

PETUALANGAN INTELEKTUAL AL-GHAZALI DAN SARDAR DALAM MENCARI KEBENARAN

Hasan Asari*

Abstract: For the real intellectuals, truth is a search, a journey, a course, an endeavor. They believe that truth can only be attained through series of painstaking process. The autobiographies of al-Ghazali and Sardar are fine illustrations of this kind of search for truth. Although al-Ghazali and Sardar are separated by ten centuries, one can find clear parallels in anatomy and procedures of their journeys in seeking truth. The present author attempts to analyse these autobiographies and shows why they could be a good example for young intellectuals.

Key words: truth; doubt; autobiography's al-Ghazali and Sardar

Pendahuluan

Beberapa waktu yang lalu penulis membaca buku *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*, oleh Ziauddin Sardar, ilmuwan muslim kelahiran Punjab yang sekarang menetap di Inggris.¹ Pada dasarnya, buku ini adalah sebuah otobiografi yang ditulis dengan gaya semi-novel. Gaya penuturan yang demikian membuatnya sangat mudah dan enak dibaca. Gaya tersebut juga memungkinkan penulisnya mempresentasikan berbagai hal secara lebih cair dan mengalir. Seperti komentar tertulis dari para pembaca sebelumnya, penulis merasakan daya tarik yang luar biasa terhadap buku ini dan tak dapat berhenti membacanya sebelum benar-benar tamat. Buku ini memang mengandung daya tarik pada dua tataran; pada tataran penuturan, sekaligus pada tataran muatan wacananya.

Buku yang terbit pertama kali di London pada tahun 2004 ini mengingatkan penulis pada sebuah buku lain yang pernah penulis baca secara amat serius dalam rangka penelitian tesis S2, sekitar lima belas tahun lalu. Buku itu adalah *al-Munqidh min al-Dalā' wa al-Muṣṣil ila dhi al-'Izzah wa al-Jalāl*, oleh Abu-Hamid al-Ghazali, intelektual besar dari abad ke-5 H/11M.² Buku yang ditulis sebagai otobiografi intelektual dan sebagai penjelasan terhadap berbagai pertanyaan mengenai pendiriannya itu menjadi sangat terkenal di dunia abad pertengahan hingga ke belahan Dunia Barat. Benang merah yang menghubungkan kedua karya dapat dilihat pada dua tataran: kesamaan tema, yakni pencarian intelektual, dan fakta bahwa penulis yang belakangan (Sardar) memang mengutip penulis yang pertama (al-Ghazali) dengan nada kagum.³

Naskah ini ingin menggarisbawahi beberapa aspek penting yang menjadi daya tarik sekaligus relevansi terdalam dari kedua otobiografi tersebut. Hal ini, menurut hemat penulis mencakup: *pertama*, bahwa otobiografi adalah bentuk akuntabilitas; *kedua*, bahwa otobiografi al-Ghazali dan Sardar adalah dua contoh menarik dari dua intelektual besar dari dua zaman

* Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara

¹Ziauddin Sardar, *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim* (London: Granta Books, 2004).

² Abu-Hamid al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalā' wa al-Muṣṣil ila dhi al-'Izzah wa al-Jalāl*, edisi Farid Jabre [dengan terjemahan Prancis] (Beirut: Al-Lajnah al-Lubnaniyah li-Tarjumah al-Rawa'i, 1986).

³ Sardar, *Desperately*, 86-87.

yang berbeda; *ketiga*, bahwa kedua otobiografi menunjukkan paralelisme tertentu yang memungkinkan dibangunnya semacam 'anatomi' pencarian kebenaran yang dapat menjadi dasar pencarian kebenaran pada masa kini dan mendatang.

Otobiografi dan Akuntabilitas Intelektual

Arti penting dan manfaat biografi telah sejak lama disadari oleh para pengkaji, khususnya di bidang kajian sejarah.⁴ Autobiografi memiliki kekhususan karena ia ditulis langsung oleh pelaku atau tokohnya. Jadi di sini terdapat tingkat keintiman tertinggi yang dimungkinkan antara pengalaman yang dideskripsikan dengan narasi yang mendeskripsikannya. Dengan begitu, otobiografi memungkinkan munculnya sisi yang paling personal dan sublim dari pengalaman tokohnya pada tingkatan yang mungkin tak terjangkau oleh biografi. Sejarawan senior, Taufik Abdullah, menegaskan pentingnya biografi dalam kajian sejarah, dalam kalimat berikut:

"pada biografi-lah sesungguhnya kita mendapatkan unsur sejarah yang paling akrab, yaitu manusia yang berpikir dan bertindak; yang kecewa dan bahagia; yang sedih dan gembira. Dalam biografi kita tidak saja berhadapan dengan dunia yang obyektif ... tetapi juga ... dunia subyektif—sebagaimana dilihat, dirasakan, dan dibangun oleh sang aktor. Dalam biografi kita lebih mungkin mengikuti dengan baik proses pemahaman konteks dan struktur lingkungan, pengambilan keputusan, sampai akhirnya semacam pola perilaku yang diwujudkan oleh sang aktor... Dengan kata lain... biografi sesungguhnya memberikan aspek dan vista sejarah yang mendalam. ... biografi ... dapat juga dilihat sebagai perwujudan mikroskopis dari sejarah. Liwat biografi, kita dimungkinkan untuk melihat sejarah dari aspek mereka yang memilih untuk berbuat sesuatu di atas pentas sejarah. ... Biografi memberikan kepada kita sikap empati terhadap sejarah, sebagai gambaran pergumulan manusia⁵

Otobiografi di sisi lain adalah ujud akuntabilitas para pelaku dan penulisnya. Ada sangat banyak biografi ditulis, tapi jelas tak sebanyak itu orang yang menuliskan sendiri riwayat hidupnya, dengan kata lain, menyusun otobiografinya sendiri. Dari satu sisi, menuliskan riwayat hidup dalam sebuah otobiografi lalu memublikasikannya adalah sebuah langkah akuntabilitas yang mengandung tiga hal sekaligus. *Pertama*, otobiografi menjadikan hidup seseorang benar-benar terbuka kepada masyarakat umum. Otobiografi, sesuai keluasan cakupannya, memfasilitasi bagian-bagian personal dan individual dari hidup seseorang untuk menjadi konsumsi publik. *Kedua*, otobiografi yang mengemas kehidupan seseorang ke dalam sebuah karya tulisan, pada dasarnya, melakukan pengawetan dan pengekaln terhadap detil kehidupan tokoh berkenaan. Otobiografi-lah, misalnya, yang telah memungkinkan kita dapat memahami berbagai aspek dari perjalanan intelektual yang dilalui oleh orang semacam al-Ghazali, atau berbagai tokoh lain dari masa yang sudah sangat lampau. Otobiografi dari orang yang hidup sekarang akan

⁴ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 203-217. Dalam tradisi Islam, sesungguhnya kita dapat mengargumentsikan bahwa ini berakar pada kenyataan bahwa riwayat hidup Nabi Muhammad saw. telah menjadi dasar bagi munculnya satu *genre* literatur yang lumrah disebut sebagai *sirah nabawiyah*. Kita juga dapat menyaksikan arti penting yang diberikan kepada biografi dalam literatur *ṭabaqat* yang sangat dominan pada masa kejayaan intelektual Islam Klasik. Tentang hal ini, lihat Hasan Asari, *Menguk Sejarah Mencari 'Ibrah: Risalah Sejarah Sosial-Intelektual Muslim Klasik* (Bandung: Citapustaka Media, 2006), 36-56.

⁵ Taufik Abdullah, "Menteri Agama Republik Indonesia: Sebuah Pengantar Profil Biografis," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.) *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik* (Jakarta: INIS, 1998), xv-xvi.

membuatnya abadi dalam ingatan hingga ke masa yang tak mungkin diprediksi di depan sana. Di sini berlaku adagium: “Mereka yang menulis akan menjadi kekal”. *Ketiga*, melalui proses pembukaan diri dan pengekalannya dalam catatan tertulis, seorang tokoh menyiapkan dirinya untuk menjadi bahan wacana. Melalui sebuah otobiografi orang akan dikenang, dipuji dan disanjung. Melalui otobiografi pula, orang akan dikenang untuk kemudian dikritisi dan tidak disukai. Ringkasnya, otobiografi mempresentasikan karya, karir, dan hidup seseorang untuk dilihat diperhatikan, dan kemudian dikritisi, disetujui, didukung, atau tidak disetujui, lalu disisihkan.⁶

Khusus untuk kalangan intelektual—semacam al-Ghazali dan Sardar—apalagi yang mungkin diharapkan dari mereka, bila mereka sudah rela membukakan dirinya, untuk kemudian membiarkan orang bebas-sebebasnya mengapresiasi dan menilai kehidupan mereka? Bagi penulis, otobiografi adalah sebuah bentuk akuntabilitas tertinggi yang mungkin diberikan oleh seorang intelektual kepada masyarakat dan kepada sejarah. Melalui sebuah otobiografi, seorang intelektual menunjukkan bahwa di samping dia hidup dalam proses pencarian kebenaran, hidupnya sendiri dia persembahkan untuk dikritisi, diukur, dan bahkan dinilai berdasarkan kriteria-kriteria kebenaran yang ada. Otobiografi membuat seorang intelektual berada di dalam proses dan kriteria kebenaran, dan bukan berada di luarnya.

Liku-liku Pencarian Kebenaran

Kedua buku—*al-Munqidh min al-Dalal* dan *Desperately Seeking Paradise*—meskipun dipisahkan oleh jarak waktu sepuluh abad, memiliki persamaan mendasar dalam hal tema besarnya, yakni pencarian kebenaran dan hakikat keberagamaan. Inti terpenting dari kedua buku ini adalah cerita tentang petualangan panjang yang dilalui kedua tokoh dalam upaya mencari kebenaran dan menjadi muslim paripurna. Kedua buku menampilkan al-Ghazali maupun Sardar sebagai petualang sejati yang mengalami pahit getir proses pencarian kebenaran dalam konteks zaman dan hidupnya masing-masing. Kedua buku mengungkapkan bagaimana al-Ghazali dan Sardar menelusuri lorong-lorong kehidupan dan pemahaman berbagai kelompok dan aliran yang mengklaim diri sebagai pemilik kebenaran itu.

Pilihan judul yang diambil oleh kedua tokoh agaknya indikatif terhadap ini. Judul yang dipilih oleh al-Ghazali dalam terjemahan Indonesianya adalah: *Pembebas dari Kesesatan dan Pembawa kepada yang Maha Perkasa dan Mulia*, sementara pilihan judul Sardar adalah *Mencari Surga di Ambang Putus Asa: Perjalanan Seorang Muslim Peragu*. Implisit, namun cukup jelas, kedua judul memberi bobot sangat tinggi terhadap kebenaran: bahwa kebenaran di mata mereka adalah titik yang mesti digapai, dan keduanya menonjolkan kerelaan untuk melakukan pencarian dan petualangan untuk mencapainya bahkan sekalipun harus menempuh bermacam kesusahan dan penderitaan. Al-Ghazali merasa pernah tersesat sebelumnya, akhirnya menemukan jalan yang menuntunnya kepada kebenaran sejati. Sardar pun didera oleh keputusasaan di beberapa tikungan pencariannya.

⁶Maka tidaklah mengherankan jika, misalnya, kita dapat menemukan di pasaran biografi orang-orang ‘baik’ maupun orang-orang ‘jahat’ dan masing-masing mendapatkan pembaca dan penggemarnya.

Abu Hāmid al-Ghazālī

Posisi al-Ghazālī dalam sejarah intelektualisme Islam sangat signifikan dan muncul dalam berbagai bentuk. Salah satu yang paling menonjol dengan tokoh ini adalah sifat dari ilmunya yang ensiklopedis. Ada juga peneliti yang menekankan keaslian kontribusinya dan menyatakan bahwa al-Ghazālī adalah “pemikir paling orisinal yang pernah dihasilkan oleh Islam,”⁷ meskipun klaim ini jelas masih membutuhkan substansiasi yang sangat serius. Orang dapat berbicara tentang berbagai cabang ilmu pengetahuan dan mendapati al-Ghazālī telah berkontribusi besar di bidang itu. Dia, misalnya, adalah rujukan utama dalam berbicara tentang kalam, filsafat, tafsir, *usūl al-fiqh*, pendidikan, etika, dan tasawuf sekaligus.

Karya-karyanya memang mencakup bidang yang sangat bervariasi.⁸ Yang kerap tidak disadari pembaca modern adalah bahwa galaksi pemikiran al-Ghazālī tersebut merupakan buah dari perjalanan panjangnya dalam menemukan kebenaran hakiki. Pembaca al-Ghazālī acap melihat khazanah al-Ghazālī seperti makanan siap santap; dan tak mempunyai waktu untuk memikirkan bagaimana proses meramu, meracik, mempersiapkan, memasak, dan menyajikannya. Apresiasi yang dihasilkan oleh cara pandang seperti ini jelas tidak maksimal. Melihat khazanah al-Ghazālī sebagai sesuatu yang jadi tidak memungkinkan apresiasi yang lebih dalam terhadap proses bagaimana al-Ghazālī menjadi al-Ghazālī sebagaimana dicerminkan oleh karya-karyanya itu. Boleh dikatakan apresiasi seperti itu hanya memperkenalkan bagian luar saja dari fenomena al-Ghazālī atau bagian klimaks saja dari drama kehidupannya. Sebab, pada hakikatnya, proses pencarian dan pembentukannya jauh lebih berharga dan mengandung pelajaran yang justeru jauh lebih berharga. Dalam bahasa Mulyadhi Kartanegara, dengan memperlakukan pemikiran sebagai sebuah proses orang dapat “menghayati proses kreatif yang dialami oleh seorang pemikir.”⁹ Inilah persisnya yang mesti dilakukan dalam mempelajari al-Ghazālī maupun para pemikir lainnya. Agaknya itu pulalah yang mendorong al-Ghazālī mengabadikan penjelajahan intelektualnya dalam sebuah otobiografi intelektual, yakni *al-Munqidh min al-Dalāl*, yang sangat terkenal itu.

Al-Ghazālī memulai perjalanan intelektualnya dengan mengikuti trend masanya, yakni mempelajari fiqh dan kalam di bawah bimbingan, antara lain, guru besar Imam al-Haramayn al-Juwayni yang terkenal itu. Kelasnya dalam kajian fiqh dan kalam digambarkan secara sangat jelas oleh karya-karya yang ditinggalkannya serta keluasan sirkulasi dan pengaruh pemikirannya di kedua bidang tersebut. Dapat dikatakan bahwa al-Ghazālī mencapai puncak tertinggi dan menjadi ilmunan papan atas dalam kajian fiqh dan kalam. Cukup, agaknya, kita mengutipkan sebuah buku *usūl al-fiqh* karya al-Ghazālī yakni *al-Mushtafā min ‘Ilm al-Usūl*.¹⁰ Karya besar ini masih dalam sirkulasi yang cukup baik di lingkaran-lingkaran pengkajian fiqh di seantero dunia Islam dan termasuk kelompok buku-buku induk di bidang *usūl al-fiqh*.

⁷D.B. Macdonald, “al-Ghazālī,” dalam Bernard Lewis et al. (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II. (Leiden: E.J. Brill, 1971), 146.

⁸ ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Mu’allaḥat al-Ghazālī* (al-Jumhūriyah al-‘Arabiyah al-Muttaḥidah: al-Majlis al-‘Alā’i-Ri’āyat al-Funūn wal-Adab wal-‘Ulūm al-Ijtima’iyah, t.t.), mencantumkan sekitar 500 judul buku yang dikalim sebagai karya al-Ghazālī.

⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007), 59.

¹⁰ Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mushtafā min ‘Ilm al-Usūl* (Baghdad: Maktabah al-Muthanna, 1970).

Popularitas dan kemapanan hidup yang diperolehnya sebagai ulama fiqih dan kalam tak kuasa menahannya untuk beranjak memperluas area pencariannya terhadap kebenaran. Dengan percaya diri, filsafat kemudian dia jelajahi. Penjelajahan filosofisnya melahirkan beberapa karya monumental. Karya filsafatnya yang paling terkenal tentu saja adalah serial *Maqasid al-Falasifah*¹¹ yang kemudian dilanjutkan dengan *Tahafut al-Falasifah*.¹² Kedua buku ini merekam hasil bacaannya terhadap filsafat dan kemudian kritiknya yang keras terhadap beberapa pandangan para filosof. Kritiknya terhadap filsafat jelas menjadi *trend setter* di zamannya dan pengaruh pemikiran kritisnya masih mendapat pasar luas di kalangan ilmuan hingga sekarang ini. Al-Ghazali bahkan, secara salah, kerap dipersalahkan sebagai penyebab utama kemunduran kajian filsafat di dunia Islam pasca abad ke-12. Tetapi, sekali lagi, filsafat pun belum memberi ketenangan dan keyakinan puncak bagi al-Ghazali yang pencari kebenaran.

Ketika kemudian dia menoleh ke sekelilingnya, untuk menemukan jalur alternatif pencarian kebenaran, al-Ghazali memutuskan untuk mencoba jalur metodologis yang ditempuh oleh kelompok Shi'ah Isma'iliyah atau yang dalam *al-Munqidh min al-Dalal* kerap dia sebutkan sebagai *ahl al-ta'lim*. Lagi-lagi kelompok yang sangat tergantung pada faham kema'suman para imam ini tidak mampu memberi jawaban yang diinginkannya.¹³ Al-Ghazali kemudian menelusuri relung-relung khazanah tasawuf; dan setelah merasa menguasai aspek teoritisnya memutuskan untuk mempraktikkannya. Keputusannya meninggalkan gemerlap kota Baghdad untuk menjalani 'uzlah, masih tetap menyimpan tanda tanya yang tak terselesaikan.¹⁴

Namun, dalam *al-Munqidh* al-Ghazali dengan jelas menyatakan bahwa pada akhirnya tasawuf-lah yang mampu memuaskan dahaganya akan kebenaran. Dia mengaku menemukan puncak dari pendakiannya dalam alam tasawuf. Dan inilah dunia yang ditekuninya di penghujung kehidupannya. *Al-Munqidh*, dengan demikian adalah sebuah karya otobiografi yang menyimpulkan kepada pembacanya liku-liku, naik turun kondisi psikologis dan spiritual al-Ghazali terhadap kebenaran. Sebuah kajian menarik telah dilakukan terhadap aspek spiritual dari pengalaman tokoh menarik ini.¹⁵

Ziauddin Sardar

Sardar menjelaskan secara menawan bagaimana ia memiliki ketertarikan orisinal terhadap kebenaran dan daya kritisisme yang tinggi.¹⁶ Dalam menyahuti keinginan terhadap kebenaran itulah dia kemudian melakukan petualangan dan pencariannya. Sardar memulai pencariannya di tengah Jamaah Tabligh yang pada masa mudanya menjadi arus penyebaran Islam yang sangat penting di Eropa. Jalan fikiran yang kelewat simplistis dan orientasi yang hampir tidak

¹¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, ed. Sulayman Duniyâ (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961).

¹² Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, ed. Sulayman Duniyâ (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958).

¹³ Beberapa buku ditulis oleh al-Ghazali dalam upaya menjelaskan dan menolak pendekatan kelompok ini terhadap kebenaran, misalnya *al-Qistas al-Mustaqim* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1986).

¹⁴ Lihat D.C. Moulder, "The First Crisis in the Life of Al-Ghazali," dalam *Islamic Studies*, vol. 11 (1972); Arvind Sharma, "The Spiritual Biography of al-Ghazali," *Studies in Islam*, vo. IX (1972); dan W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).

¹⁵ Erick L. Ormsby, "The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazali's *al-Munqidh min al-Dalal*," dalam W.B. Hallaq dan Donald P. Little ed. *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E.J. Brill, 1991).

¹⁶ Sardar, *Desperately Seeking Paradise*, 21.

mementingkan kehidupan dunia ini menjauhkan Sardar dari arus perjuangan *tablighi*. Kebenaran Islam yang dicarinya tidak dia temukan di kalangan kelompok ini.

Apa yang diinginkan oleh Sardar memanglah berbeda dari kecenderungan kelompok Tablighi. Sebagai seorang yang mencermati peradaban dan dengan pilu memperhatikan ketertinggalan umat Islam, surga yang diinginkan Sardar mestilah mulai di dunia ini. Dia dengan jelas menginginkan surga di sini, di dunia sementara ini, sebelum mendapatkan surga yang di sana, di akhirat yang kekal nanti. Keinginan inilah nantinya yang menjadi sumber energi petualangan-tanpa-akhirnya dalam mencari kebenaran.¹⁷

Pencarian kebenaran—Sardar sendiri lebih sering menggunakan pencarian Surga (*seeking paradise*)—kemudian membawanya masuk ke dalam dunia tasawuf. Mirip dengan kasus al-Ghazali, tradisi tasawuf juga hidup di tengah keluarga Sardar. Oleh karenanya, serba sedikit dia telah diperkenalkan kepada tradisi ini melalui ayahnya sendiri. Hanya saja, kehidupan di Eropa, tepatnya London, tampaknya kurang memberi miliu yang memadai bagi perkembangan kecenderungan mistis ini dalam diri Sardar. Itu pula sebabnya, setelah mencoba melakukan apa yang mungkin dilakukan di Eropa, pencarian mistisnya akhirnya mengantar Sardar bertualang ke Fez, Marokko, dan Konya, Turki, dua kota yang sarat dengan warisan kejayaan spiritual masa lalu. Hanya saja apa yang dia temukan, baik di Eropa maupun di Timur, tentang tradisi tasawuf sama sekali tidak memikat hatinya. Sardar melihat betapa korupsi yang akut telah menggerogoti tradisi tasawuf sehingga tak jarang hanya menghasilkan otoritarianisme para pemimpinnya terhadap sekelompok pengikut yang patuh tanpa kritisisme sama sekali. Dalam kondisi itu, meskipun menyadari adanya nilai intrinsik dari tasawuf, tetapi dalam bentuk dan penampakannya yang sekarang, tasawuf sama sekali tidak menarik hatinya. Dalam salah satu bagian biografinya Sardar berujar tentang tasawuf:

“Pengalaman mistis saya tak memungkinkan saya untuk menolak tasawuf *per se*. Ada sesuatu yang benar-benar memesona dan memabukkan di dalamnya. Keberatan saya adalah soal bentuk di mana tasawuf hari ini telah berubah menjadi bisnis shaykh, misteri, dan pembingungan. ... tasawuf tidak menghasilkan tatanan sosial yang adil dan masuk akal. Dalam tasawuf, kecenderungan untuk berubah menjadi otoritarianisme dan penyembahan shaykh tak pernah absen. Tasawuf tak mungkin menjadi jalurku menuju surga. Aku tak akan mengikuti arah yang dituju pada shaykh sufi zaman kini.”¹⁸

Perjalanan hidup juga membawa Sardar untuk mencari kebenarannya di kalangan mereka yang (ingin) menjadikan shari’ah Islam sebagai undang-undang formal negara. Kecenderungan ini memang menjadi sangat populer sejak pertengahan abad ke-20 di berbagai tempat di Dunia Islam. Sardar melakukan perjalanan dan pengalaman ekstensif di Saudi Arabia, Irak, Pakistan, hingga Afghanistan. Dia bahkan terlibat secara langsung dalam beberapa proyek besar ke arah ini di Saudi Arabia. Pengalaman tersebut membuatnya memahami benar apa yang ada di benak kelompok yang menginginkan penerapan shari’ah secara formal melalui institusi negara itu. Dalam beberapa fragmen otobiografinya Sardar terlihat menghadapi persoalan serius karena apa yang dia pahami sebagai shari’ah ternyata berbeda serius dengan apa yang ada di benak

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 84.

para pemimpin Saudi Arabia, Irak, Pakistan, atau Afganistan. Kritik terhadap kebejatan pengelolaan negara-negara muslim yang kerap menghiasi tulisan-tulisannya juga menjadikan Sardar tak senantiasa dapat bergaul mesra dengan orang-orang semacam Zia-ul-Haq dari Pakistan.¹⁹

Wacana formalisasi shari'ah sebagai hukum negara mendapat momentumnya dalam bentuk yang revolusioner dalam Revolusi Islam Iran pada 1979. Seluruh Dunia Islam seolah dibius oleh keberhasilan Ayatullah Khomeini menumbangkan rejim Syah Reza Pahlevi. Setidaknya untuk sementara tak terlihat ada yang meragukan bahwa inilah Revolusi yang dinanti-nantikan itu; inilah momen kebenaran yang dirindukan itu. Lokomotif penarik kebangkitan peradaban seolah telah ada di hadapan mata dan siap untuk meluncur membawa umat kembali ke jalur kejayaan dan kegemilangannya. Sardar mengikuti dengan sangat penuh harap—namun tetap dengan daya kritisisme yang tak mengendur—perkembangan proyek revolusi Iran tersebut. Seperti semua orang ia bahkan mengaku sangat berharap bahwa Revolusi tersebut akan membawa kebangkitan Islam yang sesungguhnya. Sardar sempat berharap bahwa inilah jalur menuju surga yang dicarinya dengan susah payah itu. Namun demikian, sekali lagi, dia mengaku tak menemukan apa yang diharapkannya. Menurutnya, tak terlalu lama revolusi pembebasan itu telah berubah menjadi pengendalian, pengekangan, lalu penindasan. Tak lama, menurutnya, revolusi Iran telah dimanfaatkan untuk memojokkan berbagai kelompok muslim yang berbeda pendapat dalam beberapa hal dengan para *mullah*. Para *mullah* penguasa revolusi segera saja menjadi kelompok yang penuh prasangka, tidak toleran, tidak mau dan tak mampu mengelola perbedaan dan keberagaman.²⁰

Pada akhirnya, Sardar tidak yakin akan kebenaran proyek formalisasi shari'ah dalam negara; dia atak percaya bahwa revolusi adalah jalan yang benar menuju surga idamannya. Dalam ungkapan yang singkat, bagi Sardar, formalisasi shari'ah ke dalam institusi negara membuat Islam menjadi sangat kaku dan kering, lalu kemudian kehilangan tenaganya sebagai sebuah peradaban kemanusiaan yang terbuka.

Kesimpulan Sardar tentang relasi Islam dan negara secara tidak langsung mengantarnya menuju sekularisme. Akan tetapi, mungkinkah sekularisme—yang telah menggoda dan melenakan begitu banyak muslim—mengandung apa yang dicari oleh Sardar? Perlu diingatkan bahwa Sardar pindah ke Inggris ketika masih muda. Karena itu dia sesungguhnya telah mengalami kehidupan sekuler dalam masa yang cukup panjang untuk memahami maknanya. Yang dia lakukan kemudian adalah mempelajari bagaimana sekularisme dipahami dan diartikulasikan

¹⁹Sebuah insiden menarik dikutipkan di sini. Dalam satu jamuan malam resmi Zia-ul-Haq, predien Pakistan kala itu, meminta salah satu stafnya membawakan sebuah buku karya Sardar yang keras mengkritik Zia-ul-Haq. Zia lalu berkata: "apakah menurutmu saya ini memang seorang *diktator gila*, sebagaimana tertulis dalam buku ini?" Ini jelas sebuah pertanyaan yang menyambar Sardar bagaikan petir di siang bolong dan menguji konsistensinya sebagai seorang ilmuwan kritis. Lalu Sardar menjawab dengan "ya". Ibid., 220. Buku Sardar yang dimaksud adalah *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985).

²⁰Dalam satu bagian biografinya, Sardar bercerita bahwa dia pergi ke Iran untuk melihat secara langsung perkembangan Revolusi Islam tersebut. Apa yang dia temukan mengecewakannya. Dia ditahan dan diinterogasi secara keras di keimigrasian Iran, lalu kemudian dideportasi, hanya karena diketahui bahwa dia bersahabat baik dengan beberapa ilmuwan Iran yang kritis terhadap berbagai kebijakan pemerintah Islam Iran. Sardar, *Desperately Seeking Paradise*, 168-182.

di Dunia Islam. Secara spesial dia tertarik terhadap Turki, di mana eksperimen sekularisme telah berlangsung lama. Secara formal percobaan sekularisme di Turki berlangsung sejak tahun 1924, ketika Mustafa Kamal Pasya membubarkan khilafah Usmaniyah dan menggantikannya dengan Republik Turki Modern.²¹ Nyatanya, setelah pembacaan yang serius dan sejumlah kunjungan ke Turki untuk melihat secara langsung, sekularisme juga tak mampu memuaskan dahaga pencariannya.

Ternyata, bagi seorang muslim liberal seperti Sardar, tak satu pun dari kelompok-kelompok tadi yang dapat memadamkan api ingin-tahunya dan memuaskan dahaga kritisismenya. Baginya, metode kelompok Tabligh yang literal terlalu kering, mengekang, dan tak memberi ruang negosiasi nilai-nilai Islam dengan perkembangan kontemporer. Sufisme yang secara spiritual begitu menggairahkan, di matanya, sudah terlalu dikotori oleh keserakahan dan otoritarianisme dari mereka yang mengaku sebagai shaykh sufi. Kelompok dan pemerintah yang mana pun, demikian keyakinan Sardar, tidak akan berhasil menegakkan shari'ah, selama masih mempersamakan fikih abad pertengahan dengan shari'ah. Bahkan jika pun proyek ini didukung oleh sebuah revolusi militer dan otorita mutlak para mullah seperti di Iran. Sekularisme juga merupakan jalur yang sangat berbahaya terutama karena begitu lekat dalam sejarah Eropa. Kemungkinan besar sekularisme di Dunia Islam hanya akan mengikuti sepenuhnya garis nasib sekularisme Eropa, lengkap dengan segala resiko yang dibawanya. Dan itu jelas bukan yang diinginkan oleh Sardar.²²

Menjelang penghujung bukunya, terdeteksi keyakinan yang sangat tinggi dalam diri Sardar bahwa multikulturalisme akan menjadi titik permulaan yang sangat baik untuk menemukan kebenaran Islam dan menunjukkan kepada dunia. Untuk itu Sardar dan sekelompok ilmuwan lain dengan giat mendukung eksperimen multikulturalisme di Malaysia, di bawah patronase Anwar Ibrahim. Buku *Desperately Seeking Paradise* berakhir pada babak ketika eksperimen multikulturalisme Sardar hancur berantakan, bersama hancurnya karir politik Anwar Ibrahim. Sebagai seorang pencari sejati, tentu saja petualangan Sardar tidak berhenti bersama bukunya. Dia dengan jelas menyatakan sedang memulai sebuah episode dan arah pencarian baru. Hanya saja itu adalah sebuah cerita lain: *But that's another story*, katanya.

Anatomi Pencarian Kebenaran

Desperately Seeking Paradise-nya Sardar berbeda dari *al-Munqidh min al-D'āl*-nya al-Ghazali dalam hal *ending*. Jika al-Ghazali yang menulis bukunya pada usia senja mengaku telah menemukan perhentian dari pencariannya, Sardar sejauh ini mengaku belum menemukan titik akhir yang ditujunya, dan karenanya dia masih terus mencari. Namun demikian sebuah benang merah yang menunjukkan anatomi dari pencarian kebenaran kedua tokoh dapat dilihat dengan mudah melalui otobiografinya masing-masing; dan dalam hal ini, kesamaan antara keduanya begitu menonjol.

Ketertarikan orisinal terhadap kebenaran dan ilmu pengetahuan merupakan unsur penting dan ditekankan oleh kedua otobiografi. Al-Ghazali dan Sardar sama-sama menggaris bawahi bakat bawaan masing-masing dan menyatakan bahwa ketertarikan terhadap kebenaran adalah

²¹Lihat Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).

²²Sardar, *Desperately Seeking Paradise*, 277.

anugerah bawaan dalam diri mereka. Dalam *al-Munqidh*, al-Ghazali menegaskan bahwa kehausan untuk memahami sesuatu sebagaimana adanya adalah kebiasaannya sejak usia dini. Keinginan ini adalah instink dan bagian dari fitrah saya, “watak asli dan bukan atas pilihan saya,”²³ tegas al-Ghazali. Begitupun dengan Sardar yang berkata: “saya tumbuh sembari mempertanyakan hampir semua hal...”²⁴

Minat alami ini kemudian menemukan lingkungan berkembang yang tepat dan subur. Dalam kasus al-Ghazali dia hidup pada zaman di mana pertentangan paham keagamaan begitu meriah, dan saling klaim terhadap kebenaran menjadi kecenderungan umum. Dalam kasus Sardar, dia hidup di tengah tantangan Dunia Barat yang sekular di satu sisi dan arus pembaharuan Islam yang sedang mencari bentuk di sisi lain. Mirip dengan pengalaman al-Ghazali, Sardar juga dilingkupi oleh berbagai kelompok penafsiran Islam yang masing-masing merasa lebih benar dari yang lainnya. Dalam kedua tokoh ini, bakat alam berpadu secara sempurna dengan tuntutan keadaan lingkungan historis masing-masing. Bibit yang baik menemukan lahan subur yang dibutuhkan; jadilah kehausan akan kebenaran menjadi bagian paling esensial dari kepribadian mereka.

Unsur kedua dari petualangan pencarian kebenaran ini adalah *kegelisahan dan keraguan yang radikal*. Pembaca *al-Munqidh* tentu memperhatikan betapa al-Ghazali mengaku mengalami masa-masa keraguan (*shakk*) yang sangat serius dalam hidupnya. Pada satu titik dalam hidupnya, al-Ghazali bahkan sampai meragukan hal-hal yang aksiomatis, seperti kemampuan indera untuk menangkap kesan. Keraguan jualah yang membuatnya pada satu saat menderita sakit misterius yang hampir berakibat fatal. Dalam banyak bagian dari bukunya, Sardar pun senantiasa menekankan betapa ia ragu dan keraguannya melahirkan kegelisahan yang sangat membebani. Seperti al-Ghazali dia juga terombang ambing di antara banyak arus dan kelompok yang mengaku sebagai pemangku kebenaran. Begitulah, kedua tokoh kita ini tampil dalam otobiografinya sebagai individu yang gelisah menyaksikan banyak hal dan sekaligus meragukan banyak hal.

Kegelisahan yang beralas kepedulian terhadap keadaan sekitar secara natural membawa keinginan untuk melakukan *pemetaan medan* yang komprehensif. Baik al-Ghazali maupun Sardar dengan jelas menunjukkan bahwa kegelisahan mendorong mereka untuk mengenali dan memetakan secara sebaik-baiknya apa yang ada di sekitarnya. Al-Ghazali menghasilkan peta medan yang membagi para pencari kebenaran di zamannya ke dalam empat arus utama. Sardar jelas menemukan realitas yang lebih rumit dari al-Ghazali sepuluh abad sejarah Islam ternyata membawa perubahan yang sedemikian besar. Peta medan al-Ghazali dan Sardar mungkin saja berbeda, tetapi peta tetaplah peta: petunjuk yang hanya akan berguna bila perjalanan benar-benar direncanakan dan dilaksanakan. Sketsa biografi masing-masing yang kita berikan di atas jelas menunjukkan bahwa kedua tokoh kita masing-masing mengikuti arah sesuai dengan peta medan yang mereka hasilkan. Dalam proses pencariannya, masing-masing mendalami paham dan kelompok yang mereka harapkan akan memberikan apa yang menjadi

²³al-Ghazali, *al-Munqidh*, 10.

²⁴ Sardar, *Desparately Seeking Paradise*, 21.

tujuannya.

Unsur anatomis lain dari pencarian kebenaran adalah kualitas personal yang melekat pada pencari sejati sepanjang perjalanan pencariannya. Kualitas personal ini mencakup: *keberanian intelektual* dan *kritisisme tingkat tinggi*. Dapat dikatakan bahwa kedua unsur ini memberi cita rasa dan warna bagi sejarah pencarian kedua tokoh. Ilustrasi tentang hal tersebut dapat dijumpai dalam biografi masing-masing dalam jumlah melimpah. Al-Ghazali dengan berani menantang tesis-tesis kaum filosof yang begitu mapan mempengaruhi pandangan masyarakat ilmiah di zamannya. Dia juga tak *sungkan* mengemukakan pandangan kritisnya terhadap kaum batiniyah yang kerap terlibat dengan aktivitas kekerasan terhadap kelompok yang bertentangan.

Begitu juga Sardar. Terlahir dari ayah yang cenderung pada tasawuf dan saudara yang pengikut Jamaah Tabligh, dia malah berseberangan dengan kedua arus itu. Dia mengkritik hampir semua yang dia pandang layak dikritik. Dalam salah satu episode, Sardar diinterogasi oleh pasukan Garda Revolusi Iran yang terkenal itu: namun dia tetap dengan pendiriannya bahwa Revolusi Iran telah menyimpang dari arah yang benar. Dalam kasus lain dia mengkritik keras presiden Pakistan, dan tetap pada pendiriannya bahkan ketika sang presiden duduk satu meja makan dengannya.

Daya kritik tingkat tinggi menjadi dasar metodologis dari kerja pencari kebenaran, seperti al-Ghazali dan Sardar. Bagi keduanya tak ada yang luput dari perhatian dan tak ada yang tabu untuk dipertanyakan. Al-Ghazali mengemukakan pandangan kritis terhadap fiqh dan kalam yang sesungguhnya merupakan dunianya sendiri dan telah memberinya hampir semua kejayaan yang dia miliki. Pada satu poin dalam hidupnya, al-Ghazali bahkan mengkritik sejumlah kebenaran aksiomatis dan sempat tak percaya pada akal dan inderanya sendiri. Sardar juga tampil kritis terhadap hampir semua kelompok yang dijumpainya. Dia mengkritik keras Jamaah Tabligh, dia mengkritik tasawuf, dia mengkritik berbagai pemerintahan di Dunia Islam, dia mengkritik sekularisme, dan seterusnya.

Perpaduan antara keberanian dan daya kritisisme adalah beban yang tak mudah dipanggul oleh sembarang orang. Karenanya *keteguhan hati* dan kesetiaan pada cita-cita kebenaran adalah syarat mutlak dari seorang pencari. Beban derita psikologis, kelelahan fisik, tekanan ekonomi, konspirasi politik adalah bagian lumrah dari proses pencarian kebenaran; dan harus ditanggung. Perbedaan dari pencari sejati dan pencari murahan adalah bahwa pencari sejati tidak akan berhenti oleh tantangan dan rintangan. Ringkasnya tidak ada yang membuat pencari kebenaran mundur dari rasa ingin tahu dan pencarian intelektualnya: tidak keluarga, tidak harta benda, tidak tentara, tidak fitnah, tidak konspirasi, tidak pula penderitaan.

Kesimpulan

Sejarah intelektual dapat dikatakan sebagai sejarah pencarian kebenaran. Para aktor sejarahnya tak lain dari para pencari kebenaran itu sendiri. Beberapa dari para pencari kebenaran itu meninggalkan catatan perjalanan pencarian yang mereka lakukan dalam bentuk otobiografi yang sangat menarik: al-Ghazali dan Sardar termasuk di antaranya. Otobiografi tampaknya lebih menarik ketimbang diskursus filosofis tentang pencarian kebenaran. Sebab, otobiografi membuat proses pencarian itu berbaur sedemikian rupa hingga menjadi bagian dari kehidupan manusia.

Dengan kata lain pencarian itu tampak lebih hidup, lebih bermuatan rasa dan emosi, lebih manusiawi.

Karir intelektual al-Ghazali dan Sardar menunjukkan bahwa mereka menempatkan kebenaran dalam sebuah alur proses, bukan sebagai produk jadi. Mereka menerima kenyataan bahwa seseorang membutuhkan proses panjang sebelum menemukan kebenaran yang dicarinya. Penemuan kebenaran, dengan demikian, tidak diharapkan berlangsung seperti membalik telapak tangan. Mereka menunjukkan bahwa untuk sampai kepada kebenaran yang menenangkan, berbagai kesusahan dan penderitaan mungkin harus terlebih dahulu dilalui. Lalu, dalam proses itu mereka menyediakan ruang dalam dirinya untuk meragukan banyak hal, termasuk hal-hal yang semula telah diyakininya. Dalam keraguan itu segala sesuatu kemudian diproses melalui metodologi yang berporos pada kritisisme tingkat tinggi. Hanya dengan cara seperti itu seseorang akan sampai kepada kebenaran sejati, berkelanjutan, dan membahagiakan.

Sebaliknya, kebenaran yang diklaim dan diperoleh melalui cara-cara instan, tanpa proses pencarian yang serius, tanpa dimensi keraguan, tanpa unsur kritisisme, tanpa kesusahan sama sekali, pastilah merupakan kebenaran semu dan superfisial. Lalu, kebenaran semacam ini pastinya tidak mendalam, rapuh, dan tidak membahagiakan bagi pencari sejati.

Al-Munqidh min al-Dalal dan *Desperately Seeking Paradise* juga mengajarkan bahwa aktivitas meragukan, mempertanyakan, dan mengkritik tidak sama dengan menghujat dan merendahkan. Keraguan, pertanyaan, maupun kritik adalah bagian tak terelakkan dari proses pendakian dan pencarian kebenaran itu sendiri. Itulah sebabnya al-Ghazali selalu menjaga ungkapan bahasa ketika dia mengemukakan analisis akhir tentang sesuatu pandangan. Al-Ghazali tidak mencaci, menghujat, dan merendahkan kalam, misalnya; namun demikian dia dengan jelas mengatakan bahwa kalam tak dapat memuaskan dahaganya akan kebenaran hakiki. Begitupun Sardar. Dia mengatakan tak dapat menikmati keringnya literalisme kaum Tabligh, dan karenanya memilih untuk mencoba mencari di kalangan lain. Mereka memilih untuk mendudukan pandangannya sebagai bagian dari proses pencarian personalnya.

Di tengah kecenderungan untuk saling menuduh, saling menghakimi, saling menjelekan yang sedang marak belakangan ini, barangkali, tidak jelek untuk menyodorkan otobiografi intelektual al-Ghazali dan Sardar sebagai bahan renungan. Keduanya menunjukkan bahwa kebenaran dan kesalehan adalah sebuah rangkaian proses menjadi yang harus diperjuangkan; dan perjuangan untuk itu tidak pernah mudah. Konsekuensinya mereka juga tidak secara ringan menuding dan menyalahkan orang lain. Pendapat mereka senantiasa didahului oleh kesediaan mempelajari dan tidak digunakan sebagai alat ukur untuk memvonis dan menjelekan orang lain. Keduanya merayakan nikmat perbedaan dan menikmati lika-liku pencarian kebenaran. Bagi mereka, seperti dinyatakan oleh al-Kindi, bukan dirinya, tetapi kebenaran itu sendirilah yang menjadi inti persoalan.²⁵

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Scholars* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), hal. 11.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Taufik. "Menteri Agama Republik Indonesia: Sebuah Pengantar Profil Biografis," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.) *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*. Jakarta: INIS, 1998.
- Asari, Hasan. *Menguak Sejarah Mencari Ibrah: Risalah Sejarah Sosial-Intelektual Muslim Klasik*. Bandung: Citapustaka Media, 2006.
- Badawi, 'Abd al-Rahman. *Mu'allafat al-Ghazali*. al-Jumhuriyah al-'Arabiyah al-Muttahidah: al-Majlis al-'Ala'i Ri'ayat al-Funun wal-Adab wal-'Ulum al-Ijtima'iyah, t.t.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Munqidh min al-Dalal wa al-Mushkil al-'Izzah wa al-Jalal*, edisi Farid Jabre [dengan terjemahan Prancis] Beirut: al-Lajnat al-Lubnaniyah li-Tarjumah al-Rawa', 1986.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Baghdad: Maktabah al-Mutsanna, 1970.
- . *al-Qistas al-Mustaqim*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1986.
- . *Maqasid al-Falasifah*, ed. Sulayman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961.
- . *Tahafut al-Falasifah*, ed. Sulayman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Macdonald, D.B. "al-Ghazali" dalam Bernard Lewis et al. (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Moulder, D.C. "The First Crisis in the Life of al-Ghazali" dalam *Islamic Studies*, vol. 11 (1972).
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Scholars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
- Ormsby, Erick L. "The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazali's *al-Munqidh min al-Dalal*" dalam W.B. Hallaq dan Donald P. Little (ed.) *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell, 1985.
- . *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*. London: Granta Books, 2004.
- Sharma, Arvind. "The Spiritual Biography of al-Ghazali" *Studies in Islam*, vol. IX (1972).
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.