

BAB V
TOLERANSI UNIVERSAL
DAN PENCIPTAAN PERADABAN SEJAGAT

5.1. Akbar, Toleransi Universal, dan Kosmopolitanisme Dinasti Mughal

Ciri asas yang mewarnai sejarah perjalanan Islam di India adalah terjadinya percampuran antara Islam dan Hinduisme, iaitu adanya upaya yang berterusan untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam secara kreatif ke dalam kehidupan nyata budaya tempatan. Islam yang dikembangkan adalah Islam yang bersifat *indigenous*, yang dapat memenuhi tuntutan dan keperluan nyata yang dialami masyarakat sehingga diterima secara mudah oleh mereka, dan menjadi bahagian yang menyatu dalam kehidupan mereka. Oleh itu, Islam di India adalah Islam yang sudah terindianisasi (*indianized*), sama ada daripada segi pemikiran mahupun cara hidup.

Penggabungan dan percampuran budaya inilah yang sudah amat ketara pada masa Akbar dan sekaligus beliau meletakkan asas bagi pembinaannya.¹ Dia secara sengaja mencuba menciptakan suatu ikatan moral bersama dan bahkan ikatan pada tingkat keagamaan seperti yang terjadi di istananya sendiri dan dalam beberapa perkara diberlakukan dalam bentuk perundangan. Oleh itu, mungkin tanpa perkembangan suatu kehidupan budaya bersama antara orang-orang Islam dan Hindu pada tingkat yang amat tinggi, bahkan dalam beberapa perkara pada

¹ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, London: Meridian Books Limited, 1951, hlm. 235; sebagai tambahan rujuk dalam Alef Theria Wasim, "India Abad 16 dan 17: Tinjauan Tentang Ke-beragama-an dalam Beragama," *Jurnal Al-Jami'ah*, No. 49 (1992), hlm. 27-35.

kesedaran moral mereka, suatu struktur birokrasi yang luas yang diasaskan kepada percampuran dan kemajmukan budaya tidak akan berfungsi begitu baik.²

Pemikiran keagamaan dalam tradisi asli masyarakat India adalah mengembangkan tradisi universalisme, iaitu idea bahawa semua bentuk ragam keagamaan merepresentasikan pelbagai jalan menuju satu jalan kebenaran mutlak, jalan di mana semua memiliki posisi yang setara. Oleh itu, India pada masa Akbar menjadi *practical ground* untuk menginterpretasikan hubungan-hubungan di antara pelbagai komuniti keagamaan.³

Tradisi universalisme melahirkan fahaman pluralisme agama yang meyakini bahawa semua agama mempunyai kebenaran masing-masing⁴ dan intipati atau pengalaman paling asas setiap tradisi agama pada asasnya adalah sama. Perbezaan-perbezaan hanyalah membabitkan perkara-perkara yang tidak asas, seperti tempat ibadah, ritual, aturan-aturan sosial, dogma, dan sebagainya. Dengan kata lain, perbezaan hanyalah di wilayah luaran sahaja, sedangkan pada wilayah dalaman pengalaman keagamaan yang batiniyah, semua tradisi agama pada asasnya sama,⁵ iaitu pada aspek "iman"-nya.⁶ Kebenaran dalam pandangan

² Marshall G. S., Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization*, vol. 3, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, hlm. 68.

³ *Ibid.*, hlm. 72.

⁴ Pengantar kepada pembahasan pluralisme agama boleh didapati antara lain dalam tulisan Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-agama*, diterj. oleh team Kanisius, Yogyakarta: Kanisius, 1989. Wacana pluralisme agama ini juga nampaknya sudah mulai dikembangkan di dalam Islam, rujuk antara lain dalam Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, dan Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.

⁵ Arnold J. Toynbee, *An Historian Approach to Religion*, New York: Oxford University Press, 1956, hlm. 274-277.

⁶ Pemikiran keagamaan yang mengemukakan pendapat bahawa perbezaan antara pelbagai agama itu hanyalah pada sisi luarannya saja, sedangkan pada sisi dalaman batiniyah pada asasnya adalah sama, akhir-akhir ini sering disebut dan masuk dalam kajian *Falsafah Perennial*. Untuk lebih jelasnya tentang konsep Falsafah Perennial, antara lain baca: Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning of End of Religion*, New York: New American Library, 1964; Wilfred Cantwell Smith,

pluralisme agama, pada hakikatnya memerlukan kebenaran lain. Kebenaran tanpa kebenaran lain tidak akan menjadi kebenaran yang sebenar. Namun kebenaran ini menjadi benar bukan dengan mengalahkan kebenaran lain, melainkan justeru dengan memperlihatkan kemampuannya berhubung dan berinteraksi dengan kebenaran lainnya. Dalam kerangka yang lebih teoritik, kebenaran hanya menjadi benar jika diakui dapat dibahagikan dan membabitkan banyak pihak, *the truth of all is a part of the truth of each of us*. Kerana itu, identiti yang matang adalah yang bercorak universal, ertinya kesedaran diri yang menggabungkan pandangan dan nilai-nilai pihak lain, atau yang disebut Wilfred Cantwell Smith dengan *corporate self-consciousness*.⁷

Kesedaran terhadap kemajmukan inilah yang membuat Akbar mempertahankan sikap menghormati terhadap seluruh komuniti agama, tidak hanya Sunni dan Syiah di dalam Islam, tetapi juga komuniti-komuniti lain di luar Islam yang ada di India. Dia bersedia mendengarkan masukan-masukan daripada pelbagai tradisi keagamaan mengenai kehidupan spiritual dan dalam pembelaan mereka terhadap ketidaksamaan pandangan daripada mereka. Akbar tidak hanya membebaskan kepada seluruh rakyatnya memeluk agama sesuai dengan kehendak masing-masing individu, tetapi juga memberikan bantuan kewangan untuk mendirikan tempat-tempat ibadah daripada pelbagai kepercayaan. Pada sisi inilah

Towards a World Theology, Philadelphia: Westminster, 1981; Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, New York: Harper and Row, 1975; Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, diterj. oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1998; A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York: Harper and Brothers, 1945; Huston Smith, *Forgotten Truth: the Primordial Tradition*, New York: Harper and Row, 1976; S. Hossein Nasr, *Knowledge of the Sacred*, New York: Cross Road, 1981; Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis (eds.), *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995.

⁷ Smith, *Towards a World Theology*, hlm. 101.

bahawa memberlakukan suatu orientasi moral yang universal di dalam agama itu sendiri, yang membentuk unsur-unsur penting iklim budaya pengakuan ikatan beragama di dalam kerajaannya.

Orientasi moral universal Akbar juga ditunjukkan dengan sikap simpati terhadap sufisme dan falsafah. Dua perkara tersebut selari dengan pemahaman pluralisme tadi yang amat bertentangan dengan fahaman komunalisme yang mengembangkan unsur-unsur hukum Islam (*syariah*) secara ketat dan kaku. Akbar memang memasukkan para ulama ke dalam istananya, tetapi dia tidak pernah amat tertarik dengan formaliti syari'ah. Akbar ingin membangunkan suatu model masyarakat yang digambarkan oleh para filosof. Abu'l Fazl, setia usaha peribadinya dan seorang sarjana yang berfikiran luas dan banyak mempengaruhi pemikiran Akbar, menganggap Akbar sebagai seorang *philosopher-king* dan juga seorang *insan al-kamil* dalam terminologi sufi yang memberikan panduan kepada rakyatnya.⁸

Akbar adalah seorang yang membangun suatu peradaban, peradaban di sini diertikan sebagai pemerolehan penuh terhadap seluruh kemungkinan-kemungkinan semula jadi yang dilakukan oleh manusia di dalam seluruh kehidupannya. Akbar oleh Abu'l Fazl dihadirkan sebagai seorang penemu (*inventor*) yang mengarahkan kehidupan berfungsi menjadi lebih baik, bahkan dia adalah pelindung daripada pelbagai penemuan-penemuan baru. Bersama itu, pemerolehan kemungkinan-kemungkinan semula jadi secara perlahan meresap dalam pemerolehan semangat atau *spirit* saling membangun hubungan sesama

⁸ Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, London: Weidenfeld and Nicholson, 2000, hlm. 107.

manusia yang diekspresikan melalui konsep sufi *Sulh-i-Kul* (toleransi universal). Konsep *Sulh-i-Kul* yang dipraktikkan oleh Akbar tidak hanya suatu metod penyempurnaan kehidupan sosial dan politik kepada masyarakatnya sahaja sebagai seorang penguasa model seperti yang dia tuju, tetapi juga sebagai kondisi moral individu di mana Akbar sebagai pembimbing spiritual kepada para ahli dan kakitangannya; sehingga secara dalaman menjadi damai bagi tiap-tiap orang, apapun tingkah laku mereka menuju kepada suatu kesatuan yang mutlak.⁹ *Sulh-i-Kul* tersebut merupakan jalan menuju tahapan selanjutnya yang disebut sebagai *Mahabbat-i-Kul* (cinta universal) yang secara positif mencari kesejahteraan material dan spiritual bagi seluruh manusia.¹⁰

Konsep tersebut menjadi *spirit* dalam semua orientasi aktiviti moral Akbar dan mampu menjadi wadah daripada pelbagai bentuk ekspresi budaya, agama, dan ideologi seluruh masyarakat di dalam kerajaannya. Dia membebaskan rakyatnya untuk beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing, memberikan kesempatan yang sama kepada warganya untuk berpartisipasi dalam wilayah awam, penghapusan cukai perjalanan ke tempat-tempat suci, penghapusan *jizya*, penetapan *mahzar*, dan mencapai kemuncak pada pembentukan *Din-i-Ilahi*.

Sebagai contoh yang boleh mewakili, pemberlakuan *mahzar* oleh Akbar harus difahami sebagai upaya untuk meminimumkan kepentingan ideologi atau agama tertentu di dalam kerajaannya. Dengan *mahzar* tersebut, maka kerajaan yang dipimpin oleh Akbar itu tidak lagi mengurus permasalahan benar-tidaknya

⁹ Hodgson, *The Venture of Islam*, hlm. 79.

¹⁰ *Ibid.*; Armstrong, *Islam: A Short History*, hlm. 107.

suatu agama atau agama lainnya, melainkan yang menjadi urusannya adalah bagaimana konflik yang timbul di dalam masyarakat dapat didamaikan dengan tidak mengambil sikap subjektif untuk kalangan tertentu sahaja. Jadi kerajaan, iaitu Akbar, menjadi penengah dalam pengambilan-pengambilan keputusan penting bersama. Sikap dan fungsi peranan negara seperti ini sebenarnya adalah pemahaman semula tentang konsep toleransi universal yang boleh menjadi *spirit* dalam pemerolehan-pemerolehan semula jadi bagi kepentingan bersama seluruh elemen rakyat. Walau bagaimanapun, kerajaan tidak boleh mengambil dan memaksakan keputusan. Akbar membatasi pengambilan keputusannya dengan berpandukan kepada al-Qur'an dan Hadits sebagai kekuasaan tertinggi yang tidak boleh dilampauinya. Dengan membatasi diri pada tindakan fungsional (jika perlu), negara sekaligus menjamin kebebasan beragama.

Lebih lanjut di samping mempunyai kepentingan nasional, *mahzar* tersebut juga mempunyai kepentingan antarabangsa, iaitu untuk lebih menegaskan posisi Akbar di dalam dunia Islam. Dengan *mahzar* tersebut Akbar bermaksud menetapkan posisinya dalam dunia Islam masa itu dengan meminimumkan pengaruh politik dan keagamaan daripada Dinasti Safawiyah di Persia, dan di sisi lain menempatkannya pada posisi '*Amir al-Mu'minin*' (suatu gelaran *kekhalfahan*), yang bererti suatu bentuk penentangan langsung terhadap Dinasti Turki Utsmani yang menginginkan kekuasaan kepimpinan spiritual umat Islam sedunia masa itu.¹¹ Jadi, jelas bahawa pemberlakuan *mahzar* yang disalahtafsirkan oleh Vincent

¹¹ F. W. Buckler, "A New Interpretation of Akbar's "Infallibility" Decree", *Journal of Royal Asiatic Society* (1924), hlm. 591-593. Lihat juga dalam F. W. Buckler, 'A New Interpretation of Akbar's "Infallibility" Decree of 1579' dalam M. N. Pearson. (ed.), *Legitimacy and Symbols*;

Smith dengan *Infallibility Decree* sebenarnya mempunyai kepentingan keutuhan nasional kerajaan, di samping juga kepentingan antarabangsa untuk memperkuat posisinya di antara kerajaan-kerajaan Islam lainnya pada masa itu.

Manifestasi dan pemberlakuan konsep toleransi universal dengan pembentukan *Din-i-Ilahi* merupakan kemuncak daripada proses pemerolehan semula jadi orientasi universal yang dibangun oleh Akbar. Kecenderungan universalisme dan kosmopolitanisme dalam *Din-i-Ilahi* boleh dilihat daripada keterbukaannya mengakui partikulariti kebenaran masing-masing agama untuk dicari *common ground*-nya sebagai kebenaran hakiki yang diyakini bersama. *Din-i-Ilahi* bukanlah agama baru, tetapi memerlukan agama-agama yang lain yang hidup di tengah-tengah masyarakat sebagai sumber asas dan isi kepercayaan serta panduan perilaku. *Din-i-Ilahi* bukanlah agama dalam erti biasa yang difahami oleh orang ramai, melainkan ianya merupakan sebuah kata sepakat bahawa kehidupan bermasyarakat, dan dengan demikian kehidupan bernegara atau politik, harus dipertanggungjawabkan di hadapan hati nurani yang diisi oleh agama, dengan mengakui bahawa agama yang lain bagi orang lain memenuhi fungsi yang sama sepertimana agamanya sendiri untuk dirinya sendiri.

Sumber *Din-i-Ilahi* adalah agama yang ada pada masa itu dan *Din-i-Ilahi* menurut Akbar tidak boleh dan tidak mungkin berdaya untuk menjadi pengganti agama-agama itu menjadi semacam 'super-agama'. *Din-i-Ilahi* bukanlah agama yang superior, dengan demikian ianya juga bukan pesaing kepada agama-agama yang ada, melainkan pada asasnya, ianya hidup daripada agama-agama itu dan

The South Asia Writings of F. W. Buckler, Michigan: University of Michigan, 1983, hlm. 131-148.

nilai serta norma yang dihasilkan oleh mereka untuk menjamin suatu kehidupan bersama yang lestari dalam suasana masyarakat yang majmuk. Dari sisi inilah *Din-i-Ilahi* berfungsi sebagai perekat sosial dan politik pada masa itu.

Konsep toleransi universal yang mengasasi seluruh aktiviti dan polisi Akbar tersebut sebenarnya mempunyai matlamat menyatukan pelbagai elemen masyarakat yang berada di bawah kekuasaannya atas dasar agama-agama masa itu. Dengan kemajmukan agama, tidak mungkin membangun kerajaan dengan menghapuskan agama. Oleh itu, perlu dicari format keberagamaan yang tidak bertentangan dengan kewujudan kerajaan sebagai perwujudan kesepakatan sosial pelbagai elemen masyarakat. *Din-i-Ilahi* harus difahami sebagai suatu bentuk keberagamaan yang murni *civil*, iaitu "agama sosial" yang akan membuat setiap rakyat memiliki asas moral untuk mengabdikan dan mencintai masyarakat dan kerajaannya, suatu bentuk kesetiaan kepada masyarakat dan kerajaan dengan semangat keagamaan.¹² Mungkin tepat apa yang diungkapkan oleh Hans Kung bahawa *without peace between religions there will be no peace between nations*.¹³ Oleh itu, *Din-i-Ilahi* adalah perpaduan antara idealisme kebangsaan dan semangat

¹² Nilai-nilai dan semangat keagamaan yang wujud di dalam masyarakat dan sekaligus dijadikan sebagai perekat sosial politik bersama suatu *nation-state* pada masa kontemporari ini dikenali dengan istilah *Civil Religion*. *Civil Religion* ini diharapkan menjadi penyeimbang untuk mempertemukan antara agama dan politik supaya tidak saling mendominasi dan saling menjustifikasi. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang wacana ini rujuk antara lain dalam Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Society*, New York: Harper & Row, 1970; Robert N. Bellah, *Beyond Belief, Menemukan Kembali Agama: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, diterj. oleh Rudi Harisyah Alam, Jakarta: Paramadina, 2000; Robert N. Bellah & Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980; John A. Coleman, "Civil Religion," dalam *Sociological Analysis*, 31 (Summer, 1970); Robert Nisbet, "Civil Religion" dalam Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, hlm. 517-519; dan Andrew Shanks, *Agama Sipil*, diterj. oleh Yudi Santoso, Yogyakarta: Jalasutra, 2003.

¹³ Hans Kung, *Towards a World Ethic of World Religions*, dalam "The Ethic of World Religions and Human Right", *Concilium* 1990/2, London: SCM Press, hlm. 115. Lengkapi dengan Hans Kung dan Karl-Josef Kusche, *Etik Global*, diterj. oleh Ahmad Murtajib, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

keagamaan yang berfungsi sebagai payung bagi melindungi pelbagai perbezaan agama, suku, dan ideologi, sebagai *common ground* daripada gerak masyarakat sekaligus *point of reference* untuk menyelesaikan pelbagai konflik dan sebagai alternatif bagi membangun masyarakat yang berkeadilan.

Cara pandang dan orientasi moral universal terhadap kenyataan akan kemajmukan masyarakat yang ada pada masa pemerintahan Akbar pada asasnya memang disokong oleh semangat toleransi universal. Toleransi universal ini adalah suatu semangat dalaman yang diwujudkan dan diberlakukan dengan pelbagai cara. Jadi, toleransi universal adalah semangat, *spirit*, dan ruh, sedangkan pelbagai aktiviti dan polisi Akbar adalah cara dan metod pemberlakuan konsep tersebut ke dalam kenyataan sosial.

Semua manifestasi konsep toleransi universal dalam pelbagai aktiviti dan polisi Akbar ini mampu menjana terbentuknya budaya dan peradaban Islam yang kosmopolitan pada masanya. Jika dilihat secara teliti, ada dua perkara asas yang dalam kenyataan terbentuknya kosmopolitanisme peradaban Islam masa Akbar, iaitu *pertama*, keterbukaan terhadap orang berketurunan asing, dan *kedua*, adanya sikap *tolak-ansur* terhadap pihak-pihak lain. Meskipun kedua perkara tersebut nampaknya serupa satu dengan yang lainnya, namun keduanya dapat dibezakan secara analitik.

Ciri pertama dapat dilihat daripada pelbagai polisi keagamaan yang diberlakukan oleh Akbar pada amnya dibanding dengan pelbagai polisi yang dilakukan oleh Kesultanan Delhi. Salah satu perbezaan asas ialah kebanyakan Sultan daripada Kesultanan Delhi menganut prinsip "pengeluaran" dan *vis a vis* (berhadap-hadapan) dengan budaya tempatan India. "Kami" (Islam) melawan

"mereka" (non-Islam/kafir). Berbalik dengan itu, Kesultanan Mughal, terutama pada masa Akbar, bekerja atas prinsip "pemasukan" dan "bekerjasama", yang lebih menerima unsur-unsur luaran dan tempatan India. Sementara Kesultanan Delhi, terutamanya pada masa Mahmud Ghaznawi, hanya menyerang India dengan pelbagai peperangan tanpa memulihkannya kembali, Kesultanan Mughal di bawah pimpinan Akbar melipatgandakan kekuatan kerajaannya hanya dengan memberikan status warga negara dan mempunyai posisi setara kepada pelbagai golongan, agama, dan bangsa asing di bawah kekuasaannya. Inilah alasannya kenapa penguasa-penguasa di Kesultanan Delhi tidak boleh bertahan lama, sedangkan Mughal bertahan lebih lama kerana proses penerimaan dan kerjasama dengan pelbagai golongan, agama, dan bangsa asing.

Perkara asas kedua adalah sikap tolak-ansur dengan golongan, agama, dan bangsa lain. Seperti yang telah dijelaskan di atas, sikap ini serupa dengan perkara pertama tadi, tetapi secara analitik berbeza. Keterbukaan terhadap orang keturunan asing ialah keinginan pada pihak yang berkuasa untuk menyerap pihak lain ke dalam dirinya. Sementara tolak-ansur terhadap bangsa lain ialah keinginan untuk menghargai orang lain sepertimana adanya mereka. Sedangkan kesiapsediaan pada pihak kelompok yang berkuasa menentukan *co-existence* (kewujudan bersepadu) dengan pihak-pihak lainnya. Penghargaan Akbar terhadap isterinya sendiri yang beragama Hindu untuk beribadah sesuai dengan agamanya sendiri merupakan salah satu contoh nyata sikap tolak-ansur Akbar. Sikap tolak-ansur ini juga ditunjukkan oleh Akbar dalam forum diskusi agama di *Ibadat Khana* yang menghargai pelbagai pendapat di luar doktrin ajaran Islam, serta

melarang pelarangan pendirian tempat ibadah dan mengizinkan didirikannya tempat tempat ibadah pemeluk agama lain seperti pendirian gereja dan kuil.

Daripada sikap keterbukaan terhadap orang berketurunan asing dan sikap tolak-ansur terhadap bangsa lain tersebut, dapat disimpulkan bahawa dua perkara tersebut yang menjadi unsur-unsur utama konsep toleransi universal Akbar dalam membangunkan kosmopolitanisme peradaban Islam. Kosmopolitanisme itu adalah suatu keterbukaan penyerapan unsur-unsur asing, termasuk juga budaya dan tradisi tempatan India. Percampuran pelbagai tradisi, seperti tradisi Persia, Turki, dan Hindu itulah yang membangunkan satu kesatuan peradaban Islam India. Penyerapan dan keterbukaan itu harus dikekalkan dengan sikap tolak-ansur sesama golongan, agama, dan bangsa lain, kerana dengan itu sebaliknya penyerapan dan integrasi pelbagai unsur boleh tetap dikekalkan. Jadi, dua unsur utama keterbukaan terhadap orang keturunan asing dan tolak-ansur dengan bangsa lain ini adalah *raison d'etre* bagi penciptaan peradaban yang inklusif dan kosmopolitan. Dan dua perkara tersebut dibungkus oleh Akbar melalui konsep toleransi universalnya dengan pelbagai manifestasi nyata dalam kerangka kekuasaannya.

5.2. Membangun Peradaban Islam Sejangat dan Kosmopolitan

Sebelum membahaskan tentang metod pembangunan peradaban Islam sejagat dan kosmopolitan, maka haruslah dibahas dahulu tentang konsep kesejagatan (universalisme) Islam, kerana dengan itu akan menghantarkan kita kepada pemahaman menyeluruh tentang nilai-nilai universal Islam dan manifestasinya dalam peradaban manusia.

Sumber idea tentang universalisme Islam ialah kata "*al-islam*" itu sendiri yang dimaknai dengan *pasrah, taat, dan patuh* sepenuhnya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sikap ini memberi implikasi untuk tidak memberikan kesempatan sedikitpun melakukan sikap mendasar serupa kepada sesuatu apapun selain daripada-Nya.¹⁴ Oleh itu, ditegaskan dalam al-Qur'an bahawa tugas para Nabi dan Rasul (utusan) Allah tidak lain adalah menyampaikan ajaran tentang Tuhan Yang Maha Esa atau Tauhid serta tentang keharusan manusia pasrah, tunduk, dan patuh kepada-Nya sahaja.¹⁵ Kerana prinsip ajaran yang dibawa para Nabi dan Rasul itu sama, maka sikap pasrah, tunduk, dan patuh itulah yang menjadi pangkal kebenaran universal ajaran daripada Tuhan. Singkat kata, bahawa ajaran *al-islam* dalam "pengertian asal" seperti ini adalah intipati semua ajaran agama para Nabi dan Rasul.

Daripada sudut pandang inilah kita dapat memahami lebih baik penegasan dalam al-Qur'an bahawa menganut agama selain *al-islam* atau yang tidak disertai dengan sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Tuhan adalah sikap yang tidak sejati, kerana itu tertolak. Meskipun secara sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang itu diakui "beragama Islam" atau "Muslim", tetapi jika tidak ada padanya ketulusan sikap-sikap *al-islam* itu, maka dia tidak masuk kategori sikap keagamaan yang sejati dan tertolak.¹⁶ Sebaliknya, walaupun secara

¹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000, hlm. 426. Rujuk juga pembahasan tentang universalisme Islam dalam M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 213-216.

¹⁵ Ayat al-Qur'an secara jelas mengatakan "Dan kami (Tuhan) tidaklah pernah mengutus seorang utusan pun sebelum engkau (Muhammad) melainkan kami wahyukan kepadanya bahawa tiada Tuhan selain Aku, oleh itu sembahlah olehmu semua (wahai manusia) akan Aku (sahaja). Q.S. al-Anbiya'/21: 25.

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hlm. 177-196.

sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang itu diakui beragama Yahudi, Nasrani, Hindu, ataupun Budha, tetapi mempunyai sikap penuh pasrah, tunduk, patuh, dan berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa, maka sesungguhnya dia telah melakukan sikap keagamaan yang sejati dan akan diterima di sisi Tuhan.

Al-Islam dalam erti asal dan universal inilah yang merupakan satu-satunya ajaran ketundukan atau dalam bahasa Arab dikenali dengan *din* (agama) yang dibenarkan dan diterima oleh Tuhan. Intipati atau pangkal *al-islam* itu sepanjang masa ialah "iman" kepada Tuhan, yang dalam bahasa Arab disebut Allah dan berasal daripada kata *Al-Ilah* yang bererti Tuhan yang sebenar (daripada segi bahasa perkataan Arab *Allah* atau *Al-Ilah* itu mempunyai erti sama dengan kata dalam bahasa Inggeris *God*).¹⁷ Tentang penerimaan ajaran ketundukan *al-islam* ini secara jelas dinyatakan di dalam al-Qur'an:

*"Barangsiapa menganut suatu din (ajaran ketundukan) selain al-islam (ajaran tentang kepasrahan kepada Allah), maka tidak akan diterima daripadanya, dan dia itu di Akhirat termasuk golongan yang menyesal (merugi)."*¹⁸

Konsep universalisme Islam yang berpangkal pada ajaran *al-islam* menunjukkan bahawa sebenarnya manusia itu adalah satu dan tunggal dalam Keimanan dan Kebenaran yang dituju. Perselisihan terjadi disebabkan oleh timbulnya pelbagai *vested interest* masing-masing kelompok umat manusia, yang antara lain muncul dalam usaha mereka mentafsirkan ajaran Keimanan dan

¹⁷ Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-Agama Dalam Perspektif Universalisme Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998, hlm. 17.

¹⁸ Al-Qur'an Surah Ali Imran/3: 85.

Kebenaran menurut pertimbangan *vested interest* tadi.¹⁹ Kerana itu, manifestasi lahiriah daripada konsep dan ajaran *al-islam* ini dapat bermacam-macam, antara lain kerana mengikuti ruang dan waktu.

Manifestasi universalisme Islam yang terbaik adalah dalam ajaran-ajarannya yang merangkumi pelbagai bidang seperti hukum Islam (*fiqih*), keimanan (*tauhid*), etika (*akhlak*), dan sikap hidup yang menampilkan kepedulian yang amat besar kepada unsur-unsur utama daripada kemanusiaan. Salah satu ajaran yang dengan sempurna dan menyeluruh menampilkan universalisme Islam adalah lima jaminan asas kepada warga masyarakat, sama ada secara individual mahupun sebagai kelompok. Kelima jaminan asas itu tersebar dalam pelbagai literatur intelektualisme Islam lama, iaitu jaminan asas terhadap (1) Keselamatan fizikal warga masyarakat daripada penganiayaan secara fizikal di luar ketentuan undang-undang, (2) Keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan untuk berpindah agama, (3) Keselamatan keluarga dan keturunan, (4) Keselamatan harta benda dan milik peribadi di luar ketentuan perundangan, dan (5) Keselamatan profesi atau pekerjaan.²⁰

Secara keseluruhannya, kelima jaminan asas di atas menampilkan universalisme pandangan hidup yang utuh dan bulat. Pemerintahan berasaskan undang-undang, persamaan darjat, dan sikap tolak-ansur terhadap perbezaan pandangan adalah unsur-unsur utama kemanusiaan dan dengan demikian

¹⁹ Nurcholish Madjid, "Kosmopolitanisme Islam dan Terbentuknya Masyarakat Paguyuban", dalam M Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 43.

²⁰ Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: paramadina, 1995, hlm. 546.

menempatkan universalisme ajaran Islam. Tetapi semua jaminan itu hanyalah suatu kerangka teoritik sahaja.

Nilai-nilai universal ajaran Islam di atas tersebut berhasil difahami oleh Akbar dan dirangkumi dalam konsep toleransi universal yang dikembangkannya. Toleransi universal merupakan sebuah konsep hasil pentafsiran Akbar terhadap nilai-nilai universalisme Islam. Konsep ini kemudiannya diaplikasikan dalam pelbagai cara dengan berprinsip kepada keterbukaan dan sifat tolak-ansur menurut kenyataan sosial dan tradisi masyarakat India. Dengan toleransi universal, Akbar memahami "Islam" sebagai sebuah nilai dan norma, bukan ideologi atau adat dan tradisi. Oleh itu, apabila nilai-nilai universalisme Islam dianggap sesuai dengan adat dan tradisi tempatan (iaitu Hinduisme, di samping Akbar membawa masuk tradisi Persia dan Turki), tidak perlu lagi diubah sesuai dengan keinginan, adat, tradisi, atau ideologi Arab. Sebab jika itu dilakukan, maka akan menimbulkan kegoncangan-kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai-nilai universal Islam ke dalam struktur budaya jauh lebih efektif dibanding mengganti kebudayaan itu sendiri.

Kerana itu, ajaran dan nilai universalisme Islam diakomodasikan ke dalam pelbagai kebudayaan dan tradisi tempatan tanpa kehilangan identiti masing-masing. Ini tidak bererti menghindarkan timbulnya perlawanan daripada budaya dan tradisi setempat, justeru budaya tersebut tidak hilang dan boleh berkembang dengan bebas. Pada proses selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagamaan yang sesuai dengan keadaan sosial budaya setempat. Oleh itu, pemberlakuan nilai-nilai universalisme Islam ke dalam tradisi dan budaya setempat akan memberi keragaman pentafsiran dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap

wilayah yang berbeza-beza.²¹ Keragaman dan perbezaan pentafsiran inilah yang membolehkan terwujudnya sifat kosmopolitan dalam perjalanan sejarah peradaban Islam.

Kosmopolitanisme peradaban Islam itu muncul dalam sejumlah unsur dominan seperti hilangnya sekatan-sekatan etnik, kuatnya kemajmukan budaya, dan heterogeniti politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, iaitu kehidupan beragama yang *ekletik* selama berabad-abad.

Sifat kosmopolitanisme peradaban Islam yang *ekletik* sebenarnya telah nampak sejak awal mula kemunculannya. Dimulai dengan cara-cara Nabi Muhammad mentadbir organisasi masyarakat Madinah sehingga Abad ketiga *Hijrah* dengan ditandakan munculnya para *universal scholar* seperti Ibnu Sina, al-Farabi, dan sebagainya. Proses penyerapan secara *ekletik* telah terjadi semenjak datangnya Islam pertama kali di Arab. Penyerapan Islam dengan tradisi dan budaya Arab setidaknya berlaku dalam tiga pola. (1) Islam mengambil sebahagian tradisi dan budaya masyarakat Arab dan meninggalkan sebahagian lainnya, (2) Islam mengambil dan meninggalkan tradisi masyarakat Arab secara separuh-separuh dengan mengurangkan atau menambah adat dan praktik pra-Islam, dan (3) Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa melakukan penilaian ulang dan mengubah namanya.²² Proses penyerapan tradisi dan budaya ini juga dilakukan daripada sisa-sisa peradaban

²¹ Anjar Nugroho, "Gagasan Pribumisasi Islam: Meretas Ketegangan Islam dengan Kebudayaan Lokal", dalam Jurnal *Profetika*, vol. 6, No.1 (2004), hlm. 108-109.

²² Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syari'at Islam*, diterj. oleh M. Faishol Fatawi, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

Greek kuno yang berupa Hellenisme sehingga Abad ketiga *Hijrah* ketika para penguasa Muslim masa itu mempunyai kekuasaan di bekas-bekas wilayah tradisi Hellenisme.²³

Pada masa kebangkitan kedua dunia Islam, tiga kerajaan besar Islam pada masa itu, Turki Utsmani di Asia Kecil, Syafawiyah di Persia, dan Mughal di India, melakukan penyerapan-penyerapan dengan budaya asing, terutamanya dengan budaya dan tradisi tempatan sehingga dimensi peradaban Islam yang diketengahkan adalah dimensi tradisi *ekletik* dan sintesis antara nilai-nilai universal Islam dan budaya tempatan.²⁴

Oleh itu, percampuran antara nilai-nilai universal Islam dengan tradisi dan budaya tempatan mempunyai ciri, iaitu: *Pertama*: kontekstual. Islam difahami sebagai ajaran yang terkait dengan situasi zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbezaan wilayah menjadi kunci bagi proses pentafsiran baru. Dengan demikian, Islam akan terus memperbaharui diri dan dinamik dalam merespon perubahan zaman. *Kedua*, toleran. Kontekstualisasi Islam ini akan menyedarkan

²³ Untuk memperjelas proses penyerapan dengan budaya dan tradisi Hellenisme ini lihat antara lain: G. E. Von Grunebaum, *Islam and Medieval Hellenism: Social Cultural Perspectives*, London: Variorum Reprints, 1976; Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975; F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York: New York University Press, 1968; C. A. Qodir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge, 1990; T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London: Luzac & Company Ltd., 1970; dan Richard Walzer, "Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy" dalam S. M. Stern and R. Walzer (eds.), *Oriental Studies*, vol. I, Bruno Cassirer, 1962.

²⁴ Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Utama, 2002, hlm. 116-152. Pertemuan nilai-nilai universal Islam dengan budaya dan tradisi tempatan ini ternyata membawa ketegangan-ketegangan tertentu dalam proses perjalanan sejarah Islam untuk membentuk suatu peradaban yang agung, tetapi perkara tersebut malah membuat dinamik. Meskipun berbeza dalam budaya dan tradisi yang dihasilkan, tetapi tetap dalam kesatuan. Permasalahan tarik-menarik antara dua tradisi universal dan tempatan dalam sejarah peradaban Islam ini boleh dirujuk dalam tulisan G. E. Von Grunebaum, "Masalahnya: Kesatuan dalam Keragaman" dalam Gustave E. Von Grunebaum, *Islam: Kesatuan dan Keragaman*, diterj. oleh Effendi N. Yahya, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1983, hlm. 21-40.

bahawa pentafsiran dan pemahaman terhadap Islam yang beragam bukanlah perkara yang menyimpang selama dilakukan secara bertanggungjawab. Oleh itu sikap ini akan melahirkan sikap toleran terhadap pelbagai perbezaan pentafsiran tentang Islam. *Ketiga*, menghargai tradisi. Ketika menyedari bahawa Islam (pada masa Nabi Muhammad pun) dibangun dibina berasaskan kepada tradisi lama yang baik, perkara ini menjadi bukti bahawa Islam tidak selamanya memusuhi tradisi dan budaya setempat. Tradisi tidak dimusuhi, justeru menjadi alat menghidupkan nilai-nilai Islam, sebab nilai-nilai Islam memerlukan kerangka yang sudah karib dengan kehidupan pemeluknya. *Keempat*, progresif, yakni kemajuan zaman tidak difahami sebagai ancaman terhadap ajaran asas Islam, tetapi dilihat sebagai perangsang untuk melakukan respon kreatif secara berterusan. *Yang terakhir*, membebaskan. Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab permasalahan-permasalahan kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbezaan agama dan etnik. Islam adalah untuk manusia dan demi kebaikan mereka.²⁵

Di sinilah letak pentingnya keterbukaan dan sikap tolak-ansur Akbar terhadap pelbagai budaya dan tradisi yang ada pada masa itu, khususnya budaya dan tradisi tempatan India. Jika dilihat secara teliti perdebatan di bidang teologi dan hukum agama di *Ibadat Khana*, maka akan nampak secara jelas betapa beragamnya pandangan yang berkembang pada masa itu. Kalaupun itu dianggap sebagai ketidakteraturan kehidupan beragama masyarakat Islam kerana tidak adanya kesepakatan ke atas perkara-perkara asas, maka harus juga dibaca dengan cara lain bahawa pemikir Muslim telah berhasil mengembangkan tabiat

²⁵ M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia," Pengantar dalam M. Imdadun Rahmat, et al. (eds.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003, hlm. xxi-xxii.

kosmopolitanisme dalam budaya dan keilmuan mereka, kerana mampu saling berdialog dengan sedemikian bebas. Kebebasan dan inovasi-inovasi semula jadi Akbar untuk mempertemukan pelbagai ajaran agama di dalam *Din-i-Ilahi* sebagai sebuah "agama sosial" baru merupakan simbol nasionalisme dengan semangat keagamaan, yang tentunya sekarang dianggap sikap seorang yang murtad (keluar daripada ajaran Islam), adalah daripada petanda kuatnya watak kosmopolitanisme peradaban Islam yang dibangunnya. Kebebasan mengekspresikan akal dan perasaan secara maksimum mungkin mendapat peluang luas pada masa itu. Dan dalam situasi seperti itu ternyata juga tidak menjejaskan sama sekali kepada Islam, kerana proses dialog saling menyerap tetapi juga terbuka akan melahirkan koreksi (*counter discourse*) budayanya sendiri.

Perdebatan antara golongan Sunni dan Syi'ah tentang pelbagai persoalan teologi di *Ibadat Khana* adalah contoh iklim keterbukaan dan kebebasan berfikir yang tidak dilarang oleh Akbar, kerana perkara itu adalah suatu wacana ilmiah. Perkara ini juga yang telah terjadi ketika berlaku perdebatan luar biasa antara kelompok Mu'tazilah yang berfikiran amat liberal dan rasional tentang konsep-konsep keimanan yang kemudiannya dikoreksi oleh kelompok Sunni yang dipelopori oleh al-Asy'ari dan al-Maturidi sebagai representasi tokoh yang melahirkan pemikiran teologi versi Sunni. Saling *counter* wacana ilmiah inipun memberikan ciri kosmopolitan, kerana ianya muncul sebagai perdebatan ilmiah yang tidak mengambil sikap mengadili atau menghakimi.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahawa sifat kesejagatan dan kosmopolitanisme peradaban Islam tercapai dan berada pada titik optimum, apabila tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif nilai-nilai universal

yang telah disebutkan tadi dan kebebasan berfikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang secara formal disebut non-Muslim).²⁶ Kosmopolitanisme seperti ini adalah kosmopolitanisme yang kreatif, kerana di dalamnya warga masyarakat mengambil inisiatif untuk mencari wawasan dan pengetahuan terjauh daripada keharusan berpegang pada kebenaran yang ingin dicapai dan ditemukan, situasi terbuka yang memaksa universalisme ajaran Islam untuk terus mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk nyata, bukan hanya nyata dalam teori-teori spekulatif sahaja.

Sebuah agenda baru dapat dikembangkan semenjak sekarang untuk menampilkan kembali universalisme ajaran Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam di masa hadapan. Perkembangan agenda baru itu diperlukan, kerana kaum Muslim sekarang ini sudah menjadi kelompok dengan pandangan sempit dan amat tertutup sehingga tidak mampu lagi mengambil bahagian dalam kebangunan peradaban manusia yang akan muncul pada masa pasca-industri nanti. Kaum Muslim bahkan menjadi beban bagi kebangkitan peradaban manusia yang akan datang. Dalam keadaan demikian, kaum Muslim hanya akan menjadi

²⁶ Konsep keseimbangan ini menurut Osman Bakar merupakan identiti peradaban Islam dengan berpandukan pada ungkapan *ummatan wasatan* (bangsa pertengahan). Idea tentang 'pertengahan' (*middleness*) itu sendiri secara semula jadi adalah universal. Dalam erti literalnya, kata *wasatan* merujuk kepada wilayah geografis pertengahan Dunia Muslim. Tetapi kata itu membawa erti yang boleh diberlakukan ke atas perilaku, pemikiran, dan kepercayaan manusia, dengan kata lain diberlakukan ke atas kebudayaan dan peradaban manusia. Ketika idea tentang *middleness* ini diberlakukan perkara-perkara manusia tersebut, maka akan melahirkan konotasi keseimbangan, kesetaraan, dan keadilan, sehingga identiti peradaban Islam dicirikan dengan keseimbangan, kesetaraan, dan keadilan. Untuk lebih jelasnya tentang konsep pertengahan peradaban Islam, rujuk dalam tulisan Osman Bakar, "Islam's Destiny: A Civilizational Bridge Between East and West," dalam *Islam and Civilizational Dialogue: The Quest for a Truly Universal Civilization*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997, hlm. 7-14.

objek perkembangan sejarah, bukan sebagai pelaku yang bermartabat seperti yang lainnya.

Oleh itu, haruslah dikembangkan agenda universalisasi ajaran Islam, sehingga terasa manfaatnya bagi umat manusia secara keseluruhan. Keterbukaan sikap, toleransi, kepedulian terhadap unsur-unsur utama kemanusiaan, dan keperihatinan yang penuh kearifan terhadap kemunduran umat Islam sendiri akan memunculkan tenaga luar biasa untuk membuka kongkongan kebodohan dan kemiskinan yang begitu kuat mencengkeram kehidupan majoriti umat Islam sekarang ini. Apabila semua itu terwujud, tidak mustahil akan tercipta sebuah peradaban Islam sejagat.