

KONSEP-KONSEP KEBAHAGIAAN DAN KESENGSARAAN

Oleh Nurcholish Madjid

Masalah kebahagiaan (*sa'ādah*) dan kesengsaraan (*syaqāwah*) adalah masalah kemanusiaan yang paling hakiki. Sebab tujuan hidup manusia tak lain ialah memperoleh kebahagiaan dan menghindari kesengsaraan. Semua ajaran, baik yang bersifat keagamaan maupun yang bersifat keduniaan semata (seperti Marxisme, misalnya) menjanjikan kebahagiaan bagi para pengikutnya dan mengancam para penentangannya dengan kesengsaraan. Gambaran tentang wujud kebahagiaan atau kesengsaraan itu sangat beraneka ragam. Namun semua ajaran dan ideologi selalu menegaskan bahwa kebahagiaan yang dijanjikannya atau kesengsaraan yang diancamkannya adalah jenis yang paling sejati dan abadi.

Dalam agama-agama gambaran tentang wujud kebahagiaan dan kesengsaraan itu dinyatakan dalam konsep-konsep tentang kehidupan di surga dan neraka. Meskipun ilustrasi tentang surga dan neraka itu berbeda-beda — dalam banyak hal perbedaan itu sangat radikal dan prinsipil — namun semuanya menunjukkan adanya keyakinan yang pasti tentang pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan dalam hidup manusia.

Kebahagiaan atau kesengsaraan itu dapat terjadi hanya di dunia ini saja seperti dalam Marxisme, atau di akhirat saja seperti dalam agama-agama *order worldly*, atau di dunia dan akhirat seperti dalam Islam. Kitab suci al-Qur'an menyajikan banyak ilustrasi dan penegasan yang kuat tentang kebahagiaan dan kesengsaraan. Dalam

sebuah firman disebutkan tentang terbaginya manusia ke dalam dua kelompok: yang sengsara (*syaqī* penyandang *syaqāwah*, yakni kesengsaraan) dan yang bahagia (*sa‘īd*, penyandang *sa‘ādah*, yakni kebahagiaan). Al-Qur’an melukiskan keadaan itu demikian:

*“Jika hari (kiamat) itu telah tiba,
maka tiada seorang pun akan berbicara,
kecuali dengan izin-Nya.
Mereka manusia akan terbagi menjadi dua;
yang sengsara dan yang bahagia.
Adapun mereka yang sengsara,
maka akan tinggal dalam neraka,
di sana mereka akan berkeluh-kesah semata.
Kekal abadi di dalamnya,
selama langit dan bumi masih ada,
kecuali jika Tuhanmu menghendaki hal berbeda.
Sebab Tuhanmu pasti melaksanakan apa saja
yang menjadi kehendak-Nya.
Adapun mereka yang bahagia,
maka akan berada dalam surga,
kekal abadi di dalamnya,
selama langit dan bumi masih ada,
kecuali jika Tuhanmu menghendaki hal berbeda,
sebagai anugerah yang tiada batasnya,”*
(Q 11:105-108).

Munculnya persoalan pengertian kebahagiaan dan kesengsaraan ini dalam Islam, patut kita bahas secara sungguh, disebabkan adanya perbedaan interpretasi atas ayat-ayat suci yang menggambarkan kebahagiaan dan kesengsaraan itu. Perselisihan tentang wujud kebahagiaan atau kesengsaraan itu, yaitu, apakah berupa pengalaman keruhanian semata, atau pengalaman jasmani, ataukah pengalaman ruhani dan jasmani sekaligus, merupakan bagian dari dialog Islam sejak masa klasik.

Dalam tulisan ini kita akan membicarakan konsep kebahagiaan dan kesengsaraan sebagai pengalaman keagamaan (pribadi). Ini akan banyak menyangkut konsep-konsep kefilosofan dan kesufian yang cukup rumit, namun dirasa perlu kita mulai membahasnya mengingat perkembangan keagamaan di negeri kita yang pesat dengan tuntutan-tuntutannya yang terus meningkat.

Kebahagiaan dan Kesengsaraan: Jasmani dan Ruhani?

Di atas telah disinggung, sebagian agama mengajarkan adanya kebahagiaan dan kesengsaraan ruhani semata. Bagi agama-agama itu, kehidupan jasmani adalah kesengsaraan karena sifatnya yang membelenggu sukma manusia. Kebahagiaan hanya diperoleh dengan tindakan dan perilaku meninggalkan dunia, dalam orientasi hidup yang mengarah ke kehidupan ruhani saja.

Marxisme, tentu saja, mengajarkan tentang adanya kebahagiaan dan kesengsaraan yang hanya bersifat jasmani, dan dengan sendirinya, semua itu berlangsung hanya dalam hidup di dunia ini saja. Ateisme dengan sendirinya mengingkari kehidupan sesudah mati atau akhirat. Kaum Marxis yang ateis ini mirip dengan gambaran dalam al-Qur'an tentang golongan pemuja waktu (*al-dahr*), yang hanya mempercayai kehidupan duniawi ini saja, dan kematian adalah fase final hidup manusia, bukan fase peralihan seperti diyakini agama-agama (lihat Q 45:25).

Islam mengajarkan kebahagiaan dan kesengsaraan jasmani dan ruhani atau duniawi dan ukhrawi, namun tetap membedakan keduanya. Dalam Islam, seseorang dianjurkan mengejar kebahagiaan di akhirat, namun diingatkan agar jangan melupakan nasibnya dalam hidup di dunia ini (lihat Q 28:77). Itu berarti memperoleh kebahagiaan akhirat belum tentu dan tidak dengan sendirinya memperoleh kebahagiaan di dunia. Sebaliknya, orang yang mengalami kebahagiaan duniawi belum tentu akan mendapatkan kebahagiaan di akhirat. Maka manusia didorong mengejar kedua bentuk

kebahagiaan itu, serta berusaha menghindar dari penderitaan azab lahir dan batin (Q 2:200).

Walaupun begitu, banyak pula dijanjikan kehidupan yang bahagia sekaligus di dunia ini dan di akhirat kelak untuk mereka yang beriman dan berbuat baik. Kehidupan yang bahagia di dunia menjadi semacam pendahuluan bagi kehidupan yang lebih bahagia di akhirat.

“Barangsiapa berbuat baik, dari kalangan pria maupun wanita, dan dia itu beriman, maka pastilah akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik (di dunia), dan pastilah akan Kami ganjarkan kepada mereka pahala mereka (di akhirat) sesuai dengan sebaik-baik apa yang telah mereka kerjakan,” (Q 16:97).

Demikian itu masalah kebahagiaan, dan demikian pula masalah kesengsaraan. Orang yang ingkar kepada kebenaran dan berbuat jahat diancam baginya kesengsaraan dalam hidup di dunia ini sebelum kesengsaraan yang lebih besar kelak di akhirat,

“Adapun orang-orang yang jahat, maka tempat mereka adalah neraka. Setiap kali mereka hendak ke luar dari sana, mereka dikembalikan ke dalamnya, sambil dikatakan kepada mereka: ‘Sekarang rasakanlah azab neraka ini yang dahulu kamu dustakan.’ Dan pastilah Kami (Tuhan) buat mereka merasakan azab yang lebih ringan (di dunia) ini, agar kiranya mereka mau kembali,” (Q 32:20-21).

Penegasan-penegasan ini tidak perlu dipertentangkan dengan penegasan-penegasan terdahulu di atas bahwa ada perbedaan antara kebahagiaan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi, dan bahwa

tidak selamanya mengejar salah satu akan dengan sendirinya menghasilkan yang lain. Tapi memang ada, dan banyak, perilaku lahir dan batin manusia yang membawa akibat pada adanya pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan duniawi dan ukhrawi. Beberapa nilai akhlak luhur seperti jujur, dapat dipercaya, cinta kerja keras, tulus, berkesungguhan dalam mencapai hasil kerja sebaik-baiknya (*itqān*), tepat janji, tabah, hemat, dan lain-lain adalah pekerti-pekerti yang dipujikan Allah sebagai ciri-ciri kaum beriman. Ciri tersebut akan membawa mereka pada kebahagiaan duniawi dan ukhrawi sekaligus, dengan kebahagiaan di akhirat yang jauh lebih besar.

Masalah Interpretasi

Meskipun para ulama sepakat tentang adanya kebahagiaan dan kesengsaraan dunia akhirat, mereka tetap berselisih tentang kebahagiaan dan kesengsaraan yang sejati dan abadi. Pangkal perbedaan itu ialah adanya perbedaan dalam tafsiran atas berbagai keterangan suci tentang kebahagiaan dan kesengsaraan, baik dari al-Qur'an maupun sunnah, khususnya keterangan atau pelukisan tentang surga dan neraka. Yaitu perbedaan antara mereka yang memahami teks-teks suci secara harfiah dan mereka yang melakukan interpretasi metaforis (*ta'wīl*).

Bagi mereka yang memahami teks-teks suci itu secara harfiah, pengertian tentang kebahagiaan dan kesengsaraan akan cenderung bersifat fisik. Sebab hampir seluruh keterangan dan pelukisan tentang surga dan neraka dalam kitab dan sunnah menggambarkan tentang pengalaman kebahagiaan atau kesengsaraan yang serba-fisik. Kemudian ada beberapa keterangan, baik dalam kitab maupun sunnah yang memberi isyarat bahwa pengalaman kebahagiaan dan kesengsaraan itu tidak fisik, melainkan ruhani atau sekurang-kurangnya psikologis.

Dalam kemungkinan tinjauan yang lebih menyeluruh, yang dikaitkan dengan "kebijaksanaan Tuhan sebagai yang Mahakasih

Sayang dan Mahaadil, maka pelukisan kebahagiaan dan kesengsaraan apa pun harus diterima sebagai sesuatu yang *wujudī* atau eksistensial, dan harus dipahami dalam konteks adres pembicaraan (*al-mukhāṭhab*). Ibn Rusyd mengaitkan perkara ini dengan kenyataan terbaginya manusia dalam susunan tinggi dan rendah, yang melahirkan piramida eksistensial, manusia dengan kaum *khawash* (*al-khawwāsh* atau orang-orang khusus, *the special*) menempati puncak piramida itu dan kaum awam (*al-‘awwām*, orang-orang umum atau kebanyakan, *the common*) menempati bagian-bagian bawah sampai ke dasar piramida. Kaum awam ini membentuk bagian terbesar struktur piramada masyarakat manusia.

Meskipun pendekatan ini mengesankan elitisme, namun dalam pandangan Ibn Rusyd taklah terhindarkan, karena kenyataan dalam masyarakat menunjukkan adanya orang-orang tertentu yang jumlahnya tidak banyak, yang sanggup memahami kebenaran-kebenaran hakiki lewat alegori-alegori dengan melakukan “penyeberangan” (*i’tibār*) ke pengertian-pengertian sebenarnya di balik alegori-alegori. Bagi mereka ini, seluruh keterangan tentang kebahagiaan dan kesengsaraan, berbentuk pelukisan kehidupan di surga dan neraka dalam Kitab Suci dan sabda Nabi, adalah metafor-metafor atau makna-makna kiasan (*majāz*). Mereka yang mampu memahaminya dengan melakukan *i’tibār*, jika mendapatkan bahwa pengertian harfiah pelukisan itu adalah mustahil atau *absurd*, menurut Ibn Rusyd wajib melakukan pemahaman serupa itu. Pemahaman melalui metode *i’tibār* adalah interpretasi alegoris atau *ta’wīl*. Dengan jalan itu kaum khawas dapat menerima agama dan rahmat yang dikandung agama itu pada dataran yang lebih tinggi daripada kaum awam.

Tapi Tuhan yang Mahaadil dan Mahakasih Sayang kepada sekalian umat manusia tentu mustahil mengalamatkan sabda-Nya hanya kepada orang-orang khusus yang jumlahnya sedikit itu. Sebab dengan demikian berarti Tuhan menjanjikan kebahagiaan hanya kepada kelompok kecil manusia saja, suatu hal yang jelas

mustahil — yang kualifikasi kelompok kecil itu ialah kesanggupan memahami hal-hal abstrak di balik ungkapan-ungkapan kiasan. Karena itu Tuhan juga mengarahkan sabda-Nya kepada khalayak umum, sesuai dan setingkat dengan cara berpikir serta kemampuan mereka menangkap pesan dan memahami masalah. Karena itu, dalam pandangan Ibn Rusyd dan para filsuf Muslim, pelukisan tentang kebahagiaan dan kesengsaraan dalam Kitab Suci dan sunnah Nabi kebanyakan bersifat fisik, karena memang pelukisan yang bersifat fisik itulah yang dapat ditangkap dan dipahami umum. Karena yang pokok ialah iman kepada Allah serta berbuat baik, maka pengertian tentang hakikat kebahagiaan dan kesengsaraan itu menjadi kurang relevan bagi kaum awam. Mereka ini wajib menerima pelukisan tentang surga dan neraka apa adanya, sesuai dengan cara yang sekiranya akan mendorong mereka berbuat baik dan mencegah dari berbuat jahat.¹

Para filsuf menemukan dukungan bagi metodologi *ta'wīl* mereka dalam berbagai penjelasan, bahwa dalam al-Qur'an Tuhan memang menyediakan berbagai "tamsil ibarat", alegori atau metafor, termasuk mengenai kebahagiaan dan kesengsaraan. Maka sementara masalah adanya kebahagiaan dan kesengsaraan itu, baik di dunia maupun di akhirat, adalah nyata dan tidak mungkin diingkari, namun "tamsil ibarat" dan pelukisan mengenai hakikatnya dapat menerima penafsiran-penafsiran, termasuk penafsiran alegoris (*tamtsīlī* ataupun *ta'wīl*). Bahwa banyak kandungan al-Qur'an yang bersifat tamsil ibarat, dapat dipahami dari firman berikut:

“Dan sungguh telah Kami (Tuhan) beberkan untuk manusia dalam al-Qur'an ini

setiap bentuk tamsil ibarat.

Namun kebanyakan manusia tidak menerimanya,

kecuali dengan sifat ingkar.”

(Q 17:89, lihat juga Q 16:54, Q 30:58 dan Q 39:27).

¹ Lihat Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqāl*.

Lebih jauh lagi, ada berbagai isyarat bahwa keterangan tentang surga dan neraka pun bersifat tamsil ibarat, seperti dapat diketahui dari firman berikut:

“Tamsil ibarat surga (jannah: kebun) yang dijanjikan untuk mereka yang bertakwa ialah, sungai-sungainya mengalir di bawahnya, dan buah-buahannya tumbuh tanpa berhenti, demikian pula naungan rindang yang diberikannya. Itulah tempat kesudahan bagi mereka yang bertakwa, sedangkan tempat kesudahan mereka yang menentang ialah api neraka,”
(Q 13:35)

“Tamsil ibarat surga yang dijanjikan untuk orang-orang yang bertakwa ialah, di dalamnya ada sungai-sungai dari air, yang tidak akan rusak; dan sungai-sungai dari susu, yang tidak akan berubah cita rasanya; dan sungai-sungai dari khamar, yang segar melezatkan bagi yang meminumnya, dan sungai-sungai dari madu, yang murni bersih. Di dalam surga itu mereka mendapatkan buah-buahan dari segala macam, juga memperoleh ampunan dari Tuhan mereka. Sebagaimana juga (tamsil ibarat) orang yang kekal di dalam neraka, yang diberi minum dengan air mendidih, yang minuman itu memotong-motong usus mereka,”
(Q 47:15)

Jadi karena pelukisan tentang surga dan neraka itu disebut sebagai tamsil ibarat dalam al-Qur'an, sepatutnya tidaklah dipahami menurut makna bunyi lafal lahiriahnya. Inilah yang dicari dan dikejar para filsuf dan kaum sufi. Karena merupakan pemahaman keagamaan yang lebih batini (esoterik) daripada lahir (eksoterik), maka filsafat dan tasawuf acapkali sengaja dibuat tidak bisa diarah oleh orang umum, dan disampaikan hanya kepada kalangan tertentu yang terbatas, sebagai ajaran "rahasia" bagi kaum khawas. Dan memang kenyataannya pendekatan esoterik senantiasa sulit dipahami kaum awam, sehingga banyak salah pengertian yang kemudian mengundang polemik dan kontroversi. Beberapa pelopor pemahaman esoterik seperti al-Hallaj dan Suhrawardi harus menemui kematian di tangan penguasa, akibat intrik-intrik politik yang menjerat mereka. Sebagian tokoh lagi, seperti Ibn Arabi, telah meninggalkan karya-karya besar yang sampai sekarang dipelajari orang dengan penuh minat dan ketokohnya disanjung dan dikecam secara sama. Walaupun pemahaman esoterik senantiasa rumit, sulit dan ruwet, namun tidak berarti tertutup rapat untuk setiap orang, malah dalam banyak hal merupakan kebutuhan. Karena tidak jarang pendekatan esoterik memang menyegarkan.

Bahagia dan Sengsara: Pandangan Kefilsafatan dan Kesufian

Walaupun begitu dalam zaman sekarang pendekatan esoterik tidak lagi dapat dipertahankan sepenuhnya sebagai kerahasiaan, karena berbagai hal. *Pertama*, karena akses pada bahan bacaan, termasuk di bidang kesufian atau mistisisme yang tumbuh pesat tidak mungkin lagi dibendung. Bahkan kiranya memang tidak perlu dan tidak dibenarkan untuk dibendung. *Kedua*, tingkat kecerdasan anggota masyarakat yang semakin tinggi menuntut pengertian-pengertian agama yang tidak konvensional atau, apalagi, stereotipikal. *Ketiga*, pergaulan kemanusiaan sejagat makin tidak terhindarkan, berkat kemajuan teknologi informasi dan transportasi.

Sebagaimana telah diisyaratkan dalam pembahasan di atas, pandangan kefilosofan dan kesufian tentang bahagia dan sengsara cenderung mengarah pada pengertian-pengertian yang lebih ruhani daripada jasmani atau, barangkali lebih psikologis daripada fisiologis. Selain berdasarkan isyarat tentang banyaknya kandungan al-Qur'an yang disebut sebagai tamsil-ibarat di atas, kaum sufi dan para filsuf juga mendapatkan banyaknya penegasan bahwa kebahagiaan itu sendiri, terwujud dalam rida Allah. Sebuah firman mengatakan;

“Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman, pria maupun wanita, surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal di sana selama-lamanya; (dijanjikan pula) tempat-tempat tinggal yang indah, dalam surga-surga kebahagiaan abadi. Dan keridlaan dari Allah adalah yang akbar. Itulah sebenarnya kebahagiaan yang agung.”
(Q 9:72).

Dalam menafsirkan firman Allah ini, Sayyid Quthub, mengatakan:

... Kebahagiaan di surga menanti kaum beriman, *Surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal di sana selama-lamanya; juga tempat-tempat tinggal yang indah, dalam surga-surga kebahagiaan abadi...* sebagai tempat kediaman yang tenang tenteram. Dan di atas itu semua mereka akan mendapatkan sesuatu yang lebih besar dan lebih agung lagi; *dan keridaan dari Allah itulah yang akbar.* Surga dengan segala kenikmatan yang ada di dalamnya tidaklah berarti apa-apa dan akan menjadi tidak seberapa di depan hebatnya keridaan Allah yang Maha Pemurah. *Dan keridaan dari Allah itulah yang akbar.*

Saat perjumpaan dengan Allah, saat menyaksikan keagungan-Nya, saat pembebasan diri dari kungkungan jasad yang campur aduk ini serta dari beban bumi dan iming-iming jangka pendeknya, saat dari lubuk hati manusia yang mendalam terpancar sinar dari Cahaya yang mata tidak mampu memandang-Nya, saat pencerahan ketika relung-relung sukma benderang dengan berkas Ruh Allah... semuanya adalah satu momen dari momen-momen yang bertumpu pada kelangkaan amat sedikit bagi manusia dalam suasana kesucian total; sungguh, di hadapan itu semua tidaklah bermakna lagi setiap kesenangan, juga tidak setiap harapan... Apalagi keridaan Allah meliputi seluruh sukma, dan sukma-sukma itu tercekam di dalamnya tanpa kesudahan! “*Itulah kebahagiaan sejati yang agung*”.²

Dengan tafsirnya itu, Sayyid Quthub telah melakukan pendekatan filosofis dan sufi pada masalah hakikat kebahagiaan. Tafsiran bahwa kebahagiaan tertinggi dan paling agung, sebagai keridaan Allah — sebagai pengalaman kesaksian ruhani akan Wujud Mahabesar itu, yang di hadapan pengalaman kesaksian itu semua bentuk kebahagiaan menjadi tidak bermakna apa-apa — adalah sebuah tafsiran *kasysyāfi* (*theophanic, epiphanic*, yakni bersikap penyingkapan dan pengalaman spiritual akan kehadiran Kebenaran Ilahi). Metodologi seperti itu dikembangkan dalam tasawuf. Tercapainya pengalaman tersebut, termasuk dalam hidup sekarang ini jika mungkin, menjadi tujuan semua olah ruhani (*riyādlah*) dan perjuangan spiritual (*mujāhadah*), seperti yang diajarkan kaum sufi.

Kebebasan dan Kebahagiaan

Salah satu tema utama dalam metodologi kesufian ialah *takhallī*, yaitu sikap pengosongan diri dan pembebasannya dari setiap be-

² Sayyid Quthub, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, jilid 10, h. 254-255.

lenggu yang menghalangi jalan kepada Allah. Pembebasan adalah juga salah satu tema pokok seruan Nabi kepada umat manusia, termasuk pembebasan dari belenggu budaya dan tradisi, jika menghalangi pada Kebenaran. Jika kalimat persaksian dimulai dengan *al-nafy* atau peniadaan dalam fase negatif *tiada tuhan*, maka tujuannya ialah pembebasan diri dari setiap belenggu. Belenggu itu dilambangkan dalam konsep tentang “Tuhan” atau “Sesembahan”, yaitu setiap bentuk obyek ketundukan (Arab: *ilāh*). Dan jika kalimat persaksian itu harus mutlak diteruskan dengan *al-itsbāt* atau peneguhan dalam fase afirmatif “kecuali Allah” (*al-Lāh*, yang menurut banyak ahli, termasuk Ali ibn Abi Thalib dan Ja’far al-Shadiq, terbentuk dari kata-kata *ilāh* dan artikel “*al*” — yakni Tuhan atau Sesembahan yang sebenarnya), maka yang dimaksudkan ialah kemestian kita tunduk pada Allah, Tuhan yang sebenarnya itu dan tidak kepada apa dan siapa pun yang lain.

Karena Allah adalah Wujud yang tak dapat dibandingkan dengan sesuatu apa pun (*lays-a ka mitsl-ihī syay’un* [Q 42:11]), serta tiada suatu apa pun yang sepadan dengan Dia (*wa lam yakun lahū kufuw-an ahad* [Q 112:4]), maka tunduk kepada Tuhan berarti tunduk dalam maknanya yang dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari Kebenaran. Usaha mencari Kebenaran inilah sifat kehanifan (*hanīfiah*) manusia atas dorongan fitrah atau kejadian asalnya sendiri yang suci. Maka tunduk secara benar — dalam bahasa Arab disebut *islām*, yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, Tuhan yang sebenarnya — justru akan secara langsung membawa pada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu sukma.

Tuhan tidak mungkin diketahui manusia sebab tidak akan terjangkau oleh pikiran dan khayalnya, maka sesungguhnya keyakinan atau klaim “mengetahui Tuhan” (yang diindikasikan oleh sikap “berhenti mencari”) adalah suatu jenis pembelengguan diri. Tidak saja karena hal ini akan merupakan *contradiction in terms* (berupa kemustahilan suatu wujud nisbi seperti manusia dapat menjangkau

atau mengetahui Wujud Mutlak, yaitu Tuhan), tapi juga akan berarti bahwa Tuhan telah disejajarkan dengan apa yang tercapai oleh pikirannya sendiri. Padahal itu tak akan luput dari dorongan diri sendiri dan keinginannya. Dengan kata lain, keyakinan bahwa diri sendiri telah “mengetahui Tuhan” akan berakhir dengan penemuan keinginan diri sendiri, atau sikap dan pandangan yang mengangkat keinginan diri sendiri itu sebagai Tuhan. Inilah antara lain tafsir atas peringatan dalam Kitab Suci bahwa di antara manusia ada yang menjadikan dirinya sebagai Tuhan (lihat Q 25:43 dan 45:23).

Jadi sesungguhnya kebahagiaan dimulai dengan “negasi dan afirmasi”, suatu proses “pembebasan dan ketundukan,” seperti dilambangkan dalam kalimat syahadat pertama. Mengenai negasi atau peniadaan yang mengantarkan kita pada afirmasi itu, atau pembebasan yang membimbing kita pada ketundukan dinamis tersebut — dari banyak penjelasan dalam Kitab Suci tentang berbagai akibat dan implikasinya — salah satu yang patut sekali kita renungkan terbaca (terjemahnya) demikian:

“Katakan (wahai Muhammad):

*Jika orang-orang tuamu, anak-anakmu, saudara-saudaramu,
jodoh-jodohmu, serta karib-kerabatmu;*

*(dan jika) kekayaan yang telah berhasil kamu kumpulkan,
perdagangan yang kerugiannya kamu khawatirkan,*

*serta tempat tinggal yang untukmu menyenangkan;
(jika itu semua) lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya,*

*dan daripada perjuangan di jalan-Nya,
maka tunggulah sampai saat Allah melaksanakan keputusan-Nya.*

*Allah tidak akan memberi petunjuk
kepada mereka yang bersemangat jahat,”*

(Q 9:24).

Firman Allah ini tidaklah dipahami bahwa Nabi Muhammad datang untuk membawa pertentangan dalam keluarga, besar mau-

pun kecil. Juga tidak untuk mendorong manusia agar meninggalkan kegiatan duniawi. Yang pertama tidak benar, karena al-Qur'an sarat dengan ajaran tentang kewajiban memelihara cinta kasih di antara keluarga, kerabat, dan umat manusia pada umumnya. Dan yang kedua juga tidak benar karena al-Qur'an mengajarkan pandangan yang optimis-positif pada kehidupan, dengan kemungkinan manusia memperoleh kebahagiaan di dunia ini, suatu hal yang manusia dipesan jangan sampai melupakannya. Firman Allah tersebut hanya menegaskan, bahwa jalan menuju Kebenaran, yaitu "jalan Allah" (*sabīl-u 'l-Lāh*) dapat ditempuh baru setelah seseorang mampu membebaskan diri dari belenggu lingkungannya, baik sosio-kultural (orangtua, keluarga, dan masyarakat) maupun sosio-ekonomi dan fisik (pekerjaan, kedudukan, dan tempat tinggal). Sebab seperti dikatakan A. Yusuf Ali dalam menafsirkan firman ini:

Hati manusia terikat kepada (1) sanak keluarganya sendiri — orangtua, anak-anak, saudara, suami, istri, atau karib-kerabat; (2) kekayaan dan kemakmuran; (3) perdagangan atau cara-cara memperoleh keuntungan dan penghasilan; (4) gedung-gedung indah, baik untuk gengsi maupun kesenangan. Jika semuanya ini menjadi halangan dalam jalan Allah, kita harus memilih mana yang lebih kita cintai. Kita harus mencintai Allah, biar pun harus mengorbankan itu semua.³

Serupa dengan makna firman Allah itu, Nabi Isa al-Masih, sepanjang catatan dalam Perjanjian Baru, juga pernah menyatakan, "Karena aku datang untuk membuat manusia melawan ayahnya, anak perempuan melawan ibunya, dan menantu perempuan melawan mertua perempuannya," (Mat. 10:35). Dalam melakukan pendekatan psikoanalitis terhadap agama dan gejala keagamaan, Erich Fromm mengatakan bahwa dengan pernyataannya itu Nabi

³ A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Brentwood, Maryland: Amana Corp., 1983), h. 445, catatan 1272.

Isa tidak bermaksud mengajarkan kebencian kepada orangtua, melainkan untuk menggambarkan dalam bentuk yang paling tegas dan drastis sebuah prinsip, orang harus memutuskan hubungan kekeluargaan yang bersifat membelenggu, dan menjadi bebas sepenuhnya, agar ia menjadi manusia sejati.⁴

Begitulah contoh implikasi pembebasan diri yang diterangkan dalam Kitab Suci, yang proses pembebasan itu merupakan konsistensi pernyataan negatif atau *al-nafy* pada bagian pertama kalimat syahadat, “tiada Tuhan.” Tetapi pembebasan dari belenggu-belenggu sosio-kultural dan sosio-ekonomi hanyalah separuh jalan menuju kepada kebahagiaan sejati, yaitu kebahagiaan “bertemu” dengan Tuhan, Sang Kebenaran.

“Tanyalah Jalan” (*Sal Sabil-ān*)

Setelah proses pembebasan, separuh lagi jalan yang harus ditempuh ialah yang dilambangkan dalam pernyataan tekad untuk tunduk pada Sang Kebenaran itu sendiri, yang merupakan konsistensi pertanyaan afirmatif atau *al-itsbāt* pada bagian kedua kalimat syahadat, “kecuali Allah.” Inilah *islām*, yaitu ketundukan kepada Yang Mahabener (*al-Ḥaqq*). Telah dikemukakan bahwa ketundukan kepada Allah Sang Kebenaran Mutlak, adalah ketundukan yang dinamis, artinya ketundukan dalam wujud usaha tak kenal henti secara tulus “mencari”, “mendekat” (*taqarrub*), dan akhirnya “bertemu” (*liqāʾ*) dengan Kebenaran. Usaha terus-menerus mencari jalan Kebenaran itu disebut berjalan menempuh “Jalan Allah” (*sabil-u ’l-Lāh*), dan wujud nyata usaha tersebut pada pribadi yang bersangkutan ialah adanya kualitas “kesungguhan dalam berusaha” (dinyatakan dalam kata-kata Arab *jāhada* — usaha penuh kesungguhan), sehingga melahirkan sikap hidup *jihād*

⁴ Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1972), h. 78.

(dalam dimensinya yang lebih fisik), *ijtihād* (dalam dimensinya yang intelektual), dan *mujāhadah* (dalam dimensinya yang lebih spiritual). Yang pertama banyak ditempuh oleh ahli perang dan para pahlawan, yang kedua oleh para pemikir baik dalam bidang fiqh maupun kalam, dan yang ketiga oleh kaum sufi dan ahli *‘irfān*.

Jalan Allah yang harus ditempuh melalui ketiga fase itu juga disebut “jalan lurus” (*al-shirāth al-mustaqīm*), karena jalan itu membentang langsung antara diri kita yang paling suci, yaitu fitrah kita dalam hati nurani (*nūrānī*, artinya, bersifat terang, sebagai sumber kesadaran akan kebenaran), lurus ke arah (sekali lagi ke arah) Kebenaran Mutlak. Tapi justru karena kemutlakan-Nya, maka Sang Kebenaran itu sungguh Mutlak dan tak akan terjangkau. Akibatnya, dalam menempuh jalan lurus itu kita tak boleh berhenti, sebab perhentian berarti menyalahi seluruh prinsip tentang Kebenaran Mutlak. Maka dalam perjalanan menempuh jalan yang lurus itu justru kita harus terus-menerus bertanya dan bertanya, apa selanjutnya? Apakah tak ada kemungkinan sama sekali bahwa jalan yang telah kita tempuh, apalagi yang masih akan kita tempuh, akan menyesatkan kita dari kebenaran, karena tidak lurus lagi? Siapa tahu?

Pertanyaan dan penanyaan itu adalah eksistensial dan esensial sekali dalam mencari, mendekat, dan bertemu dengan Kebenaran. Pertanyaan dan penanyaan itulah yang mendasari ketulusan hati dalam permohonan kepada Tuhan, “*tunjukilah kami jalan yang lurus,*” (Q 1:6). Seorang yang memang tunduk patuh kepada Allah (*muslim*) akan terus-menerus memohon petunjuk jalan yang lurus itu terutama dalam setiap kali shalat, kemudian “diaminkan”, baik secara bersendirian maupun bersama orang lain. Dan kalau shalat itu disebutkan dalam al-Qur’an sebagai kewajiban atas kaum beriman dengan dikaitkan pada pembagian waktu selama sehari semalam (pagi, siang, sore, saat terbenam matahari, dan malam) — Q 4:103, maka salah satu “pesan” yang dikandungnya ialah agar kita bertanya tentang jalan yang lurus itu setiap saat tanpa

henti-hentinya. Ini berarti bahwa jalan yang telah kita tempuh, juga yang akan kita tempuh, tak boleh dipastikan sebagai mutlak lurus. Justru amat berharga dalam menempuh jalan itu semangat mencari dan berusaha yang sungguh-sungguh, yaitu *jihād*, *ijtihād*, dan *mujāhadah* tersebut tadi. Dalam kesungguhan mencari dan menemukan jalan itu kita tidak perlu takut membuat kekeliruan, asalkan tak disengaja, karena kekeliruan pun, yang *toh* tidak akan kita sadari pada saat mengalaminya sendiri, masih akan memberikan kebahagiaan, meskipun tidak sepenuhnya. Inilah makna penegasan Nabi bahwa barangsiapa berusaha dengan sungguh-sungguh, lalu ia menempuh jalan yang (ternyata) benar, ia akan mendapatkan pahala ganda, dan jika (ternyata) keliru maka ia masih mendapatkan satu pahala (sebuah hadis terkenal).

Sesungguhnya dalam al-Qur'an dilukiskan bahwa berusaha secara dinamis, mencari dan menemukan jalan ke arah Kebenaran itu sendiri, sudah merupakan sumber mata air pengalaman kebahagiaan yang tinggi. Al-Qur'an melukiskan bahwa dalam surga, yaitu dalam tempat dan lingkungan pengalaman kebahagiaan sejati, para penghuninya akan diberi minum yang sejuk dan amat menyegarkan yang airnya diambil dari mata air yang bernama "*salsabil-an*" atau "*sal sabīl-an*". Sebuah metafor, alegori atau makna kiasan yang sungguh indah, karena perkataan Arab *sal sabīl-an* itu tidak lain arti harfiahnya ialah "tanyalah jalan".

*"Mereka (yang bahagia) di sana
disajikan minuman dalam piala
yang ramuannya ialah zanjabil,
dari mata air yang ada,
yang disebut salsabil,"*
(Q 76: 17-18).

Menafsirkan metafor dalam firman ini, Muhammad Asad mengatakan bahwa begitulah Ali ibn Abi Thalib, sebagaimana dikutip al-Zamakhshari dan al-Razi, menerangkan kata-kata *salsabil-an*

yang jelas merupakan kata majemuk itu, yang dapat dibagi menjadi dua komponen, “*salsabil-an*” (“tanyalah [atau ‘carilah’] jalan”): yakni “carilah jalanmu ke surga dengan cara melakukan perbuatan baik”.⁵ Dan Yusuf Ali menafsirkan firman itu dengan mengatakan bahwa mata air *salsabil(-an)* ini membawa kita kepada ide metaforis yang lain. Perkataan itu secara harfiah berarti, “carilah jalan”. Jalan itu sekarang terbuka menuju Hadirat Yang Mahatinggi.⁶

Kembali kepada metodologi *takhalli* di kalangan kaum sufi, telah kita bicarakan, metodologi itu mengharuskan adanya proses pengosongan dari anggapan-anggapan, asumsi-asumsi dan klaim-klaim tentang pengetahuan yang benar, agar supaya dalam menempuh jalan lurus mencari Kebenaran itu terjadi kemurnian sejati (*ikhlāsh*). Jika dalam konteks duniawi berpikir selalu menuntut adanya pra-asumsi atau premis, maka dalam konteks pencarian Kebenaran sejati itu, pra-asumsi dan premis justru harus dilepaskan. Tapi, meskipun tanpa ada pra-asumsi atau premis, berpikir dalam konteks kesufian tidaklah berarti tiadanya rasionalitas. Kenyataan bahwa al-Qur’an senantiasa menyerukan penggunaan akal untuk mencari dan menerima Kebenaran menunjukkan bahwa antara rasio dan pengalaman keagamaan tidaklah terdapat pertentangan. Justru tasawuf, sebagai bidang yang menggarap segi esoterik keagamaan, adalah suatu bentuk perkembangan rasionalitas yang tertinggi. Kata Erich Fromm:

I should like to note that, quite a contrast to a popular sentiment that mysticism is an irrational type of religious experience, it represents... the highest development of rationality in religious thinking. As Albert Schweitzer has put it: “Rational thinking which is free from assumptions ends in mysticism.”⁷

⁵ Lihat, Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an*, h. 917, catatan 17.

⁶ Lihat, A. Yusuf Ali, *The Holy Qur’an*, h. 1658, catatan 5850.

⁷ Erich Fromm, *op. cit.*, h. 90, catatan 9.

(Saya harus memberi catatan bahwa, sangat berlawanan dengan perasaan umum bahwa mistisisme adalah suatu jenis pengalaman keagamaan yang tidak rasional, ia justru mengetengahkan — perkembangan tertinggi rasionalitas dalam pemikiran keagamaan. Seperti dijelaskan oleh Albert Schweitzer: “Pemikiran rasional yang bebas dari asumsi-asumsi berakhir dalam mistisisme.”)

Pembuangan asumsi-asumsi adalah fase pembebasan yang amat sulit dalam menempuh jalan menuju hakekat. Kesulitan itu dapat dipahami antara lain dari peringatan Ibn Arabi dalam sebuah syair kesufiannya:

Barangsiapa mengaku dengan pasti bahwa Allah bergaul dengan dirinya, dan ia tidak lari (dari pengakuan itu), maka itu adalah tanda bahwa ia tak tahu apa-apa.

Tidak ada yang tahu Allah kecuali Allah sendiri, maka waspadalah, sebab yang sadar di antaramu tentulah tidak seperti yang alpa.

Ketiadaan kemampuan menangkap pengertian adalah makrifat, begitulah memang pandangan akan hal itu bagi yang berakal sehat. Dia adalah Tuhan yang sebenarnya, yang pujian kepada-Nya tidak berbilang. Dia adalah Yang Mahasuci, maka janganlah kamu buat baginya perbandingan.⁸

Jadi perasaan tahu Tuhan adalah justru tidak tahu apa-apa. “Mengetahui Tuhan” mengesankan adanya hasil pencarian rasional yang luar biasa. Tetapi sekali orang menginsafi bahwa Tuhan adalah Wujud Mutlak, yang berarti tidak akan terjangkau wujud nisbi seperti manusia dan seluruh alam raya ciptaan-Nya, maka ia pun akan paham bahwa perasaan, apalagi keyakinan, bahwa bila ia tahu Tuhan adalah kebodohan yang tiada taranya.

⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyah*, jil. 1, h. 270.

Dalam gambaran Ibn Arabi, bahkan seandainya seseorang dapat mengetahui alam gaib, maka saat alam gaib itu tersingkap baginya adalah juga saat ia terutup baginya. Jadi, sejalan dengan sikap paradoksal kenyataan-kenyataan, justru saat seseorang tahu alam gaib adalah juga saat ia tidak tahu.

Jika matahari ilmu telah terbenam,
 maka bingunglah akal pikiran
 yang kemampuannya hanya dalam teori pembuktian
 kalau seandainya alam gaib itu
 dapat disaksikan oleh mata penglihatan,
 maka saat munculnya alam gaib itu
 adalah juga saat ia terbenam.⁹

Maka perjalanan mencari Tuhan mengikuti garis lurus atau *al-shirāth al-mustaqīm* adalah perjalanan yang mensyaratkan kekosongan pikiran perbandingan mengenai Tuhan dan bebas dari asumsi-asumsi yang diistilahkan dalam ilmu tasawuf sebagai *takhallī*, pengosongan diri. Inilah *tawhīd* dalam tingkatnya yang amat tinggi, sekaligus amat abstrak (*mujarrad*).

Kemudian ada isyarat dalam al-Qur'an bahwa Nabi sendiri pun melakukan *takhallī*. Nabi diperintahkan untuk menyatakan bahwa beliau adalah seorang utusan Tuhan, antara lain untuk mengajarkan kepercayaan pada adanya alam gaib, namun beliau hanyalah seorang manusia yang diutus Allah dengan mengikuti ajaran yang diwahyukan kepada beliau dan menyampaikan ajaran itu kepada masyarakat manusia:

*“Katakan (Muhammad):
 ‘Aku tidak pernah mengaku kepadamu
 bahwa aku memiliki perbendaharaan Allah*

⁹ *Ibid.*, jil. 3, h. 57.

*juga tidak aku mengetahui alam gaib.
 Aku pun tidak pernah mengaku kepadamu
 bahwa aku adalah seorang malaikat.
 Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku.’
 Katakan (Muhammad):
 ‘Apakah sama antara orang yang melihat
 dan orang buta?
 Apakah kamu tidak berpikir?’”
 (Q 6:50).*

Lebih lanjut, senafas dengan prinsip-prinsip di atas, Nabi juga diperintahkan Allah menyatakan bahwa beliau tidaklah bermaksud membuat hal-hal baru terhadap apa yang telah diwariskan kepada Rasul terdahulu, dan bahwa beliau sendiri tidak tahu apa yang akan diperbuat Allah kepada beliau (misalnya, mengingat bahwa sebagai Rasul terdahulu ada yang menjadi korban, sampai terbunuh, oleh misi sucinya). Nabi hanyalah mengikuti wahyu yang diterimanya, dan beliau hanyalah seorang pembawa peringatan yang tidak meragukan:

*“Katakan (Muhammad):
 ‘Aku bukanlah seorang pembuat bidah
 di antara Rasul-rasul (yang sudah-sudah),
 dan aku tidak pula tahu
 apa yang akan diperbuat (oleh Tuhan) kepadaku
 juga tidak (apa yang diperbuat) kepadamu.
 Aku hanyalah mengikuti
 apa yang diwahyukan kepadaku
 dan aku hanyalah seorang pembawa peringatan
 yang jelas tidak meragukan,’”
 (Q 46: 9).*

Bagi seorang yang menerima pengajaran langsung dari Tuhan dan bertugas menjadi utusan-Nya, Nabi pasti mengetahui apa

yang benar dan apa yang salah. Beliau pasti mengetahui pula siapa yang mendapat petunjuk Tuhan dan siapa pula yang sesat di antara manusia ini, termasuk di antara beliau sendiri berhadapan dengan kaum yang menolak kebenaran yang beliau ajarkan. Namun Allah masih mengajari beliau agar menerapkan apa yang disebut (dalam bahasa Inggris) *the benefit of the doubt* atau hikmah keraguan, sebagai metodologi pencarian kebenaran:

“Katakan (Muhammad):

‘Siapa yang memberi kamu semua rezeki,
baik yang dari langit maupun yang dari bumi?’

Katakan:

‘Allah!

dan boleh jadi kami, atau kamu,
yang pasti berada di atas petunjuk kebenaran,
atau pasti berada dalam kesesatan yang terang.’”

(Q 34: 24).

Semuanya itu dalam pandangan kesufian dan filsafat Islam, adalah jalan sebenarnya menuju dan menemukan kebahagiaan. Metafor yang telah disebutkan bahwa “mata air” di surga itu dinamakan “*sal sabil-an*” atau “tanyalah jalan” melukiskan bahwa kebahagiaan tidaklah bersumber dari perasaan kepastian dalam pengalaman pencarian kebenaran. Justru pengalaman ruhani ketika dengan penuh ketulusan hati dan niat yang murni sungguh-sungguh mencari, dalam ketegangan antara kecemasan dan harapan (*khawf-an wa thama’an*) yaitu kecemasan kalau-kalau gagal menemukan kebenaran, dan harapan bahwa dengan kebenaran itu akhirnya bakal terjadi perjumpaan (*liqā’*). Seraya dengan itu, terjadi pula perlibatan diri dalam usaha perbaikan bumi dan menjaganya dari kerusakan yang mungkin menimpa. Itulah inti jalan menuju kebenaran, dan sumber sejati cita rasa piala melimpah (*ka’s-an dihāq-an*) penuh minuman kebahagiaan. Semua itu dapat kita timba dari petunjuk Ilahi dalam al-Qur’an, yang patut sekali kita renungkan:

*“Serulah Tuhanmu sekalian,
dengan kerendahan hati dan suara sunyi
sesungguhnya Allah tidak suka
kepada mereka yang kelewat batas.
Dan janganlah kamu merusak bumi
setelah bumi itu diperbaiki.
Lalu serulah Dia
dalam kecemasan dan harapan.
Sesungguhnya rahmat Allah itu
dekat kepada mereka yang berbuat kebaikan,”*
(Q 7:55-56).

Rahmat Allah dan Keridaan-Nya

Dengan mengutip sebuah firman Allah di bagian terdahulu dan tafsir atau komentarnya Sayyid Quthub, kita mengetahui bahwa keridaan Allah adalah ganjaran kebahagiaan yang tertinggi dan paling agung kepada kaum beriman dan bertakwa. Dan keridaan (Indonesia: kerelaan, yakni, perkenan) Allah itu tidak terpisah dari rahmat atau kasih Allah kepada manusia. Kebahagiaan tertinggi adalah pengalaman hidup karena adanya rahmat dan keridaan Allah. Seperti ditafsirkan banyak ahli pikir Islam, termasuk Sayyid Quthub tersebut di muka, sebagai puncak pengalam kebahagiaan, keridaan Allah membuat segala kenikmatan yang lain menjadi tidak atau kurang berarti. Rahmat dan keridaan Allah itulah yang dijanjikan kepada orang-orang beriman dan berjuang di jalan-Nya, seperti difirmankan:

*“Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjihad di jalan Allah
dengan harta dan jiwa mereka
adalah lebih agung derajatnya di sisi Allah.
Mereka itulah orang-orang yang berbahagia.
Tuhan mereka menjanjikan kabar gembira kepada mereka.*

*Dengan rahmat dan keridaan-Nya dari Dia,
serta surga-surga yang di sana mereka peroleh
kenikmatan yang mapan,”*
(Q 9: 20-21).

Lebih menarik lagi adanya keterangan bahwa keridaan itu sesungguhnya suatu nilai yang timbal-balik antara Allah dan seorang hamba-Nya. Sesungguhnya hal ini adalah sangat masuk akal belaka, karena dengan sendirinya Allah akan rela kepada seorang hamba, jika hamba itu rela kepada-Nya. Dan kerelaan seorang hamba kepada Khaliq-nya tak lain adalah salah satu wujud nilai kepasrahan (*islām*) hamba itu kepada-Nya. Inilah gambaran tentang situasi mereka yang telah mencapai tingkat amat tinggi dalam iman dan takwa, seperti gambaran mengenai mereka itu di masa lalu.

*“Dan mereka, para pelopor pertama,
yang terdiri dari para Muhajirin dan Anshar,
serta orang-orang yang mengikuti jejak mereka dengan baik,
Allah rela kepada mereka, dan mereka pun rela kepada-Nya.
Dan Dia menyediakan untuk mereka surga-surga
yang sungai-sungai mengalir di bawahnya,
dan mereka kekal di sana selama-lamanya.
Itulah kebahagiaan yang agung,”*
(Q 9:100).

Juga seperti lukisan tentang jiwa yang mengalami ketenangan sejati (*muthma'innah*), yang dipersilakan dengan penuh kasih sayang kembali kepada Tuhannya dalam keadaan saling merelakan antara Tuhan dan hamba-Nya, kemudian dipersilakan pula agar masuk ke dalam kelompok para hamba Tuhan, dan akhirnya dipersilakan pula agar masuk ke dalam kelompok para hamba Tuhan, dan akhirnya dipersilakan masuk ke surga, lingkungan kebahagiaan:

*“Wahai jiwa yang tenang tenteram,
kembalilah engkau kepada Tuhanmu,
merelakan dan direlakan,
kemudian masuklah engkau ke dalam golongan hamba-hamba-Ku,
dan masuklah engkau ke dalam surga-Ku,”*
(Q 89:27-30).

Jadi keridaan Allah itulah tingkat kebahagiaan tertinggi. Maka kaum sufi senantiasa menyatakan, “Oh Tuhanku, Engkaulah tujuanku, dan keridaan Engkaulah tuntutanmu. Bagi kaum sufi, kebahagiaan yang lain tak sebanding dengan keridaan Allah sampai-sampai, seperti didendangkan Rabi’ah al-Adawiyah, “masuk neraka” pun mereka bersedia, karena mereka rela kepada Allah dan mengharap kerelaan-Nya. [❖]