahwa pada Hari Keputusan, manusia akan dibangkitkan dalam wujud yang ia peroleh di dunia ini. Jelaslah, alasan kebangkitan manusia dengan objek kecintaannya adalah cinta dan keterikatan kepada objek tersebut yang merupakan tujuan akhir dari proses menjadinya. Akan tetapi, objek menyimpang tersebut, menyebabkan jiwa dan realitas batin dari manusia berubah menjadi objek itu.

Topik ini telah diberi perhatian besar oleh para pemikir dan filosof Muslim, yang telah melakukan banyak observasi menarik dalam hal ini. Untuk sekadarnya, kami hanya akan menukil satu *rubâ'î* ihwal tema ini:

*Para pencari tambang berlian sesungguhnya dia sendiri  
tambang berlian;*

*Para pencari ruh sesungguhnya dia sendiri ruh;*

*Akan aku ungkap rahasia masalah ini*

*Engkau adalah apa yang engkau cari, engkau adalah objek  
pencarianmu*

### **Penemuan Diri dan Tuhan**

Penemuan kembali diri, di samping dua hal di atas, memerlukan kepatuhan kepada satu syarat, dan itu berupa realisasi dan pengetahuan akan Sebab penciptaan dan

<sup>9</sup> *Safinat al-Bihâr*, di bawah kata *ḥubb*.

keberadaannya. Yakni, kiranya mustahil bagi manusia untuk mengenal dirinya sendiri dan mengetahui dirinya dengan melihat dirinya sendiri yang terpisah dari Sebab penciptaannya. Sebab hakiki dari setiap maujud mendahului maujud itu dan lebih dekat kepadanya ketimbang maujud kepada dirinya sendiri:

*...Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya,  
(QS al-Qâf: 16)*

*...Dan ketahuilah bahwa Allah membatasi antara manusia dan hatinya ... (QS al-Anfâl: 24)*

Kaum sufi telah memberikan perhatian besar kepada topik ini bahwasanya pengetahuan diri (*ma'rifat al-nafs*) dan pengetahuan Allah (*ma'rifat Allah*) tidak terpisah satu sama lain. Merasakan ruh, yang menurut al-Quran adalah 'nafas Allah', berarti merasakan Zat Tuhan. Para sufi telah memunculkan beberapa keberatan terhadap pendapat para filosof menyangkut problem pengetahuan-diri dan menganggap mereka tidak memadai.

Syaikh Mahmud al-Syabistarî dikirim senarai pertanyaan yang disyairkan oleh seseorang dari Khurasan. Syairnya *Gulsyan-e râz* adalah jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Dalam salah satu pertanyaannya, si penanya berkata:

*Siapakah aku? Katakan padaku tentang diriku.*

*Apa yang dimaksud dengan "perjalanan dalam dirimu sendiri"*

Jawaban Syaikh terperinci. Berikut ini jawabannya:

*Bentuk dan ruh, diturunkan dari cahaya yang sama*

*Dipantulkan dari cermin atau memancar dari pelita*

*Kata 'Aku' ada di mana-mana dalam semua ucapanmu*

*Ia merujuk kepada jiwa, ruh*

*'Aku' dan 'Engkau' lebih besar ketimbang tubuh dan ruh*

*yang berkumpul bersama dalam diri*

*Maka, nak, pertama-tama ketahuilah dengan baik dirimu  
Dan ingatlah: edema berbeda dari ketegapan.<sup>10</sup>*

*Tinggalkan salah satu darinya untuk terbang melintasi  
gelombang ruang dan waktu,*

*Kikislah dunia untuk menjadi dunia dalam dirimu sendiri*

Elaborasi lebih lanjut dari tema ini akan menjauhkan kita dari ruang lingkup diskusi kita sekarang ini. Ringkasnya, harus dikatakan bahwa pengetahuan diri tidak terpisah dari pengetahuan Allah. Inilah pengertian yang tepat dari ucapan terkenal Nabi saw dan tema yang sama diulang kembali dalam pernyataan Imam 'Alî as yang dicatat:

*Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal  
Tuhannya.*

Dalam *Nahj al-Balâghah* diriwayatkan bahwa Imam 'Alî as ditanya oleh seseorang: "Apakah Anda melihat Tuhanmu, wahai Amirul Mukminin?" 'Alî as menjawab: "Akankah aku menyembah sesuatu yang tidak kulihat?"

Kemudian Imam as menjelaskan jawabannya sebagai berikut:

Dia (Allah) takkan tercapai oleh penglihatan mata, tetapi oleh mata-hati yang penuh dengan hakikat keimanan.<sup>11</sup>

Suatu bagian yang menarik dan implisit dalam pernyataan al-Quran adalah bahwa manusia memiliki dirinya sendiri sepanjang ia 'memiliki' Tuhan. Hanya melalui ingatan kepada Allah, ia mengingat dirinya dan sepenuhnya menyadari akan hal itu. Sebaliknya, dengan melupakan Allah artinya

---

<sup>10</sup> Ini rujukan kepada ungkapan masyhur Ibn al-Arabî perihal orang yang menyangka telah mengetahui rahasia diri melalui pernyataan para filosof: *faqadistasmana dzâ waram wanafakha fî ghayr dharami.*

<sup>11</sup> *Nahj al-Balâghah*, khutbah no.179.

melupakan dirinya sendiri. Melupakan Allah seiring dengan melupakan diri:

*Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan lupa kepada diri mereka sendiri... (QS al-Hasyr: 19)*

Menyambung syair Rûmî yang dikutipkan di atas, ia berkata:

*Meski tubuh terbungkus parfum dan wewangian  
Ketika mati ia akan membeku dan mengeluarkan sengatnya  
Maka janganlah baui tubuhnya, selain wewangian jiwa  
dengan misyik  
Apakah misyik selain Nama Tuhan Yang Mahamulia?*

**Hâfizh** berkata:

*Hâfizh, jika engkau ingin ada, jangan hilang dari-Nya  
Jika engkau menginginkan pertemuan dengan-Nya, abaikan  
dunia dan lupakanlah*

Ini menunjukkan mengapa mengingat Allah (dzikrullah) adalah penting untuk hidupnya hati. Ia menyadarkan dan menerangi hati dan menenteramkan kalbu. Zikir menghidupkan, menyucikan, memperbaiki, dan merendahkan hati kesadaran manusia serta memenuhinya dengan kebahagiaan. Betapa dalamnya dan indahnya ucapan-ucapan Imam 'Alî as dalam *Nahj al-Balâghah*, ketika ia mengatakan:

Sesungguhnya Allah Yang Mahakuasa telah menjadikan ingatan kepada-Nya sebagai sarana penyucian dan penerang hati. Ia menjadikan mereka mendengar setelah ketulian, melihat setelah kebutaan, dan menjadikan tunduk kepada bimbingan setelah kedegilan dan penentangan. Di setiap waktu dan zaman, ketika tidak ada para nabi, ada orang-orang yang diberi ilham dan petunjuk oleh-Nya melalui pemikiran mereka dan berbicara kepada

mereka melalui akal mereka. Akibatnya, mereka mendapat pencerahan dengan cahaya yang membangunkan hati-hati, pandangan, dan pendengaran mereka.<sup>12</sup>

### Ibadah dan Penemuan Kembali Diri

Ada yang banyak bisa dikatakan tentang ibadah bahwa apabila kita sungguh-sungguh menguraikan niscaya kita memerlukan lebih banyak lagi bab untuk topik ini. Di sini kami akan membuat rujukan pendek kepada nilai ibadah dalam penemuan kembali diri.

Keterikatan yang kuat kepada masalah-masalah materi dan keterbenaman di dalamnya memutuskan manusia dari diri sejatinya dan mendorong alienasi-diri, ibadah membantunya dalam penemuan kembali dirinya sendiri. Ibadah membangunkan dan membangkitkan manusia dari tidur spiritualnya. Ia menolong manusia dari ketenggelaman di dalam laut pengabaian-diri dan lupa serta menyelamatkan jatidirinya dari keterlenaan akan dunia benda-benda materi. Ia ada dalam cermin ibadah dan *dzikrullah* bahwa manusia bisa melihat dirinya sendiri sebagaimana adanya dan menyadari kegagalan dan kejatuhannya. Dalam aktivitas ibadahlah, manusia meraih perspektif wujud, kehidupan, ruang dan waktu yang benar, laksana melihat suatu kota dari gunung yang tinggi, dan memandang kekosongan, kehampaan, dan keputusan dari harapan-harapan, keinginan-keinginan, dan ambisi-ambisi materialistiknya. Dalam ibadahlah, suatu kerinduan dibangun dalam hatinya untuk menggapai inti wujud yang hakiki.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, khutbah no.222.

Saya selalu terkagum-kagum pada kata-kata berikut dari ilmuwan kondang di zaman kita, Albert Einstein. Apa yang menambah kekaguman saya adalah bahwa ia seorang fisikawan dan matematikawan, bukan seorang psikolog, teolog, ataupun filosof. Setelah membagi agama ke dalam tiga tahapan, ia menyebut tahap pengalaman keagamaan yang ketiga sebagai tahap yang muncul dari "perasaan keagamaan kosmis". Ia memaparkan pengalaman keagamaan ini dalam kata-kata berikut:

Orang-orang merasakan kesia-siaan keinginan dan tujuan manusia, dan tatanan keagungan dan kemuliaan yang membuka diri mereka sendiri baik di alam maupun dunia pemikiran. Eksistensi individu, baginya, merupakan sejenis penjara dan ia ingin mengalami alam semesta sebagai suatu keseluruhan signifikan yang tunggal.<sup>13</sup>

William James, yang menulis tentang doa, berkata:

Dorongan berdoa merupakan konsekuensi penting dari fakta bahwa ketika diri-diri empiris seorang manusia yang paling jeluk merupakan diri dari bentuk sosial, ia bisa menemukan masyarakat sosial yang memadainya hanya pada alam ideal...Kebanyakan manusia, baik terus menerus ataupun kadang-kadang, membawa suatu referensi kepadanya dalam dada-dada mereka. Orang yang diasingkan dan paling sederhana di muka bumi ini pun bisa merasakan dirinya sendiri sebagai

<sup>13</sup> A. Einstein, *Ideas and Opinions* (London 1973) berdasarkan pada *Mein Weltbild*; disunting oleh Carl Seeling, hal.38.

diri sejati dan benar melalui pengakuan yang lebih tinggi ini.<sup>14</sup>

Iqbâl juga mempunyai perkataan yang mendalam tentang ibadah dan shalat dan nilai keduanya demi penemuan kembali diri. Ia menulis:

Shalat sebagai suatu sarana pencerahan spiritual merupakan tindakan penting yang normal yang dengannya pulau kepribadian kita tiba-tiba menemukan situasinya dalam keseluruhan hidup yang lebih besar.<sup>15</sup>

Kami akhiri diskusi tentang topik yang ekstensif ini sampai di sini.

### Sejumlah Isu yang Relevan

Sekarang, mari kita bahas konsep dunia dalam *Nahj al-Balâghah* yang mendekati kesimpulannya. Saya ingin menerangkan sejumlah isu dengan perhatian kepada prinsip-prinsip yang disebutkan di atas.

#### *Dunia vs Akhirat*

1. Sejumlah hadis merekam adanya sejenis konflik antara dunia dan akhirat. Misalnya, disebutkan bahwa keduanya ibarat 'dua istri yang bersaing' yang tidak pernah bisa didamaikan, atau disebutkan bahwa keduanya laksana Timur dan Barat: siapapun tidak bisa mendekati salah satu dari keduanya tanpa menjauh dari yang lain. Bagaimanakah seharusnya orang menafsirkan pernyataan ini untuk mendamaikan di antara keduanya dengan apa yang telah disebutkan di atas?

---

<sup>14</sup> Muhammad Iqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore 1971), hal.89.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hal.90.

Jawabannya adalah, pertama, sebagaimana telah diutarakan dalam banyak hadis, perdamaian antara memenangkan dunia dan akhirat tidak hanya mungkin namun juga merupakan kemestian dari akidah Islam. Yang mustahil adalah perdamaian mereka sebagai tujuan dan sasaran akhir.

Kepuasan akan karunia-karunia di dunia tidak mensyaratkan hilangnya rahmat dari alam akhirat. Yang mencegah seseorang dari pahala akhirat adalah serangkaian dosa-dosa insani, bukan kesenangan kehidupan yang sehat, nyaman, dan rezeki yang bersih dan halal yang disediakan oleh Allah. Dengan demikian, yang menggiring kepada hilangnya rezeki di dunia bukanlah perbuatan-perbuatan tidak takwa atau amal-amal untuk akhirat. Sejumlah faktor lain turut pula bertanggung jawab.

Banyak para nabi, imam, dan orang-orang saleh yang ketakwaan dan kebajikannya tak terbantahkan, merupakan orang-orang yang mendapatkan karunia besar dari rezeki-rezeki halal di dunia. Oleh karenanya, meskipun diasumsikan bahwa teks-teks agama jelas-jelas mencantumkan ketidakmungkinan adanya perdamaian antara kesenangan-kesenangan dunia dan kesenangan-kesenangan akhirat, keduanya niscaya tidak akan cocok disebabkan keterangan pasti yang saling berlawanan.

Kedua jika kita menyelidiki hadis-hadis semacam ini secara telik, suatu butir menarik mencuat ke permukaan yang dengan sorotannya kita melihat tidak adanya kontradiksi di antara keduanya dan prinsip-prinsip Islam yang tak terbantahkan. Namun sebelum noktah ini dijelaskan rinci, kita akan menguji tiga hubungan yang mungkin antara dunia dan akhirat:

- a. Hubungan antara kesenangan dari rezeki-rezeki baik dunia dan kesenangan akan pahala akhirat.

- b. Hubungan antara dunia sebagai tujuan akhir dan akhirat sebagaimana mestinya.
- c. Hubungan antara penerimaan satu dari keduanya sebagai tujuan akhir dengan kesenangan dari yang lain.

Tidak ada pertentangan apapun yang termasuk dalam hubungan pertama. Dengan demikian, keselarasan di antara keduanya sangatlah mungkin. Hubungan kedua, bagaimanapun, memuat pertentangan di antara keduanya; karena tidak mungkin adanya penyatuan pada tujuan yang berbeda.

Adapun hubungan ketiga, pada gilirannya ia melahirkan dua hubungan: *pertama*, penerimaan dunia sebagai tujuan akhir dan kesenangan akhirat; *kedua*, penerimaan akhirat sebagai tujuan akhir dan kesenangan dunia. Hal pertama melahirkan pertentangan, sementara yang kedua tidak.

#### *Yang Primer dan Yang Sekunder*

Pertentangan di antara penerimaan apakah dunia ataukah akhirat sebagai tujuan akhir dan kesenangan yang lain merupakan jenis hubungan antara tujuan yang sempurna dan yang tidak. Jika yang tidak sempurna dijadikan tujuan akhir, niscaya yang sempurna hilang. Sementara jika yang sempurna dijadikan tujuan dan sasaran akhir, niscaya ia tidak akan menghalangi yang tidak sempurna. Demikian pula sesuatu yang primer berkaitan dengan yang sekundernya. Jika sesuatu yang sekunder dijadikan tujuan, ia akan berakibat pada hilangnya yang primer. Tetapi, jika yang primer dijadikan tujuan dan sasaran, yang sekunder—sebagai pengaruh dari yang primer—secara otomatis tercakup. Inilah yang dijelaskan secara fasih dalam hikmah 269 *Nahj al-Balâghah*:

Ada dua kelompok pekerja di kalangan ahli dunia: (satu kelompok diwakili oleh) manusia yang bekerja di dunia ini untuk dunia ini dan ketenggelamannya di dunia menjadikannya lupa akan akhirat. Dia dicemaskan dengan orang-orang yang akan ditinggalkannya (pada kematian) kalau-kalau kemiskinan akan menimpa mereka seakan-akan ia sendiri aman dari kemiskinan (di akhirat). Maka ia menghabiskan hidupnya demi keuntungan duniawi orang lain. Yang kedua, manusia yang bekerja demi akhirat dan mendapatkan bagian dari dunia dengan mudah. Dengan demikian, ia mengambil keuntungan dari keduanya dan memiliki keduanya. Akibatnya, ia meraih kemuliaan di hadapan Allah yang memberinya apapun yang ia minta kepada-Nya.

Rûmî memberikan perumpamaan yang menarik. Ia membandingkan akhirat dan dunia dengan kafilah unta dan jejak kotoran yang tertinggal di belakang. Jika tujuan orang itu untuk memiliki kafilah unta niscaya ia pun memiliki kotoran dan bulu unta. Namun jika ia hanya ingin kotoran dan bulu unta, ia tidak akan pernah mendapatkan kafilah unta dan akan selalu mengumpulkan kotoran dan bulu unta yang kepunyaan orang lain. Ia berkata:

*Engkau dambakan keimanan setelah mengejar hasilnya  
Kecantikan, kekayaan, kehormatan, dan nasib baik  
Anggaplah akhirat sebagai suatu kafilah unta  
Dan dunia ibarat bulu dan kotoran pada punggungnya  
Jika engkau hanya menginginkan bulu, engkau tak akan  
pernah mendapatkan untanya sendiri  
Namun jika engkau memiliki kafilah unta, bukankah bulunya  
milikmu?*

Bahwa hubungan dunia dengan akhirat laksana hubungan benda sekunder dengan benda primer; bahwa keduniawian, berupa tuntutan akan hal-hal sekunder, mengantar kepada hilangnya pahala akhirat; dan bahwa keakhiratan dengan sendirinya menjamin limpahan karunia duniawi, merupakan suatu ajaran yang berasal dari al-Quran. Tentang pandangan ini, kita bisa melihatnya secara tersirat pada surah Ali 'Imrân: 145-148; al-Isrâ: 18-19; dan al-Syûrâ: 20.

### *Sebuah Hadis*

2. Ada hadis masyhur yang terdapat dalam teks-teks hadis juga kitab-kitab lain dan juga disebutkan dalam wasiat terakhir dari Imam Hasan al-Mujtabâ as. Inilah hadis yang dimaksud:

Tentang dunia hiduplah seakan-akan engkau akan tinggal selamanya. Tentang akhirat, hiduplah seakan-akan engkau akan mati besok.<sup>16</sup>

Hadis ini sangat kontroversial, dalam arti ia telah mengarah kepada penafsiran yang berlawanan. Sebagian menafsirkannya bahwa manusia harus memperhatikan urusan-urusan duniawinya dengan tenang dan tanpa tergesa-gesa. Kapanpun ia dihadapkan dengan suatu urusan duniawi, ia harus berkata kepada dirinya sendiri: "Masih banyak waktu, mengapa terburu-buru?" Namun ketika melakukan perbuatan baik demi akhirat, orang harus menganggap seakan-akan ia tidak akan hidup lebih lama lagi dan berkata kepada dirinya sendiri: "Tidak banyak waktu yang tersisa; ini terlalu telat."

Sebagian dengan keyakinan bahwa Islam tidak akan menyarankan pengabaian dan kecerobohan, yang tentu saja

<sup>16</sup> *Wasâ'il al-Syif'ah*, jilid 2, hal. 535, (Bâb no.82, hadis no.2)

bukan praktik para pemimpin agama, telah mengatakan bahwa apa yang dimaksud adalah bahwa orang harus senantiasa memperlakukan urusan-urusan duniawi seakan-akan ia hidup abadi, mengelola urusan-urusan duniawi dengan penuh perhatian, dan tidak memperlakukannya dalam suatu pola asal-asalan dengan dalih bahwa hidup itu pendek. Alih-alih, kata mereka, kerja-kerja dunia harus dilakukan dengan kesungguhan dan wawasan serta perhatian serius, seolah-olah ia akan hidup sampai kiamat. Alasannya, jika orang-orang benar-benar mati, yang lainnya akan menarik manfaat dari kerja-kerjanya. Urusan akhirat, bagaimanapun, di tangan Tuhan; maka pikirkan urusan-urusan akhirat seolah-olah Anda akan mati esok hari dan tidak banyak waktu yang tersisa untuk apapun.

Sebagaimana terlihat, kelompok pertama menyarankan pengabaian dan sedikit komitmen terhadap urusan duniawi, sementara yang kedua menganjurkan sikap yang sama terhadap akhirat. Jelaslah, tak satupun dari dua tafsiran ini bisa dianggap memuaskan.

Menurut kami, ini—satu dari sejumlah hadis yang paling subtil—mengandung suatu tindakan, perhatian, dan tuntutan serta penghindaran dari pengabaian dan ketakpedulian, entah menyangkut aktivitas duniawi maupun yang terkait dengan akhirat.

Katakanlah seseorang tinggal di sebuah rumah mengetahui bahwa cepat atau lambat ia harus pindah ke rumah lain di mana ia akan tinggal secara permanen. Namun, ia tidak mengetahui hari, bulan, atau tahun kapan ia harus pindah. Orang semacam itu dalam keadaan dilema menyangkut masalah yang berhubungan dengan rumah barunya dan rencana tentang masa depannya sendiri. Jika ia tahu bahwa ia akan pindah esok hari, ia tidak akan memberi perhatian kepada perbaikan dan pemeliharaan rumahnya yang sekarang, dan

hanya memperhatikan masalah yang menyangkut rencana kepindahannya. Tapi, jika ia tahu bahwa ia tidak akan pindah dari kediamannya yang sekarang untuk beberapa tahun, ia akan bertindak sebaliknya. Yakni, ia akan mencurahkan segenap perhatiannya kepada rumah yang sekarang, mengingat bahwa ada banyak waktu yang tersisa untuk mengurus hal-hal yang berkenaan dengan tempat tinggalnya di masa depan.

Kini orang ini dalam keadaan bimbang tentang tanggal pasti kepindahannya. Ia yang tidak mengetahui apakah ia harus pindah dalam waktu dekat ataukah tetap di rumahnya yang sekarang selama beberapa tahun, menemui seorang teman yang secara arif menasihatinya untuk memperhatikan urusan rumahnya yang sekarang seakan-akan ia terus tinggal di sana untuk beberapa waktu yang lama dan tidak mengabaikan pemeliharannya. Tentang rumah lain, istri kawannya menasihatinya agar segera bersiap-siap seolah-olah ia akan pindah esok hari dan telah melengkapinya sesegera mungkin. Nasihat ini memiliki konsekuensi bahwa itu akan menjadikannya menerima sikap serius dan aktif terhadap kedua rumahnya.

Bayangkanlah, seseorang ingin memulai suatu karya, seperti menulis sebuah buku atau mendirikan sebuah lembaga atau menjalankan proyek yang memerlukan tahun-tahun pengejaran (*years of pursuit*). Jika orang semacam itu mengira bahwa ia tidak akan hidup lebih lama lagi untuk menuntaskan pekerjaannya, ia mungkin menghentikan dari memulainya. Itulah mengapa dikatakan bahwa orang harus menganggap, dirinya akan hidup lebih lama. Namun, orang yang sama, dari sudut pandang penyesalan akan dosa-dosanya dan kaffarat akan akibat-akibat masa silamnya menyangkut kewajiban-kewajiban agama atau hak-hak masyarakat yang telah ia langgar—semuanya itu memerlukan sedikit waktu untuk penuntasannya mengingat kehendak untuk me-

lakukannya—bisa terus menundanya setiap hari sehingga yang dijanjikan esok hari tidak pernah datang. Dalam kasus tersebut, berlawanan dengan jenis sikap yang pertama, ia mengira masih punya cukup waktu dan tidak ada alasan untuk menyegerakan, akan mengakibatkan pengabaian dan penundaan dalam pemenuhan kewajiban seseorang. Sebab itu, di sini siapapun harus mengasumsikan bahwa waktu yang ada tidaklah cukup.

Dengan demikian, kita melihat, dalam satu kasus, orang punya cukup waktu yang mendorong tindakan dan berusaha, dan asumsi bahwa tidak ada waktu yang tersisa akan menggiring orang untuk menghindari dari tindakan dan usaha. Dalam kasus lain, hasilnya sangat berlawanan. Di sini, asumsi bahwa orang masih punya banyak waktu mengarah kepada pengabaian dan ketakpedulian, dan asumsi bahwa tidak banyak waktu yang tersedia mengantarkan kepada penuntasan tugas-tugas secara cepat... Dalam sorotan ini, hadis tersebut mengandung makna bahwa menyangkut satu tugas tertentu orang harus menganggap bahwa ia akan terus hidup dan mengenai tugas lain menganggap bahwa tidak ada waktu yang tersisa dalam kehidupannya.

Hadis ini tidak punya sandaran. Ada beberapa hadis yang membenarkan penafsiran di atas. Alasan bahwa hadis ini memunculkan kontroversi adalah bahwa perhatian tidak diberikan kepada hadis-hadis semacam itu.

*Safinat al-Bihâr*, di bawah *rifaq*, meriwayatkan sebuah hadis dari Nabi saw yang dialamatkan kepada Jâbir:

Sesungguhnya ini (yakni agama Islam) agama yang benar. Maka (janganlah menjadikannya sulit pada dirimu tapi) bertindaklah dengan kelembutan... Tanamilah seperti ia tidak akan pernah mati dan bekerjalah (demi akhirat) seperti ia yang khawatir akan mati esok hari.

Dalam *Bihâr al-Anwâr* jilid 15 (bagian akhlak, bab 29), diriwayatkan dari *al-Kâfi* bahwasanya Nabi saw berkata kepada 'Alî as:

Inilah (Islam) agama yang kokoh...maka bekerjalah seperti ia yang berharap hidup lebih lama dan waspadalah seperti ia yang khawatir akan mati esok hari.

Yakni, ketika memulai proyek yang bermanfaat yang membutuhkan waktu yang lama untuk penyelesaiannya, anggaplah bahwa, Anda akan hidup cukup lama untuk menuntaskannya. Namun, berkaitan dengan masalah-masalah yang Anda bisa mempunyai anggapan bahwa Anda punya cukup waktu untuk mengatasinya, anggaplah bahwa Anda akan mati esok hari, sehingga waktu tidak terbuang dan penangguhan dihindari.

Dalam *Nahj al-Balâghah*, diriwayatkan dari Nabi saw yang berkata:

Perhatikan urusan-urusan dunia; namun menyangkut akhirat, berbuatlah seolah-olah engkau akan mati esok hari.

Dalam buku yang sama, Nabi saw dikabarkan telah berkata:

Bekerjalah seperti orang yang membayangkan ia tidak akan pernah mati; dan bersiap-siaplah seperti ia yang mengetahui mati esok hari.

Dalam hadis lain, Nabi saw dilaporkan telah berkata:

Kaum mukmin adalah manusia yang paling cemburu, lantaran ia mesti memperhatikan urusan-urusan duniawi sebagaimana urusan-urusan akhirat.

Dalam *Safinat al-Bihâr*, di bawah kata *nafs*, sebuah hadis dari Imam Mûsâ as diriwayatkan dari *Tuhaf al-'Uqûl*:

Ia yang meninggalkan dunia karena akhiratnya atau meninggalkan akhiratnya karena dunianya tidak akan jauh dari kami.

Diskusi tentang seluruh hal di atas membenarkan penafsiran kami tentang penafsiran hadis ini dan juga menunjukkan bahwa pendekatan ini mendapatkan gaungnya dalam ajaran-ajaran para pemimpin agama Islam.[]



## Bibliografi

1. *Murûj al-Dzahab* oleh al-Mas'ûdî (Beirut, 1983).
2. *Syarh Nahj al-Balâghah* (al-Tsa'âlibî mengutip) oleh Muḥammad 'Abduh.
3. *Nahj al-Sa'âdah fi Mustadrak Nahj al-Balâghah* oleh Muḥammad Bâqir al-Maḥmûdî.
4. *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* oleh al-Amûdî.
5. 'Alî ibn Abî Thâlib, *Syi'ruhu wa Hikamuh* oleh 'Alî al-Jundî.
6. *Dustûr Ma'âlim al-Hikam* oleh al-Qudhâ'î.
7. *Natsr al-La'âli*. Buku ini telah diterjemahkan dan diterbitkan oleh seorang orientalis Rusia dalam satu jilid besar.
8. *Hikam Sayyidinâ 'Alî*. Sebuah manuskrip buku ini ada di Perpustakaan Mesir, Dâr al-Kutub al-Mishriyyah.
9. *Al-Bayân wa al-Tabyîn* oleh al-Jâhizh.
10. *Adab al-Kâtib* oleh Ibn Qutaibah.
11. *Al-Kâmil* oleh al-Mubarrad.
12. *Al-Nawâdir* oleh Abû 'Alî al-Qâfî.
13. *Bih-âr al-Anwâr* oleh 'Allâmah al-Majlisî.
14. 'Alî wa Banûh ('Alî dan Putra-putranya) oleh Thâhâ Husain.
15. *Al-Imâm 'Alî* oleh George Jurdâq.
16. *Asnâd* oleh Ibn Abî al-Ḥadîd.
17. *Ushûl al-Kâfî* oleh al-Kulainî.
18. *Al-Tawhîd* oleh Syaikh al-Shadûq.
19. *Al-Ihtijâj* oleh al-Thabarsî.
20. *Dirâsât fi al-Kâfî li al-Kulainî wa al-Shahîh li al-Bukhârî* oleh Hâsyim Ma'rûf al-Ḥasanî.
21. *Zuhr al-Islâm* oleh Aḥmad Amîn.
22. *A History of Western Philosophy* oleh Bertrand Russell.
23. *Ushûl-e falsafah wa rawish-e riyâlism* oleh 'Allâmah S.M.H. Thabâthabâ'î.
24. 'Alâ Athlâl al-Madzhab al-Mâddî oleh Farîd al-Wajdi.

25. *Mâdzâ Khasira al-âlam bi-inḥithâth al-Muslimîn* oleh Sayyid Abû al-Ḥasan al-Nadawî.
26. *Maktab-e Tasyayyu'* oleh Syaikh Shadûq.
27. *'Ilal-e Garâyesh beh Mâddigarî* oleh Murtadhâ Muthahharî.
28. *Burhân al-Shiddiqîn* oleh Mullâ Shadrâ.
29. *Al-'Isyârât* oleh Ibn Sînâ.
30. *The Social Contract* oleh Jean-Jacques Rousseau.
31. *Leviathan* oleh Thomas Hobbes.
32. *Al-Jâmi' al-Shaḥîḥ* ("Kitab al-Nikah") oleh al-Bukhârî.
33. *Majma' al-Bayân* oleh al-Thabarsî.
34. *Al-Mîzân* oleh 'Allâmah S.M.H. Thabâthabâ'î.
35. *Guftâr-e Mâh*.
36. *Ushûl-e Iqtishâd-e Nûshîn*, "Syakl-e arzîsy-e pûl".
37. *Ḥadîts-e Qudsî*.
38. *Tuḥaf al-'Uqûl*.
39. *Al-Shaḥîfat al-Kâmilah* oleh Sayyid 'Alî Khân.
40. *Al-Ghurar wa al-Durar* oleh al-'Amudî.
41. *Safinat al-Biḥâr*.
42. *Ideas and Opinions* oleh Albert Einstein.
43. *The Recontruction of Religious Thought in Islam* oleh Muḥammad Iqbâl.
44. *Wasâ'il al-Syî'ah*.

## Apendiks:

### Catatan Penerjemah

Dalam buku ini, Muthahhari mengutip khutbah-khutbah Imam 'Alī dari *Nahj al-Balâghah* suntingan Subhi ash-Shalih (cetakan Beirut 1387 H), sementara penerjemah merujuknya pada edisi Indonesia, *Puncak Kefasihan* (Jakarta: Lentera) yang versi Inggrisnya merupakan hasil suntingan dan syarahan Syed Ali Raza. Hal ini menimbulkan perbedaan rujukan pada sebagian khutbah, surat, dan hikmah yang dikutip. Bagi pembaca yang ingin mempelajari lebih lanjut, kami sertakan rujukan yang ada dalam *Puncak Kefasihan* pada setiap babnya di bawah ini:

### Bab Pengantar:

#### No. Catatan Kaki

1. Hikmah 147, hal.764, alinea 2.
3. Khutbah 192, hal.467-68, alinea 3.

### Bab I:

#### No. Catatan Kaki

8. Khutbah 3, hal.35, alinea 2,3, dan 4.
9. Ibid.
10. Surat 22, hal.602, alinea 1.
11. Khutbah 82, hal.186, alinea terakhir.
13. Khutbah 192, hal.470, alinea terakhir.
19. Hikmah 81, hal.751.
21. Surat 35, hal.638, alinea 1.
23. Khutbah 231, hal.553, alinea 1.

## **Bab II:**

### **No. Catatan Kaki**

1. Khutbah 184, hal.427, alinea 2.
8. Khutbah 1, hal.4, alinea 2.
9. Khutbah 185, hal.432, alinea 1.
10. Khutbah 151, hal.340, alinea 1.
12. Khutbah 151, hal.340, alinea 1.
13. Khutbah 185, hal.430, alinea 1.
14. Khutbah 1, hal.3, alinea 2.
15. Khutbah 151, hal.340, alinea 2.
16. Khutbah 64, hal.153, alinea 2.
17. Khutbah 64, hal.153, alinea 1.
18. Khutbah 185, hal.430, alinea 2.
19. Khutbah 151, hal.338, alinea 1.
21. Khutbah 185, hal.432, alinea 1.

## **Bab III**

### **No. Catatan Kaki**

1. Hikmah 238, hal.782.
2. Hikmah 300, hal.804.
4. Khutbah 220, hal.532, alinea 1
5. Khutbah 220, hal.533, alinea 2.
6. Surat 45, hal.668, alinea 4.
7. Khutbah 192, hal.468, alinea 3.
8. Khutbah 218, hal.527.
9. Khutbah 228, hal.550, alinea 3.
10. Hikmah 147, hal.765.
11. Khutbah 192, hal.467-8, alinea 3.
12. Khutbah 86, hal.192, alinea 2.
13. Hikmah 147, hal.765.
14. Khutbah 198, hal.483, alinea 1.
15. Khutbah 225, hal.542, alinea 1.
16. Khutbah 220, hal.532, alinea 4.

17. Khutbah 149, hal.334, alinea 1.

#### **Bab IV**

##### **No. Catatan Kaki**

2. Khutbah 40, hal.120, alinea 1.
3. Khutbah 33, hal.104, alinea 1 .
4. Khutbah 216, hal.520, alinea 2.
5. Hikmah 446, hal.833.
6. Khutbah 15, hal.60.
7. Khutbah 3, hal.34-5, alinea 2.
8. Khutbah 125, hal.286.
15. Surat 5, hal.575.
16. Surat 51, hal.675.
17. Surat 53, hal.680.
19. Surat 25, lihat juga surat 26, 27, dan 46.

#### **Bab V**

##### **No. Catatan Kaki**

1. Khutbah 51, hal.133.
2. Khutbah 16, hal.61.
3. Ibid.
4. Khutbah 113, hal.260, alinea 1.
5. Khutbah 190, hal.445, alinea 2.
6. Khutbah 156, hal.353, alinea 3.
8. Khutbah 190, hal.446, alinea 3 dari bawah.
9. Ibid.
11. Khutbah 3, hal.34, alinea 2.
12. Khutbah 208, hal.501, alinea terakhir.
13. Surat 45, hal.667, alinea 3 dari bawah.
14. Ibid.
15. Khutbah 208, hal.501.
18. Hikmah 180, hal.772.
19. Khutbah 159, hal.359.

20. Hikmah 133, hal.762.
21. Khutbah 222, hal.538, alinea 2.
22. Surat 45, hal.666-7, alinea 2.
24. Hikmah 103, hal.755.
25. Surat 45, hal.668, alinea 2 dari bawah.
26. Ibid.
28. Surat 45, hal.668, alinea 2 dari bawah.

## **Bab VI**

### **No. Catatan Kaki**

2. Khutbah 28, hal.89, alinea 1.
3. Hikmah 131, hal.761.
4. Hikmah 131, hal.761.
5. Hikmah 131, hal.761.
6. Khutbah 221, hal.535, alinea 2 dari bawah.
7. Khutbah 202, hal.493.
11. Khutbah 178, hal.404, alinea 2.
12. Khutbah 220, hal.532, alinea 3.

## INDEKS

## A

- A History of Western Philosophy*, 46  
 'Abd Allâh bin al-'Abbâs, 16, 22  
 'Abd Allâh bin Hasan bin 'Alî, 18  
 'Abd al-Hamîd al-Kâtib, 19  
 'Abduh, Syaikh Muḥammad 3, 13, 24, 34  
 Abû 'Alî al-Qâfî, 19  
 Abû al-Aswâd al-Du'âlî, 30  
 Abû Dawûd al-'Ayâdî, 30  
 Abû Dâwud al-Sijistânî, 47  
 Abû Dzarr, 8  
 Abû Fatḥ al-Bustî, 130  
 Abû al-Hasan al-Tihâmî, 130  
 Abû Sa'îd al-Khudrî, 167  
*Adab al-Kâtib*, 19  
 Ahlussunah, 43, 47  
 Ahura Mazda, 89  
 Akhbâriyyah, 50  
 Akhsîkatî, Atsîr al-Dîn, 168  
*alam kendriya*, 49  
 'Alawî, Nâshîr Khusraw, 197  
 'Alî bin Abî Thâlib, *Syi'ruhu wa Hikamuh*, 25  
 'Alî wa Banûh, 25  
 'alîm rabbânî, 4  
 altruisme, 158  
 Ammar bin Yasir, 8  
 'Amîn, Aḥmad, 44, 45, 47, 48  
 Al-Amûdî, 14, 221  
 Al-Anshârî, Khwâjah 'Abd Allâh, 132

- Anselm, 79  
 Aristoteles, 22  
 Arsalan, Syakīb, 26  
 Al-Asadâbâdî, Sayyid Jamâl al-Dîn, 44  
*asfal al-sâfilîn*, 204  
 asketisisme, 150 (lihat juga *kezuhudan*), 150  
 Al-'Asytar, Mâlik, 125, 137  
 Asy'ariyyah, 50, 51, 53, 54, 71, 73  
 'Aththâr, Syaikh Fârid al-Dîn, 186  
*azaliyyah*, 68

## B

- Bâbâ Thâhir, 168  
*Al-Bayân wa al-Tabyîn*, 16, 19, 20, 21, 28  
*Bihâr al-Anwâr*, 22, 163, 209  
*Bihbihânî*, Wahîd, 163  
 Al-Bukhârî, Muḥammad bin Ismâ'îl, 43, 47  
*burhân khulf (demonstration per impossible)*, 76; — *al-shiddiqîn* (—  
*limmî*), 76, 79  
 al-Bûshayrî, Syaraf al-Dîn, 130  
*Bûstân*, 131

## D

- Descartes, 79  
*Dirâsât fi al-Kâfi li al-Kulainî wa al-Shâhîh li al-Bukhârî*, 43  
 Al-Dhillîl, Malik, 30,  
*The Divine Perfumer*, 42  
*Al-Durr al-Mantsûr*, 123  
*Dustûr Ma'âlim al-Hikam*, 14  
 Dzubyânî, Nâbighah, 32

## E

- Einstein, Albert, 227  
Eksistensi Mutlak, 75

## F

- al-Fârâbî, 67, 74, 76, 77  
al-Farisi, Salman, 8  
Fâthimah, 159  
filsafat al-*hikmah*, 68  
Firdausî, 29

## G

- Gandhi, 169  
Gereja: Dominasi—dan Hak Kedaulatan, 113; gagasan-gagasan—, 117, 119  
*al-Gharrâ'*, 17  
Al-Ghazâlî, 77; Abû Hamid —, 133; Ahmad —, 133  
*ghazal mistis dan ghazal umum*, 29  
*Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*, 14  
Golongan ateis, 8  
*Gulistân*, 131, 132, 141, 169  
*Gulsyân-e râz*, 223

## H

- Hafizh, 29, 166, 211, 225  
Hammâm bin Syuraih, 17  
Al-Hamadânî, 'Ayn al-Qudhât, 133  
Al-Hâritsî, 'Ashim bin Ziyâd, 163  
Hasan, Imam, 209 (lihat juga al-Mujtaba)  
Al-Hasanî, Hâsyim Ma'rûf, 43  
*Hikam Sayyidina 'Alî*, 14  
*hikmah*, 133

*al-hikmah al-'ilahiyah*, 78  
A Hillî, Shafi al-Dîn, 35  
Hobbes, 115, 116, 117  
Husain, Imam, 6  
Husain, Thâhâ, 25, 26  
*al-husn wa al-qubh al-'aqliyyân*, 73

I

Ibn al-'Abbâs, 16, 102  
Ibn Abî al-Hadîd, 19, 21, 22, 30, adalah ulama Mu'tazilah, 21  
Ibn al-Arabî, 224  
Ibn Qutaibah, 19  
Ibn Rusyd, 77  
Ibn Sînâ, 4, 67, 74, 76, 77, 83 175, 176  
Ibn Khaldûn, 19  
*Al-Ihtijâj*, 43  
*ilâhiyyât bil-ma'nâ al-'akhashsh*, 78  
*Al-Imâm 'Alî*, 27  
Imam Mahdi, 44  
*al-'insân al-kâmil* (manusia sempurna), 33  
Iqbâl, Muḥammad, 228  
Isa bin Maryam, 170  
Ismâ'îl, Aqâ Muḥammad, 163  
*Al-'Isyârât*, 76, 83  
Al-Ishfahânî, Hajj Mirza 'Alî Aqâ al-Syirâzi, 6  
*itsâr*, 158, 159

J

Al-Jahîzh, 16, 19, 20, 21, 22, 28  
James, William, 227  
*Jâmi' al-Hikmatayn*, 197  
*jâmi' kull al-hadharât*, 33

Al-Jundî, 'Alî, 19, 25

Jurdaq, George, penulis Kristen Libanon, 27

## K

*Al-Kâfi*, 43, 163, 236

*Al-Kâmil*, 19

Kant, 79

*al-kawm al-jâmi'*, 33

keadilan: pemerintah dan—, 97, 98; kekudusan—, 98; nilai luhur—, 103; Islam mengangkat nilai—dalam masyarakat, 105; —dan kedermawanan, 105

"kehidupan intelek", 91

Kesatuan Hakikat yang Paling Hakikat (*al-wahdat al-haqqat al-haqiqiyat*), 67

Kesatuan Kebenaran (*al-wahdat al-haqqah*), 75

kesatuan numerik, 64

ketanpurnaan (*imperfection*), 62, 214

kezuhudan, wacana-wacana halus tentang—33; —dan kesalehan, 148 (lihat *zuhud*); —Islam dan Asketisme Kristen, 151; —Islam berbeda dari asketisme atau monastisme Kristen, 153

Khan, Sayyid 'Alî, 215

Khawârij, 100

Khayyâm, 29

Kirmânî, Wahsyi, 199

*khitâbah*, 133

Al-Khunsari, Jamâl al-Dîn, 14

Khusraw, Nâshir, 208

al-Kulainî, 43, 46, 174

kuiditas, 214

## L

- lâ hukm illâ li-Allâh*, 100, 101  
*al-lawh al-mahfuzh* (kitab yang terjaga), 60  
*al-lawh al-mahw wa al-itsbât*, 60  
 Leibnitz, 79  
*Leviathan*, 117

## M

- Mahdi Yang Dijanjikan, 95  
 Al-Mahmudi, Muhammad Baqir, 14  
 Al-Majlisi, Allâmah, 21, 22  
*Majma' al-Bayân*, 122  
*Maktab-e Islâm*, 9  
*maqâmat al-'ârifin*, 175  
 Al-Mas'ûdî, 8, 11, 189, 190  
*Mastawî*, 131, 149  
 "materi pertama", 214  
 Maujud Wajib, 75  
*maw'izh*, 136, 137, 144  
*maw'izhah*, 133, 134  
 Al-Mâzandarâni, Muhammad bin Abî Thâlib, 46, 47  
*Al-Mîzân*, 123  
 Mûsâ, Imam, 237  
 Mu'âwiyah bin Abî Sufyân, 17; serangan pasukan—22;  
   pasukan—, 135  
*Al-Mu'allaqât al-Sab'ah*, 85  
 Al-Mubarrad, 19  
 Mughniyah, Muhammad Jawad, 27  
 Muhammad bin Abî Bakar, 22  
 Muḥqin bin Abî Muḥqin, 17  
 Al-Mujtabâ, Imam Hasan, 137, 232  
*Muqaddimah*, 19

*Murûj al-Dzahab*, 8, 9, 12  
*Mushibatnâme*, 196  
*Mu'tazilah*, 43, 71, 72, 73

## N

*Al-Nadawî*, Muḥammad Sulaiman, 52  
*Al-Nadawî*, Sayyid Abu al-Ḥasan, 51, 52,  
*Nahj al-Balâghah*: dunia—, 2, 3; ketidakakraban seorang  
 ulama Sunni dengan—, 3; kandungan-kandungan—, 5,  
 7, 8; —sebuah panorama yang sangat mendidik dan  
 memikat, 6; Semesta—yang mencakup berbagai dunia, 7;  
 keterasingan pada—, 7; —merupakan suatu koleksi  
 khutbah, ajaran, doa, surat, dan hikmat singkat Imam  
 'Alî, 8; yang ada dalam—hanya 239 buah, 12; —yang  
 berarti 'alur kefasihan', 13; pengumpulan *asnâd*—14; —Di  
 Antara Sastra Klasik, 28; —lebih mendekati al-Quran, 36;  
 pelbagai tema dan topik dibahas dalam—, 35; diskusi  
 tentang tauhid dalam—, 41; wacana-wacana filosofis dan  
 rasional dari—, 41  
*Nahj al-Sa'âdah fî Mustadrak Nahj al-Balâghah*, 14  
*al-Nakhâ'î*, Malik al-Astâr, 8  
*Nashîhat al-Mulûk*, 133  
*Natsr al-La'âlî*, 14  
*Al-Nawâdir*, 19  
*Na'îmah*, Michael, penulis Kristen Libanon, 27  
 nirwujud, 63; ketiadaan dan—, 63  
*Nizhâmî*, 29  
*non-being*, 69 (lihat nirwujud)

## P

Parwarisy, Akbar, 179  
 pemegang otoritas (*wulât al-'amr*), 122

pengetahuan Allah, 223  
pengetahuan diri, 223  
perintah kreatif (*'amr takwîni*), 72  
Plato, 23  
*The Principles and Method Realism*, 53  
puncak kebajikan, 97

## Q

Al-Qais, Umru', 40, 51  
*al-Qâshi'ah*, 137  
*qashîdah*, 29  
*al-Qânûn*, 4  
Qudâmah bin Ja'far, 25  
Al-Qudhâ'i, 14  
Quthb, Sayyid, 51  
Al-Qummî, Muḥammad bin 'Alî bin Husain bin Bâbawayh,  
46

## R

al-Radhî, Sayyid, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 21, 33, 34, 47, 74,  
78, 126, 137  
*ra'iyah*, 121, 124, 125  
Realitas Absolut, 77  
*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 217  
Rousseau, Jean-Jacques, 114  
*rubâ'i*, 168, 217, 222  
Rûmî, 29, 132, 174, 220, 225, 231  
Russell, Bertrand, 46

## S

*Safinat al-Bihâr*, 222, 235, 237  
*Sayrî dar Nahj al-Balâghah*, 9

- sakarât al-ni'mah*, 191  
 Sa'dî, 4, 29, 42, 121, 132, 141, 169  
*self-sustaining (muktafi bi-dzâti)*, 165  
 Shadrâ, Mullâ, 78, 217  
 Ash-Shâdiq, Imam Ja'far, 174, 209  
 Shâduq, Syaikh, 43, 77  
 Shaffar, Ya'qûb Laits, 169  
*Shahîfat al-Kâmilah*, 215  
 Shâlih, Dr. Subhî, 40  
 Sha'sha'ah bin Shûhan al-'Abdî, 21  
*silogisme eksklusif*, 57  
*The Social Contract*, 114  
 Socrates, 23  
 Spinoza, 79  
 Al-Suhrâwardî, Syaikh al-Isyrâq Syihâb al-Dîn, 208  
*summum bonum*, 154, 202  
 Sunni (lihat juga *Ahlussunah*), 4, 73  
 Al-Syabistarî, Syaikh Maḥmud, 223  
 Syari'ati, Dr. Ali, 9  
 Syi'ah, 3 46, 47, 73; Muslim —, 42; Negeri Iran merupakan pusat ajaran —, 43; Fâthimiyyah, suatu aliran —, 44; — adalah bangsa Persia, 46  
 Syi'î, 3, mazhab kalam —, 3; sumber-sumber hadis —, 43; kitab-kitab non —, 43; pendekatan rasional dan filosofi dalam dunia intelektual —, 44  
*Al-Syiqsiqiyyah*, 16, 109

## T

- takwa: — merupakan perisai dan pelindung bagi manusia, 144; — merupakan benteng yang kokoh, 145; — merupakan kunci petunjuk..., 145; — sebagai pakaian, 147; — dan zuhud sebagai latihan dan praktik, 181

- Al-Tawhîd*, 43, 77  
*Tâziyâneh-ye sulûk*, 132  
*ta'wîl*, 45  
*Thalhah*, 25, 190  
*Thabâthabâ'i*, Allamah S.M.H., 50, 55, 75, 77, 78, 99  
*Al-Thabarsî*, 43, 122  
*Al-Thûsî*, Khwâjah Nashîr al-Dîn, 74, 76, 77  
*Al-Tsa'âlibî*, 12  
*Tuhaf al-'Uqûl*, 209, 237

## U

- al-'umûr al-'âmmah*, 78  
*'urafâ'*, 211, 219; — Muslim, 219  
*al-'Urûmawî*, Jalâl al-Dîn al-Muhaddits, 14  
*'Utsmân [bin 'Affân]*, 136, 188, 189  
*'Utsmân bin Hunaif*, 137, 162, 171

## V

- Vietcong*, 169

## W

- Wajdî*, Farîd, 51, 52  
*walî al-'amr*, 123  
*Wasâ'il al-Syî'ah*, 232  
*wilayah adikendriya*, 52  
*wilâyat wa-hukûmat*, 99  
*wujud*, 70; — Tuhan, 70, 76, 82; — *fi nafsih*, 69; — *Wajib*, 75,  
 76, 78, 79, ; kemestian—, 75, 76; — *Absolut*, 76  
*wulât al-'amr*, 124 (lihat pemegang otoritas)

## Y

- Yazdî*, Farrukhî, 168

Ya'la bin Umayyah, 190

Yûnus bin Habib al-Dhabbî, 31

## Z

*zahid*, 149, 151, 153, 157, 170; perbedaan antara—dan *rahîb*, 157; —

al-Zahrâ', 159 (lihat juga Fâthimah)

Zaid bin Tsâbit, 190

Zat Tuhan: —yang bersifat tidak terbatas, mutlak, dan mahakaya, 41; kesederhanaan mutlak (*al-bashathat al-muthlaqah*) dari—, 41; Sifat-sifat dan—, 49; —dan Sifat-sifat-Nya, 61; —adalah Wujud Mutlak dan Tidak Terbatas, 62, 64; hubungan antara cinta kasih si hamba kepada—, 84

*Zhuhr al-Islâm*, 44

*zhuhur fi nafsih*, 69

Zubair, 25, 189

zuhud: —dan *raghbah* (keinginan, harapan), 148; —dan Altruisme, 158; —dengan motif-motif altruistik, 160; kecenderungan manusia terhadap— 166; filsafat—dan rahasia penolakan, 171; —dan Spiritualitas, 171; nilai—dan komitmen bersenyawa, 173; pengetahuan mistik adalah buah dari para pelaku—, 175; hubungan—dan spiritualitas, 178

