

MEMBACA PANCASILA: PERSPEKTIF KEARIFAN SUFI JALĀL AL-DĪN RŪMĪ

Sulaiman

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang
Jl. Walisongo 3-5 Jragung Semarang 50185
Email: alkumayi97@yahoo.co.id
HP. +62-81 390523366

Abstract: Pancasila plays an important role in unifying the various backgrounds in Indonesia. Although it must be noted that today there is a group of Indonesian citizens who still reject Pancasila with reasons not in accordance with Islam. This rejection seems to be caused by a paradigm and a different perspective. Islam is a religion, and Pancasila is an ideology. As an ideology, Pancasila is the objectification of Islam, the religion objective elements exist in Pancasila. Universal values of Islam explicitly animating principle of Pancasila which has principles of divinity, humanity, unity, deliberation, and justice. This article will elaborate on these principles from the perspective of wisdom Sufi Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273). Sufism thought of Rūmī will be used as an analysis tool in “reading” the principles of Pancasila, particularly the principle “Belief in God Almighty” (“Ketuhanan Yang Maha Esa”). The focus of the first principle is due to the historical fact on serious debate between the nationalist Muslims and secular Muslims on the one hand, and other religious groups, on the other hand, so that led to the compromise.

Abstrak: Pancasila memegang peranan penting dalam mempersatukan berbagai macam latar belakang di Indonesia. Meskipun harus diakui bahwa hingga saat ini ada saja sekelompok warga negara Indonesia yang masih menolak Pancasila dengan alasan tidak sesuai dengan Islam. Penolakan ini tampaknya disebabkan oleh paradigma dan cara pandang yang berbeda. Islam adalah agama, dan Pancasila adalah sebuah ideologi. Sebagai ideologi, Pancasila merupakan objektivikasi dari Islam, yakni unsur-unsur objektif agama ada dalam Pancasila. Nilai-nilai universal Islam secara eksplisit menjiwai muatan Pancasila yang berprinsip ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, permusyawaratan, dan keadilan. Artikel ini akan mengelaborasi prinsip-prinsip tersebut dari perspektif kearifan (*wisdom*) sufi agung Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273). Pemikiran tasawuf Rūmī akan

dijadikan sebagai pisau analisis dalam “membaca” (“reading”) prinsip-prinsip Pancasila, khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Fokus terhadap sila pertama ini disebabkan oleh fakta sejarah adanya perdebatan yang serius antara Muslim-Nasionalis dan Muslim sekuler di satu sisi, dan kelompok agama lain, di sisi yang lain, sehingga berujung pada kompromi.

Kata Kunci: Pancasila, Rūmī, objektivikasi, ideologi, nasionalis.

A. PENDAHULUAN

Bagi bangsa Indonesia, Pancasila pada hakikatnya adalah dasar Negara (filsafat negara) sekaligus pandangan hidup (filsafat hidup) bangsa. Memahami hakikat Pancasila berarti memahami makna pokok dari nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kedua kedudukan dan fungsi tersebut bersifat hakiki. Karena itu, berbagai kedudukan dan fungsi Pancasila yang lain, seperti sebagai jiwa dan kepribadian bangsa, ideologi nasional, perjanjian luhur, tujuan bangsa, termasuk sebagai norma dasar dan kriteria dasar watak/kepribadian manusia Indonesia semuanya dapat dikembalikan pada sifat hakiki tersebut. Berdasarkan kedudukan nilai Pancasila yang hakiki itu, lahir berbagai nilai dan ia berfungsi untuk melandasi tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara (Sumardjoko, 2013: 113). Jika ditilik dari aspek nilai ini, maka tidak diragukan lagi bahwa rumusan Pancasila memuat yang bersifat transedental (ketuhanan) dan humanistik; dan sebagai dasar negara, Pancasila memiliki ciri khas yang hanya dimiliki bangsa Indonesia. Dengan kata lain, keberadaan Pancasila pada hakikatnya adalah nilai-nilai yang berharga, yang memuat nilai-nilai dasar manusiawi dan nilai-nilai kodrati yang melekat pada setiap individu manusia yang diterima oleh bangsa Indonesia (Sumardjoko, 2013: 113). Meskipun demikian, dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia, ada sekelompok warga negara Indonesia yang belum sepenuhnya memahami nilai-nilai Pancasila tersebut.

Sesuai dengan perkembangan zaman, nilai-nilai Pancasila meniscayakan menjawab atau menyesuaikan diri sejauh tidak menyeleweng dari substansinya. Rumusan Pancasila seperti apa yang bersifat permanen sehingga tidak lagi menimbulkan multitafsir? Manusia itu dinamis dan tidak mungkin—meminjam Abdolkarim Soroush (2000: 189), ditemukan “manusia natural” (*natural man*). Manusia selalu dipengaruhi oleh dinamika yang mengelilinginya sehingga mengharuskannya menyesuaikan diri agar tidak tergilas. Demikian pula dengan nilai-nilai Pancasila, yang juga harus mampu menjawab perubahan-perubahan yang tengah dan akan terjadi.

Pengamat hukum tata negara Refly Harun, misalnya, telah melontarkan perlunya penafsiran baru terhadap Pancasila di era reformasi saat ini. Menurutnya, era reformasi yang dimulai pada tahun 1998 seharusnya menjadi era untuk menemukan kembali tafsir Pancasila yang benar sesuai prinsip demokrasi. Ia mengatakan, “Teks Pancasila sebagai ideologi negara tetap sama sejak 1945, tetapi tafsirnya harus senantiasa kontekstual, sesuai dengan jiwa dan spirit demokrasi yang berkembang, baik di Indonesia maupun di belahan negara lain di dunia” (*Kompas.com*, Senin, 18 Mei 2015). Pernyataan Refly Harun ini mendorong kita untuk merekonstruksi kembali tafsir “baru” Pancasila setelah sebelumnya telah ditafsirkan secara “tunggal” oleh rezim Soeharto pada masa Orde Baru (1966-1998), yang dikenal dengan *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila* (P4). Bagi pemerintah P4 penting bagi semua rakyat Indonesia untuk memahami dan melaksanakan Pancasila sebagaimana mestinya (Ismail, 1999: 139).

Yang perlu digarisbawahi bahwa Pancasila bagi bangsa Indonesia merupakan dasar (falsafah) negara, pandangan hidup, ideologi nasional, dan *ligatur* (pemersatu) dalam perikehidupan kebangsaan dan kenegaraan Indonesia. Yudi Latif menggarisbawahi bahwa Pancasila adalah dasar statis yang mempersatukan sekaligus bintang penuntun (*Leitstar*) yang dinamis, yang mengarahkan bangsa dalam mencapai tujuannya. Dalam posisinya seperti itu, Pancasila merupakan sumber jati diri, kepribadian moralitas, dan haluan keselamatan bangsa (Latif, 2011: 41).

Dalam alinea keempat Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 dijelaskan bahwa Negara Republik Indonesia (NKRI) berdasarkan Pancasila. Pancasila merupakan pokok-pokok pikiran yang mengandung cita-cita hukum dasar negara baik hukum tertulis maupun tidak tertulis, yang sila-silanya menjiwai Undang-Undang Dasar 1945. Karena itu, Pancasila sebagai dasar negara dijabarkan dalam pasal-pasal UUD 1945 sebagai dasar hukum yang tertulis yang menjadi *sumber dari segala sumber hukum* yang berlaku di negara Indonesia (Oesman dan Alfian, 1991: 63). Yang berarti seluruh rakyat Indonesia apa pun latar belakang agama, suku, etnis, golongan, dan lain-lain, harus menaati Pancasila dan UUD 1945 ini. Bertolak dari konteks ini, artikel ini akan “membaca” (*reading*) Pancasila dari perspektif kearifan sufi Jalāl al-Dīn Rūmī, dan yang menjadi fokus analisis adalah Sila Pertama, “Ketuhanan Yang Maha Esa.” Sebelum penulis menganalisis sila tersebut akan diperkenalkan secara singkat sosok Rūmī.

B. SEKILAS TENTANG RŪMĪ

Rūmī mempunyai nama asli Jalāl al-Dīn Muḥammad, namun dalam perkembangannya ia lebih dikenal sebagai Jalāl al-Dīn Rūmī atau Rūmī saja. Ia dilahirkan di Balkh pada 6 Rabī' al-Awwāl 604 H atau bertepatan 30 September 1207 dan meninggal pada 17 Desember 1273 (Iqbal, 1991: 1). Ia masih keturunan Abū Bakar al-biddīq dari garis ayahnya, dan keturunan 'Ali bin Abū lālib dari garis ibunya. Ia juga berasal dari keluarga bangsawan karena kakeknya Jalāl al-Dīn Ṣusain al-Khamibi menikahi anak perempuan 'Alā al-Dīn Muḥammad Khawarizimsyah, tuan putri Malika-i Jehan, yang kemudian melahirkan Muḥammad Bahā' al-Dīn Walad, ayah Rūmī (Kartanegara, 2004: 1).

Dalam diri Rūmī terhimpun semua disiplin keilmuan. Ia adalah seorang teolog, filsuf, dan sufi. Guru-guru sufinya adalah sufi-sufi agung seperti Muḥyi al-Dīn ibn 'Arabī, Sa'ad al-Dīn al-Hamawi, 'Uamān al-Rūmī, Awhad al-Dīn al-Kirmanī, dan badr al-Dīn al-Qunyawi. Namun guru sufi yang paling berpengaruh terhadap perjalanan spiritual Rūmī adalah Syams al-Dīn Tabrīz. Ia adalah seorang darwis misterius yang sangat mempesona Rūmī. Karena sang darwis inilah, Rūmī meninggalkan ketenarannya dan mengubahnya dari seorang teolog terkemuka menjadi seorang penyair mistik (Iqbal, 1991: 114-116).

Menurut Mulyadhi Kartanegara (2004: 5-7), Syams al-Dīn Tabrīz benar-benar telah memberikan pengaruh yang luar biasa kepada Rūmī sehingga ia lebih memilih untuk menghentikan aktivitasnya sebagai guru profesional dan orator (pendakwah), semata-mata demi memperkuat persahabatannya dengan sang darwis. Rūmī membawa Syams al-Dīn ke rumahnya dan, selama beberapa saat, mereka tidak terpisahkan. Hubungan ini berdampak kurang baik bagi murid-murid Rūmī. Murid-muridnya menaruh cemburu dan menyerang Syams al-Dīn dengan celaan dan ancaman kekerasan. Keadaan ini dirasakan betul oleh Syams al-Dīn, dan secara diam-diam ia pun memutuskan pergi meninggalkan Rūmī setelah tinggal di Konya selama enam belas bulan, menuju Damaskus. Namun, setelah Rūmī menulis surat yang berisi rintihan hati dan pengharapan agar sang sahabat kembali ke Konya, Syams al-Dīn pun memenuhi keinginan tersebut.

Pertemuan kedua tersebut tidak berlangsung lama. Murid-murid Rūmī rupanya tetap menaruh kebencian kepada Syams al-Dīn. Ini disebabkan oleh Rūmī, yang sekali lagi, mengabaikan murid-muridnya sendiri. Situasi yang tidak kondusif ini memaksa Syams al-Dīn meninggalkan Konya secara diam-diam, tanpa sepengetahuan Rūmī. Syams al-Dīn sekali lagi menuju Damaskus,

dan kemudian menghilang secara misterius pada 646 H/1248(Nicholson, 1974: 19).

1. Karya-karya Rūmī

Rūmī termasuk tokoh sufi yang produktif. Karya-karyanya mayoritas berbentuk syair atau prosa sehingga ia sangat layak dilabeli sebagai sufi-penyair agung. Dalam bukunya *Dīwān-i Syams-i Tabrīz* terdapat kurang lebih 2500 lirik; dalam *Maanawī* sekitar 25. 000 bait syair; dan *Rubā'īyyat* (syair empat baris) terdapat 1600 barisnya adalah asli.

Secara ringkas, karya-karya Rūmī dapat diklasifikasikan menjadi 6 buah karya; 3 karya besar dan 3 karya yang relatif kecil. Adapun karya besarnya adalah sebagai berikut: (1) *Maqālāt-i Syams-i Tabrīz* (Wejangan-wejangan Syams Tabrīz). Karya ini berisi tentang dialog-dialog mistis antara Syams Tabrīz sebagai guru dan Rūmī sebagai murid (Nicholson, 1974: 27); (2) *Diwān-i Syams-i Tabrīz* (lirik-lirik Syams Tabrīz). Karya ini disusun Rūmī saat ia berpisah dengan gurunya Syams Tabrīz, yang berisi pujaan disamping untuk mengenang guru sekaligus sahabat yang dicintainya (Nasr, 1977: 58); dan (3) *Maanawī Ma' nawī* atau *Maanawī Jalāl al-Dīn Rūmī*; karya ini berisi ajaran-ajaran pokok Tasawuf Rūmī yang sangat mendalam. Para pengikut Rūmī menganggapnya sebagai penyibak makna batin al-Qur'an. Karya ini ia sampaikan dalam bahasa puisi yang kreatif melalui apologi, anekdot dan legenda (Trimingham, 1971: 61).

Karya-karya Rūmī yang relatif kecil: (1) *Rubā'īyyat*, karya puisi Rūmī yang disampaikan dalam bentuk kuartin (sajak 4 baris); (2) *Maktūbāt* (Surat Menyurat), karya ini merupakan kumpulan surat-surat Rūmī yang ditujukan kepada dan untuk membalas rekan-rekan atau para pengikutnya; (3) *Fīhī Mā Fīhī* (Di dalam Apa yang ada di Dalam), karya ini merupakan ceramah tasawuf Rūmī kepada para pengikutnya yang tergabung dalam tarekatnya; dan (4) *Majlis-i Sab'ah* (Tujuh Pembahasan), karya ini berisi sejumlah pidato dan kuliah Rūmī yang ditujukan untuk kalangan sufi dan awam. Pidatonya didominasi oleh nasihat dan konseling, dan diduga karya ini lahir sebelum pertemuan Rūmī dengan sahabat sejabatnya, Syams al-Dīn Rūmī (Kartanegara, 2004: 14).

2. Tarekat Maulawi

Selain karya-karya tersebut, Rūmī juga membangun sebuah tarekat, yang diberi nama merujuk pada gelar yang disandangnya, Tarekat Maulawi. Tarekat ini menyediakan manusia jalan praktis, sejenis “metode psikologis untuk membimbing setiap individu dengan membuka jalan jiwanya menuju Tuhan,

membimbingnya melalui beberapa tahap, dari ketaatan yang tegas terhadap Hukum hingga Kenyataan Ilahiah (*\$aqīqah\$*)” (Kartanegara, 2004: 14).

Ciri utama tarekat ini adalah konsep spiritual, *samā‘*, yang dilembagakan Rūmī pertama kali setelah hilangnya gurunya yang tercinta, Syams al-Dīn Tabrīz. Peristiwa ini yang telah mengubah Rūmī dari “guru kebijaksanaan menjadi penyair saleh”, digambarkan dengan indah oleh anaknya, Sultan Walad, berikut ini:

Tak sedetik pun ia berhenti mendengarkan musik dan menari;
Ia tidak pula pernah beristirahat siang atau malam
Setelah menjadi mufti; ia menjadi penyair
Setelah saleh asketis; ia dipenuhi rasa cinta,
“Tinggalkan minuman dari anggur; jiwa yang tercerahkan hanya meneguk
anggur dari sang Cahaya. “ (Kartanegara, 2004: 15).

Dilihat dari luasnya wawasan dan tajamnya penglihatan pandangannya, dari tema-tema universal yang diangkat dalam setiap baris karyanya dan dari cara mengungkapkan pikiran dalam bahasa puisi yang sarat simbol, tak pelak lagi bahwa Rūmī adalah seorang jenius dengan pikiran dan otak brilian. Dengan visinya yang tajam, ia mampu menerobos dinding zamannya dan mendahului beberapa abad gagasan-gagasan humanistis para pemikir besar dunia yang datang kemudian (Amir, 2000). Hal ini sebagaimana ungkapan Erich Fromm, seorang pengikut Neo-Freudian:

“Dua ratus tahun sebelum pemikiran humanisme renaissance, Rūmī telah mendahului mengemukakan ide-ide tentang toleransi agama yang dapat ditemukan pada Erasmus dan Nicholas De Cusa, dan ide-ide tentang cinta sebagai tenaga kreatif yang fundamental sebagai yang dikemukakan oleh Facini. . . Rūmī bukan saja seorang penyair dan mistikus (sufi) serta pendiri Tarekat; tetapi ia juga seorang manusia yang mengetahui secara mendalam tabiat-tabiat manusia. “(Hadi WM:1985).

C. OBJEKTIVASI ISLAM: PERSPEKTIF RŪMĪ

Peter L. Berger mengemukakan sebuah teori sosial yang menghubungkan antara yang subjektif dan objektif melalui konsep dialektika, yang dikenal dengan *eksternalisasi-objektifikasi-internalisasi*. Secara singkat konsep tersebut adalah (1) *eksternalisasi* ialah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. “*Society is a human product*” (“masyarakat adalah sebuah produk manusia”); (2) *Objektifikasi* ialah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi. “*Society is an objective reality*” (“Masyarakat adalah sebuah realitas obyektif”); dan (3)

Internalisasi ialah individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya. “*Man is a social product.*” (“Manusia adalah sebuah produk sosial”) (Berger, 1990; Berger, 1991). Berdasarkan teori Berger ini, sila pertama “Ketuhanan Yang Maha Esa” dapat ditempatkan sebagai *objektivasi* Islam yang direpresentasikan oleh kelompok Muslim yang tergabung dalam *Panita Sembilan*. Saat itu para pendiri negara ini didominasi oleh tokoh-tokoh Muslim, yakni 5 dari 9 orang adalah wakil-wakil dari gerakan Islam yaitu Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Wahid Hasyim, Kahar Muzakir, Agus Salim, dan Ahmad Subarjo—belum termasuk Soekarno dan Muhammad Hatta, sebab keduanya sering dianggap tidak mewakili Islam. Mereka bersikap lapang dada sehingga mengakui bahwa semuanya itu ber-Ketuhanan Yang Maha Esa. Tidak ada pengecualian satu pun di situ (Wahid, 1998: 54-55). Sikap ini sekaligus untuk menghindari perpecahan bangsa Indonesia, sebagaimana ditulis oleh Mohammad Hatta (1982: 6), agar kita sebagai bangsa tidak terpecah belah, kita setuju untuk mengganti sebagian kalimat yang melukai faksi Kristen dan menggantinya dengan ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’.

Sikap para tokoh Muslim di atas yang menerima rumusan “Ketuhanan Yang Maha Esa” akan menghindarkan dominasi mayoritas atas minoritas. Karena mereka menyadari peran-peran penting yang telah disumbangkan oleh kelompok-kelompok minoritas dalam memperoleh kemerdekaan, dan sekaligus hak-hak mereka dalam mengisi kemerdekaan Indonesia. Dominasi terjadi apabila suatu masyarakat beragama hanya menghasilkan produk dari internalisasinya atas nilai-nilai, yaitu eksternalisasi. Titik berangkat objektivasi sama dengan eksternalisasi yaitu internalisasi. Yang membedakannya adalah tujuan (intensionalitas). Objektivasi ditujukan keluar, sedangkan eksternalisasi ke dalam umat pemeluk sebuah agama. Objektivasi adalah perbuatan atau tindakan rasional-nilai yang diwujudkan dalam perbuatan rasional sehingga pihak luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Karena itu, prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila, Ketuhanan, kemanusiaan, persatuan nasional, permusyawaratan, dan keadilan sosial adalah bentuk dari objektivasi ini. Semua prinsip ini terdapat pada semua agama yang eksis di Indonesia (Karim, 2004: 46-47).

Kata kunci atau kalimat penting “Yang Maha Esa” bagi sifat Tuhan sesuai dengan keyakinan umat Islam dan merefleksikan ajaran dasar tentang tauhid. Semua wakil umat Islam menerima perubahan ini karena, dalam pandangan mereka, tidak bertentangan dengan doktrin Islam. Meskipun demikian, peng-

hapusan kalimat Islamis dalam pembukaan UUD 1945 dan semua referensi Islamis dalam UUD tersebut dianggap sebagai kekalahan politik bagi faksi Nasionalis-Muslim (Ismail, 1999: 51). Kesepakatan penggunaan “Ketuhanan Yang Maha Esa” berarti para pemimpin bangsa pada tahun 1945 memahami karakter alamiah masyarakat Indonesia, yang pluralistik dalam agama, etnis, budaya, tradisi, dan politik (Alfian, 1990; Setiawan, 2012: 116).

Menurut Yudi Latif, sikap para pemimpin Muslim tersebut mempunyai rujukan historisnya kepada Nabi Muhammad, yakni pada “Perjanjian (Damai) Hudaibiyah” (628 M), antara Nabi Muhammad (wakil kaum Muslim) dengan pihak Quraisy (diwakili Suhail bin Amr) sebagai “seteru” politik utamanya (Latif, 2011: 83). Dalam kedudukan Muslim yang kuat, dengan suku-suku Badui yang mulai mengalihkan dukungannya ke pihak Muslim, Nabi lebih memilih kemenangan melalui perjanjian damai ketimbang pemaksaan dan kekerasan. Dalam rangka mencapai consensus damai, Nabi bersedia mendudukkan lawan dalam posisi setara. Suhail berkeberatan dengan pencantuman kata-kata yang menjadi ungkapan khas keyakinan dan identitas Muslim. Yang dimaksud adalah ungkapan “*Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*” (Dengan nama Allah yang Pengasih lagi Penyayang) yang disusul dengan pernyataan “*Muḥammad Rasūlullāh*” (Muhammad Rasul Tuhan)—yang kebetulan juga terdiri dari “tujuh kata kunci”([1] *bi* [2] *sm* [3] *Allāh* [4] *al-Raḥmān* [5] *al-Raḥīm* [6] *Muḥammad* [7] *Rasūlullāh*)—yang sedianya akan dicantumkan dalam naskah perjanjian tersebut. Dalam posisi yang bisa memaksakan kehendaknya Nabi Muhammad menyetujui pencoretan kata-kata tersebut, yang membuat para pendukungnya merasa kecewa dan mengalami demoralisasi. Tetapi, tidak lama kemudian terbukti, usaha Nabi lebih mendahulukan perdamaian ini berbuah kemenangan yang manis bagi semua (Latif, 2011: 87-88; Armstrong, 2001: 221).

Dalam bidang keagamaan, Pancasila menjamin kebebasan beragama bukan hanya sebatas memeluk agama tapi juga mencakup peran “etika kemasyarakatan” (*social ethic*) agama di ruang publik (Wahid, 2000: 213-214). Di sinilah letak signifikansi sila pertama Pancasila. Kalau hanya sekadar kebebasan memeluk agama, sila kedua, ketiga, dan seterusnya sudah cukup menjamin. Keunikan sila pertama, yakni mendorong agama-agama menjalankan peran etika kemasyarakatan di ruang publik. Hal ini terlihat jelas dari Tap MPR no. I/MPR/2003, yang berisi tentang penjelasan pedoman pengamalan Pancasila dari 36 butir diganti menjadi 45 butir Pancasila. Pada sila pertama, Ketetapan MPR tersebut menjabarkan sebagai berikut:

1. Bangsa Indonesia menyatakan kepercayaannya dan ketakwaannya terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
2. Manusia Indonesia percaya dan takwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab.
3. Mengembangkan sikap hormat menghormati dan bekerjasama antara pemeluk agama dengan penganut kepercayaan yang berbeda-beda terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
4. Membina kerukunan hidup di antara sesama umat beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
5. Agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah masalah yang menyangkut hubungan pribadi manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa.
6. Mengembangkan sikap saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing.
7. Tidak memaksakan suatu agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa kepada orang lain.

Ketuhanan Yang Maha Esa

Wilayah Vertikal

1. Bangsa Indonesia menyatakan kepercayaannya dan ketakwaannya terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
2. Manusia Indonesia percaya dan takwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab.

Wilayah Horizontal

3. Mengembangkan sikap hormat menghormati dan bekerjasama antara pemeluk agama dengan penganut kepercayaan yang berbeda-beda terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
4. Membina kerukunan hidup di antara sesama umat beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
5. Agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah masalah yang menyangkut hubungan pribadi manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa.
6. Mengembangkan sikap saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing.
7. Tidak memaksakan suatu agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa kepada orang lain.

Selanjutnya, butir-butir di atas akan dibaca dari perspektif Rūmī. Dalam butir-butir sila pertama ini menggarisbawahi bahwa bangsa Indonesia mempercayai adanya Tuhan dan sekaligus pengakuan akan adanya perbedaan dalam mempercayai Tuhan sesuai dengan agama-agama yang berkembang dan eksis di Indonesia. Implikasinya adalah bahwa setiap pemeluk agama di Indonesia tidak boleh menyudutkan agama-agama lain dalam cara mereka mengimani Tuhan. Sebab setiap agama mempunyai konsep ketuhanan, yang bisa jadi berbeda antara satu dengan lainnya. Tuhan digambarkan atau dinisbahkan sedemikian rupa, sehingga timbul perbedaan antara penggambaran yang satu dengan yang lainnya, yang pada akhirnya seringkali menjadi faktor pemecah belah umat beragama. Karena itulah, Rūmī dengan tegas mengingatkan bahwa para nabi dan para pembawa pesan ketika mereka membawa lampu Tuhan kepada umat manusia, mereka jelas berbeda satu sama lain, namun cahaya yang dibawa adalah sama. Rūmī berkata:

*Lampu-lampu memang berbeda, namun cahayanya satu dan sama
Lampu barang-barang tembikar dan sumbunya boleh berbeda
Tetapi cahayanya satu dan sama
Ia (cahaya itu) berasal dari Sana (Tuhan)* (Bahri, 2011: 182).

Bagi Rūmī, Tuhan menampakkan Diri-Nya pada ribuan cara dan bentuk, serta selalu hadir di setiap saat pada ribuan cara yang berbeda pula (Bahri, 2011: 180), yang berarti bahwa Tuhan tidak mungkin hanya hadir dalam realitas tunggal. Tuhanlah yang menghendaki lebih dari satu pewahyuan atau lebih dari satu keyakinan agama. Karena itu, yang tampak adalah pluralitas agama yang berbeda-beda. Perbedaan ini, menurut Rūmī, memang sudah dikehendaki oleh Tuhan dengan Kuasa Kehendak-Nya yang tak terbatas (Aydin, 2005: 228). Memang diakui oleh Rūmī, bahwa perbedaan ini akan “menghasilkan buah yang manis bagi kedamaian umat manusia dan menjadi hal yang produktif” di satu sisi, namun di sisi yang lain, dapat “menjadi konflik dan malapetaka. “ Yang terakhir ini terjadi bukan berasal dari Tuhan, tetapi dari cara pandang manusia dan cara mereka memahami perbedaan. Perbedaan ini dapat dieliminasi jika pemeluk agama lebih mengedepankan persamaan-persamaan esensi dan tujuan dari agamanya masing-masing (Aydin, 2005: 228; Bahri, 2011: 182). Berpijak dari pandangan Rūmī ini, dapat dipahami sikap para pendiri bangsa ini ketika mereka menyepakai kalimat untuk sila pertama dengan “Ketuhanan Yang Maha Esa”, bukan “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. “Karena “Ketuhanan Yang Maha Esa” sudah sesuai dengan tauhid Islam, dan Islam menegakkan penghargaan kepada **perbedaan**

pendapat dan perbenturan keyakinan. Jika perbedaan **pandangan** dapat ditoleransi dalam hal paling mendasar **seperti keimanan**, tentunya sikap tenggang rasa lebih lagi diperkenankan dalam mengelola perbedaan pandangan politik dan **ideologi**. **Tampak** nyata dari tilikan aspek ini, bahwa Islam melalui **ajarannya** memiliki pandangan universal, yang berlaku **untuk umat manusia** secara keseluruhan (Wahid, 2007: 6).

Menurut Ahmad Syafii Maarif (2009: 300), sebagai seorang Muslim, manusia tidak beriman pun harus dilindungi oleh negara selama mereka patuh kepada konstitusi dan hukum positif yang berlaku di Indonesia, dan ketentuan serupa juga berlaku untuk mereka yang mengaku beriman. Tidak ada hak negara menghukum seorang yang tak beriman, selama ia tidak melanggar undang-undang. Beriman atau tak beriman adalah pilihan bebas seseorang, asal semuanya itu dilakukan dengan jujur dan penuh tanggung jawab. Kelima sila Pancasila jika dipahami secara benar dalam satu-kesatuan tidak ada yang perlu dipersoalkan dari sudut pandangan teologi Islam. Sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa akan menjasi sila kosong bilamana keadilan dan kemakmuran untuk semua tidak menjadi realitas di Tanah Air kita. Pengalaman traumatik masa lampau ketika Islam dibenturkan dengan politik kekuasaan jangan diulang lagi, sebab hanya akan berujung dengan kesia-siaan. Dengan ungkapan lain, Islam yang harus ditawarkan adalah sebuah Islam yang bersedia bergandengan tangan dengan nilai-nilai keindonesiaan dan nilai-nilai kemanusiaan yang beradab (Maarif, 2009: 311-312).

“Oleh sebab itu, cara beragama yang benar harus terlihat secara konkret dalam perilaku penganutnya yang jujur, ikhlas, dan lapang dada. Segala perbedaan yang terlihat dalam sistem teologis masing-masing agama jangan digunakan untuk merenggangkn kualitas persaudaraan lintas umat, tetapi dijadikan sebagai sumber untuk saling memperkaya pengalaman keagamaan bangsa ini. Maka, tawaran karya ini, yaitu Islam dalam bingkai keindonesiaan dan kemanusiaan, mungkin dapat dijadikan bahan pertimbangan oleh semua pihak agar kita bersedia saling menyapa dengan bahasa yang tulus, toleran, dan membangun. Membangun sebuah Indonesia yang berdaulat, punya harga diri, adil, dan makmur; bukan Indonesia seperti kampung tak bertuan, diejek dan dipertainkan kekuatan asing yang tidak rela melihat Indonesia tampil sebagai bangsa dan negara yang berwibawa” (Maarif, 2009: 312).

Kesatuan agama-agama tidak mungkin di dunia ini, yang menurut hukumnya yang pasti adalah tempat bentuk dan wujud yang pasti beragam dan bersedia dalam banyak hal. Syariat dan ritus agama-agama berbeda satu sama

lain karena tuntutan kesejarahannya. Menurut Karen Armstrong (1993: 10-11), sejauh analisis kesejarahan, maka realitas Tuhan merupakan sejarah persepsi umat manusia tentang Tuhan sejak era Ibrahim hingga hari ini. Gagasan manusia tentang Tuhan memiliki sejarah, karena gagasan itu selalu mempunyai arti yang sedikit berbeda bagi setiap kelompok manusia yang menggunakannya di berbagai periode waktu. Dalam konteks ini, kebenaran kata-kata Rūmī, ketika ia menekankan pentingnya menyadari keanekaragaman doktrin-doktrin agama:

Ada orang berkata, “Seluruh keanekaragaman ini adalah satu: siapa pun yang melihatnya dua (atau berbilang) berarti matanya rusak. “

Ada lagi yang berkata, “Bagaimana mungkin ratusan menjadi satu?Siapa yang berpikir seperti sesungguhnya ia gila. “

Bagi setiap orang, doktrin-doktrin (agama) adalah bertentangan satu sama lain: bagaimana mungkin mereka (doktrin) menjadi satu? mungkinkah racun dan gula menjadi satu?

Bagaimana engkau dapat menangkap aroma kesatuan dan penyatuan?

Kecuali jika engkau mampu melampaui (perbedaan) racun dan gula? (Rūmī, 1990, I: 29-30).

Karena itu, dalam konteks studi Perbandingan Agama modern, seorang penganut agama tidak dapat menilai, mengukur bahkan menghakimi keberagamaan orang lain dari sudut pandang agamanya. Ada doktrin-doktrin tertentu yang memang sebanding karenanya layak untuk dibandingkan, namun ada beberapa ajaran, meskipun serupa yang tidak dapat dibandingkan karena makna dan pemahaman yang dimaksudkan adalah berbeda. Apalagi, atas doktrin, sistem dan istilah yang tidak dikenal satu sama lain. Dalam menjalani dan memahami kehidupan keagamaan, ada hal-hal yang dapat dijelaskan secara logis karena itu dapat dipahami (oleh orang lain sekalipun), tetapi tidak sedikit doktrin-doktrin tertentu yang tidak dapat dijelaskan oleh akal, namun hanya dapat ditemukan maknanya dalam rasa, dalam kepenuhan iman, dalam keterlibatan langsung. Keadaan-keadaan ini hampir pasti ditemui dan dirasakan oleh semua pemeluk agama dalam tradisi agama apa pun (Bahri, 2011: 137).

Pancasila telah memberikan dasar-dasar nilai yang fundamental bagi bangsa Indonesia untuk hidup secara damai dalam kehidupan beragama di negara Indonesia. Manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dalam wilayah negara di mana mereka hidup, namun Dia menghendaki untuk hidup saling menghormati, karena Tuhan menciptakan umat manusia dari laki-laki dan perempuan ini yang kemudian berbangsa-bangsa, bergolong-golongan,

berkelompok-kelompok baik sosial, politik, budaya maupun etnis dengan tujuan untuk saling hidup damai yang berkemanusiaan (Calam dan Sobirin, 2008: 152-153). Dalam pengertian inilah, maka negara menegaskan dalam Pokok Pikiran ke-4 bahwa “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, atas dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. “Hal ini berarti bahwa kehidupan dalam negara berdasarkan pada nilai-nilai ketuhanan. Negara memberikan kebebasan kepada warganya untuk memeluk agama serta menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing (Calam dan Sobirin, 2008: 153). Ini menegaskan bahwa negara Indonesia memberikan kebebasan atas kehidupan beragama atau dengan kata lain menjamin demokrasi di bidang agama. Karena itu, setiap agama memiliki dasar-dasar ajaran sesuai dengan keyakinan masing-masing, dalam pergaulan hidup bernegara antar-pemeluk agama didasarkan atas nilai-nilai kemanusiaan yang beradab, semua pemeluk agama adalah bagian dari umat manusia dunia.

D. SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa rumusan sila pertama Pancasila merupakan sebuah kearifan tokoh-tokoh Muslim yang luar biasa demi keutuhan bangsa dan negara Indonesia. Dengan menyetujui rumusan “Ketuhanan Yang Maha Esa” mereka benar-benar menyadari bahwa rumusan itu merupakan objektivasi dari proses internalisasi keislaman mereka yang sangat mendalam dan sekaligus untuk membuktikan keuniversalan nilai-nilai Islam.

Rumusan sila pertama itu sebagaimana dijabarkan dalam Tap MPR No. I/MPR/2003, ketika dibaca dari perspektif kearifan sufi Rūmī terlihat bahwa sila tersebut ternyata sejalan dengan pemikiran sufi asal Turki tersebut. Dengan demikian dapat ditegaskan di sini bahwa Tuhan itu satu namun pemahaman umat beragama di Indonesia beraneka ragam, namun sesungguhnya berujung pada Dia juga. Karena itu, semua umat beragama di Indonesia, khususnya umat Islam, haruslah mau menerima pemahaman agama lain tentang Tuhan Yang Maha Esa itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfian. 1990. *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
Armstrong, Karen. 1993. *A History of God: The 4. 000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books.

- Aydin, Mahmut. 2005. "A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rūmī," dalam Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Hadi, Abdul. 1985. *Sastra Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Armstrong, Karen. 2001. *Muhamamd: A Biography of the Prophet*. London: Phoenix Press.
- Bahri, Media Zainul. 2011. *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabī, Rūmī dan al-Jīlī*. Bandung: Mizan.
- Barton, Greg. 2000. "Abdurrahman Wahid dan Toleransi Keberagaman", dalam Ahmad Suaedy dan Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Gila Gus Dur: Wacana Pembaca Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS.
- Berger, Peter L. 1990. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Calam, Ahmad, dan Sobirin. 2008. "Pancasila sebagai Paradigma Kehidupan Dalam Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara." *Jurnal SAINTIKOM*, Vo. 4, No. 1, Januari.
- Iqbal, Afzal. 1991. *The Life and Work of Muhammad Jalal-ud Din Rumi*. Islamabad: Pakistan National Council of the Arts.
- Ismail, Faisal. 1999. *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Karim, M. Abdul. 2004. *Menggali Muatan Pancasila Dalam Perspektif Islam*. Yogyakarta: Surya Raya dan Sunan Kalijaga Press.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2004. *Jalal al-Din Rumi: Guru Sufi dan Penyair Agung*. Jakarta: Teraju.
- Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Kompas-Gramedia.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1977. *Sufi Essays*. New York: Socken Books.
- Nicholson, R. A. 1974. *Rumi Poet and Mystic*. New York: Samuel Weiser.
- Oesman, Octojo, dan Alfian. 1991. *Pancasila sebagai Ideologi Dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara*. Jakarta: BP-7 Pusat, 1991.

- Rūmī, Jalāl al-Dīn. 1990. *The Mathnawī of Jalāl al-Dīn Rūmī*, terj. & ed. Reynold Nicholson. England: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Santoso, Soewito. 1975. *Sutasoma: A Study in Old Javanese Wajrayana*. New Delhi: International Academy of Culture.
- Setiawan, M. Nur Kholis. 2012. *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Soroush, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University.
- Sumardjoko, Bambang. 2013. "Revitalisasi Nilai-nilai Pancasila melalui Pembelajaran Pkn Berbasis Kearifan Lokal untuk Penguatan Karakter dan Jati Diri Bangsa". *Varia Pendidikan*, Vol. 25. No. 2, Desember.
- Trimingham, J. S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press.
- Wahid, Abdurrahman. 1998. "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Paramadina.
- Wahid, Abdurrahman. 2000. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman. 2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.