

Membangun Peradaban Sufistik melalui Hermeneutika Schleiermacher pada Ekspresi-Ekspresi Sejarah Perjuangan Imam Husain

Fadhlu Rahman

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, Jakarta, Indonesia

Gt630111@gmail.com

Dicky Darmawan

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, Jakarta, Indonesia

dickydidama31@gmail.com

Abstract

The modern western perspective initiated by the renaissance and the enlightenment century successfully couped the reality of God. This was carried out by some western intellectuals and thinkers, which ultimately gave obscurity to the human concept. The obscurity of this concept then has implications for the meaning of the progress of human civilization. This further gives serious problems to almost the entire social order. Husain's struggle as the eternal history of humanity interpreted through Hermeneutics Scheleiermacher provides another perspective on human concepts and the progress of civilization. The monotheistic values they contain glance at the sides of spirituality as a measure of the progress of civilization. From it the definition of civilization gained new space and paved the way for human potentials that were inherently the cornerstone of the progress of civilization. This paper tries to uncover the values of Imam Husain's struggle in Karbala which is interpreted through Schleiermacher's psychological and grammatical interpretation and contextualizes it with the concept of Coomaswamy spiritual civilization, as a foundation for the meaning of civilization using historical and descriptive analysis methods. So that the paradigm of the progress of civilization gets an alternative new perspective, and spirituality can be used as a measure of the progress of civilization.

Keywords: civilization, struggle of al-Husain, Schleiermacher's grammatical, psychological interpretation

Abstrak

Cara pandang barat modern yang diprakarsai masa renaissance dan abad pencerahan berhasil mengukudeta realitas Tuhan. Ini dilakukan oleh beberapa pemikir dan intelektual barat, yang akhirnya memberikan keaburan terhadap konsep manusia. Keaburan konsep ini kemudian berimplikasi kepada makna kemajuan peradaban manusia. Lebih jauh ini memberikan masalah-masalah serius pada hampir seluruh tatanan sosial. Perjuangan Imam Husain sebagai sejarah abadi kemanusiaan yang ditafsir melalui Hermeneutika Schleiermacher memberikan cara pandang lain terhadap konsep manusia dan kemajuan peradaban. Nilai-nilai tauhid yang dikandungnya melirik sisi-sisi spiritualitas sebagai ukuran kemajuan peradaban. Darinya definisi peradaban mendapatkan ruang baru dan membuka jalan bagi potensi-potensi manusia inherent sebagai landasan kemajuan peradaban. Tulisan ini berusaha menguak nilai-nilai perjuangan Imam Husain di Karbala melalui interpretasi psikologis dan gramatis Schleiermacher dan mengkontekstualisasikannya pada konsep peradaban spiritual Coomaraswamy, sebagai pijakan makna peradaban dengan metode historis hermeneutis dan deskriptif analisis. Sehingga paradigma kemajuan peradaban mendapatkan cara pandang baru, dan spiritualitas dapat dijadikan ukuran kemajuan peradaban.

Kata Kunci: peradaban, perjuangan al-Husain, interpretasi gramatis, psikologis Schleiermacher

Pendahuluan

Segala sesuatu di dunia tidak terlepas dari paradigma tertentu yang mengarahkannya. Menurut Thomas Khun dengan istilahnya *paradigm shift* yang dikutip oleh Fritjof Capra menyatakan bahwa suatu kebenaran ilmiah tidak lain didasari oleh kumpulan konsep, nilai, dan persepsi dari masyarakat tertentu yang darinya terbentuk sebuah cara pandang atau visi akan realitas dunia (Capra, 1996, hal. 6). Menurut Khun bahwa objektivitas kebenaran bergantung pada kumpulan-kumpulan nilai tersebut. Artinya mayoritas kelompok tersebut menjadi penentu atas visi sebuah kebenaran. Visi barat yang dikonstruksi oleh abad renaissance dan pencerahan (*enlightenment*) memberikan dampak yang sangat signifikan pada peradaban, dan cara pandangnya terhadap dunia memberikan arahan materialistik pada masyarakat barat (Huff, 2003, hal. 326–327). Visi ini lahir dari para filsuf serta saintis yang memiliki

komunitas rasionalitas kuat. Descartes, Hobbes, dan Bacon menjadi sosok yang memelopori lahirnya paradigma modernisme, Mereka mengistilahkan era ini sebagai “*Turning to nature directly, turning to mind directly dan turning to experience directly*.” (Borchert, 2006, hal. 316). Dari sini kemudian lahir istilah yang Nasr sebut sebagai “*Removing God from the center of the reality and putting man in His place*” (Nasr, 2010, hal. 209).

Otoritas Tuhan kemudian digantikan oleh manusia. Mereka menganggapnya sebagai konsep yang terletak pada diri manusia, bukan sebuah realitas yang ada secara independen. Secara jelas salah satunya, ini dapat dijustifikasi dengan teori identitas pikiran Mario Bunge. Ia adalah salah satu filsuf serta fisikawan modern barat yang menunjukkan bahwa setiap pikiran itu ada fungsi syaraf otak, artinya jika otak tidak ada maka pikiran tidak ada (Bunge, 2010, hal. 160). Begitu pula Tuhan sebagai hal yang dikonsepsikan oleh manusia dapat hilang seiring hilang atau rusaknya otak manusia. Pengudetaan Tuhan oleh kebanyakan pemikir barat ini melahirkan konsep-konsep kemajuan peradaban materialistik. Maxwell J. Mehlman dan Jhon Harris contohnya, dua orang materialis yang mendefinisikan peningkatan kualitas manusia sebagai peningkatan performa fisik, penampilan dan kapabilitas (Turner & Cole-Turner, 2011, hal. 1). Sehingga, manusia yang merupakan ikon peradaban dikatakan maju ketika berkembang atau meningkat aspek-aspek fisiknya. Dengan kata lain peradaban maju adalah tempat bagi kumpulan orang-orang yang berfisik maju. Ini yang kemudian mengarahkan manusia kepada perkembangan diri yang bersifat materialistik.

Cara pandang terhadap peradaban yang dianut oleh barat hampir berabad-abad ini melahirkan krisis pada berbagai aspek, tidak hanya sains, melainkan sosio-kultural. Ini senada dengan perkataan Capra yang melihat kegamangan objektivitas fisika modern sebagai sebab dari berbagai krisis serta menjadikan fisika modern sebagai paradigma untuk memandang alam semesta.

Accordingly, what we are seeing is a shift of paradigms not only within science, but also in the larger social arena”. Selain itu, dia menambahkan bahwa hal ini memberikan masalah eksistensial pada umat manusia, “their problem were not merely intellectual but amounted to an intense emotional and, one could say, even existential crisis. It tooks them a long time to overcome this crisis, but in the end they were rewarded with deep insights into the nature of matter and its relation to the human mind” (Capra, 1996).

Dengan demikian paradigma tentang peradaban yang dianut Barat ini justru melahirkan berbagai macam masalah pada praktiknya. Ini kemudian mengakibatkan kekaburan definisi kemajuan peradaban, yang sebelumnya diajukan oleh kaum materialistik barat sebagai peningkatan pada aspek-aspek fisik atau materi.

Ketika kaum materialis secara praktis mengalami kekaburan definisi kemajuan sebuah peradaban, Islam datang memberikan alternatif definisi kemajuan, dengan peristiwa Karbala Imam Husain. Peristiwa ini secara historis terjadi ketika pemerintahan Islam dipegang oleh Yazid Ibn Muawiyah yang dijustifikasi oleh beberapa sejarawan sebagai pemimpin yang otoriter dan bertolak belakang dari nilai-nilai Islam. Darinya pemerintahan tanpa nilai-nilai ketuhanan dijadikan dasar dari kekuasaan (Heriyanto, 2013, hal. 346). Masyarakat Muslim ketika itu mengalami sebuah kegagalan spiritual dan kehausan tentang nilai-nilai keadilan. Ini yang kemudian menyebabkan Husain mengangkat hatinya untuk melawan ketidakadilan pemerintahan tersebut. Ia bangkit sebagai penghulu kaum mustadafin dan revitalisator ajaran kakeknya Rasulullah, yang menjunjung tinggi peradaban maju (Rakhmat, 1991, hal. 293–294). Proses yang dilakukan al-Husain serta seluruh fenomena yang terjadi pada masa perjuangannya berbagai nilai yang tinggi dan secara tidak langsung memberikan makna alternatif mengenai kemajuan sebuah peradaban.

Melalui studi hermeneutika Schleiermacher, ekspresi-ekspresi dalam fenomena tersebut dapat diungkap secara detail dan makna-makna tersebut dapat direproduksi kembali secara objektif menurut Schleiermacher (Sado, 2015) , sehingga originalitas nilai-nilai dalam setiap ungkapan al-Husain dapat diterima secara objektif dan mendalam bahkan melampaui pemahaman si pengungkap (al-Husain). Ini karena Schleiermacher dengan hermeneutikanya (interpretasi gramatis dan psikologi) berusaha mereproduksi kembali makna-makna dalam suatu ungkapan sekaligus menelusuri detail-detail yang tak disadari oleh si pengungkap ketika mentransferkan isi pikirannya (Hardiman, 2011, hal. 46–47). Namun, bagaimanapun juga, peradaban yang dimaksud oleh peristiwa ini tidak dapat lolos dalam klaim makna peradaban modern, karena terkait dengan perbedaan konsep manusia yang diajukan oleh keduanya. Demikian sehingga Ananda Coomaraswamy seorang filosof perenialis menjadi pijakan untuk mendefinisikan peradaban dalam konteks spiritualisme. Artikelnya yang berjudul *What Is Civilization?* Secara singkat membahas tentang konsep peradaban spiritual. Dia menggunakan pendekatan literal dalam mendefinisikan peradaban yang

memungkinkan nilai-nilai perjuangan Imam Husain dikatakan sebagai peradaban. Dengan demikian nilai-nilai perjuangan Imam Husain memiliki tempat untuk mendefinisikan kemajuan sebuah peradaban. Dalam konteks masalah ini, penulis berusaha untuk memaparkan lebih jauh peristiwa tersebut dengan menggunakan pendekatan historis analisis serta teori peradaban Coomaraswamy. Hal ini penting dilakukan sehingga kemajuan peradaban mendapatkan definisi alternatif melalui nilai-nilai perjuangan Imam Husain, sekaligus membuktikan bahwa spiritualitas dapat dijadikan ukuran makna kemajuan peradaban. Dari hipotesis ini penulis mencoba untuk menjustifikasinya dengan menjelaskan konsep peradaban spiritual, nilai-nilai spiritualitas, dan nilai-nilai perjuangan Imam Husain dan model kemajuan peradaban spiritual.

Kajian Teori

Konsep Peradaban Coomaraswamy

Salah seorang yang dapat mendefinisikan peradaban dalam konteks ini adalah Coomaraswamy, seorang filosof perenialis. Dalam artikelnya yang berjudul *What is Civilization?*, ia berusaha menjelaskan makna intrinsik dari istilah “peradaban”, “politik” dan “purusa”. Tiga hal ini menjadi prinsip dasar dari makna peradaban yang akan dibahasnya. Hal ini dia tujukan sebagai jawaban atas pertanyaan Abert Schwitzer, yang melihat kekaburan makna peradaban barat modern. Coomaraswamy memulainya dengan mendefinisikan peradaban dari bahasa Yunani dan Sanskrit. Dalam bahasa Yunani ini berakar dari kata *keisthai*, Sanskrit *si*, artinya bersandar, atau bertempat. Jadi secara bahasa ini diartikan sebagai tempat dimana warganya tinggal, atau ia istilahkan sebagai “*in which the citizen makes his bed*” (Coomaraswamy & K, 2004, hal. 1).

Dia menyatakan bahwa purusa adalah warga yang tinggal didalamnya. Purusa adalah kesatuan dua kata makna politik yang berakar dari *pla* dan *pimplemi*. Dua kata ini berarti “melayani”, dan “benteng” (Coomaraswamy & K, 2004). Artinya secara bahasa ada dua unsur yang tinggal di dalam tempat tersebut antara lain, pelayan dan penjaga sebagai benteng. Demikian sehingga jika kita kontekstualisasikan dua hal ini pada satu tempat, maka berarti adanya warga dan raja.

Warga diartikan sebagai manusia yang rajanya adalah Tuhan. Coomaraswamy mengutip perbincangan Plato dengan Philo dalam *The Republic*. Philo mengatakan

bahwa Tuhan adalah raja dari tempat tersebut: “*As for lordship (Kyrios), God is the only citizen*” sedangkan manusia yang ia nisbatkan pada Adam adalah warganya: “*Adam is the only citizen of the world*” (Coomaraswamy & K, 2004). Kedua hal ini menjadi unsur dari tempat yang dimaksud, dan keduanya harus saling berkesinambungan agar tercipta sebuah keharmonisan dalam suatu pemerintahan.

Lalu dimanakah Kota tersebut terletak? Coomaraswamy menyebutkan bahwa hal itu terliputi oleh diri manusia. Di dalam hati manusialah Kota Tuhan sebagai realitas absolut bertempat. Darinya seluruh energi potensi manusia bersumber: “*Thus at the heart of the City of God inhabits the omniscient, immortal Self, “this self’s immortal Self and Duke,” as the Lord of all, the protector of all, the Ruler of all beings and the Inward Controller of all the powers of the soul*” (Coomaraswamy & K, 2004). Tentu tidak dapat dipahami bertempatnya Tuhan berarti dzat atau eksistensinya ada pada diri manusia, melainkan kota Tuhan dapat ditemukan di dalam diri manusia sebagaimana yang Plato katakan: “*as of the city is within you and literally at the of the city*” (Coomaraswamy & K, 2004).

Kota Tuhan berperan sebagai sumber dari seluruh tenaga bagi potensi-potensi manusia. Jiwa dan raga tanpanya lemah dan tak berdaya. Kehadirannya di dalam diri manusia bagaikan raja yang selalu menjaga eksistensi manusia tersebut. Coomaraswamy menganalogikannya seperti seseorang yang selalu memberikan persembahan pada Altar, dimana dia selalu berharap untuk bisa tetap tinggal dengan memohon perlindungan dan kesejahteraan hidupnya. Hubungan inilah yang mampu memberikan harapan pada manusia untuk selalu eksis dan mendapatkan tempat yang nyaman sebagai warga. Dengan demikian warga yang baik adalah yang paling taat kepada rajanya (Coomaraswamy & K, 2004). Jadi, Tuhan dijadikan pusat untuk melakukan seluruh aktivitas manusia. Dengan adanya Tuhan, seorang hambanya bergerak untuk melakukan yang diperintahkannya. Demikian hubungan antara Tuhan dengan manusia merupakan hal yang sangat erat, dan menjadi sebuah keharusan bagi manusia untuk menaati Tuhan secara utuh agar kehidupannya di kota kedirian dapat berjalan baik.

Dalam sebuah pemerintahan tentu harus ada sebuah hukum yang berjalan. Hal ini Coomaraswamy sebut sebagai bentuk kealamiaannya (Coomaraswamy & K, 2004). Kealamiahan yang dimaksudnya merujuk pada seluruh potensi-potensi jiwa manusia, yang mana semua ini dapat mengantarkan manusia pada hatinya sebagai sumber energinya. Keadilan menjadi hal yang ditegakan oleh sebuah pemerintahan yang baik,

begitupun potensi-potensi jiwa. Jika seluruh potensi jiwa beraktual sesuai dengan kealamiahannya potensinya sebagai bentuk keadilannya, maka terjadilah sebuah keharmonisan atau keadilan. Keharmonisan ini yang kemudian mengantarkan seseorang pada pusat dari seluruh pengatur energi potensi-potensinya, sebagaimana yang ia katakan: *"The right and natural life of the powers of the soul is then, precisely, their function of bringing tribute to their fountain-head, the controlling Mind and very Self"* (Coomaraswamy & K, 2004).

Keadaan ini tentu membutuhkan sebuah pengenalan diri yang baik, serta mengetahui karakteristik potensi-potensi tersebut agar dapat menggunakannya sesuai dengan kealamiahannya. Al-Kashani seorang filosof Islam yang dijelaskan oleh K. Vasilov mengatakan bahwa pengenalan diri mampu menggapai sebuah kesadaran hakiki tentang realitas absolute (Tuhan): *"He aims at recognizing God's sign in the "big" world through the recognizing of human world"* (Vasilov, 2004, hal. 10).

Untuk dapat menggapai hal ini maka setidaknya ada beberapa unsur karakteristik yang diwajibkan agar terciptanya tatanan pemerintahan diri yang adil. Menurut Coomaraswamy hal itu diantaranya: kebijaksanaan (*wisdom*), ketenangan hati (*sobriety*) dan keberanian (*courage*). Seluruh potensi yang diberikan Tuhan seperti pendengaran dan penglihatan harus digunakan secara proporsional, karena ini yang menjadi syarat dari tercapainya karakteristik tersebut, sehingga manusia dikatakan menjadi manusia ketika seluruh potensinya dapat berfungsi sebagaimana mestinya dan mengantarkannya pada realitas absolut. Adapun sebaliknya jika manusia tidak dapat menggunakan potensinya secara proporsional, maka ia akan jauh dari realitas absolut (Coomaraswamy & K, 2004).

Dari konsep yang dibangunnya dapat disimpulkan bahwa peradaban yang dimaksud adalah tempat yang berada di dalam diri seseorang. Peradaban yang berupa kota tidak lain ditempati oleh Tuhan sebagai rajanya dan manusia sebagai warganya. Adapun keadilan yang terlaksana di dalam diri seseorang menjadi syarat bagi tercapainya kesempurnaan pemerintahan di dalam diri. Hal ini diperoleh seluruh potensi yang digunakan secara proporsional, sehingga prinsip yang dibutuhkan untuk terciptanya keadaan ini adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan material maupun nonmaterial yang ada di dalam diri seseorang. Ini sehingga peradaban yang baik dalam konteks ini adalah seberapa jauh seseorang mampu memenuhi kebutuhan dirinya. Hal

ini Coomaswamy kutip dari buku Republic: “*this purpose is to satisfy a human need*” (Coomaraswamy & K, 2004).

Nilai-nilai Spiritualitas

Spiritualitas merupakan prasyarat kedua untuk dapat menjelaskan kehakikian nilai-nilai perjuangan Imam Husain, sekaligus menjadi gerbang atas konteks kemajuan peradaban yang dimaksud oleh Imam Husain. Dalam bahasa Latin spiritualitas berasal dari kata *spirit* yang berarti ruh, jiwa, sukma, wujud yang tak berbadan, nafas, atau nyawa. Adapun spiritual berarti kejiwaan, ruhani batin, dan moral. Sedangkan spiritualitas adalah sebuah proses untuk mencapai kesadaran puncak tertinggi. Dari ketiga suku kata ini kita dapat mengeneralisir makna spiritualitas sebagai proses untuk mencapai aktualisasi diri yang didasari atau didorong oleh kekuatan ruhani (Irham, 2016, hal. 37). Artinya hal yang menjadi inti dari tenaga aktualisasi diri berasal dari substansi yang ruhaniah. Substansi ruhaniah ini dipertegas oleh Nasr dalam *In Search of The Sacred: “Spirituality is to be in contact with the world of the spirit and that transcends all particularities of the human state and of the material world”* (Nasr, 2010).

Hal yang ruhaniah ini menjadi sebuah dimensi tersendiri di dalam diri manusia. Ruh adalah sebuah realitas inti dari manusia. Darinya seluruh tenaga potensi-potensi manusia berasal. Ini jika dikaitkan dengan konsep kota Coomaswamy, maka statusnya adalah kota Tuhan yang sebelumnya disebutkan sebagai pusat dari seluruh keberadaan diri manusia. Irham Iqbal dalam disertasinya meletakkan posisi Ruh sebagai genus dari jiwa. Realitasnya langsung berhubungan dengan aspek-aspek Ilahiah. Tanpanya jiwa tidak dapat berfungsi, sehingga jiwa tidak dapat menggerakkan potensi-potensi materi seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, peraba dan perasa (Irham, 2016).

Keberadaan ruh sangat berkaitan erat dengan jiwa. Jiwa yang menjadi hakikat manusia berposisi diantara dua realitas ontologis yaitu, spiritual yang berupa ruh, dan jasad yang material. Jiwa manusia bergerak menuju arah tertentu gerakannya bergantung pada penggunaan potensi-potensinya. Banyak filosof yang menyinggung tentang konsep proses gerakan potensi-potensi jiwa. Diantaranya yang terkenal adalah al-Ghazali dan Ibn Miskawaih dalam kitabnya *Kimiya al-Sa’adah* dan *Tahzib al-Akhlak*, yang dikutip oleh Nur Hanim. Keduanya secara rinci menerangkan potensi-potensi jiwa yang terdiri dari tiga fakultas inti antara lain: *al-quwwah al-natiqah*, *al-quwwah al-ghadabiyah*, dan *al-quwwah al-shahwiyah*. Sedangkan al-Ghazali mengistilahkan

dengan istilah *nafs al-insaniyyah*, *nafs al-hayawaniyyat* dan *nafs al-hayawaniyyah*. Masing-masing dari ketiga potensi ini mempunyai dua posisi antara lain, kelebihan dan kekuarangan *al-tafrit* dan *al-ifrat*. Al-Ghazali dan Ibn Miskawaih sama-sama menggunakan doktrin jalan tengah sebagai posisi utama *al-wasat*. Demikian sehingga jiwa yang berhasil menggunakan potensinya adalah jiwa yang mendapatkan posisi tengah-tengah dari setiap potensinya diantaranya: *al-hikmah*, *al-saja'ah*, dan *al-iffah* (Hanim, 2014, hal. 27). Keadaan ketiga jiwa ini yang dapat mengantarkan manusia kepada pusat tenaga dirinya yang berupa ruh dan mendapatkan kesadaran tertinggi tentang alam semesta.

Kesadaran tertinggi menjadi puncak dari keadaan manusia yang sejati karena dengannya seseorang dapat melihat realitas dunia sebagaimana adanya. Kemampuan ini didasari oleh hakikat manusia yang merupakan bagian dari Tuhan. Hal ini dijustifikasi oleh proses penciptaan kosmos yang para filosof muslim sebut sebagai emanasi (Nasr, 1996 M: 446), atau teori Suhrawardi yang secara khusus menyatakan bahwa manusia adalah bagian dari cahaya Tuhan yang bergradasi dari cahaya puncak immaterial menuju kegelapan puncak material (Groff, Leaman, Oliver, & Leaman, 2007, hal. 201). Begitu pula Mulla Sadra yang menyebutkan bahwa manusia bersumber dari realitas satu yang hakiki. Ia menjadi sumber penjelas realitas lain (Shirazi, 1999, hal. 15). Teori-teori ini menunjukkan status manusia yang mempunyai karakteristik Tuhan karena tercipta dari bagian Tuhan (sifat-sifat), sehingga manusia dimampukan oleh Tuhan untuk mendapatkan kesadaran tertinggi.

Terkait dengan proses pemerolehan pengetahuan kesadaran tertinggi, Nasr dalam bukunya *Knowledge and The Sacred* menyatakan:

The answer of tradition is that the twin source of this knowledge is revelation and intellection or intellectual intuition which involves the illumination of the heart and the mind of man and the presence in him of knowledge of an immediate and direct nature which is tasted and experienced, the sapience which the Islamic tradition refers to as "presential knowledge" (al-'ilm al-huduri) (Nasr, 1989, hal. 119).

Bahwa kesadaran tentang realitas mutlak dapat diperoleh melalui dua epistemologi dasar yaitu wahyu dan intuisi intelektual. Proses pemerolehan pengetahuan tersebut dengan menghadirkannya dalam diri. Pengetahuan ini sering dinamakan oleh beberapa filosof muslim sebagai ilmu hudhuri yang berarti hadir

dengan sendirinya. Perbedaan antara hudhuri dengan hushuli adalah perantara yang digunakannya. Hudhuri tidak sama sekali menggunakan perantara mental untuk mendapatkan sebuah ilmu pengetahuan sedangkan hushuli menggunakan perantara mental (Labib, 2011, hal. 158). Ibn Turkah yang dikutip oleh Khorsidi menyebut ini sebagai *angelic incoming thought*, di mana secara khusus manusia mendapatkannya setelah melalui proses pensucian diri (Khorsidi, 2013, hal. 582).

Pensucian diri yang dimaksud tidak semena-mena tanpa proses berfikir akal teoritis. Ibn Turkah mengatakan bahwa kebaikan yang kita lakukan harus berdasarkan keputusan akal teoritis. Artinya, bagaimanapun juga peran akal teoritis harus seimbang dengan proses pensucian diri yang disiapkan untuk menerima pengetahuan Tuhan (Khorsidi, 2013). Lebih jauh dalam praktiknya, dijelaskan oleh disertasi Fatemeh Tayefeh tentang Abdurrazaq al-Kashani dengan kitabnya *Tuhfah al-Ikhwān fi Khasais al-Fityan* menyatakan bahwa pengetahuan tentang realitas mutlak dapat diperoleh melalui sifat-sifat terpuji. Sifat-sifat ini ia kutip dari Imam Ali antara lain: loyalitas, keamanan, kerendahan hati, murah hati, tobat, nasihat, perlindungan dan kejujuran (Hastrodi, 2015, hal. 144). Dengan sikap-sikap terpuji ini manusia akan mendapatkan sebuah kesadaran sejati tentang keberadaan dirinya dan mendapatkan pengetahuan hakiki tentang realitas ketuhanan. Kesadaran ini seperti yang telah al-Ghazali dan Ibn Miskawaih singgung sebagai penggunaan seimbang potensi-potensi jiwa manusia, atau Coomaraswamy sebut sebagai penghambaan sejati kepada Tuhan yang berada di dalam hati manusia. Semua ini tidak lain didasari oleh ruh spirit manusia yang selalu menuju pada Tuhan.

Schleiermacher: Hermeneutika Sebagai Seni Memahami

Hermeneutika Schleiermacher dilatarbelakangi oleh berbagai kesulitan dalam proses memahami seperti kesenjangan waktu antara kita dan penulisnya, bahasa yang dipakai penulis, konteks kebudayaan penulis, dan terutama pengalaman-pengalaman subyektifnya. Kalimat-kalimat yang tertulis di sana tidak secara transparan mengungkap isi penghayatan batin penulisnya atau apa yang kita sebut “dunia mental” penulis. Bagaimana lalu proses memahami makna berlangsung? Jawaban ini yang kemudian akan mengungkap hakikat dari seni memahami menurut Schleiermacher (Hardiman, 2011).

Menurutnya, proses memahami diterangkan sebagai proses hermeneutis sebagai pembalikan dari proses penulisan teks. Ini ditandai dengan proses penulis bergerak dari pikirannya ke ungkapannya dalam susunan kalimat-kalimat, dan lawannya pembaca bergerak sebaliknya: dari susunan kalimat-kalimat itu dia memasuki dunia mental, yaitu pikiran penulisnya. Penjelasan proses ini secara tidak langsung, menunjukkan visi utama dari sistem Hermeneutika yang dibangun oleh Schleiermacher, di mana sistemnya berusaha untuk mereproduksi makna (Hardiman, 2011). Ini artinya Schleiermacher dengan sistemnya berusaha mengungkap kembali atau menarik kembali makna objektif yang pernah diungkap oleh penulis saat ia (penulis) sedang menulis.

Seni Interpretasi Gramatis dan Psikologis dalam Lingkaran Hermeneutis

Dalam penjelasan lebih jauhnya, bahwa sebuah proses memahami sebagai seni memiliki pendekatan. Pendekatan ini yang kemudian akan mengantarkan pembaca dalam memahami isi pikiran kulit penulis, sehingga dapat mengungkap kembali makna yang diungkap oleh penulis pada saat ia (penulis) hendak mentransferkan isi pikirannya dalam bentuk tulisan (Hardiman, 2011). Menurut ada dua pendekatan yang mungkin dilakukan oleh si pembaca untuk dapat mereproduksi makna, yaitu dengan cara memahami teks sebagai sebuah ungkapan si penulis dan kedua keadaan psikologis si penulis dimana akan menjadi konteks dari proses penyampaian penulis pada si pembaca (Schleiermacher, 1998, hal. 9–10).

Di sini Schleiermacher menyebut pemahaman teks dan hubungan-hubungannya sebagai “interpretasi gramatis” dan mengalami keadaan psikologis si penulis sebagai “interpretasi psikologis” (Basyir, 2016; Rukimin, 2014). Adapun yang dimaksud dengan interpretasi gramatis atau teknis adalah proses memahami sebuah teks bertolak dari bahasa, struktur kalimat-kalimat, dan juga hubungan antara teks itu dan karya-karya lainnya dengan jenis yang sama (Jacqueline, 2005, hal. 4–5). Sedangkan interpretasi psikologis memusatkan diri pada sisi subyektif teks itu, yaitu dunia mental penulisnya. Yang dicari di sini adalah—seperti disebut Palmer yang dikutip oleh Hardiman “individualitas si pengarang, kejeniusannya yang khas” (Hardiman, 2011). Dua metode ini yang kemudian diasumsikan dapat memahami isi pikiran si penulis yang merupakan makna objektif ungkapan penulis. Menurut Schleiermacher bahwa dua metode ini memiliki nilai penting yang sama dalam proses memahami isi pikiran si penulis:

The task of understanding his utterance therefore includes both in itself, but the understanding of language appears to be higher. But if one now regards language as originating every time in particular speech-acts then it all, because it goes back to the individuality cannot be subordinated to calculation the language itself is an individual in relation to others and the understanding of the language in the perspective of the particular mind of the speaker is an art like that other side, therefore is not something mechanical, therefore both sides are equal (Schleiermacher, 1998).

Artinya pemahaman objektif dan komprehensif tidak dapat diperoleh melalui hanya dengan menggunakan salah satu metode tersebut (gramatis dan psikologis), melainkan harus digunakan sekaligus. Ini karena dua hal tadi saling berketerkaitan dan menjelaskan satu sama lain makna isi pikiran si penulis. Dengan hal ini maka kedua hal tadi (interpretasi gramatis dan psikologis) memiliki kedudukan yang setara dalam proses memahami.

Kedudukan setara antara interpretasi gramatis dan psikologis dalam memahami makna teks itulah yang kemudian dikenal dengan istilah lingkaran hermeneutis (*hermeneutische Zirkel*), yang intinya adalah bahwa “setiap bagian dapat dipahami hanya dari keseluruhan yang mencakupnya, dan sebaliknya” (Hardiman, 2011). Memasuki dunia mental si penulis, yakni mengalami kembali pengalamannya, adalah menjalani lingkaran hermeneutis ini dalam proses interpretasi.

Metode

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode kualitatif (*qualitative research*). Metode kualitatif yaitu metode yang lebih menekankan pada makna, penalaran, dan definisi suatu teori atau situasi (Sugiyono, 2012). Pendekatan penelitian menggunakan pendekatan psikologi dan tasawuf. Menurut Peter Connolly, pendekatan psikologi merupakan pendekatan yang digunakan oleh para ilmuwan yang berusaha untuk meneliti perilaku (baik atau buruk), perbuatan, proses mental, alam pikiran, dan diri (ego) manusia (Connolly, 1999, hal. 143–165). Sedangkan pendekatan tasawuf adalah salah satu jenis pendekatan yang digunakan untuk mengkaji dimensi esoterik (batiniah) yang bersifat metaempiris seperti *ruh*, *‘aql*, *qalb*, *nafs* dan wilayah metaempiris lainnya (Nata, 2007, hal. 283–289).

Adapun metode pengumpulan datanya yaitu dengan menggunakan metode dokumentasi dengan cara mengumpulkan dokumen dari sumber primer maupun sekunder (Santana K. Septiawan, 2010). Sumber primer yang digunakan oleh penulis terdiri dari literatur yang langsung berkaitan dengan variabel penelitian yaitu berbagai data mengenai konsep peradaban Coomaraswamy, nilai-nilai spiritualitas dan hermeneutika Schleiermacher. Sedangkan sumber sekundernya diambil dari jurnal, buku, dan sumber lainnya yang mendukung penelitian ini. Kedua sumber tersebut kemudian dikoreksi dan diteliti secara komprehensif, sehingga dapat dipertanggungjawabkan.

Hasil dan Pembahasan

Interpretasi Gramatis-Psikologis Pengorbanan Imam Husain dan Konstruksi Peradaban Spiritual

Perjuangan Imam Husain, secara historis menyisakan nilai-nilai tertentu yang dapat diambil hikmahnya. Hikmah yang dikandungnya menjadi buah interpretasi bagi kaum-kaum atau kelompok-kelompok tertentu. Namun ada standar nilai universal yang diberikan oleh kisah tersebut. Nilai itu tidak lain adalah kemanusiaan. Semua umat manusia yang memahami sejarahnya tidak dapat mengelak keniscayaan sejarah imam Husain sebagai bentuk penyadaran hati manusia (Heriyanto, 2013). Arti yang diberikan oleh kisahnya selalu dikenang dan memberikan banyak misteri pada nilai-nilai kemanusiaan. Nilai ini yang kemudian akan dieksplorasi lebih jauh oleh interpretasi gramatis dan psikologis yang tersirat pada beberapa ungkapannya di Karbala. Karena nilai inilah yang menjadi pusat penggalian ilmu dan penyemangat atas perjuangan berbagai bangsa untuk bergerak maju mengembangkan peradabannya, bahkan al-Husain dipandang oleh setiap masyarakat yang ada di belahan dunia sebagai “Pahlawan Internasional” yang menjunjung tinggi kebenaran tanpa memandang ras, kelompok, nasionalitas, keturunan dan lain-lain, sebagai mana yang dikatakan oleh Ahmed Ali: “*People in every part of the world, without any distinction of caste, creed, colour or nationality, love Husain and hold him in reverence, recognizing and hailing him as a Great Hero of Truth*” (Ali, 2005, hal. 213). Hal ini tidak lain didasari oleh kualitas pengorbanannya. Menurut Husain Shahab untuk mengukur parameter pengorbanan seseorang, kita dapat menilainya dari tiga hal. *Pertama* maksud tujuan dari

pengorbanan itu sendiri, *kedua* apa yang dijadikan sebagai bahan pengorbanannya, dan *ketiga* siapa yang berkorban (Heriyanto, 2013).

Maksud atau tujuan dari berkorban menentukan sebuah kualitas pengorbanan. Darinya seseorang tau pencapaian dari apa yang dia korbankan. Tentu berbeda, orang yang berkorban untuk menegakan kebenaran universal dengan orang yang berkorban untuk sekedar menyejahterakan keluarga. Seperti Socrates misalnya, seorang yang rela nyawanya dijadikan korban, agar kebijaksanaan di masa itu tetap hidup dibandingkan dengan pengorbanan seorang suami yang menafkahi keluarganya agar tercapai sebuah kesejahteraan keluarganya. Sama halnya dengan kualitas apa yang dikorbankan seseorang. Pengorbanan uang tentu tidak lebih berarti dibandingkan nyawa. Begitu juga tentang siapa yang berkorban, ini sangat menentukan kualitas pengorbanan yang diberikan. Sederhananya akal kita akan menilai jika orang biasa yang mengorbankan dirinya untuk mati dibandingkan dengan ulama atau presiden, maka ulama atau presidenlah yang lebih berarti, mengingat kesiapaan mereka dalam status sosial yang amat penting.

Demikian kesiapaan, tujuan, dan apa yang dikorbankan oleh perjuangan Imam Husain menjadi parameter untuk menilai pengorbanannya. Dengan itu, kita mengetahui nilai-nilai yang diberikan sejarah pengorbanannya. Pengetahuan ini yang kemudian kita bandingkan dengan konsep peradaban dan spiritualitas. Dengan hal ini maka kita dapat mengetahui relasi antara nilai-nilai ini dengan konsep sebuah peradaban Coomaraswamy dan spiritualitas yang diajukan oleh para *urafa* sekaligus mengetahui bagaimana nilai-nilai tersebut teraplikasikan dalam konteks peradaban spiritual.

Interpretasi Psikologis Imam Husain

Dalam mengungkap psikologi penulis tentu tidak bisa terlepas dari kesiapaannya dari hubungan sosialnya, karena itulah yang kemudian membentuk karakter si penulis yang mengantarkan kita pada pemahaman komprehensif mengenai keadaan-keadaannya dalam mengungkapkan isi pikirannya (Farhan, 2016, hal. 64). Kesiapaan Imam Husain tidak lain dapat dikenali dari sejarah hidupnya. Mulai dari kecil ia diasuh oleh orang paling mulia di dunia. Kakeknya Rasulullah menjadi pendidik langsung Imam Husain, sehingga hari-harinya selalu dilalui bersama Rasulullah. Nama Husain merupakan perintah langsung dari Allah. Rasulullah yang dikutip oleh Sayyid

Abbas Salehi dari kitab *Mu'jam al-Kabir* mengatakan: “*Harun (saudara Nabi Musa a.s.) memberikan nama kepada putra-putranya dengan nama “Syabbar dan Subbair, akupun menamai kedua cucuku dengan Hasan dan Husain”* (Heriyanto, 2013).

Setelah penamaan tersebut hari-hari al-Husain selalu diisi dengan cinta Rasul sebagai cara didikannya. Rasa cinta Rasulullah terungkap pada perilaku dan perkataannya tentang al-Husain. Tak jarang ia menampakan rasa cintanya di depan umum. Ia menggendong dan mencium al-Husain hingga tidak jarang para sahabat terheran-heran dan mengatakan, “*Aku punya seorang putra, tetapi sama sekali tidak pernah aku menciumnya*”. Beliau (Rasulullah) berkata:” *Seandainya Allah swt., mencabut rasa kasih sayang dari hatimu, apakah dosaku?*” (Muhammad, Abdillah, & Hanbal, 1403, hal. 769). Pada kesempatan lain, ketika salah seorang sahabat melihat beliau mencium Husain, ia berkata, “*Aku mempunyai sepuluh anak yang tidak satupun dari mereka yang aku ciumi.*” Rasul menjawab, “*Orang yang tidak memberikan kasih sayang, maka ia tidak akan mendapatkan rahmat Allah swt.,* (Heriyanto, 2013).

Ungkapan Rasulullah tentang derajat al-Husain di mata penduduk alam semesta, selalu ia ekspresikan dalam perkataannya. Perkataan Rasulullah yang paling populer salah satunya adalah, “*Husain adalah bagian dariku dan aku bagian darinya [Husayn minni wa ana minhu]*”. Sayyid Abbas Salehi menganalisis pernyataan Rasulullah, Ia mendapatkan kesimpulan bahwa apa yang dikatakan Rasul tentang Husain bukanlah sekedar hubungan genetik. Betul jika kita menyimpulkan bahwa “*Husain adalah bagian dariku*” merupakan pernyataan genetis, namun hal ini menurut Salehi tidak berlaku dalam pernyataan “*aku bagian darinya*”. Artinya tidak mungkin seorang cucu dijadikan patokan genetis kepada kakeknya, karena hubungan genetis harus satu arah mulai dari yang tua kepada yang muda, mulai dari Rasul kepada Husain bukan sebaliknya. Ini sehingga Salehi melihat hubungan keduanya merupakan hubungan di luar jangkauan fisik (metafisik) (Heriyanto, 2013).

Pada umatnya Rasulullah pernah memberitahu sebuah hubungan kausal cinta, antara dirinya dengan Husain. Rasul mengatakan, “*Siapa mencintai orang ini [Husain], maka dia telah mencintaimu [man ahabba hadza faqad ahabbani]*” atau pernyataan, “*Siapa mencintaimu, maka cintailah kedua orang ini [Man ahabbani, falyuhibu hadzayn]*”. Begitu eratnya cinta yang dibangun oleh Rasulullah kepada al-Husain,

sehingga kita tahu bahwa cinta yang dibangunnya tidak sebatas tataran materialitas (Heriyanto, 2013).

Sosok Imam Husain yang kita ketahui melalui perkataan Rasulullah ini menjadi alasan dari prediksi terhadap Imam Husain sebagai manusia yang sempurna secara spiritual. Bukti atas klaim ini terdapat pada hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Abu Hasan yang dikutip oleh Husain Sahab, ketika itu Rasulullah menjawab pertanyaan Ubai yang mengira tidak ada orang lain lagi selain Rasul yang dapat menjadi penghias langit dan bumi (*zany al-samawati wa al-aradhi*). Jawaban Rasul:

Hai Ubai, demi Dia yang mengutusku dengan benar sebagai Nabi, sungguh Husain ibn Ali ini lebih agung di langit ketimbang di bumi. Telah tertulis di sisi kanan Arasy Allah sebuah kalimat, "Husain adalah pelita hidayah, bahtera keselamatan, pemimpin kebaikan, kemuliaan kebanggaan, ilmu dan kekayaan. Sungguh Allah 'Azza wa Jalla telah menempatkan di sulbinya benih yang baik, berkah dan suci; dan telah diajarkan kepadanya doa-doa yang sekiranya makhluk ini berdosa dengannya maka ia akan bersamanya, dan akan mendapatkan syafaatnya di akhirat nanti; dan dukanya juga akan diangkat, hutangnya ditunaikan urusannya akan digampangkan, jalannya akan diterangi, musuhnya akan dikalahkan dan aib-aibnya akan ditutupi" (Heriyanto, 2013).

Jika dikaitkan dengan konsep Coomaraswamy maka al-Husain dipandang sebagai pemilik kota diri yang baik. Karena di dalam dirinya terdapat sifat-sifat mulia seperti apa yang Rasulullah sebutkan, sehingga sebuah keadilan tercipta secara utuh di dalam peradaban dirinya. Semua hal yang dipredikasikan kepada al-Husain mencerminkan keagungan dirinya pada tataran nonmaterial, dan jika dikaitkan dengan irfan maka karakteristik spiritualnya yang telah disebut oleh Rasulullah menandakan status Ruh yang berkontak langsung dengan Tuhan. Tanpa harus menguji perilaku al-Husain, umat Islam mengetahui bahwa ia secara potensial telah mencapai ketinggian akhlak, karena karakteristik pribadi al-Husain disebutkan dalam perkataan Rasulullah, yang setiap perkataannya tidak ada sedikitpun kesalahan, "*Wa ma yanthiqu 'al-hawa in huwa illa wahyun yuha*", (*Dia [Muhammad] tidak berucap apapun dari hawa nafsunya, melainkan semua itu adalah wahyu yang diwahyukan kepadanya*) (QS Al-Najm: 3).

Dengan sekilas pendeskripsian sosok Imam Husain ini, maka dapat disimpulkan bahwa al-Husain teruji untuk mengemban status pemilik peradaban diri sempurna,

sebelum kemudian diuji perilakunya. Perilakunya tidak lain mencerminkan keutamaan-keutamaan yang dapat diambil nilai-nilainya sebagai bentuk kemajuan peradaban. Ini tercermin jelas pada perjuangan al-Husain di Karbala, yang berupa tujuan pengorbanan serta yang dikorbankannya.

Interpretasi Gramatis Ekspresi-ekspresi dalam Sejarah Perjuangan Imam Husain

Tujuan pengorbanan Imam Husain dalam kemanusiaan dapat dilihat dari kisah perjuangannya di Medan Karbala. Hal ini yang kemudian dapat menjadi acuan untuk memahami nilai-nilai gramatisnya yang mengkonstruksi sebuah cara pandang khususnya tatanan pemerintahan yang dicita-citakannya. Perkataan Imam Husain pada saat perang Karbala memberikan gambaran akan tujuan utamanya: *“Sungguh aku tidak bangkit atas dasar kejelekan dan kesia-siaan, atau kerusakan, dan berbuat kezaliman, namun aku bangkit dengan tujuan untuk memperbaiki keadaan umat kakekku”* (Al-Muqarram, 1392, hal. 156). Perkataan ini mengindikasikan tujuan utama dari apa yang ingin al-Husain lakukan pada waktu itu. Kalimat yang menjadi kunci dalam gagasan tersebut terletak pada “Aku bangkit dengan tujuan memperbaiki keadaan umat kakekku” kata memperbaiki yang menjadi inti dari kalimat tersebut mengindikasikan adanya hal yang ingin diubah dari kondisi sosio kultural pada masa itu. Lalu keadaan seperti apa yang dimaksud oleh Imam Husain?

Secara historis hal itu dapat diungkap bahwa setelah kepergian Rasulullah, dan kemudian kekuasaan dipegang penuh oleh Umayyah, masyarakat muslim mengalami perubahan yang cukup signifikan. Adapun perubahan dari suatu zaman ke zaman setelahnya dapat diinterpretasi dua hal: pertama perubahan itu terjadi tanpa adanya perubahan pada aspek atau nilai-nilai fundamental, yang mana dalam konteks ini adalah al-Qur’an dan Sunnah nabi sebagai fondasi hukum. Kedua perubahan yang merubah seluruh aspek atau nilai dari zaman sebelumnya.

Perubahan yang dilakukan oleh pemerintahan ini menurut Syakh Muhammad Mahdi Al-Asifi yang diterjemahkan oleh Umar Kumo berada pada jenis kedua jika melihat aspek historisnya. *”The Muslims reverted to pre-islamic (Jahilliyah) customs and values although they did not renege on Islam. However pre-Islamic customs, values and ideas returned and the umayyads regained, in the new dispensation, the position of*

influence which they occupied during the pre-Islamic period, base on the same values and concepts” (Al-Asifi & Ashura, 1425, hal. 117). Keadaan ini yang ditafsirkan al-Asifi sebagai tidak berfungsinya fitrah manusia (*innate nature*) sebagaimana fungsinya.

Latar belakang sejarah juga menyebutkan kondisi tersebut bahwa pemerintahan yang dipegang oleh tabuk kepemimpinan Muawiyah yang dilanjutkan anaknya Yazid menyapu habis kecenderungan fitrah manusia. Al-Asifi mengukur ini dari hilangnya sifat-sifat tertentu yang sebelumnya ada dan diperjuangkan oleh kepemimpinan Rasulullah: *“To explain this point further, when human nature is unimpaired, qualities flow from it such as mercy, faith, sincerity, righteousness, affection, piety, decency, loyalty, gratitude, chastity, self-esteem, truthfulness, trustworthiness, knowledge and justice”* (Al-Asifi & Ashura, 1425). Sifat-sifat yang disebutkan ini menjadi tolak ukur untuk membedakan keadaan kepemimpinan yang di pegang oleh Rasulullah dengan Muawiyah dan Yazid.

Karakteristik yang diajukan oleh al-Asifi sebagai pengukur sebuah kepemimpinan antara lain kepercayaan (*faith*), keikhlasan (*sincerity*), kebenaran (*righteousness*), kasih sayang (*affection*), kesalehan (*piety*), kesopanan (*decency*), loyalitas (*loyalty*), rasa terima kasih (*gratitude*), kesucian (*chastity*), harga diri (*self-esteem*), kejujuran (*truthfulness*), terpercaya (*trustworthiness*), pengetahuan (*knowledge*) dan keadilan (*justice*) berkaitan erat dengan karakteristik yang dibangun oleh para *urafa* dan Coomaswamy dalam melihat kualitas peradaban dan spiritualitas diri. Dalam pandangan para spiritualis keadaan-keadaan yang diajukan ini menjadi modal pendorong atas hubungan yang kuat antara Tuhan dan manusia dalam pemerintahan diri. Atas dasar kehilangan keadaan inilah al-Husain bangkit dan ingin menegakan kembali nilai-nilai kepemimpinan yang diperjuangkan oleh kakeknya, Rasulullah.

Proses yang al-Husain lakukan dalam memperjuangkannya mencerminkan secara utuh tujuannya. Ia tidak lain berpijak pada cara-cara cinta. Tidak sedikitpun terbesit cara-cara yang mengundang nafsu dan amarah sebagaimana yang dikatakan oleh Haidar Bagir: *“Karbala bukan persoalan kebencian. Karbala boleh jadi melibatkan kejahatan dan kekejian besar sepanjang sejarah, tetapi tetap saja ia adalah persoalan cinta”* (Heriyanto, 2013). Pernyataan ini secara tidak langsung terafirmasi oleh Murtadha Muthahhari dalam *The Truth About Al-Husayn’s Revolt* yang diterjemahkan oleh Najim al-Khafaji: *“His revolt was free from any angry reaction; rather, it was a*

purely Islamic uprising” (Muthahari, 2002, hal. 6). Rasa cinta ini yang kemudian membuka pintu maaf bagi musuh-musuhnya, hingga seorang Hur yang sempat melawannya bertobat dan patuh pada yang dibawakan al-Husain.

Sikap terbuka dan tenggang rasa yang Husain tebarkan pada saat itu hanya memengaruhi sebagian kecil dari musuh-musuhnya. Menurut al-Asifi sebab dari keadaan ini adalah berkurangnya kecendrungan fitrah ketuhanan yang menjadi pusat dari kesadaran manusia terhadap realitas absolut. Ia menyimpulkan bahwa kekuatan materialistik yang diusung oleh Yazid telah mengaburkan pandangan Ilahiah umat Islam pada masa itu (Al-Asifi & Ashura, 1425).

Dalam keadaan ini al-Husain memberikan percikan-percikan kesadaran spiritual. Kesadaran yang diberikan al-Husain berbunyi: *“tidakkah kau lihat bahwa kebaikan kini tidak terlaksana?”* (Al-Asifi & Ashura, 1425). Perkataan ini menandakan bentuk penyadaran bagi orang-orang di masa itu. Makna kebaikan yang dimaksud al-Husain jika dilihat dari konteks dan kepribadiannya merupakan penyadaran spiritualitas diri manusia, yang sebelumnya telah disebutkan mengalami kekaburan, karena pemerintahan materialistik Yazid. Kebaikan menjadi patokan dari sebuah kesadaran penuh akan sebuah pengetahuan absolut sebagaimana yang dikatakan al-Kashani yang dikutip oleh William Chittick: *“The divine attributes and qualities that people must actualize if they are to be fully human are frequently identified with “virtues” which is a word full of Koranic resonance”* (Chittick, 2001, hal. 73). Dengan kebaikan menurut al-Kashani dapat mengaktifkan kembali atribut-atribut ketuhanan (*divine attributes*). Perkataan al-Husain yang berupa pertanyaan tadi menyadarkan seseorang untuk mengenal kembali aspek-aspek batiniah. Dengan hal ini sehingga apa yang ingin al-Husain perjuangkan adalah manusia-manusia yang memiliki keterikatan batin yang kuat dengan Tuhan, dengan cara mengaplikasikan kebaikan sebagai jalan untuk memperoleh kesadaran Ilahiah.

Dalam tujuan perangnya tidak sedikitpun al-Husain mempunyai pikiran untuk berkuasa. Ini termanifestasi dari prosesnya dalam berperang. Apa yang ia siapkan pada pengikutnya dalam berperang bukanlah kesiapan fisik, melainkan kesiapan batin untuk menghadapi kematian. Kesiapan batin yang diberikan al-Husain dapat diidentifikasi dari perkataan-perkataan, dan pidatonya dalam perjalanan ke Iraq, baik secara publik maupun personal kepada setiap orang. Salah satu pidatonya dikutip oleh al-Asifi dari Ibn Tawus dalam kitabnya Al-Luhuf yang telah ia terjemahkan kedalam bahasa Inggris:

“Praise be to God. Whatever God wills [is going to happen], there is no power except God. May God’s blessings be on His Apostle. Death has been destined for the children of Adam the way a necklace is destined [to hang from] a girl’s neck. My yearning for my forefather is like Jacob’s yearning for Joseph. A [form of] death has been chosen for me and I will meet it. It is Nawawis and Karbala. Then, surely, empty stomachs and starved bellies will be filled with remains. There is no escape from a day that has been inscribed with the pen [of destiny]. God’s pleasure is our pleasure, we who are the Ahl al-Bayt. We shall persevere in His trial and He will give us in full the rewards of the patient ones. The piece of flesh of God’s Messenger (S) will never be separated from him; it will be gathered for him in paradise, and by this he will be delighted, and with them [those who are his flesh], what he has been promised will be fulfilled. Therefore, he who is prepared to lay down his life for our sake and has made up his mind to meet God should set out with us for I am setting out in the morning, by will of God” (Al-Asifi & Ashura, 1425)

Dari penyampaian oleh al-Husain sangat jelas menandakan persiapan yang ia buat. Ia menginginkan semuanya memperjuangkan agama atau nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kakeknya dan bersiap untuk mendapatkan kematian yang membahagiakan, karena itu bagian dari kebahagiaan Tuhan. Ia mengajarkan umatnya untuk mengetahui kebahagiaan sesungguhnya yang ada dibalik kematian. Ini yang kemudian menyadarkan umatnya untuk bersiap-siap secara batin dalam berperang. Tidak sedikitpun keinginan al-Husain terindikasi untuk berkuasa. Bahkan ia yakin bahwa akhir hidup fisikalnya akan terjadi di Karbala. Artinya secara logis, ia dengan pengetahuan transendennya tahu bahwa kekuasaan itu tidak akan mungkin ia dapatkan.

Hal ini menandakan bahwa apa yang Husain ajarkan kepada pengikutnya adalah kesadaran penuh terhadap dirinya sendiri untuk kembali kepada sumber dari segala kekuatan yang ada di dalam dirinya. Tuhan menjadi prinsip utama dari seluruh usahanya. Ia mengajarkan mereka untuk memasrahkan seluruh usaha pada Tuhan. Ajaran al-Husain kepada pasukannya yang berjumlah kurang lebih 72 termasuk keluarganya berhasil masuk ke dalam lubuk hati mereka. Ketika Ali Akbar anaknya bertanya, *“bukankah kita dalam kebenaran?”* Imam menjawab, *“tentu saja kita sedang berada dalam kebenaran”*. Merespon perkataan Imam sang anak menjawab, *“maka kita tidak gentar dengan kematian!”* dengan seluruh ajarannya ia harus menerima konsekuensi terbunuhnya keluarga dan para sahabat. Melihat keadaan ini al-Husain tetap pada ketauhidannya sebagaimana respon doanya ketika melihat keadaan ini.

”Wahai Tuhanku, aku rida dengan segala keridhaan-Mu, aku bersabar terhadap segala bencana ini, dan aku berserah pada segala perintah-Mu, tidak ada yang layak disembah selain Engkau.” Jika hal ini dilihat dari sudut pandang teori peradaban Coomaraswamy maka al-Husain telah berhasil mengajarkan umatnya untuk membangun peradaban ideal dalam diri pengikutnya sekaligus dirinya, karena hubungan antara Tuhan dan Manusia (umat-umatnya dan dirinya) sudah melebur dalam satu kesadaran atau biasa disebut para sufi sebagai *al-fana* (Heriyanto, 2013). Dari keadaan inilah kebutuhan spiritualitas manusia terpenuhi sebagaimana yang dicita-citakan oleh prinsip peradaban spiritualitas Coomaraswamy.

Simpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa peradaban dalam konteks spiritual dimaknai sebagai peradaban yang ada di dalam diri manusia. Didalamnya Tuhan menjadi raja, manusia menjadi rakyatnya dan fitrah menjadi undang-undangnya. Hal Ini memandang kualitas ketauhidan sebagai bentuk tercapainya fitrah yang merupakan undang-undang sempurna. Al-Husain sebagai pejuang kemanusiaan mengangkat nilai-nilai ilahiah sebagai prinsip dasar perjuangannya, yang mana merupakan makna kemajuan peradaban spiritual yang disebutkan Coomaraswamy. Ini dapat dibuktikan dengan penafsiran psikologis-gramatis pada kualitas pengorbannya yang berupa tujuan, pribadinya, dan apa yang ia korbankan, sekaligus cara yang ia lakukan dalam menghadapi tragedi Karbala dimana secara penuh menunjukkan penghambaan mutlak pada Tuhan yang merupakan puncak idealitas peradaban spiritual.

Referensi

- Al-Asifi, S. M. M., & Ashura. (1425). *Umar Kumo*. Najaf: ABWA Publishing and Printing Center.
- Al-Muqarram. (1392). *Maqtal al-Husayn*. Najaf: Adab.
- Ali, A. (2005). *The Savior of Islam* (Husain, Ed.). Qum: Ansarian Publication.
- Basyir, M. (2016). Pembelaan Gus Dur terhadap Kesesatan Ahmadiyah (Pembacaan Hermeneutika Schleiermacher. *Religia Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 19(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/religia.v19i1.659>

- Borchert, D. M. (2006). *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Thompson Gale Corporation.
- Bunge, M. (2010). *Matter and Mind*. Montreal: Springer.
- Capra, F. (1996). *The Web of Life*. New York: An Anchor Book.
- Chittick, W. C. (2001). *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in Teachings of Afdal al-Din Kashani*. New York: Oxford University Press.
- Connolly, P. (1999). *Approaches to The Study of Religion*. London and New York: Wellington House and Avenue.
- Coomaraswamy, & K, A. (2004). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Farhan, A. (2016). Hermeneutika Romantik Schleiermacher Mengenai Laba dalam Muqaddimah Ibn Khaldun. *Akuntansi Multiparadigma*, 7(1), 64.
- Groff, P. S., Leaman, Oliver, & Leaman, O. (2007). *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Hanim, N. (2014). Pendidikan Akhlak: Komaparsi Konsep Pendidikan Ibnu Maskawaih dan al-Ghazali. *Ulumuna*, 18(1).
- Hardiman, B. (2011). *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern*. Jakarta: Erlangga.
- Hastrodi, T. (2015). *Aghakhan, Hashtroodi. Concept of Chivalry (Futuwwah) According to Abd al-Razzaq Kashani: Analysis on His Tuhfah al-Ikhwan fi Khasais al-Fityan*. Universitas Kuala Lumpur Malaysia.
- Heriyanto, H. (2013). *Hikmah Abadi Revolusi*. Jakarta: Sadra Press.
- Huff, T. E. (2003). *The Rise of Early Modern Science*. New York: Cambridge University Press.
- Irham, M. I. (2016). *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudur Ibn al-Arabi*. Jakarta: Semesta.
- Jacqueline, M. (2005). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khorsidi, F. M. (2013). Comparing Mulla Sadra and Ibn Turka Viewpoints Regarding Angelic Inspiration. *Basic.Appl.Sci.Res*, 3(2).
- Labib, M. (2011). *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Misbah Yazdi*. Jakarta: Sadra Press.
- Muhammad, A. bin, Abdillah, A., & Hanbal, I. (1403). *Fadha'il al-Shahabah* (2 ed.).

- Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Muthahari, M. (2002). The Truth about al-Husayn's Revolt. In *Najim al-Khajifi*. London: MIL London.
- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (2010). *In Search of the Sacred*. Colorado: Praeger.
- Nata, A. (2007). *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Rakhmat, J. (1991). *Islam Aktual*. Banten: Mizan.
- Rukimin. (2014). Kisah Dzulqarnain dalam Al-Qur'an Surat Al-Kahfi: 83 - 101. *Profetika, Jurnal Studi Islam*, 15(2).
- Sado, A. B. (2015). Analisis Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2004 tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah dengan Pendekatan Hermeneutika Schleiermacher. *Istinbath: Jurnal hukum Islam IAIN Mataram*.
- Santana K. Septiawan. (2010). *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shirazi, S. al-M. (1999). *Muzahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Ulum al-Kamaliyah*. Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy.
- Sugiyono. (2012). *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Turner, R. C., & Cole-Turner, R. (2011). *Transhumanism and Transcendence*. Washington DC: George Town University Press.
- Vasiltov, K. (2004). Afdal al-Din Kashani and His Treaties: The Book of Everlasting. *Orientalia*, 10(4).