

**KONSEP SENI ISLAMI SEYYED HOSSEIN NASR**  
(Telaah atas Signifikansi Hubungan Seni dan Spiritualitas di Dunia Modern)



Oleh:

**Agus Setyawan, S.Th.I**  
N I M. 03.212.400

**TESIS**

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk Memenuhi  
Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar Magister dalam Ilmu Agama Islam  
Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam

**YOGYAKARTA**  
**2008**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya:

Nama : Agus Setyawan, S.Th.I.

NIM : 03.212.400

Jenjang : Magister

Program Studi : Agama dan Filsafat

Konsentrasi : Filsafat Islam

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul, **KONSEP SENI ISLAMIS SEYYED HOSSEIN NASR (Telaah atas Signifikansi Hubungan Seni dan Spiritualitas di Dunia Modern)**, secara keseluruhan, adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 8 Pebruari 2008

Saya yang menyatakan,

Agus Setyawan, S.Th.I.

**Dr.Syaifan Noor, M.A**  
**Dosen Fakultas Ushuluddin**

## **UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**

### **NOTA DINAS**

Hal : Tesis Saudara Agus Setyawan  
Lamp : 1 (satu) Eksemplar

Kepada Yth  
Bapak Direktur Program Pascasarjana  
UIN Sunan Kalijaga  
di –  
Yogyakarta

Assalamu‘alaikum wr. wb.

Sesudah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

Nama : Agus Setyawan  
NIM : 03.212.400  
Prodi : Agama dan Filsafat  
Kons .: Filsafat Islam  
Judul : **KONSEP SENI ISLAM SEYYED HOSSEIN NASR (Telaah atas Signifikansi Hubungan Seni dan Spiritualitas di Dunia Modern)**

maka kami selaku Pembimbing berpendapat bahwa Tesis tersebut sudah layak untuk dimunaqsyahkan.

Demikian, mohon maklum adanya.

Wassalamu‘alaikum wr. wb.

Yogyakarta, Januari 2008

Pembimbing,

Dr. Syaifan Noor, M.A  
NIP: 150 236 146



## MOTTO

*“Keindahan bentuk luar yang dilihat oleh mata telanjang dapat dialami bahkan oleh anak-anak dan binatang... sedangkan keindahan bentuk dalam hanya dapat ditangkap oleh mata hati dan cahaya visi dalam manusia.” (Al-Ghazali: Kimiya-i Sahâdah)<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Lihat Zainal Arifin Thoha, *Eksotisme Seni Budaya Islam* (Yogyakarta: Bukulaela, 2002),143.

PERSEMBAHAN

“KUPERSEMBAHKAN TESIS INI UNTUK  
AYAH DAN IBUKU  
YANG HEBAT  
ISTRIKU DAN ANAKKU  
YANG TERCINTA  
DAN SELURUH KELUARGAKU  
YANG INDAH”

## ABSTRAK

Penelitian tentang kritik terhadap modernitas yang spesifik meneliti pemikiran Seyyed Hossein Nasr telah banyak dilakukan. Namun penelitian yang spesifik memotret kondisi dunia seni modern belum banyak dilakukan. Hal ini penting dilakukan karena kompleksitas dunia modern harus dipandang dari multi sektoral, salah satunya dari dimensi seni. Sekarang telah terlihat dengan jelas dunia seni modern telah mengalami banyak perkembangan positif namun juga membawa dampak negatif. Kebebasan manusia modern dengan cara hidup yang sekuler membuat seni tanpa makna dan gersang spiritualitas serta cenderung hanya untuk pemenuhan kebutuhan “pasar”. Keadaan ini penting diungkap karena menyangkut eksistensi budaya manusia modern. Budaya modern Barat telah jauh “menyerang” sendi sendi kehidupan umat Islam khususnya. Salah satu pemikir *neo-tradisionalis* terkenal bernama Seyyed Hossein Nasr telah mencoba membuka diskusi ini dengan kaca mata tasawuf sebagai solusi merekonstruksi pemahaman tentang seni. Telaah atas pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang seni dimaksudkan agar mengetahui konsep, metode dan dasar pemikiran yang ia pakai yang kemudian dapat dijadikan pertimbangan dan pijakan para pemikir seni.

Demi mendapatkan sebuah potret pemikiran Nasr yang jelas dilakukan studi budaya dengan pendekatan kefilosofan agar didapatkan sebuah wacana kritik seni yang dinamis. Konstruksi pemikiran Nasr yang kompleks ditampilkan sebisa mungkin dengan cara melihat latarkesejarahannya yang sangat terpengaruh oleh budaya Persia dan juga dengan mendeskripsikan gagasan-gagasannya yang berada di beberapa literatur, baik yang Nasr sendiri tulis atau hasil penelitian tentang pemikirannya.

Hasil dari kegiatan di atas terlihat bagaimana Nasr memiliki sebuah konsep seni yang islami yang didasarkan pada teori metafisis seni Platonian. Sedangkan metode penghayatan seni yang digagas Nasr adalah dengan metode kesufian dengan jalan penapakan jalan spiritualitas, mulai dari *syâri'at*, *târiqat* dan *hâqiqat*. Metode ini berfungsi membimbing para seniman dan penikmat seni untuk mengetahui makna batiniyah dari sebuah realitas lahir karya seni yang materialistik. Nasr menyatakan bahwa keindahan yang sebenarnya tidaklah dapat dilihat tanpa menggunakan *intellectus* yang dalam. Hanya manusia elit saja yang mampu melakukannya. Seni yang islami menurut Nasr dibagi dua, yaitu seni suci dan seni tradisional. Seni islami harus berdasarkan atas ajaran Al-Qur'ân dan Sunnah Nabi yang mengandung *al-barakah al-Muhammadiyah*. Karya seni harus mencerminkan keduanya sehingga manusia yang melihatnya akan melihat *tajalli* Tuhan pada bentuk-bentuk (*form*) Tuhan adalah Keindahan Mutlak. Inilah salah satu ciri khas pemikiran Nasr yang perenialis. Corak tradisionalisnya merupakan warisan intelektual Persia dan merupakan kolaborasi pemikiran gnostik Timur dan perenialisme. Konsep seni Nasr memang sangat terikat pada nilai-nilai agama Islam dan kaidah tasawuf yang dapat menghambat kreatifitas seni. Selain itu masih cenderung Persia sentris. Tetapi hal ini perlu, mengingat seni modern yang plural membutuhkan penyegaran spiritualitas.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

### A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ﺀ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ﺏ	ba'	b	be
ﺕ	ta'	t	te
ﺱ	sa'	Ñ s	es (dengan titik di atas)
ﺝ	jim	j	je
ﻩ	ha'	h	ha (dengan titik di bawah)
ﻚ	kha	kh	ka dan ha
ﺩ	dal	d	de
ﺯ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ﺭ	ra'	r	er
ﺯ	zai	z	zet
ﺱ	sin	s	es
ﺱ	syin	sy	es dan ye
ﺽ	şad	ş	es (dengan titik di bawah)
ﺩ	ðad	ð	de (dengan titik di bawah)



Ø	ta	ṭ	te (dengan titik di bawah)
Ù	za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
Ú	‘ain	‘	koma terbalik
Û	gain	g	ge
Ý	fa	f	ef
Þ	qaf	q	qi
ß	kaf	k	ka
á	lam	l	‘el
ã	mim	m	‘em
ä	nun	n	‘en
æ	waw	w	w
å	ha’	h	ha
Á	hamzah	’	apostrof
í	ya	y	ye

**B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap**

ãÉÚÏÏÉ	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
ÚÏøÉ	ditulis	‘iddah

**C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata ditulis *h***

ÍBãÉ	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
ÚáÉ	ditulis	'illah
BÑÇãÉ ÇãÃæáíÇÁ	ditulis	<i>Karûmah al-auliyû'</i>
ÒBÇÉ ÇáÝØÑ	ditulis	<i>Zakûh al-fiṭri</i>

**D. Vokal Pendek**

—ó—	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
-----	---------------	---------	----------

فألا		ditulis	<i>fa'ala</i>
_____	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ؤ		ditulis	<i>zükira</i>
_____	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
ياها		ditulis	<i>yazhabu</i>

### E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif إحياي	ditulis	<i>â</i>
		ditulis	<i>jâhiliyyah</i>
2	Fathah + ya' mati إياي	ditulis	<i>â</i>
		ditulis	<i>tansâ</i>
3	Kasrah + ya' mati ياي	ditulis	<i>î</i>
		ditulis	<i>karîm</i>
4	Ḍammah + wawu mati ياو	ditulis	<i>û</i>
		ditulis	<i>furûḍ</i>

### F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati إياي	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati ياو	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

### G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
------	---------	----------------

<p>ÇÚÏøÊ áÆä ÔßÑÊã</p>	<p>ditulis ditulis</p>	<p><i>u'iddat</i> <i>la'in syakartum</i></p>
----------------------------	----------------------------	--

#### H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

<p>ÇáPÑÇä ÇáPíÇÓ ÇáÓãÇÁ ÇáÔãÓ</p>	<p>ditulis ditulis ditulis ditulis</p>	<p><i>al-Qur'ân</i> <i>al-Qiyûs</i> <i>al-Samâ'</i> <i>al-Syam</i></p>
---	--	--

#### I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

<p>Đæi ÇáÝÑæÖ Çää ÇáÓäÉ</p>	<p>ditulis ditulis</p>	<p><i>ẓawī al-furūd</i> <i>ahl al-sunnah</i></p>
---------------------------------	----------------------------	--

## **KATA PENGANTAR**

Puji syukur kita pandajtkan kehadiran Allah SWT sebagai dzat yang Maha Menentukan atas segala sesuatu. Khususnya atas limpahan rahmat, petunjuk dan kesehatan tentunya sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini dengan bebagai kendalanya. Berlarut-larutnya penulisan Tesis ini bukan dikarenakan penulis malas dan enggan mengerjakannya. Akan tetapi dikarenakan ada beberapa hal yang memperlambat proses penulisan Tesis ini.

Tidak lupa penulis ucapkan banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang telah memberikan dorongan semangat, pengarahan dan bantuan kepada penulis demi terselesaikannya penelitian ini. Secara khusus penulis sampaikan rasa terimakasih ini kepada beberapa pihak sebagaiberikut:

1. Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang sekaligus sebagai dosen Program Pascasarjana yang paling berkesan bagi penulis.
2. Bapak Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnaen selaku Direktur Program Pascarjana UIN Sunan Kalijaga dengan segala kebijakan beliau.
3. Bapak Dr. Alim Roswanto, M.Ag dan Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi Agama dan Filsafat Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dengan segala kebijakan beliau.

4. Bapak Dr. Syaifan Noor, M.A sebagai pembimbing yang telah memberikan pengarahan dan dorongan semangat sehingga penulis menjadi lebih optimis menyelesaikan Tesis ini.
5. Bapak, Ibu, Istriku dan Kakak serta Adikku yang terus memberikan semangat dan dorongan baik moril maupun spiritual kepada penulis sehingga penulis semakin yakin akan berhasil.
6. Juga sahabat-sahabatku yang hebat, seperti Iswahyudi, Yahya dan teman-teman sekantorku yang telah memberikan pinjaman buku dan sebagian dari fasilitas yang dipunyai.

Akhirnya penulis berharap Tesis ini dapat berguna dan bermanfaat bagi para pembaca khususnya dan seluruh masyarakat Indonesia pada umumnya.  
Amin.

Yogyakarta, Januari 2008

**(Agus Setyawan)**

## DAFTAR ISI

<b>NOTA DINAS PEMBIMBING</b> .....	i
<b>HALAMAN PENGESAHAN</b> .....	ii
<b>MOTTO</b> .....	iii
<b>HALAMAN PERSEMBAAN</b> .....	iv
<b>ABSTRAK</b> .....	v
<b>TRANSLITERASI</b> .....	vi
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	x
<b>DAFTAR ISI</b> .....	xii

### **BAB I. PENDAHULUAN**

A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	5
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	5
D. Kajian Pustaka .....	6
E. Kerangka Teori .....	10
F. Metode Penelitian.....	13
G. Sistematika Pembahasan .....	15

### **BAB II. LATAR BELAKANG SEJARAH PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR**

A. Perjalanan Kehidupan Intelektual.....	17
1. Masa Belajar .....	17

2. Pengaruh Pemikiran Yang Didapat.....	23
3. Pergulatan dengan Tradisi Pemikiran Persia.....	25
4. Kiprah dalam Sosial dan Politik.....	27
B. Peta Pemikiran.....	29
1. Alur Pemikiran.....	29
2. Posisi Pemikiran.....	35

### **BAB III. SENI MODERN: CERMIN KEMUNDURAN SPIRITUALITAS**

#### **MANUSIA MODERN**

A. Islam dan Dunia Modern.....	38
B. Problematika Manusia Modern.....	45
C. Fenomena Seni Modern.....	53

### **BAB IV. SIGNIFIKANSI PEMIKIRAN SENI ISLAMI SEYYED HOSSEIN**

#### **NASR DI TENGAH PLURALITAS KESENIAN MODERN**

A. Memahami Konsep Seni Islami.....	59
1. Teori Metafisis Tentang Seni.....	59
2. Seni Suci dan Seni Tradisional.....	61
3. Al-Qur'an dan Sunnah Sebagai Sumber Seni Islami.....	65
4. Kerangka Epistemologis.....	73
5. Memahami Bentuk atau <i>Form</i> .....	79
B. Hubungan Seni dan Spiritualitas.....	82
1. Seni dan Kebebasan.....	82
2. <i>Syâri'ah</i> , <i>Târiqah</i> dan <i>Hâqiqah</i> Sebagai Metode Penghayatan Seni...87	87
3. Sufi dan Seni.....	91
C. Bentuk-Bentuk Seni.....	94

1. Seni Musik.....	96
2. Seni Sastra.....	102
3. Seni Tari.....	108
4. Seni Rupa.....	110
5. Seni Arsitektur.....	112
D. Memposisikan Seni Islami diantara Pluralitas Seni Budaya di Indonesia.....	114
 <b>BAB V: PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan.....	120
B. Saran-saran .....	122
 <b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	 123



## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Revolusi industri yang terjadi di Inggris pada abad ke 18 telah membuktikan sebuah kemenangan akal yang diidam-idamkan para pemikir dengan paradigma antroposentris<sup>2</sup> yang mengandaikan sebuah kebebasan manusia dalam berkehendak, berkreasi, dan menggunakan akalnya untuk berfikir. Manusia tidak lagi terkungkung dengan tradisi yang irasional dalam menjalankan roda kehidupan, tetapi menjadi sebuah entitas yang rasional dan optimis dapat mengatasi segala masalah dengan akalnya.

Keadaan di atas sering kali disebut dengan sebutan era modern, sebuah era di mana tata hidup dan perilaku manusia baik budaya dan peradabannya yang mencakup konsep bangsa, sistem politik, ekonomi, negara, kota, lembaga (sekolah, rumah sakit dan lain-lain), sampai pada perilaku ataupun juga barang dan sifat apa saja yang bersifat baru dan kekinian.<sup>3</sup> Ditegaskan lagi oleh Akbar S. Ahmed bahwa modernisme menekankan pada *progressive* (berhasrat terus maju), *scientific* (ilmiah), dan *rational* (segalanya harus masuk akal).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Antroposentris adalah tinjauan memusat pada manusia; terpusat pada manusia atau orang yang menganut paham antroposentrisme. Paham antroposentrisme adalah suatu paham bahwa manusialah yang merupakan pusat alam semesta. Lihat Pius A. Partanto dan M. Dahlan al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Penerbit Arkola, tt), 38.

<sup>3</sup> Lihat A. Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 5-6.

<sup>4</sup> Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, (London: Routledge, 1992), 7.

Dominasi yang terjadi dalam pola pikir masyarakat modern adalah model positivistik<sup>5</sup> yang menggunakan ukuran sebuah kebenaran menggunakan kacamata pengetahuan empiris dan rasional. Positivisme<sup>6</sup> akan menolak cara orang lama berfikir, dimana pengalaman yang sehari-hari dan perasaan religius saling meresapi, dan agama merupakan penafsiran dan pengertian yang benar.<sup>7</sup> Akibat dari cara berfikir ini menyebabkan adanya sekularisasi<sup>8</sup> atas pemikiran dan perilaku manusia modern dalam berbagai hal, sehingga menurut mereka ilmu harus bersifat bebas nilai (*value free*).<sup>9</sup>

Disamping keadaan di atas, memang harus kita akui bahwa keberhasilan dari modernisasi adalah mampu mempermudah manusia dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Manusia lebih mudah berkomunikasi, bermobilisasi atau juga dalam memproduksi dengan bantuan ilmu pengetahuan yang modern. Ruang dan waktu seakan mampu dipersingkat dengan teknologi mutakhir, alam menjadi sesuatu yang “ranum” untuk diteliti sepuas-puasnya dengan dalil-dalil ilmiah yang selalu “haus” akan kebenaran ilmiah.

Akibat dari kehausan akan kebenaran ilmiah ini dapat menggelincirkan manusia modern untuk menjadikan alam beserta isinya sebagai obyek eksploitasi

---

<sup>5</sup> Dalam sejarah filsafat Barat sering disebutkan bahwa abad 19 merupakan “Abad Positivisme”, yaitu abad yang ditandai dengan peranan yang sangat menentukan dari pikiran-pikiran ilmiah, atau apa yang disebut ilmu pengetahuan modern. Lihat Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983), 1.

<sup>6</sup> Positivisme merupakan suatu aliran filsafat yang menyatakan ilmu-ilmu alam (empiris) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang benar dan menolak nilai kognisi dari studi filosofis atau metafisik. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), 858.

<sup>7</sup> Irfan Safrudin, *Kritik Terhadap Modernisme: Studi Komparatif Pemikiran Jurgen Habermas dan Seyyed Hossein Nasr*, (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2005), 1.

<sup>8</sup> Sekularisasi adalah hal usaha merampas milik gereja; penduniawian; hal menduniawi hal-hal yang selama ini terkait oleh unsur-unsur kerohanian. Lihat Partanto, *Kamus...*, 699.

<sup>9</sup> *Ibid*, 3.

yang serba bebas dan menjajah segala hal. Yang nyata adalah yang material. Nilai-nilai dan pengetahuan yang bersifat material tumbuh pesat jauh melampaui hal-hal yang bersifat spiritual, sehingga masyarakat kehilangan keseimbangan.<sup>10</sup>

Kenyataan di atas tidak dapat terelakkan juga berdampak pada dunia seni atau estetika. Masuknya pandangan sekuler ke dalam dunia seni selain menambah beraneka ragamnya hasil kreasi seniman, juga berdampak buruk terhadap eksistensi seni itu sendiri. Seni yang seharusnya sarat dengan makna-makna spiritual, mengemban pesan yang tinggi dengan media manifestasi masing-masing, menjadi tergradasi dan gersang makna. Yang ada hanyalah “Seni untuk Seni” atau dikenal dengan istilah *l’art pour l’art*<sup>11</sup> yang hanya memburu kebebasan material ekspresi dengan mengabaikan substansi makna dan pesan moral yang tinggi dalam ekspresi itu. Pandangan ini muncul abad 18 dalam khasanah filsafat seni Eropa dengan istilah *disinterestedness* atau “Tanpa Kepentingan” atau “tanpa kegunaan.”<sup>12</sup> Yang dimaksud dengan “tanpa kepentingan atau kegunaan” adalah bahwa karya seni itu bebas dari kungkungan ruang dan waktu tertentu, atau konteks dan pengaruh tertentu, sehingga karya seni menemukan nilai universalnya melampaui batas-batas yang ada dan abadi.<sup>13</sup>

Telah banyak karya seni modern, misalnya *body painting*, yang melukis dengan media badan dengan kebebasannya tanpa menghiraukan norma-norma dan

---

<sup>10</sup> Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 4.

<sup>11</sup> Jargon ini dibuat oleh para penganut ajaran otonomi seni yang kemudian menjadi sebuah pandangan hidup dan aliran pemikiran yang disebut *aestheticism*. Jargon ini dicanangkan pertama kali oleh Victor Cousin (1792-1867 M). Lihat The Liang Gie, *Filsafat Seni: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: PUBIB, 2005), 37.

<sup>12</sup> Jakob Sumardjo, *Filsafat Seni*, (Bandung, Penerbit ITB, 2000), 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 93.

etika yang ada, menjadi tren yang mengkhawatirkan. Alasan melakukan hal tersebut adalah kebebasan berekspresi. Akan tetapi tanpa dasar spiritual yang dilandasi intelektual yang jelas. Hal ini tidak dapat dihindari berdampak terhadap masyarakat Islam. Sumber spiritual Islam dari Al-Qur'an dan Sunnah telah banyak terlupakan. Para seniman cenderung sekuler melakukan ekspresi estetisnya.

Dalam kaitannya dengan kenyataan di atas, hadir seorang pemikir kontemporer bernama Seyyed Hossein Nasr banyak memberikan kritik atas kenyataan manusia modern saat ini dari berbagai segi. Salah satu fokus kritiknya adalah masalah fenomena seni modern yang sedang berkembang pesat ke seluruh bagian masyarakat, termasuk masyarakat Islam.

Seyyed Hossein Nasr merupakan salah satu juru bicara Islam di Barat yang gigih menyuarakan pemikiran Tradisionalisme Islam<sup>14</sup> untuk membentengi arus modernisasi yang telah merusak sendi-sendi tradisi luhur masyarakat, khususnya Islam. Sekularisasi seni saat ini juga dirasakan masyarakat Indonesia dengan berbagai fenomena bahwa seni tidak lagi mempunyai pesan dari Dunia Atas, melainkan hanya sebagai bahan hiburan yang temporal dan terkadang sebagai barang dagangan murahan tanpa memperhatikan tujuan seni sebagai medium antara materialisme dunia dan kerohanian yang kekal.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Tradisionalisme Islam bertujuan untuk mengembalikan kesadaran manusia pada *fitrahnya*, pada dirinya yang asali, yang hakiki, bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang terikat dengan perjanjian primordialnya, sebagai makhluk yang sadar akan kedudukannya sebagai ciptaan Tuhan. Lihat Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Sayyed Hossein Nasr*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), ix.

<sup>15</sup> Sumardjo, *Filsafat ...*, 10.

## **B. Rumusan Masalah**

Dalam penelitian ini akan dicari jawaban atas beberapa masalah sebagai berikut: *Pertama*, Bagaimana konsep seni islami Seyyed Hossein Nasr? *Kedua*, Bagaimana kritik Seyyed Hossein Nasr atas seni di dunia modern? *Ketiga*, Bagaimana signifikansi pemikiran seni Seyyed Hossein Nasr terhadap seni tradisional<sup>16</sup> di Indonesia?

## **C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian**

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sejauh mana pemikiran Seyyed Hossein Nasr beserta kritik yang dilontarkannya terhadap dunia modern, yang spesifik dalam perspektif seni. Selain itu agar diketahui pula bagaimana solusi yang diberikannya berdasar kritik yang dibangunnya. Kemudian yang terpenting bertujuan ingin mengetahui sejauh mana konsep seni islami yang Nasr tawarkan relevan menjawab fenomena modernitas, khususnya dalam seni dan budaya di Indonesia.

Berdasarkan tujuan di atas, maka penulis mengharapkan agar hasil penelitian ini menjadi salah satu sumbangan pemikiran bagi para peneliti dan pengkritik modernitas, khususnya yang antusias menyimak pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang saat sekarang menjadi juru bicara Islam berpengaruh di dunia Barat. Kegunaan yang lebih spesifik adalah diharapkan menjadi salah satu

---

<sup>16</sup> Istilah “tradisional” merupakan kata sifat dari kata “tradisi”. Istilah “tradisi” jika ditinjau dari sudut sejarah, tradisi merupakan adat-istiadat, ritus-ritus, ajaran-ajaran sosial, pandangan-pandangan, nilai-nilai, aturan-aturan perilaku dan sebagainya yang diwariskan dari generasi ke generasi. Ia merupakan warisan sosio cultural yang dilestarikan dalam kurun waktu yang panjang. Tradisi bersifat progresif, kalau dihubungkan dengan perkembangan kreatifitas kebudayaan. Dan tradisi bersifat reaksioner, kalau ia berkaitan dengan sisa-sisa yang telah usang dari masa lampau. Dalam ilmu, tradisi berarti kontinuitas pengetahuan dan metode-metode penelitian. Dalam seni, ia merupakan kesinambungan gaya dan ketrampilan. Lihat Bagus, *Kamus ...*, 1115-1116.

pemikiran alternatif dan bahan pertimbangan mengenai perkembangan dunia seni di era modern ini, khususnya di dunia Islam, untuk senantiasa memegang teguh spiritualitas dalam seni agar tidak mengalami kegersangan makna.

#### **D. Kajian Pustaka**

Perhatian para peneliti pemikiran Islam tentang seni dalam Islam sejauh ini belum banyak ditemui. Apalagi buku tentang seni Islam dan estetika sampai sekarang belum banyak ditemukan di Indonesia.<sup>17</sup> Secara umum memang para peneliti belum banyak yang melakukan riset yang mendalam tentang seni dan kebudayaan Islam. Pembahasan tentang seni yang mendetail kelihatannya banyak dikeluhkan oleh para ahli karena memang sangat rumit, bahkan para ilmuwan di Amerika yang tergabung dalam *Special Committee on the Study of Art* mengatakan bahwa seni merupakan sebuah mata pelajaran yang lebih sulit dipahami ketimbang matematika.<sup>18</sup>

Membicarakan seni secara mendalam tidak akan banyak dapat dilakukan oleh seseorang yang bukan seniman. Sedangkan para seniman biasanya tidak banyak berbicara mengenai teori seni yang sistematis, tetapi mereka banyak berekspresi sesuai dengan pengalamannya. Para penikmat seni diberi kebebasan untuk memberikan komentar atas hasil karyanya, hingga menafsirkan maksud dan makna di dalam hasil karya itu. Sehingga pembicaraan tentang seni adalah pembicaraan tentang makna-makna yang dipengaruhi oleh latar belakang pengalaman masing-masing orang dalam memaknainya.

---

<sup>17</sup> Lihat Abdul Hadi W.M, "Seni Islam dan Akar-Akar Estetikanya" dalam *Estetika Islam: Menafsir Seni dan Keindahan* karya Oliver Leaman, terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2005), 11.

<sup>18</sup> Lihat Gie, *Filsafat ...*,7.

Dari sini terdapat dua ruang terbuka dalam penelitian seni, *pertama*, seorang peneliti memberikan penafsiran dan komentarnya atas hasil karya seni yang dia lihat dan rasakan untuk dipahami maksud yang tersirat dalam karya tersebut. *Kedua*, seorang peneliti mengkaji hasil penafsiran dan komentar seorang tokoh atau peneliti lain yang berdasarkan pada paradigma dan pengalaman yang lain.

Dalam posisi ini penulis memposisikan diri sebagai pengkaji atas pemikiran tokoh dan peneliti yang juga berbicara tentang seni yaitu Seyyed Hossein Nasr. Telah banyak tulisan yang berusaha memahami dan mengungkapkan pemikiran dari Seyyed Hossein Nasr, diantaranya adalah disertasi Irfan Safrudin yang berjudul *Kritik Terhadap Modernisme : Studi Komparasi Pemikiran Jurgen Habermas dan Seyyed Hossein Nasr* (2003). Dalam penelitian ini dipaparkan panjang lebar mengenai kritik kedua tokoh tersebut yang selanjutnya dikomparasikan berdasarkan corak masing-masing. Hasil dari komparasi ini adalah didapatkannya sebuah komposisi yang saling melengkapi atas pemikiran keduanya. Safrudin berhasil menggabungkan paradigma emansipatoris dari Habermas dengan paradigma transcendental Nasr.

Selain itu penelitian Elya Munfarida berjudul *Konsep Manusia Menurut Seyyed Hossein Nasr* (2004) berupaya mendalami pemikiran Nasr mengenai kritik-kritiknya atas dunia modern beserta solusi yang ditawarkannya. Selain itu juga berupaya mengungkap pemikiran Nasr mengenai manusia dilihat dari berbagai aspek yang melingkupinya yang mencakup segi penciptaannya, potensi, signifikansi spiritual, tubuh dan hakekatnya. Seperti penelitian Safrudin,

penelitian ini tidak membahas secara jauh dan terkesan sambil lalu saja saat berbicara mengenai seni Islami dan hubungannya dengan spiritualitas.

Penelitian mengenai pemikiran Nasr yang lain yang senada dengan kedua penelitian di atas ialah penelitian dari Ujang Safrudin berjudul *Neo-Sufisme dan Problem Modernitas : Telaah Pemikiran Seyyed Hossein Nasr* (2004) berupaya menjelaskan gagasan Post-modernisme Nasr sebagai solusi atas kegersangan manusia modern. Selain itu sebuah tulisan yang lebih detail lagi yang memaparkan kritik dan solusi Nasr atas manusia modern adalah tulisan dari Ali Maksud yang berupa tesis dan telah dipublikasikan berjudul *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Sayyed Hossein Nasr* (2003). Penelitian ini secara panjang lebar membahas mengenai konsep tradisionalisme Islam Nasr sebagai gerakan anti modernisme Barat dengan menghidupkan kembali tasawuf sebagai jalan spiritualitas menuju hakekat kehidupan yang sebenarnya.

Lagi-lagi dalam penelitian di atas pembahasan tentang konsep spiritualitas seni dibahas sambil lalu sebagai pelengkap bahasan saja. Pembahasan tentang seni hanya menjadi sub bab kecil tanpa analisis yang mendalam. Tetapi ada sebuah penelitian yang berupaya memberikan porsi yang spesifik membahas tentang seni Islami karya Muh. Farchan berjudul *Estetika Dalam Pandangan Isma'il Raji al-Faruqi dan Seyyed Hossein Nasr : Studi Perbandingan Pemikiran Modern dalam Islam* (2003). Penelitian ini berupaya mengkolaburasikan pemikiran tentang estetika Islam kedua tokoh untuk diformulasikan ke dalam kaneah dunia modern.



Juga berupaya mendalami hubungan antara estetika dan etika dalam wilayah normatifitas dan historisitas.

Penelitian ini cukup spesifik membahas konsep seni dari Nasr dan Al-Faruqi, akan tetapi penelitian yang menggunakan metode komparasi tidak begitu mendalam dalam mengeksplorasi gagasan setiap tokoh. Upaya mengungkapkan persamaan dan perbedaan menjadikannya tidak detail membaca pemikiran para tokoh. Di saat persamaan dan perbedaannya telah terlihat maka sampai disitu saja analisa yang dilakukan. Pendalaman analisa hanya dilakukan sebatas memperjelas persamaan dan perbedaannya saja. Sehingga kesimpulan yang diambil dari pemikiran masing-masing tokoh terlihat kurang utuh dan tergesa-gesa.

Dapat dilihat bahwa semua penelitian tentang pemikiran Nasr di atas sebenarnya adalah berupaya mengungkap gagasan Nasr multi perspektif tentang kritik terhadap modernitas. Dalam penelitian ini penulis juga ikut memotret pemikiran Nasr mengenai modernitas dari perspektif budaya yang spesifik membahas gagasan tentang kaitan antara seni dan spiritualitas yang juga merupakan kritik terhadap modernitas.

Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya berjudul *Islamic Art and Spirituality* memandang seni dengan menggunakan kacamata tasawuf yang ternyata memiliki hasil yang sangat berbeda dengan Al-Faruqi. Nasr mencoba menyelami hakikat seni menggunakan kacamata filsafat perennial yang berakhir dengan kesimpulan bahwa seni Islami harus bersumber dari Al-Qur'an dengan pancaran wahyu Allah. Seni tidak dapat dikatakan Islami jika tidak memiliki spiritualitas yang bersumber atas petunjuk Allah yang berada dalam Al-Qur'an.

## E. Kerangka Teori

Manusia merupakan makhluk yang sangat unik dan sempurna yang diciptakan oleh Allah SWT. Dalam Al-Qur'an Allah menyatakan bahwa manusia benar-benar diciptakan dalam bentuk yang sebaik-baiknya bentuk (*ahsani takwîm*). Selain itu yang membedakan dengan makhluk yang lain adalah manusia dilengkapi dengan budi pikiran. Dari budi pikiran itu manusia memiliki kesadaran diri (*self-consciousness*), dapat melakukan perenungan diri (*self-reflection*), dan bisa menalar, mengingat, membayangkan dan menciptakan berbagai gagasan.<sup>19</sup>

Berkat dimilikinya budi pikiran tersebut manusia memiliki eksistensi khas yang tidak dimiliki oleh makhluk Allah lainnya, yaitu keberadaan yang bersifat manusiawi, suatu eksistensi manusiawi (*human existence*).<sup>20</sup> Adapun hasil dari olah budi pikiran tersebut adalah terwujudnya seni, agama, filsafat dan ilmu. Menurut The Liang Gie seni diposisikan dalam urutan pertama karena alasan yang bersifat historis dan logis. Alasan ini didasarkan pada pendapat Ruth Bunzel yang menyatakan bahwa sebelum manusia belajar memelihara tanaman untuk menjamin persediaan makanannya, menjinakkan hewan untuk meringankan pekerjaannya, dan menciptakan alat-alat kerja yang sederhana, ia telah mengembangkan suatu seni lukis dalam gaya yang begitu sempurna sehingga mengherankan para pelukis modern.<sup>21</sup> Sehingga dapat dikatakan bahwa keuniversalan seni tidak diragukan lagi. Nilai seni tidak terpengaruh oleh jaman, sekali indah selamanya tetap indah walaupun dihasilkan oleh manusia dengan

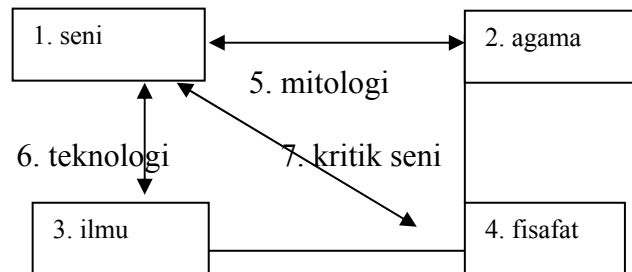
---

<sup>19</sup> Gie, *Filsafat...*, 113.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, 115-117.

peradaban primitif sekalipun. Adapun pola interaksi antara unsur seni dan ketiga unsur lainnya digambarkan sebagai berikut.<sup>22</sup>



Selain dari unsur intern manusia sendiri, olah budi pikiran atau olah rasa yang menghasilkan budaya (cipta, rasa dan karsa), ada unsur ekstern manusia yang memiliki peranan penting dalam olah rasa, yaitu transendensi Tuhan. Seni yang bersifat universal dan abadi juga terkait dengan transendensi Tuhan yang merupakan satu-satunya dzat yang melingkupi segala keuniversalan. Sebagai dasar ontologis atas segala keindahan.

Dalam filsafat ide Plato tentang kenyataan (*reality*) dan kenampakan (*appearance*). Menurutnya terdapat kenyataan Tertinggi yaitu realitas Ketuhanan atau Ide dan Bentuk Yang Sempurna atas segala sesuatu, sedangkan kenyataan inderawi merupakan penampakan duniawiah semu dari Realitas Tertinggi sebagai Bentuk sempurna, yang termanifestasi menjadi bentuk-bentuk yang terlihat. Kemampuan untuk melihat keindahan universal dibalik bentuk yang nampak disebut sebagai daya intelektual yang memberikan kemampuan merenung dalam diri manusia untuk mencapai Keindahan Mutlak.

Plotinus memberikan menjelaskan tiga tingkat emanasi berdasar filsafat Plato dengan istilah Realitas Pertama atau *Hypostastis* untuk sumber segala

<sup>22</sup> *Ibid.*

keindahan, sedangkan untuk kemampuan merenung disebut dengan *intellect* dan pada tingkatan paling bawah disebut sebagai *all-soul* atau prinsip kreatifitas dan kehidupan.<sup>23</sup>

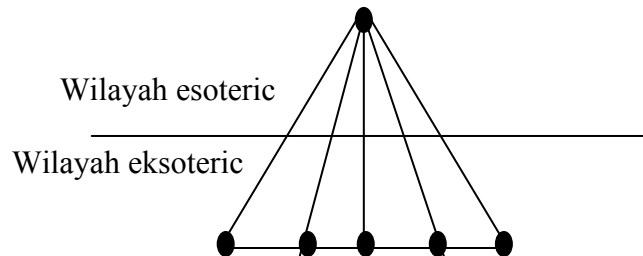
Pandangan ini menjadi dasar para perenialis<sup>24</sup> yang memilahkan ada dua wilayah besar dalam kehidupan, yaitu wilayah *esoteric* (batin) dan wilayah *eksoteric* (lahir). Wilayah *esoteric* yang universal dan menjadi pusat segalanya berada di alam Atas yang kekal, yaitu alam ilahiah. Dari “Yang Satu” tersebut memancar atau mengalir ke “yang banyak” dengan aneka ragam bentuk, termasuk bentuk di alam duniawiah dengan keterbatasannya, dia fana, terikat ruang dan waktu. Sebagaimana geometri Pythagorean yang banyak diterima cendikiawan Islam, khususnya para Sufi dimulai dari titik sebagai lambang Yang Satu,

---

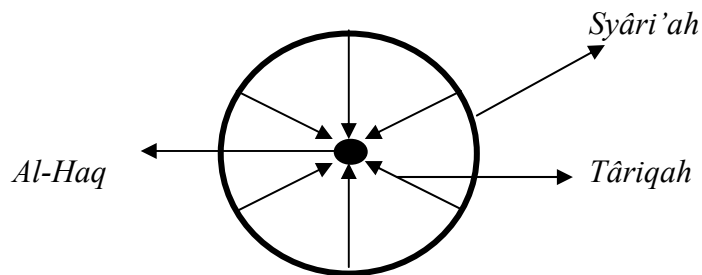
<sup>23</sup> John Hospers, “Problem of Aesthetic”, dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwards Paul (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 39.

<sup>24</sup> Istilah “perenialis” adalah orang yang menganut aliran filsafat perennial atau filsafat abadi. Huston Smith mengatakan bahwa meskipun istilah Filsafat Perennial itu dimunculkan pertama kali oleh Leibniz, namaun secara hakikat Filsafat perennial itu sendiri - berupa metafisika yang mengenali adanya Realitas yang merupakan substansi dunia ini, baik yang material, biologis maupun intelektual; psikologi yang menemukan dalam diri manusia hakikat esensi yang mirip, atau bahkan identik dengan Realitas Ilahi; serta etika yang meletakkan tujuan akhir kehidupan manusia pada pengetahuan terhadap Dasar yang imanen dan transenden dari segala sesuatu – sudah ada semenjak jaman dahulu kala dan bersifat universal. Lihat Huston Smith, “ Filsafat Perennial, Tradisi Primordial” dalam *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (ed.) Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 113. Seyyed Hossein Nasr memperjelas istilah tersebut dengan merujuk pendapat Schuon dengan menyebut sebagai *philosophia perennis* yaitu secara umum dipahami dengan merujuk pada kesejatian metafisik yang tidak memiliki permulaan, dan tetap sama meskipun muncul dalam ekspresi berbagai hikmah yang berbeda. Menurut Schuon filsafat perennial membicarakan tentang *Sophia perennis* yang mempunyai inti pada hal-hal berikut: terdapat kesejatian-kesejatian yang tertanam di dalam Ruh manusia, yang terpendam di kedalaman “hati” – dalam intelek murni – yang hanya dapat dijangkau oleh mereka secara spiritual punya kemampuan kontemplatif; inilah kesejatian metafisik paling fundamental. Kemampuan mencapainya hanya dimiliki para “gnostikus”, “pneumatikus” ataupun “teosof” dalam pengertian secara murni dan asli; yaitu orang-orang seperti Phitagoras dan Plato, atau lebih luas lagi dapat juga mencakup Aristoteles. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Tentang Tradisi” dalam *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (ed.) Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 169.

melahirkan garis dan seterusnya bentuk-bentuk yang beraneka ragam yang semuanya berasal dari Yang Satu.<sup>25</sup>



Adapun metode dan proses perenungan seni sejalan dengan tahapan perjalanan intelektual kaum sufi dalam menapaki jalan spiritual mulai dari *Syâri'ah* melewati jalan-jalan *Târiqah* dan berakhir pada pusat segala realitas kebenaran yaitu *Al-Haq*.<sup>26</sup>



## F. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah termasuk kategori penelitian budaya, yaitu meneliti konsep pemikiran serta gagasan dan kemudian didapatkan signifikansinya dalam kehidupan dari pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Sedangkan pendekatan penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat, yaitu pendekatan yang digunakan untuk merumuskan *fundamental ideas* serta *conceptual analysis* yang tidak harus

<sup>25</sup> Lihat Hadi WM, *Seni ...*, 15.

<sup>26</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurraman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 92.

terganggu oleh faktor sekunder seperti persoalan agama, ras, bangsa dan sebagainya.<sup>27</sup>

Model penelitian ini adalah penelitian pemikiran tokoh, sehingga obyek material penelitian adalah konsep pemikiran Seyyed Hossein Nasr khususnya tentang seni dan spiritualitas. Sumber pokok data adalah karya-karya Nasr yang bersangkutan dengan seni dan spiritualitas, khususnya buku *Islamic Art and Spirituality*. Untuk melengkapi perolehan informasi juga digunakan tulisan-tulisan dan pendapat para peneliti Nasr lainnya. Adapun teknik yang digunakan dalam pengumpulan data adalah dengan dokumentasi karya-karya Seyyed Hossein Nasr dan karya para penelitinya.<sup>28</sup>

Selanjutnya metode analisis yang digunakan adalah metode historis dan deskriptif analitis. Metode historis berupaya melihat bagaimana unsur-unsur yang mempengaruhi perkembangan pemikiran yang dilalui mulai dari awal hingga akhir, baik pengaruh dari internal dan eksternal. Pengaruh internal mencakup riwayat hidup, mulai dari latar belakang keluarga, pendidikan, pola hubungan dengan para tokoh pemikir pada jamannya. Sedangkan faktor eksternal mencakup seting sosio-politik, ekonomi, filsafat dan lain-lain. Juga terpenting dilihat perubahan minat dan arah berfikir yang terjadi dalam perjalanan hidupnya.<sup>29</sup>

Sedangkan metode deskriptif analitis mengharuskan bahwa data yang semula dikumpulkan dan disusun selanjutnya dijelaskan dan kemudian

---

<sup>27</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 285.

<sup>28</sup> Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998), 133.

<sup>29</sup> Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 64.

dianalisa.<sup>30</sup> Penjelasan dituangkan dengan dideskripsikan atau digambarkan dengan sejelas-jelasnya yang disertai dengan analisis secukupnya sehingga didapatkan sebuah gambaran beserta catatan-catatan, penjelasan, komentar atau juga kritik yang terus beriringan dengan fenomena yang digambarkan hingga membentuk sebuah alur dialog ilmiah yang dinamis.

#### **G. Sistematika Pembahasan**

Penelitian ini akan dituangkan dalam lima bab dengan masing-masing sub bab sebagai upaya untuk memudahkan pembacaan dan sistimatisasi penulisan.

Bab pertama adalah pendahuluan yang menjelaskan semua rencana kegiatan penelitian yang mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Sub bab latar belakang masalah memuat kegelisahan akademik yang menjadi awal penentuan permasalahan yang hendak dicari jawabannya, yang tertuang pada sub bab rumusan masalah. Selanjutnya tujuan dan manfaat penelitian merupakan alasan akademis mengapa penelitian dilakukan ditengah penelitian yang lain. Kemudian dilanjutkan dengan kajian pustaka untuk mengetahui posisi penelitian yang sedang dilakukan diantara beberapa penelitian yang telah dilakukan agar terlihat spesifikasinya sehingga terhindar dari pengulangan penelitian. Kerangka teori merupakan ulasan teoritik sebagai pegangan arah penelitian yang ilmiah dan akademis yang dilengkapi dengan metode penelitian yang hendak dilakukan. Bab ini diakhiri dengan

---

<sup>30</sup> Winarto Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1995), 140.

sistematika pembahasan yang memaparkan kerangka sistematis dari penelitian agar menjadi penelitian yang teratur rapi.

Bab kedua merupakan penjelasan dan pemaparan mengenai biografi intelektual Seyyed Hossein Nasr yang mencakup tentang masa belajar di dunia akademis dan pengaruh pemikiran yang didapatkan, kiprah dalam dunia intelektual. Kemudian dipaparkan juga alur berfikir Nasr berdasarkan karya-karya yang dihasilkannya untuk mendapatkan gambaran sosok Nasr secara utuh.

Pada bab ketiga dideskripsikan dan dibahas mengenai pandangan dan kritik-kritiknya atas dunia modern khususnya dalam hal seni budaya. Mencakup penjelasan bagaimana orang modern tidak lagi menjadi seniman yang tinggi, tapi cenderung menuruti kebebasan yang tidak mencerminkan dunia atas. Juga menjelaskan akar permasalahan kegersangan spiritual atas diri manusia modern. Juga menampilkan gambaran krisis manusia modern Nasr.

Bab keempat memuat pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang seni Islami yang akan dipaparkan secara panjang lebar bagaimana Al-Qur'an dan *al-Barakah al-Muhammadiyah* menjadi sumber tertinggi dari inspirasi seni. Dipaparkan juga bagaimana seni harus dipupuk dengan spiritualitas sehingga manusia modern bisa hidup sesuai yang seharusnya. Juga diulas tentang bentuk-bentuk karya seni yang ada, yaitu seni musik, rupa, tari, sastra dan arsitektur. Selain itu akan dilihat sejauhmana signifikansi pemikiran Nasr bagi umat Islam di Indonesia.

Bab kelima adalah bab penutup yang berisi kesimpulan dari pembahasan yang panjang atas beberapa masalah yang telah dirumuskan di atas dan kemudian diberikan saran-saran untuk perbaikan berikutnya.



## BAB II

### LATAR BELAKANG SEJARAH PEMIKIRAN

#### SEYYED HOSSEIN NASR

##### A. Perjalanan Kehidupan Intelektual

###### 1. Masa Belajar

Seyyed Hossein Nasr lahir di kota Teheran, Iran, pada tanggal 7 April 1933. Ayahnya seorang ulama terkenal di Iran dan juga seorang guru dan dokter pada masa dinasti Qajar bernama Seyyed Valiullah Nasr.<sup>31</sup> Sebutan dengan gelar Seyyed adalah sebutan kebangsawanan yang dianugerahkan oleh raja Syah Reza Pahlevi kepada keduanya.

Latar belakang keagamaan keluarga Nasr adalah penganut aliran Syi'ah tradisional<sup>32</sup> yang memang menjadi aliran teologi Islam yang banyak dianut oleh penduduk Iran. Dominasi paham Syi'ah di Iran bertahan sampai sekarang, walaupun telah terjadi revolusi di sana. Hal ini disebabkan karena paham Syi'ah telah lama hidup di sana yang didukung oleh banyak ulama terkenal dan berpengaruh.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> William C. Chittick, *Preface* dalam *The Complete Bibliografi Seyyed Hossein Nasr from 1958 through April 1993*, ed. Aminrazavi and Moris (Kuala Lumpur: tp,1994), xiii.

<sup>32</sup> Kata tradisional yang berasal dari kata tradisi dimaksudkan penulis sama dengan yang dimaksudkan Nasr sendiri sebagai serangkaian prinsip dari Tuhan yang diturunkan dengan disertai sebuah manifestasi Ilahiah, dengan disesuaikan pada konteks kemasyarakatan yang berbeda-beda. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight Modern Man*, (London: Longmans,1976), 79.

<sup>33</sup> Diantaranya yang paling terkenal yang hidup sejaman dengan Nasr adalah Allamah Thabathaba'i, Ali Syariati. Selain itu di Iran dianut paham madzhab Isfahan secara turun temurun dan di lestarikan para ulama disana. Madzhab Isfahan merupakan sebuah aliran pemikiran yang melestarikan pemikiran Mulla Sadra sebagai salah satu tokohnya. Pemikirannya tentang *al-hikmah al-muta'aliyyah* atau "teosofi transcendental" menambah kuatnya pemahaman tentang pengetahuan

Sebelum pindah ke Amerika untuk belajar formal ilmu modern pada umur 13 tahun, Nasr memperoleh pendidikan tradisional di Iran. Pendidikan tradisional ini diperoleh secara informal dan formal. Pendidikan informalnya dia dapat dari keluarganya, terutama dari ayahnya. Sedangkan pendidikan tradisional formalnya diperoleh di madrasah Teheran. Selain itu oleh ayahnya dia juga dikirim untuk belajar di lembaga atau madrasah pendidikan di Qum yang diasuh oleh Allamah Thabathaba'i untuk belajar filsafat, teologi dan tasawuf. Selain itu juga diberi pelajaran tentang hafalan Al-Qur'an dan pendidikan tentang seni Persia klasik.<sup>34</sup>

Untuk memahami ajaran keagamaan, di dalam Syi'ah digunakan tiga metode yaitu, metode formal agama, metode intelektual dan penalaran intelektual, metode intuisi atau penyingkapan spiritual.<sup>35</sup> Ketiga metode tersebut merupakan tahapan belajar untuk memahami aspek-aspek ajaran Islam dalam Syi'ah. Metode pertama digunakan untuk mempelajari ilmu-ilmu keislaman formal yang mencakup hukum-hukum dalam fiqh, mempelajari Al-Qur'an dan Hadits.

---

metafisika pada pemikiran filsafat yang menjadi pangkal pemikiran. Dan menjadi pengantar yang bagus menuju pengetahuan tasawuf. Maka tidak heran jika kaum Syi'ah termasuk pembela tasawuf yang gigih. Mereka sering disebut sebagai para "filosof tradisional". Lihat Mehdi Aminrazavi, "*Persia*" dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (ed.) Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, (Bandung: Mizan, 2003), jilid II, 1376-1380.

<sup>34</sup> Kesenian klasik yang dimaksud adalah penghafalan terhadap teks-teks sya'ir Persia klasik yang dikarang oleh para sufi Persia terdahulu. Diantaranya adalah teks sya'ir milik Jalal al-Din al-Rumi. Hal ini memang terdapat keterkaitan yang kuat antara tasawuf dan seni. Dan pengetahuan ini yang kemudian sangat membekas pada diri Nasr hingga menjadi penentu arah pemikiran Nasr berikutnya. Lihat Chittick, *Preface...*, xiii.

<sup>35</sup> M. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah*, (Jakarta: Graffiti Press, 1989), 95-129.

Dalam belajar formal ini para murid diajari bagaimana hukum-hukum fiqh dilakukan dengan baik dan benar dan sesuai dengan dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Hadits. Hal mana yang boleh dilakukan dalam kehidupan sehari-hari dan hal mana yang tidak boleh dilakukan. Dengan kata lain pendidikan tentang syariah Islam dilakukan di tahap awal untuk melandasi para murid tentang akhlak, cara beribadah hingga cara hidup bermasyarakat.

Pada tataran berikutnya digunakan metode intelektual yang berusaha membimbing para muridnya untuk dapat menggunakan logika intelektual *aqliyyah* untuk memahami realitas-realitas hingga dapat diterima secara rasional dan mudah dalam memahami. Pelajaran tentang filsafat, kalam dan logika diberikan dengan untuk memenuhi kebutuhan tersebut. Ajaran agama tidak dapat diterima dengan lebih baik tanpa diajarkannya ilmu-ilmu tersebut. Hal ini penting karena dalil-dalil keagamaan yang ada harus dijelaskan dengan benar dan diterima oleh rasio sebelum dilakukan. Doktrin dalam pelajaran *syâri'ah* formal di atas harus diterima akal yang kemudian diyakini dengan sepenuhnya.

Pada tahap ketiga para murid diajarkan tentang ilmu rasa yang berbasis pengetahuan intuisi. Pelajaran ini membimbing para murid untuk mengetahui dan memahami Dunia Atas dan Realitas Tertinggi dengan melakukan penapakan-penapakan jalan kerohanian. Pelajaran tasawuf menjadi ilmu utama yang diajarkan guna membimbing murid memahami dan melakukan hal ini. Ketajaman intuisi dan peningkatan kadar

spiritualitas menjadi target utama untuk menuju *al-Haq* atau Yang Maha Benar. Pada tingkat pendidikan pertama dan ke dua di atas murid telah terarahkan menuju kadar keimanan yang mantap, sedangkan ditataran pembelajaran yang ketiga ini para murid diajak memasuki dunia makna dan kebenaran hakiki yang tidak terbantahkan lagi baik oleh akal dan dalil-dalil formal yang masih memungkinkan mempunyai kesalahan.

Dapat dilihat bagaimana Syi'ah mempunyai metode pembelajaran yang cukup baik dengan membimbing para muridnya menggunakan nalar *bayâni*, *burhâni* dan *'irfâni*<sup>36</sup> yang tersistematisasi. Belajar dari yang fisik menuju metafisik, dari realitas terendah menuju Realitas Tertinggi dan dari jasmaniah menuju ruhaniah. Sistem inilah yang menjadi ciri khas dan tradisi<sup>37</sup> keberagaman kaum tradisional<sup>38</sup> dan tentunya menjadi ciri khas masyarakat Timur dalam memandang realitas.

Pada masa ini arus modernisasi Barat sangat gencar "menyerang" dunia Timur. Secara sadar keadaan ini dipahami oleh Seyyed Valiullah

---

<sup>36</sup> Penjelasan tentang nalar *bayâni*, *burhâni* dan *'irfâni* dapat dilihat lebih jelas pada Muhammed Abid al-Jabiri, *Isykâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Aranyiah, 1989), 59.

<sup>37</sup> Istilah "tradisi" jika ditinjau dari sudut sejarah, tradisi merupakan adat-istiadat, ritus-ritus, ajaran-ajaran sosial, pandangan-pandangan, nilai-nilai, aturan-aturan perilaku dan sebagainya yang diwariskan dari generasi ke generasi. Ia merupakan warisan sosio cultural yang dilestarikan dalam kurun waktu yang panjang. Tradisi bersifat progresif, kalau dihubungkan dengan perkembangan kreatifitas kebudayaan. Dan tradisi bersifat reaksioner, kalau ia berkaitan dengan sisa-sisa yang telah usang dari masa lampau. Dalam ilmu, tradisi berarti kontinuitas pengetahuan dan metode-metode penelitian. Dalam seni, ia merupakan kesinambungan gaya dan ketrampilan. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), 1115-1116.

<sup>38</sup> Yang dimaksud dengan "kaum tradisional" adalah golongan orang yang berpaham tradisionalisme, yaitu gerakan menuntut kembali ke pengendalian oleh gereja. Lihat *Ibid*; Jika dihubungkan dengan Tradisionalisme Islam ia bertujuan untuk mengembalikan kesadaran manusia pada *fitrahnya*, pada dirinya yang asali, yang hakiki, bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang terikat dengan perjanjian primordialnya, sebagai makhluk yang sadar akan kedudukannya sebagai ciptaan Tuhan. Lihat Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Sayyed Hossein Nasr*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), ix.

Nasr untuk segera melakukan sesuatu. Hal yang harus dia lakukan adalah menyelamatkan puteranya agar tidak terkena imbasnya, sehingga beliau membekali Nasr dengan ilmu tradisional semenjak dini sebelum belajar ilmu lain. Selain itu keinginan membendung arus modernisasi ini harus dilakukan juga dengan mempelajarinya di dunia asalnya, maka dikirimlah Seyyed Hossein Nasr untuk belajar di Barat, yaitu di Amerika.

Obsesi Waliullah Nasr agar Hossein Nasr menjadi orang yang memperjuangkan kaum tradisional dan nilai-nilai ketimuran dimulai dengan memasukkan Hossein Nasr ke Peddie School di Hightstown, New Jersey lulus pada tahun 1950. Kemudian melanjutkan ke Massachusetts Institute of Technology (MIT). Di institusi pendidikan ini Nasr memperoleh pendidikan tentang ilmu-ilmu fisika dan matematika teoritis di bawah bimbingan Bertrand Russel yang dikenal sebagai seorang filosof modern. Nasr banyak memperoleh pengetahuan tentang filsafat modern.

Selain bertemu dengan Bertrand Russel, Nasr juga bertemu dengan seorang ahli metafisika bernama Geogio De Santillana. Dari tokoh ke dua ini Nasr banyak mendapatkan informasi dan pengetahuan tentang filsafat Timur, khususnya yang berhubungan dengan metafisika.<sup>39</sup> Dia diperkenalkan dengan tradisi keberagamaan di Timur, misalnya tentang Hinduisme. Selain itu Nasr juga diperkenalkan dengan pemikiran-pemikiran para peneliti Timur, diantaranya yang sangat berpengaruh

---

<sup>39</sup> [www.wilkypedia.com](http://www.wilkypedia.com)

adalah pemikiran Frithjof Schuon tentang perenilaisme. Selain itu juga berkenalan dengan pemikiran Rene Guenon, A. K. Coomaraswamy, Titus Burchardt, Luis Massignon dan Martin Lings.

Pada tahun 1956 Nasr berhasil meraih gelar Master di MIT dalam bidang geologi yang fokus pada geofisika.<sup>40</sup> Belum puas dengan hasil karyanya, beliau merencanakan untuk menulis disertasi tentang sejarah ilmu pengetahuan dengan melanjutkan studinya di Harvard University.

Dari sini terlihat adanya sebuah perubahan arah berpikir Nasr yang semula menekuni ilmu-ilmu fisika, menjadi kearah yang abstrak tentang sejarah pemikiran. Berpikir tentang sejarah ilmu pengetahuan dapat dipastikan harus bersinggungan dengan filsafat yang pada ujungnya mengarah kepada metafisika. Hal ini dikarenakan adanya pengaruh para pemikir metafisis dan juga karena latar belakang tradisionalismenya yang khas Timur dan Syi'ah yang mendorong kearah berpikir dibalik yang fisik. Baginya berpikir fisika sudah membosankan karena banyak hal dibalik fisika yang perlu dipahami dan tidak dapat terelakkan untuk dipertanyakan dan dicari jawabannya.

Dalam menyusun disertasinya Nasr dibimbing oleh George Sarton. Akan tetapi sebelum disertasi ini selesai ditulisnya, George Sarton meninggal dunia. Tetapi disertasi ini tidak boleh berhenti sehingga Nasr mendapatkan bimbingan berikutnya oleh tiga orang professor, yaitu

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

Bernard Cohen, Hammliton Gibb dan Harry Wolfson.<sup>41</sup> Disertasi ini selesai dengan judul "*Conceptions of Nature in Islamic Thought*" yang kemudian dipublikasikan oleh Harvard University Press pada tahun 1964 dengan judul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Dengan selesainya disertasi ini Nasr mendapat gelar Philosophy of Doctor (Ph.D) dalam usia yang cukup muda yaitu 25 tahun tepatnya pada tahun 1958.

## **2. Pengaruh Pemikiran yang Didapat**

Semasa belajar di Barat Seyyed Hossein Nasr bertemu dengan banyak pemikir Barat yang mengkaji Islam dari berbagai macam perspektif. Selain ia belajar tentang ilmu sains di Barat, Nasr juga kemudian tertarik kembali mempelajari ilmu-ilmu metafisika, khususnya metafisika Timur yang banyak ia dapatkan di perpustakaan-perpustakaan Barat. Ketertarikannya terhadap disiplin keilmuan ini tidak lepas dari latar belakang kehidupannya sebagai seorang Iran yang kental dengan budaya mistik kesufian dan didukung oleh pengetahuan mistis dari ajaran Syi'ah.

Pemikiran yang sangat mempengaruhi Nasr adalah pandangan filsafat perennial. Diantara para tokohnya yang paling berpengaruh atasnya adalah Frithjof Schuon seorang perenialis sebagai peletak dasar pemahaman eksoterik dan esoterik Islam.<sup>42</sup> Nasr sangat memuji karya

---

<sup>41</sup> *Ibid.* Lihat juga Chittick, *Preface...*, xiv.

<sup>42</sup> Nasr banyak merujuk pemahaman tentang esoteris dan eksoteris Islam dari buku Frithjof Schuon berjudul *Undertanding Islam* yang diterjemahkan dari bahasa aslinya berbahasa Perancis berjudul *Comprendre l'Islam* oleh D.M. Matheson. Pertama kali diterbitkan oleh Gallimard tahun 1961. diterbitkan dalam bahasa Inggris pertamakali tahun 1963 di London oleh George Allen and Unwin). Buku ini menjelaskan bagaimana metode filsafat perennial diterapkan dalam mendekati ajaran Islam. Memberikan makna Islam secara lahir dan batin yang sejalan dengan pandangan kesufian Nasr. Dan diperjelas lagi dengan karya Schuon berikutnya berjudul *Islam and the Perennial Philosophy* yang diterbitkan oleh World of Islam Festival Publising tahun 1976. Dapat

Schuon yang berjudul *Islam and the Perennial Philosophy* sebagai ungkapan yang paling mengagumkan dan paling lengkap dari *philosophia perennis* yang ada di dunia sekarang.<sup>43</sup> Nasr sangat mengagumi Schuon, sehingga ia memberikan gelar padanya sebagai *My Master*.<sup>44</sup>

Selain itu pemikiran tradisional Nasr dipengaruhi oleh konsep tradisional dari A.K. Coomaraswamy,<sup>45</sup> khususnya dalam studinya mengenai seni tradisional.<sup>46</sup> Kerangka pikir dari Coomaraswamy mengilhami pemahaman Nasr tentang tradisionalisme khususnya mengenai studinya atas kesenian Islam. Khusus mengenai seni ini ia juga banyak terpengaruh oleh pandangan Titus Burckhardt<sup>47</sup> yang secara spesifik memberikan perhatian pada seni Islam. Keduanya dapat dikatakan sebagai rujukan utama Nasr dalam pembahasan masalah seni dan spiritualitas dalam Islam.

Salah satu tokoh yang juga banyak mempengaruhi Nasr adalah Rene Guenon<sup>48</sup> yang banyak memberikan pijakan kritis atas filsafat

---

dilihat dalam terjemahan bahasa Indonesianya dalam Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995)

<sup>43</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Kata Pengantar" dalam *Islam dan Filsafat Perennial* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995), 7.

<sup>44</sup> Maksum, *Tasawuf ...*, 42.

<sup>45</sup> A.K Coomaraswamy adalah pemikir sekaligus tokoh utama dari gerakan tradisional kontemporer. Diantara karyanya yang banyak dikutip Nasr diantaranya adalah *The Bugbear of Literacy; The Religious Basis of the Form of the Indian Society* (New York: 1946); *The Vedas: Essay in Translation and Exegesis* (London: 1976). Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Tentang Tradisi" dalam *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*, (ed.) Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 161,166, 174, 175.

<sup>46</sup> Pengakuannya mengenai hal ini dapat dilihat dalam Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutejo (Bandung: Mizan, 1994), 15.

<sup>47</sup> Salah satu karya Titus Burckhardt berjudul *The Art of Islam* terbit di London tahun 1976 diterjemahkan oleh P. Hobson. Lihat Nasr, *Spiritualitas...*, 18.

<sup>48</sup> Pemikir ini banyak memberikan kontribusi mengenai pandangan metafisis dalam filsafat perennial, yang berisi kritik atas filsafat Barat modern. Dan yang paling urgen adalah dia juga seorang tokoh utama dalam perspektif tradisional di dunia modern yang banyak berbicara



modern guna membersihkannya dan memberikan bagi kehadiran metafisika yang sejati. Rene Guenon merupakan salah satu tokoh yang banyak mempengaruhi orientasi tradisionalisme Nasr, khususnya peletak pandangan metafisis hermetisme, sebagai bagian yang penting dalam kerangka besar pemikiran perennial.

### 3. Pergulatan dengan Tradisi Pemikiran Persia

Iran dalam masa sekarang sebenarnya adalah Persia dalam khasanah peradaban. Nasr adalah keturunan dari peradaban Persia yang terkenal dalam sejarah dan budaya Islam. Di wilayah ini, madzhab Islam yang dominan adalah aliran Syi'ah. Persia melahirkan banyak pemikir yang sangat berpengaruh dalam khasanah intelektual dan keilmuan Islam. Dalam bidang filsafat terdapat nama Sadr al-Din Syirazi atau Mulla Shadra<sup>49</sup> yang sangat terkenal.

Tradisi filsafat Persia bercorak metafisis, banyak bersentuhan dengan mistisisme dan *gnosis* atau *'irfân*. Model pemikiran ini menjadi ciri khas filsafat Timur secara umum. Selain dalam Islam, dalam agama-

---

tentang makna Tradisi. Selain itu dia juga banyak “menyerang” dan menentang filsafat secara kategoris. Ia menolak semua filsafat kecuali Hermetisme dan mengidentikkan dengan pemikiran profan. Diantara karyanya adalah *Introduction to the Study of Hindu Doctrin*, trans. M. Phallis (London: 1945); “De l’inefaillibilité” dalam *Aperçus l’initiation* (Paris: 1946); *Autorite Spirituelle et Pouvoir Temporal* (Paris:1929); *The Reign of Quantity and the Sign of Time* (terj.) Lord Nothbourne (Baltimore: 1973); *The Crisis of Modern World* (terj.) M.Phallis dan Nicholson (London: 1975). Lihat lebih jelas dalam Nasr, “Tentang Tradisional” dalam *Perennialisme...*, 161, 166, 173, 174, 175.

<sup>49</sup> Mulla Sadra (1571 – 1640 M) dimasukkan dalam salah satu tokoh metafisika Muslim terbesar. Ia penerus ajaran *isyraqiyyah* dari Suhrawardi, yang disempurnakan lagi menjadi ajaran *Hikmah Muta’aliyyah* yang terkenal. Sadra menggelorakan sebuah pola pemikiran dimana logika terbenam kedalam lautan cahaya *gnosis*. Ia menyebut sintesis ini sebagai tiga jalan besar menuju kebenaran, yaitu *wahyu* (wahyu atau *syar’*), *intellection* (inteleksi, *'aql*), dan keterbukaan mistik (*kasyf*) yang disebut sebagai *al-Hikmah al-muta’aliyyah* atau teosofi transenden. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Mulla Shadra dan Ajaran Isfahan” dalam *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Ma’rifat* (peny.) Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick (Jakarta: Perennial Press, 2001), 97.

agama dan sistem kepercayaan masyarakat Timur selalu bercorak gnosis. Dan inilah yang membedakan dengan cara berpikir Barat yang bersifat rasional atau *burhâni*.<sup>50</sup> Nasr menyatakan bahwa filsafat Islam memiliki umur lebih panjang di bagian dunia Islam Timur, dari pada di Barat, seperti yang terjadi di Persia.<sup>51</sup> Ini merupakan sebuah pembelaan berdasar kenyataan bahwa gnosisme di Timur masih sangat eksis sebagai – seperti yang diutarakan Guenon – pemikiran yang tidak *profan* atau *sacred*. Tidak seperti yang terjadi di Barat yang filsafat hanya sebatas ilmu profan. Model berpikir ini sering dinamakan beraliran Tradisionalis.

Di Iran perkembangan gnosisme ini terus bertahan sampai sekarang dengan didukung oleh aliran Syi'ah yang mendominasi madzhab keislaman di sana. Sufisme banyak tumbuh subur dilingkungan Syi'ah, tidak seperti yang terjadi di lingkungan Suni.<sup>52</sup> Keadaan ini terjadi hingga sekarang dan Nasr adalah salah satu bagian dari realitas tersebut. Pola pandang metafisis-gnosis Nasr telah terpupuk sejak dini sehingga ia telah menancap dengan kuat dalam intelektualnya.

Hal ini terlihat bagaimana ia belajar di Barat yang dengan epistemologi yang sama sekali berbeda dengan di Timur. Barat dengan

---

<sup>50</sup> Mengenai penjelasan tentang epistemologi *bayâni*, *burhani* dan *'irfâni* dapat dilihat pada Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arâbi*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

<sup>51</sup> Maksum, *Tasawuf...*, 42.

<sup>52</sup> Syi'ah sangat erat hubungannya dengan *sufism*, *'irfân* dan *hikmah*. Antara ketiganya sebenarnya merupakan kesatuan organis yang saling melengkapi, sebagai contoh *hikmah al-muta'aliyyah* yang dijelaskan di atas. Salah satu doktrin Syi'ah yang menjadi pendukung utama hal tersebut adalah adanya doktrin tentang *Perfect Man (al-Insân al-Kâmil)* atau Manusia Sempurna. Ini tentu sangat terkait dengan ketiga hal tersebut. Mengenai hubungan Syi'ah dengan *sufism*, *'irfân* dan *hikmah* dapat dilihat lebih jelas pada Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 208-219.

model berpikir modernnya ternyata tidak mampu mempengaruhi pandangan tradisional Nasr yang telah tertancap kuat ini. Terlihat bagaimana ia memulai belajar dengan ilmu-ilmu sains semacam geologi di Amerika. Tetapi hal ini tidak menghilangkan pandangan metafisisnya yang membawanya kembali berkonsentrasi mempelajari keindahan dunia tasawuf. Modernitas yang dia hadapi menjadi momen penting untuk kembali menyuarakan pemikiran Timur yang tradisional menjadi sebuah tawaran solusi bagi Barat yang modern.

#### **4. Kiprah Dalam Sosial dan Politik**

Seyyed Hossein Nasr kembali ke Iran tahun 1958 setelah menyelesaikan program doktornya di Harvard University. Sekembalinya ke Iran ia segera bergabung dengan kegiatan-kegiatan akademis di sana. Kedalaman ilmunya memberikan satu tempat khusus baginya sebagai seorang tokoh baru di Iran. Nasr aktif dalam kegiatan akademis dan keagamaan, seperti keterlibatannya dalam diskusi-diskusi dengan para tokoh Syi'ah di sana semisal Allamah Thabathaba'i, Muhammad Kazim 'Assar dan Abu Hasana Rafi'i Wazwini.<sup>53</sup>

Nasr lebih berkiprah di dunia akademis di awal-awalnya. Ia banyak mempengaruhi filsafat Islam modern di Iran melalui karya-karyanya, dengan mensponsori berbagai konferensi-konferensi dan mendirikan pusat kajian filsafat Islam pada tahun 1960-an sampai 1970-an. Dalam catatan Aminrazavi Nasr telah mempelopori berdirinya *Imperial Iranian Academy*

---

<sup>53</sup> Maksum, *Tasawuf...*, 46.

*of Philosophy*, dengan kotribusinya telah menerbitkan jurnal ilmiah yang bertajuk *Jâvidân Khirad (Sophia Perennis)* dan juga telah banyak mempublikasikan teks-teks tradisional dengan jumlah besar.<sup>54</sup>

Pada tahun 1968-1972 Nasr diangkat menjadi Dekan Fakultas Sastra di Universitas Teheran, selain dia mengajar tentang Sejarah Sain dan Filsafat Islam. Sebelumnya ia juga diangkat menjadi professor tamu di almamaternya. Jabatan Pembantu Rektor juga pernah ia sandangnya pada tahun 1970 dan kemudian diangkat menjadi konselor (Rektor) *Arya-Mehr University of Technology* Teheran<sup>55</sup> sampai tahun 1979 menjelang meletusnya Revolusi Iran.

Pada masa-masa ini tengah terjadi ketegangan politik di Iran antara kaum revolusioner dan pemerintahan Syah Pahlevi. Nasr memperoleh gelar Seyyed sebagai gelar kebangsawanan sebagaimana ayahnya dari Syah Pahlevi. Ini diberikan karena jasa-jasanya yang besar dalam memberikan kontribusi keilmuan kepada Negara Iran khususnya dalam hal filsafat dan sain. Revolusi Iran mencapai puncaknya dengan tergulingnya kekuasaan monarki Syah Pahlevi, diganti dengan model demokrasi berbentuk Negara Republik.

Adapun tokoh utama dalam hal ini adalah Ali Syariati (1933-1977) dan Ayatullah Khomeini. Nasr pernah sangat dekat dengan Syari'ati sewaktu bersama-sama aktif di lembaga kajian Husainyyah Irsyad yang didirikan tahun 1967 oleh Ali Syariati, lembaga yang bertujuan

---

<sup>54</sup> Lihat Aminrazavi, *Persia...*, 1381, 1586.

<sup>55</sup> Maksum, *Tasawuf...*, 46.

mengembangkan ideologi Islam Syi'ah untuk generasi muda. Di dalamnya juga ada tokoh terkenal Murtadha Mutahhari. Tetapi lembaga ini ditutup tahun 1973 oleh Syah Pahlevi karena dianggap membahayakan. Nasr dan Mutahhari keluar sebelum penutupan ini.<sup>56</sup> Puncak ketegangan ini ditandai dengan runtuhnya Dinasti Syah Pahlevi pada tahun 1979, dengan ditandai berdirinya Republik Islam Iran yang dipimpin pertama kali oleh Ayatullah Khomeini.

Nasr menjadi orang yang dianggap tidak *pro* dengan revolusi dan memihak kepada Reza Pahlevi. Sikap politik yang dianut Nasr merupakan sikap politik tradisional yang realis.<sup>57</sup> Dengan keadaan yang demikian Nasr merasa kurang nyaman tinggal di Iran dan memutuskan hijrah ke Amerika dan menetap di sana. Dikarenakan kedalaman ilmunya, Nasr segera dapat menyalurkan bakat akademisnya dengan diterima menjadi pengajar di Temple University sebagai professor dalam Kajian Pemikiran Islam. Pada tahun 1981 ia mendapatkan undangan selama satu semester di Gifford Lecture di Edinburg University, Inggris. Pada tahun 1985 ia hijrah ke George Washington University hingga sekarang.

## **B. Peta Pemikiran**

### **1. Alur Pemikiran**

---

<sup>56</sup> Keluarnya Nasr dan Muthahhari karena ia berseberangan pandangan dengan Syari'ati. Nasr yang sejak semula berideologi tradisional akhirnya berbenturan dengan ideologi Syari'ati yang menganut "teologi pembebasan" berhaluan kiri. Teologi pembebasan ini sering menyerang konsep filsafat tradisional Islam yang Nasr anut. Syari'ati aktif melakukan pemikiran spekulatif untuk memberikan interpretasi-interpretasi Islam yang radikal. Lihat Aminrazavi, *Persia...*, 1385.

<sup>57</sup> Maksum, *Tasawuf...*, 49.

Sebagai pemikir yang memproklamirkan diri sebagai seorang tradisional perlu kiranya dilihat konsistensinya. Dalam hal ini perlu kiranya dipaparkan alur pemikirannya agar terlihat peta pemikirannya yang menyeluruh dan komprehensif. Untuk mengetahuinya perlu dipaparkan secara historis tahapan pemikiran yang telah dia lalui. Dengan demikian, untuk memudahkan pembahasan maka perlu dibagi pereodesasi dari pemikiran Nasr. Setidaknya dapat kita bagi menjadi empat periode, yaitu periode 1960-an, 1970-an, 1980-an dan 1990-an.<sup>58</sup>

Pada periode pertama pemikiran Nasr dapat dilihat pada karyanya yang pertama yaitu *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1964).<sup>59</sup> Buku ini mengkaji tentang konsep kosmologi<sup>60</sup> tradisional yang memaparkan tentang pandangan-pandangan metafisis dari para pemikir klasik seperti Ihkwan al-Shafa', Ibn Sina dan al-Biruni. Pada tahun yang sama juga dipublikasikan karya Nasr yang berikutnya berjudul *Three Muslim Sages* (1964) yang memaparkan pemikiran tiga tokoh muslim klasik, yaitu Ibnu Sina dengan filsafat Paripatetikanya (*masysyâiyah*), Suhrawardi dengan dengan filsafat Illuminasionisme (*isyraqiyyah*), dan Ibn 'Arabi dengan pemikiran 'Irfaniyahnya (*ma'rifah*).<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Pembagian periode ini sebagaimana merujuk periodisasi yang dibuat oleh Ali Maksum. Lihat Maksum, *Tasawuf...*, 56.

<sup>59</sup> Buku ini adalah Disertasi Doktoralnya yang dipertahankan pada tahun 1958 di Harvard University. Kemudian mulai dipublikasikan pada tahun 1964. lihat Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

<sup>60</sup> Secara tradisional kosmologi dianggap sebagai cabang metafisika yang bergumul dengan pertanyaan-pertanyaan mengenai asal dan susunan alam raya, penciptaan dan kekekalannya, vitalisme atau mekanisme, kodrat hukum, waktu, ruang dan kausalitas. Lihat Bagus, *Kamus...*, 499.

<sup>61</sup> Maksum, *Tasawuf...*, 57.

Selanjutnya Nasr menerbitkan karya yang fokus membicarakan Islam secara rinci yang banyak memaparkan sumber-sumber ajaran Islam dan cara memahaminya. Dipaparkan tentang urgensi Al-Qur'an sebagai wahyu sekaligus sumber pengetahuan, juga mengenai Hadits sebagai sumber ajaran kedua setelah Al-Qur'an. Penjelasannya lebih mendalam sampai bagaimana cara memahami keduanya melalui jalan spiritual yang dimulai dari *Syâri'ah*, *târiqat* dan *Hâqiqah*. Buku ini telah dipublikasikan dengan judul *Ideals and Realities of Islam* (1966). Juga telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid dengan judul *Islam Antara Cita dan Fakta* (2001). Buku ini sebenarnya adalah seri ceramah Nasr yang disajikan di American University of Beirut selama tahun akademik 1964-1965.<sup>62</sup>

Di akhir era 1960-an Nasr mulai melontarkan kritiknya terhadap Barat secara langsung. Mengenai kritiknya atas realitas kemanusiaan modern ia menulis karya berjudul *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* (1968). Buku ini banyak membicarakan krisis spiritual manusia modern Nasr menyebutkan salah satu bukti dari krisis ini adalah bahwa manusia modern telah memperlakukan alam sekitarnya dengan semena-mena. Hal ini sekaligus peringatan kepada negara berkembang yang telah terancam modernisasi dan globalisasi. Nasr menawarkan konsep Islam tentang *fitrah* manusia sebagai makhluk yang berketuhanan.

---

<sup>62</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 152.

Ia memperingatkan agar manusia menghormati alam semesta sebagai sesama makhluk Tuhan sekaligus *tajalli* dari-Nya.

Hampir bersamaan dengan terbitnya karya di atas, ia juga memperkenalkan spirit sejarah sains tradisional kepada Barat yang meliputi konsep metafisika, filsafat dan agama dalam Islam. Karyanya ini diberi judul *Science and Civilization in Islam* (1968). Buku ini terdiri atas 13 bab diawali dengan mengetengahkan prinsip-prinsip Islam dan berbagai perspektif dalam peradaban Islam hingga tradisi *ma'rifah*. Buku ini diberi kata pengantar oleh George de Santilana, salah satu guru Nasr.

Kritik Nasr atas dunia modern dan segala hal yang ada didalamnya pada akhir 1960-an kemudian semakin dipertajam di era 1970-an. Ia banyak menawarkan alternatif-alternatif keluar dari krisis modernitas ini dengan memperkenalkan tasawuf. Tasawuf merupakan bentuk kongkrit dari pemikirannya mengenai gnosisme, *'irfân* dan filsafat yang ia pelajari sejak awal. Keistimewaan tasawuf dipaparkan dengan sederhana dalam bukunya *Sufi Essay* (1972), tetapi mudah dipahami, karena juga dilengkapi dengan historis tasawuf.

Di akhir 1970-an ia kembali mempertajam kritiknya atas manusia modern dengan mengetengahkan buku yang profokatif dan penuh keprihatinan berjudul *Islam and the Plight Modern Man* (1976). Ia banyak membicarakan masalah yang dihadapi oleh para Muslim modern. Ia mengetengahkan teori tentang *centre and peripheri*, sebuah teori tentang



keterpinggiran manusia modern dari pusatnya akibat dari hilangnya visi keilahian dalam dirinya.

Memasuki era 1980-an Nasr tetap konsisten dengan basis pemikirannya. Ia banyak menuangkan gagasannya secara kongkrit sebagai alternatif hidup di dunia modern. Di awal 1980-an ia memulainya dengan menampilkan sejarah pemikiran Islam yang kian merosot di abad 19 dikarenakan pengaruh modernisasi Barat. Ia banyak mengkritik para Muslim modernis yang dinilai sebagai pengemban pemikiran modern Barat yang sekular. Mereka dipetakan sebagai kaum rasionalis yang telah jauh meninggalkan dimensi batin Islam yang justru paling penting dalam keislaman itu sendiri. Sebagai contoh yang melakukan hal ini disebutkannya tokoh pemikir Mesir, Muhammad Abduh (w. 1905). Abduh misalnya menampilkan corak tafsir yang *adabi ijtima'i* yang banyak kontroversial. Selain itu dicontohkannya pula seperti Al-Afghani (w. 1897), Amir Ali (w. 1928) dan Ahmad Khan (w. 1989). Menurut Nasr, selain mereka ada gerakan-gerakan puritanis rasionalistik yang membunuh tasawuf seperti halnya gerakan Wahabiyah yang dituduh sebagai biang kemunduran umat Islam. Adapun buku yang menjelaskan hal ini berjudul *Islamic Life and Thought* (1981).

Pada tahun yang sama Nasr menerbitkan buku berjudul *Knowledge and Sacred* (1981) yang merupakan kumpulan teks kuliahnya yang disampaikan dalam Gifford Lecture di University of Endinburg, yang diedit oleh Miss Kathleen O'Brien. Ia banyak mendiskusikan sumber

pengetahuan suci yang berisi pengetahuan tentang gnosisme. Dia banyak membicarakan epistemologi berpikir Tradisional dalam Islam. Konsep *intellectus* di tampilkan sebagai sebuah kemampuan manusia yang tertinggi dalam usaha menyingkap dan mendapatkan pengetahuan suci ini. Bukti dari kemampuan ini adalah terciptanya seni suci dan seni tradisional oleh bangsa Persia sebagai pencapaian jiwa manusia tertinggi, sehingga dapat menyingkap realitas Keindahan Mutlak yang berada di balik dunia bentuk (*form*) dalam wilayah eksoterik. Penjelasan ini dituangkan pada bab 8 yang khusus membahas tentang seni tradisional sebagai sumber pengetahuan dan keanggunan.

Pada akhir 1980-an ia menulis buku yang berjudul *Islamic Art and Spirituality* (1987) sebagai penjelasan lebih rinci dari bab 8 pada buku *Knowledge and Secred* (1981). Karya ini mengulas keindahan dan kebesaran seni budaya Persia sebagai seni suci dan seni tradisional. Menurutnya seni suci adalah seni yang berhubungan langsung dengan praktek-praktek utama agama dan kehidupan spiritual seperti seni kaligrafi dan seni baca Al-Qur'an serta seni arsitektur bernuansa geometris; sedangkan seni tradisional adalah seni yang melukiskan prinsip-prinsip wahyu Islam dan spiritualitas Islam tetapi dengan cara yang tidak langsung.<sup>63</sup> Ia menjelaskan prinsip keindahan berdasarkan teori seni metafisis Platonian, yang memandang wujud universal dan ideal. Secara khusus ia menjelaskan tentang cara menghayati karya seni suci dan seni

---

<sup>63</sup> Lihat penjelasan lebih detailnya pada Nasr, *Spiritualitas ...*, 13-14.

tradisional melalui metode pendakian jalan spiritualitas (*syâri'ah*, *târiqat* dan *hâqiqah*).

Memasuki periode keempat, yaitu era 1990-an, Nasr menggagas tindakan nyata tentang teori-teori dan pendapatnya dengan lebih fokus mengarahkan pandangan sufistiknya menjadi praktis dalam kehidupan modern. Misalnya ia berpendapat mengenai titik temu agama-agama yang ia tuangkan dalam *Religion and Religion: The Challenge of Living in a Multireligious World* (1991). Ia mengutarakan gagasannya tentang pertemuan dan kerukunan agama-agama yang didasari pada filsafat perennial dan pandangan Ibn 'Arabi. Kemudian ia juga menulis pengetahuan kesufian khusus untuk kaum muda berjudul *Young Muslim's Guide to the Modern World* (1994). Dan pada pertengahan dasa warsa ini bersama dengan Oliver Leaman mengedit karya-karya mengenai filsafat Islam menjadi sebuah buku berjudul *History of Islamic Philosophy* (1994) yang banyak menjelaskan perkembangan filsafat Islam mulai dari jaman klasik hingga jaman kontemporer sekarang ini.

## **2. Posisi Pemikiran**

Dari eksplorasi di atas kiranya dapat dilihat posisi pemikiran Nasr ditengah tren berpikir dewasa ini. Menurut Azra memasukkan pemikiran Nasr ke dalam beberapa model berfikir, *posmodernis*, *neo-modernis* atau

*neo-sufisme*.<sup>64</sup> Pemikiran ini beralasan karena memang Nasr adalah seorang yang paling memberikan kritik atas modernisme.

Nasr merupakan salah satu corong penyuar anti modernisme Islam yang ada di Barat yang juga seorang ahli sains modern yang berpendidikan Barat. Dia merupakan sosok yang unik yang memiliki dua disiplin keilmuan yang saling berbeda dasar epistemologinya. Pengaruh dari Timur ia mewarisi akar tradisi mistis dari Persia sebagai salah satu pusat tradisionalitas Islam. Sejak kecil ia diajari bagaimana memaknai Islam dari lahir hingga batin berdasarkan akar pemikiran Syi'ah yang kental akan budaya *'irfaniyyah*. Dasar pengetahuan yang demikian merupakan ciri khas Timur yang tradisionalis.

Di satu sisi, dia juga seorang ahli ilmu terapan yang dipelajarinya dari Barat modern. Dia seorang ahli fisika yang kemudian melintasi sektornya hingga metafisika. Keilmuan fisiknya ternyata tidak mampu menjawab permasalahannya tentang Realitas. Dia termasuk orang yang kecewa dengan ilmu sains modern yang tidak mampu memberikan jawaban atas pertanyaan yang radikal tentang Wujud Abadi atau Realitas Universal. Pertanyaan yang radikal ini disebabkan karena pengetahuannya tentang

---

<sup>64</sup> Azra menyatakan bahwa pengkategorian ini berdasarkan beberapa asumsi. Dikatakan sebagai *posmodernis* karena karena ia banyak mengkritik pemikir-pemikir modernis Islam sendiri seperti Abduh, Al-Afghani, Amir Ali dan Ahmad Khan sebagai pengemban budaya Barat dan sekulerismenya. Atau juga sebagai pemikir yang *neo-modernis* karena ia adalah pengkritik Barat dengan segala aspeknya, dan menampilkan kembali warisan pemikiran Islam sebagai solusi atas modernitas yang dimotori Barat tersebut. Juga sebagai *neo-sufisme* dengan bukti sebagai seorang pemikir sufi yang menerima pluralisme dan perenialisme sebagai wujud nyata pemikiran sufinya, disamping sebagai sufi yang sebenarnya yang selalu menginginkan penggalian yang sedalam-dalamnya atas spiritualitas dan makan batin Islam. Lihat Azyumardi Azra, "Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr", dalam *Seminar Sehari: Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan* (Jakarta: Paramadina, 1993), 35.

filosof yang ia fokuskan untuk dikuasai juga, dan juga karena pengaruh pemikiran Persia yang tradisional tersebut.

Dengan dilandasi hal di atas dia kemudian menjadi seorang anti modernis dengan segala hal di dalamnya. Sehingga juga tepat jika ia sebenarnya adalah seorang *neo-tradisionalis*<sup>65</sup> yang mencoba menengahkan rekonstruksi pemikiran Islam tradisional di tengah-tengah dunia modern ini. Tentunya dengan sufisme sebagai solusi yang ia berikan sebagai sebuah keilmuan yang harus dipahami dan menjadi ruh dari keilmuan modern yang lain, agar manusia modern kembali kepada khittahnya sebagai makhluk primordial Tuhan.

---

<sup>65</sup> Kata *neo* berarti baru dan tradisional berarti penyokong aliran tradisionalisme. Jadi dapat dikatakan bahwa *neo tradisional* adalah seorang yang menganut tradisionalisme berpikir model baru; atau pembaharu tradisionalisme Islam. Lihat Partanto, *Kamus...*, 517, 756.

### **BAB III**

## **SENI MODERN: CERMIN KEMUNDURAN SPIRITUALITAS**

### **MANUSIA MODERN**

#### **A. Islam dan Dunia Modern**

Modernisasi telah dirasakan manfaatnya oleh seluruh masyarakat di dunia ini. Tujuan utama dari modernisasi adalah untuk mempermudah manusia melakukan apapun. Alat-alat canggih diciptakan untuk membantu segala kegiatan manusia. Budaya dengan perspektif *antroposentrism*<sup>66</sup> lahir dengan bebasnya seiring dengan kehendak manusia modern untuk menciptakan hasil karya yang eksistensial agar beda dengan orang lainnya. Dengan ilmu-ilmu pengetahuan segala sesuatu dapat diteliti dan dijadikan bahan percobaan untuk kepentingan manusia.

Keberhasilan manusia modern dalam menggunakan akalnyanya ini merupakan sebuah perjuangan yang panjang yang harus ditempuh melewati masa klasik yang dianggap sebagai masa gelap bagi akal. Manusia mampu menciptakan alat-alat canggih dan ilmu pengetahuan yang ilmiah guna mempermudah menjalankan kehidupan. Agaknya, manusia telah sukses menjadi *khalifah fi al-ardh*. Masa ini disebut sebagai masa modern.

Dampak positif di atas bukan tanpa diikuti oleh dampak negative yang timbul berikutnya. Di saat manusia modern menikmati segala kemampuannya

---

<sup>66</sup> Antroposentrisme adalah paham sekular dalam tradisi filsafat yang menempatkan manusia sebagai penentu bagi dirinya sendiri, dan merupakan cara dan jalan hidup serta standar bagi semua aspek kehidupan. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), 69.

menakhlukkan dunia tempat ia berpijak, di saat itu juga mereka tidak sadar akan bahaya yang sedang menunggu. Sekularisasi<sup>67</sup> segala aspek kehidupan yang telah mencakup berbagai sektor meliputi pendidikan, *syâri'ah*, politik, ekonomi, ideologi dan tingkah laku<sup>68</sup> manusia sebenarnya yang menjadi pangkal masalah yang ada. Masyarakat Islam menjadi terpecah pandangannya tentang keislaman itu sendiri menjadi beberapa model akibat dari pengaruh dari Barat. Seperti dikatakan oleh Nasr sebagai berikut:

“Akan tetapi, dalam masa modern, kekuatan-kekuatan semacam nasionalisme gaya Barat, kesukuan dan pertalian-pertalian bahasa dan juga perbedaan cara berbagai bagian dunia Islam mengalami dunia modern dan kekuatan-kekuatan seperti kolonialisme, nasionalisme sekuler, rasialisme dan humanisme ala Barat, telah menyebabkan perbedaan penting dalam sikap dan tingkat kecintaan banyak Muslim terhadap Islam”.<sup>69</sup>

Pengaruh-pengaruh di atas menyebabkan sebagian masyarakat Islam memandang Islam dengan cara pandang dengan perspektif yang sempit. Misalnya Islam yang dalam pandangannya hanyalah sebuah “etika humanistik” yang hanya melakukan kewajiban-kewajiban etis kemanusiaan tanpa melakukan ibadah yang seperti di-*syâri'ah*-kan. Ada juga yang menjalankan seluruh ibadah-ibadah yang ada dalam ajaran Islam tetapi banyak melanggar moral *syâri'ah*, misalnya

---

<sup>67</sup> Sekularisme muncul dari Barat sebagai paham yang selalu berupaya memisahkan antara urusan agama yang privat dan urusan lainnya yang bersifat publik. Masyarakat Barat mempunyai istilah “negara” dan “gereja”, sipil dan agama, ruh dan materi, kekuasaan gereja dan kekuasaan sipil atau duniawi, sekolah gereja atau agama dan sekolah umum atau dunia. Sekular selalu berkaitan dengan keduniawian. Kata itu tidak mempunyai kesucian bila disejajarkan dengan urusan gereja. Dan memang tujuan dari sekularisme Barat adalah ingin memisahkan Negara dari gereja agar tidak terjadi benturan, meskipun sekularisme bukan dimaksudkan untuk menghancurkan nilai-nilai agama. Lebih jelas lihat Ismail al-Kilany, *Sekularisme: Upaya Memisahkan Agama dari Negara*, ter. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993), 209-215.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>69</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islam Dalam Dunia Islam Dewasa Ini” dalam *Perkembangan Modern Dalam Islam* (peny.) Harun Nasution dan Azyumardi Azra (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 48.

kejujuran dalam berdagang dan lainnya. Yang lebih parah lagi ada orang-orang Islam yang memandang Islam tidak lebih hanya sebagai kebudayaan.<sup>70</sup>

Pandangan di atas megindikasikan bahwa Islam sebagai agama dipahami secara parsial dan sekilas saja tanpa memperhatikan dimensi batin dari Islam itu sendiri. Pandangan antroposentris yang menjadi cara pandang dunia modern menampilkan agama tidak lebih hanya sebagai sebuah hasil budaya manusia dengan kemampuan akal pikiran saja. Pada ujungnya pandangan yang demikian memposisikan agama sebagai pelengkap dalam kehidupan manusia dan tidak boleh bertentangan dengan kepentingan manusia dalam melangsungkan kehidupannya.

Kegagalan masyarakat modern menempatkan agama pada posisi yang semestinya menyebabkan mereka kehilangan “visi ke-Ilahian”.<sup>71</sup> Menurut pendapat Nasr penyebab paling dasar dari krisis dunia modern adalah penolakan atas hakekat ruh dan penyingkiran *ma'nawiyyah* secara gradual dari kehidupan manusia. Manusia modern memandang alam sekelilingnya tidak lebih dari sekedar sumber daya yang harus dimanfaatkan dan dieksploitasi semaksimal mungkin untuk memenuhi kebutuhan kehidupannya.<sup>72</sup> Alam yang dimaksud manusia modern bukan alam yang memiliki makna yang dalam. Ia memandang dirinya sebagai penguasa alam yang berhak dengan bebas menakhlukkan dunia sekelilingnya. Manusia modern lupa bahwa ia sendiri sebenarnya adalah bagian dari alam itu sendiri. Alam yang mereka maksud hanyalah alam dunia fana yang

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 49

<sup>71</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep “Tradisionalisme Islam” Seyyed Hossein Nasr*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 71.

<sup>72</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1967), 18.



tidak kekal. Alam yang sebenarnya adalah alam yang kekal yang hanya dapat dilihat dengan intelektual semata, bukan dengan akal pikiran.

Padahal manusia sebenarnya adalah hamba-Nya yang harus bertanggungjawab atas segala perbuatannya di muka bumi ini karena ia oleh Allah diposisikan sebagai *Khalifah fi al-ardh*. Manusia telah membunuh Tuhan seperti yang dikatakan oleh Nietzsche. Saat dunia sudah terang dengan teknologinya, saat itu juga kegelapan menyelimuti hati dan jiwa, ibarat siang hari yang perlu menyalakan obor. Ilmu pengetahuan, prinsip-prinsip logika, rasio, sejarah dan kemajuan telah di-Tuhan-kan oleh manusia modern sebagai penjamin kepastian dan menggantikan posisi Tuhan, sehingga paradigma seluruh krisis adalah “Tuhan sudah mati”.<sup>73</sup>

Menurut Nasr, krisis dunia Islam baru terjadi ketika kolonialisme Eropa berlangsung menggenangi pantai *dâr al-Islâm* dan sejalan dengan perjalanan waktu secara perlahan-lahan modernisme terus menggenangi pantai tersebut. Nasr menyebutkan sebagai “krisis berdimensi kosmis”, karena saat itu infiltrasi pandangan dunia sekularistik Barat terjadi di dunia Islam dan ini adalah awal mula penyebab rusaknya tradisi otentik Islam.<sup>74</sup>

Pada tahap selanjutnya terjadi ketegangan yang luar biasa dalam diri Muslim karena di satu pihak ia menyadari betapa pentingnya warisan kekayaan intelektual dari Islam yang merupakan sebuah realitas yang masih hidup yang akan membimbing Muslim ke pusat eksistensi. Di sisi lain pada era modern kontemporer sekarang ini dihadapkan dengan peradaban modern yang secara

---

<sup>73</sup> St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), 23.

<sup>74</sup> Maksum, *Tasawuf...*, 88.

nyata juga menampakkan wujud yang bermusuhan dan anti tesis kepada prinsip-prinsip Islam yang dipegangnya.<sup>75</sup> Inilah yang memunculkan perpecahan pandangan atas modernitas dalam dunia Islam ke dalam beberapa pola.

Ada muslim yang masih berpegang teguh pada nilai-nilai tradisionalisme, tetapi ada juga yang benar-benar larut dalam segala unsur kemodernan. Akan tetapi di pihak lain ada yang berada diantara keduanya yang terombang-ambing tidak jelas dengan keberadaannya.<sup>76</sup>

Dengan adanya kenyataan masyarakat Islam modern di atas memunculkan keprihatinan-keprihatinan oleh sebagian kaum Muslim lainnya dengan sikap membentengi diri dengan pandangan dan paradigma berpikir yang ingin terbebas dari pengaruh Barat. Namun menurut Nasr ada tiga sikap yang dewasa ini diambil oleh kaum Muslim yang justru tidak relevan dalam menyikapi modernitas ini. **Pertama**, bersikap pasrah dan menempatkan bahwa kenyataan dunia modern ini sebagai bukti kebenaran dari yang diingatkan oleh Tuhan sendiri dalam kitab-Nya dan dalam hadits-hadits Nabi, mengenai akan datangnya masa kemunduran Islam yang ditandai oleh datangnya Imam Mahdi sebagai solusinya. Nasr menyebutnya aliran Mahdiisme.<sup>77</sup>

**Kedua**, adanya sikap yang secara nyata melawan modernitas dengan melakukan gerakan-gerakan *puritanis* yang bertujuan mengembalikan ajaran Islam yang suci dengan menghancurkan segala pengaruh yang dimotori oleh ajaran non-Islam, agar terbebas dari ancaman hukuman dari Tuhan. Penggerak dari pandangan ini adalah kaum puritanis semisal kaum Wahabiah dan neo-

---

<sup>75</sup> Ibid., 88-89.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Nasr, *Dunia ...*, 52.

Wahabi yang berhubungan dengan madzhab Deoband di India; pengikut Muhammad Abduh dan Salafiyah di Mesir dan Syria. Tapi reaksi semacam ini berkaitan dengan kebangkitan kembali aliran-aliran bathiniah Sufi dan juga munculnya aliran-aliran Sufi baru semisal Darqawiyah dan Tijaniyah di Maroko dan Afrika Barat, Sanusiyah di Libya, Yasthuriyah di Arab Timur Dekat, Ni'matalliyah di Persia, Khisitiyyah dan Qadiriyyah di India dan masih banyak lagi.<sup>78</sup>

**Ketiga**, adalah upaya memperbaiki dan menyelaraskan seluruh ajaran Islam dengan kondisi-kondisi modern guna mengatasi dominasi Barat. Dari pandangan ini memunculkan bentuk modernisme yang berbeda-beda yang dipengaruhi revolusi Perancis dan rasionalisme dari orang-orang seperti Rene Descartes dan Voltaire, dan para empirisis semisal Hume dan John Locke. Sebagai contohnya adalah negara modernistik sekular *ala* Barat di Turki dengan tokohnya Mustafa Kemal Attatruk.<sup>79</sup> Model gerakan ini sangat ditentang oleh Nasr sebagai sebuah gerakan yang mengikuti Barat yang tidak sadar akan tradisi keislamannya.

Menurut Fazlur Rahman disebutkan bahwa pada masa modern Klasik perbedaan sikap dan tipologi pemikiran di berbagai kawasan Muslim disebabkan oleh empat faktor sebagai berikut: *pertama*, apakah suatu kawasan budaya tertentu tetap mempertahankan kedudukannya *vis-à-vis* ekspansi politik Eropa dan apakah dia didominasi dan diperintah oleh suatu negara kolonial Eropa, baik secara *de jure* atau pun *de facto*; *kedua*, watak organisasi ulama atau

---

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, 52-53.

kepemimpinan keagamaan, dan sifat hubungan mereka dengan lembaga-lembaga pemerintah sebelum terjadinya penjajahan; *ketiga*, keadaan perkembangan pendidikan Islam dan budaya yang menyertainya segera sebelum terjadi penjajahan; *keempat*, sifat kebijaksanaan kolonial keseluruhan dari negara penjajah tertentu – Inggris, Prancis atau Belanda.<sup>80</sup> Tokoh pada masa ini diantaranya adalah Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan.

Pengaruh tersebut menimbulkan corak dan karakter pemikiran Muslim modern dari setiap masa yang berbeda. Karakter modernis Islam masa klasik selalu berupaya menentang Barat dengan melakukan formulasi internal. Tindakan nyatanya adalah dengan aktif memberikan tanggapan-tanggapan atas permasalahan-permasalahan yang dilontarkan kritikus Barat atas Islam.<sup>81</sup> Modernisme Klasik hanya mampu bertindak secara parsial, tidak sistematis dan lambat karena dalam bidang teori ia lebih banyak mempertahankan Islam. Hal ini berbeda dengan tipe Muslim modernis kontemporer secara prinsip berkepentingan dengan formulasi dan rekonstruksi internal<sup>82</sup> saja karena tekanan secara nyata penjajahan Barat tidak dirasakan lagi.

Nasr memosisikan diri sebagai penentang modernisme Barat berada pada bagian yang berupaya melakukan perlawanan yang riil terhadap pengaruh modernisme Barat dengan menitikberatkan pada upaya penyucian jiwa, mengembalikan spiritualitas dengan melakukan penapakan-penapakan pada perjalanan spiritual sufistik. Dalam ilmu tasawuf sering disebut sebagai *târiqah*

---

<sup>80</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), 50.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>82</sup> Lebih jelas lihat *Ibid.*

sebagai upaya mengungkapkan dimensi batin dan esoterik Islam.<sup>83</sup> Nasr menyatakan kegagalan dari gerakan perlawanan atas modernisasi Barat disebabkan karena Muslim tidak lagi menggunakan warisan tradisional Islam yang tinggi berupa yaitu pandangan intelektual tasawuf.

Ancaman dari sekularisme sangat dirasakan Nasr semenjak ia belajar di Barat, sebagaimana kekhawatiran ayahnya. Nilai-nilai agama Islam tergusur sedikit demi sedikit hingga hanya sebagai sebuah keyakinan belaka yang hanya berada di pojok-pojok masjid tanpa mampu mewarnai tingkah laku dan sektor kehidupan manusia modern.

#### **B. Problematika Manusia Modern**

Seperti telah dijelaskan di atas modernisasi tidak lagi dapat dibendung dan telah memasuki berbagai sektor kehidupan di dunia ini. Manusia sebagai aktor utamanya tidak terlepas dari efek masalah dan beberapa kegagalan modernisasi. Tidak disadari nilai-nilai kemanusiaan menjadi kabur dalam pranata kehidupan beragama sehari-hari.<sup>84</sup> Manusia menjadi bagian dari perubahan yang secara radikal dalam segala lini. Revolusi industri menyebabkan manusia tidak dapat terlepas dari dampak buruk dari era mekanik tersebut. Manusia tersungkur pada tempat yang rendah yaitu menjadi makhluk mekanis seperti halnya mesin-mesin yang ia ciptakan

---

<sup>83</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta* terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pustaka, 2001), 91.

<sup>84</sup> Abu Yasid, *Islam Akomodatif : Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 1.

Hal ini menurut Nasr dikarenakan manusia modern telah kehilangan “Visi Intelektual”<sup>85</sup> sehingga menghilangkan arti keberadaan kemanusiaan. Manusia modern telah melupakan hakikat yang inti dari ajaran-ajaran agama yang memiliki arti yang langgeng.<sup>86</sup> Dengan kata lain manusia modern telah kehilangan dimensi kemanusiaannya sehingga tidak ada bedanya dengan makhluk Allah lainnya. Yang membedakan ia hanya mempunyai *ratio* tapi tidak mempunyai *intellectus*.<sup>87</sup>

Manusia sebenarnya merupakan makhluk teomorfis, sebagai *khalifah fi al-ardh* yang menjadi cermin dari nama dan sifat Tuhan<sup>88</sup>. Saat manusia lahir ia telah mempunyai tugas yang berat di muka bumi, sehingga dia diberi sifat-sifat Ketuhanan oleh Tuhan<sup>89</sup> agar berbeda dengan makhluk lain dan sekaligus mempunyai kemampuan memimpin makhluk lain di muka bumi ini.

Hal ini berbeda dengan pendapat pemikir modern yang menganggap manusia sebagai makhluk *antropomorfism*<sup>90</sup> yang seolah menjasadkan Tuhan sehingga berada pada manusia. Pandangan ini sering tergelincir pada pernyataan bahwa manusia adalah Tuhan yang sangat bertentangan dengan ajaran lahir dan batin Islam. Bahkan ada sebuah jargon modern pendukung demokrasi fanatic yang mengatakan *vox populi vox Dei* (suara rakyat adalah suara Tuhan).

---

<sup>85</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 255.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Nasr, *Islam*, 104.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>89</sup> Q.S. 15: 29. *Telah Kuciptakan dia dan Kutiupkan ke dalam dirinya nafas-Ku.*

<sup>90</sup> Istilah ini berarti melekatkan sifat-sifat manusia kepada bukan manusia atau kepada alam. Istilah ini juga dipakai untuk memberi gambaran tentang Tuhan dengan sifat-sifat dan bentuk manusia. Partanto, *Kamus...*, 38.

Manusia sebagai makhluk teomorfis memiliki sesuatu yang agung dalam dirinya yang tidak dimiliki oleh makhluk lain yaitu akal (*intellectus*), kehendak yang bebas (*free will*), dan kemampuan berbicara.<sup>91</sup> Akal berfungsi untuk membedakan baik dan buruk serta menjadi pembimbing kesadaran atas kesatuan Dzat (*tauhid*), kehendak yang bebas memungkinkan manusia menentukan yang benar dan yang salah, serta kemampuan berbicara memungkinkan untuk menyatakan hubungannya dengan penciptanya yaitu Tuhan.

Tapi dalam kenyataannya manusia modern hanya mampu menunjukkan kemampuan *free will* dan itupun telah mengalami bias dan reduksi yang luar biasa. Kebebasan berkehendak dihubungkan dengan sifat antropomorfis yang kelewat batas. Memaknai bahwa kebebasan itu adalah sebuah kenyataan universal yang tidak dapat dibantahkan lagi dan merupakan sebuah keniscayaan.<sup>92</sup> Kebebasan dipandang merupakan satu bagian dari hak manusia yang asasi untuk menentukan kehendaknya sendiri. Pandangan ini memunculkan sebuah aliran filsafat eksistensialis dengan tokohnya seperti Sartre, Camus dan Kierkegaard.

Sartre misalnya mengatakan bahwa manusia itu sebenarnya adalah kebebasan itu sendiri.<sup>93</sup> Dengan kebebasan manusia kemudian mampu menciptakan esensinya sendiri.. kebebasan juga merupakan syarat mutlak bertindak untuk menunjukkan eksistensinya. Lebih jauh ia mengatakan bahwa orang yang sadar akan keberadaannya adalah ia yang memiliki kebebasan.

---

<sup>91</sup> Nasr, *Islam ...*, 4.

<sup>92</sup> Ali Usman, "Kebebasan adalah Nyawa Manusia: Menapaki Jejak-Jejak Pemikiran Jean Paul Sartre" dalam *Kebebasan Dalam Perbincangan Filsafat, Pendidikan dan Agama* (ed.) Ali Usman, (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), 25.

<sup>93</sup> E. A. Allen, *Existensialism from Within*, (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd, 1956), 54.

Pemikiran eksistensial banyak diadopsi oleh orang-orang modern sebagai bentuk pemikiran yang menempatkan kebebasan untuk melakukan sesuatu yang berbeda dengan yang dilakukan atau dihasilkan oleh orang lain. Seseorang akan dianggap ada jika ia mampu meng-ada dengan karya atau perbuatannya saat karya atau perbuatannya berbeda dengan orang lain. Hal ini menurut kaum eksistensial disebabkan karena adanya pihak yang menghalangi kebebasan setiap individu yaitu individu lain. Sartre selalu mencurigai orang lain sebagai pihak yang akan mengancam kebebasannya. Ia berupaya selalu berbeda dengan orang lain dalam berbagai hal, seperti halnya ia tidak ingin terikat dengan perkawinan saat hidup bersama dengan Simone de Beauvoir.<sup>94</sup>

Usaha mencapai hal ini sering *over lap* hingga memandang perbedaan dari hasil kebebasan berkehendak menjadi sesuatu yang bebas nilai apapun. Kebanggaan akan segera muncul saat hasil karyanya sama sekali berbeda dengan hasil karya orang lain dan merasa dia ada atau eksis dan merasa sangat berarti saat itu juga.

Model berfikir seperti ini mulai gencar dipublikasikan di Barat, dimulai saat Barat menakhlikkan dunia Islam hingga Perang Dunia II. Akan tetapi model filsafat eksistensial ini banyak ditentang di Barat, tapi mengherankan dan aneh, filsafat eksistensi ini justru banyak diadopsi oleh para modernisme Muslim dengan sepenuh hati.<sup>95</sup>

Selain itu pihak yang sering mengadopsi model filsafat ini adalah para seniman kontemporer, termasuk seniman Muslim, yang ingin eksis di dunia seni

---

<sup>94</sup> Usman, *Kebebasan*, 33.

<sup>95</sup> Nasr, *Islam*, 54.



yang serba penuh persaingan. Persaingan yang ada sebenarnya lebih pada wilayah *marketable* demi kebutuhan pragmatis. Seorang seniman tidak lagi seorang penerjemah pengalaman dari Atas, tetapi tidak lebih dari seorang pembuat produk tertentu untuk kepentingan isi perut. Keadaan ini sebagai akibat karena manusia modern cenderung berwatak kapitalis, serakah dan ingin menguasai segalanya untuk kesejahteraannya sendiri.

Hal ini karena mereka telah kehilangan nilai-nilai universal kemanusiaan<sup>96</sup> yang ada pada dirinya. Ia terlena dengan gebyar dunia yang tidak kekal, dan menganggap bahwa ia hidup didunia hanya untuk bersenang-senang dengan memakan apa saja di sekelilingnya. Alam dijadikan bahan eksploitasi kesenangan belaka.

Menurut Nasr, alam sebenarnya adalah *teofani* yang mencerminkan kebesaran Tuhan sekaligus merupakan manifestasi keberadaan Tuhan. Allah telah menyebutkan bahwa sebagai tanda (*âyat*) kekuasaan Allah adalah diciptakannya langit dan bumi serta berbagai macam keanekaragamannya.<sup>97</sup> Nasr mengatakan bahwa sifat Allah sebagai *al-Muhit*<sup>98</sup> yang berarti “Yang Serba Meliputi” adalah alam itu sendiri. Sehingga dengan demikian sebenarnya manusia berada di dalam alam, yaitu berada ditengah-tengah liputan Tuhan.

---

<sup>96</sup> Istilah untuk menunjukkan nilai kemanusiaan adalah “humanistik” yaitu rasa kemanusiaan. Lihat Partanto, *Kamus...*, 234. Hal ini mencakup nilai-nilai luhur kemanusiaan yang ada pada diri manusia.

<sup>97</sup> Q.S. 30:22. “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang Mengetahui.”

<sup>98</sup> Q.S. 4: 126. 126. *Kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan apa yang di bumi, dan adalah (pengetahuan) Allah Maha meliputi segala sesuatu.*

Akan tetapi manusia sering kali tidak sadar akan keberadaannya. Selain berada dalam lingkup Ilahi, manusia sebenarnya adalah makhluk teomorfis yang seharusnya manusia mampu menembus sifat *lâhut* yang berada pada esensi Tertinggi dari Dunia Atas. Visi Keilahian telah tereduksi menjadi sebuah visi mekanis yang bersumber dari rasio semata dengan berpijak pada dalil-dalil nisbi ilmu pengetahuan.<sup>99</sup> Nasr menyebutkan keberadaan manusia modern yang seperti ini sebagai bentuk keterpinggiran manusia atas kemanusiaannya, ia menyatakan sebagai berikut bahwa Kehidupan Manusia di dunia ini tampaknya masih tidak memiliki horizon spiritual. Hal ini tidak disebabkan karena ketiadaan horizon spiritual, melainkan karena yang menyaksikan panorama kehidupan kontemporer ini sering kali adalah manusia yang hidup di pinggir (*periphery* atau *rim*) lingkaran eksistensi, sehingga ia hanya mampu melihat dari sudut panganya sendiri. Ia senantiasa tak peduli dan lupa dengan pusatnya (*axis* atau *centre*) lingkaran eksistensi yang dapat dicapainya dengan jari-jari tersebut.<sup>100</sup>

Pandangan kontemporer ini mendorong tingkah laku manusia modern semakin menjauh dari kesadaran akan otoritas Tuhan. Keserakahan dan kesombongan manusia kian tampak setiap ia berhasil menciptakan sesuatu dari ilmu pengetahuan yang ia kembangkan, tanpa menyadari akan adanya sebuah otoritas tunggal kebenaran, yaitu Tuhan. Kebebasan yang dianggap mutlak ternyata tidak diimbangi dengan pengetahuan kemutlakan dan Yang Maha Mutlak. Kebebasan yang dianggapnya mutlak sebenarnya hanyalah bagian kecil saja dari otoritas Yang Maha Mutlak.

---

<sup>99</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, (London: Longman, 1975), 4.

<sup>100</sup> *Ibid.*.

Hal ini menurut Nasr dikarenakan telah menghilangnya dengan pelan-pelan keterikatan manusia dengan Yang Maha Mutlak.<sup>101</sup> Dengan demikian manusia modern telah kehilangan jati diri sebagai makhluk primordial Tuhan. Manusia yang demikian tidak ubahnya seperti lokus tanpa isi, kosong dari kehadiran Tuhan, dan hanya sebagai makhluk alamiah seperti lainnya. Thomas Hobbes misalnya mengatakan bahwa manusia lahir dengan insting alamiahnya – sebagaimana hewan – sehingga berpotensi melakukan kejahatan. Jika demikian halnya manusia tidak lagi dapat disebut manusia tapi telah masuk pada wilayah kehewanan.

Walaupun sebenarnya setiap makhluk adalah tempat *tajalli* Tuhan, tetapi tempat penampakan Tuhan yang paling sempurna adalah Manusia Sempurna (*al-insân al-kâmil*).<sup>102</sup> Manusia Sempurna adalah dia yang senantiasa memantulkan semua nama dan sifat Tuhan dalam semua sektor kehidupannya. Dengan demikian manusia yang sebenarnya manusia adalah ia yang selalu memantulkan dan memancarkan kehadiran Tuhan dalam dirinya dalam segala hal.

Jika manusia itu menggunakan ilmu pengetahuannya, seharusnya juga dilandasi dengan jiwa spiritual yang jelas. Tidak hanya memandang realitas sebatas pada wilayah imanen saja, tapi menapaki realitas yang imanen menuju yang transenden.

Ilmu pengetahuan yang dimiliki manusia modern kebanyakan hanya ilmu luar saja, yang imanen, tidak diimbangi dengan ilmu batin yang berupaya

---

<sup>101</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spirit Crisis of Modern Man*, (London: Allen and Unwin, 1967), 51.

<sup>102</sup> Kautsar Azhari Noor, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2002), 120.

menapaki dunia transenden yang berada pada realitas nyata. Yang nyata adalah yang universal dan kekal. Pandangan positivis<sup>103</sup> manusia modern telah menjauhkan dari hal tersebut. Ketinggian sebuah ilmu, menurut manusia modern yang dipengaruhi oleh epistemologi Barat, adalah ilmu yang mampu dibuktikan secara rasional dan secara empiris dapat dilihat.

Dengan adanya fenomena keterpinggiran manusia dari pusat kehidupan yang hakiki, maka menurut Nasr manusia harus kembali ke pusat kehidupan yang sebenarnya, yaitu pusat segala Yang Universal yaitu menghadirkan kembali Tuhan dalam diri setiap manusia modern. Tidak lagi hanya mengagung-agungkan ilmu pengetahuan dan hasil karya teknologinya saja. Tetapi harus berjalan ke tengah menapaki dimensi batin dari yang empiris. Yang semula hanya memikirkan yang material, kemudian harus berupaya menuju yang immaterial dibalik yang empiris dan inderawi. Dengan kata lain harus menapaki jalan spiritual menuju Hakekat Kebenaran Tertinggi. Atau dari *syâri'ah* berjalan melalui dimensi batin *târiqah* menuju pusat *hâqiqah*.

Ilmu pengetahuan berada pada wilayah lahir merupakan pintu awal untuk menuju yang batin. Tanpa ilmu pengetahuan manusia tidak akan sempurna.

---

<sup>103</sup> Positivisme adalah ajaran bahwa hanya fakta atau hal yang dapat ditinjau dan diuji yang melandasi pengetahuan yang sah. Paham ini menjadi ciri utama dalam proses modernisasi yang banyak didorong oleh faktor-faktor empiris, seperti munculnya sistem ekonomi baru (kapitalisme), penemuan ilmu-ilmu pengetahuan dan munculnya negara-negara nasional yang memisahkan diri dari agama, sistem sosial yang menjadi keutuhan masyarakat, melainkan juga meruntuhkan sedikit demi sedikit tatanan dunia obyektif tradisional dalam *weltanschauung* masyarakat itu. Lihat Irfan Safrudin, *Kritik Terhadap Modernisme: Studi Komparatif Pemikiran Jorgen Habermas dan Seyyed Hossein Nasr*, (IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Dsertasi, 2003), 1-2.

Manusia sebenarnya harus berpola hidup dengan pandangan *antroposentris transcendent*.<sup>104</sup>

### C. Fenomena Seni Modern

Pandangan sekuler yang dipakai di dunia modern berimplikasi pada dunia seni secara nyata. Kegersangan spiritual menyebabkan karya seni tidak memiliki makna. Kebebasan yang dimaknai sebagai kebebasan sepenuhnya oleh manusia modern mendorong \ keluarnya manusia dari posisinya sebagai makhluk yang berketuhanan. Banyak manusia teralienasi di dunianya sendiri. Ibarat kapal yang pecah Modernitas menyebabkan penumpangnya menjerit kesakitan dan minta pertolongan. Sedangkan orang-orang yang primitif menjadi semakin tersisih dan tidak berdaya.

Dalam pandangan Nasr penghancur seni dan budaya Islam ada dua pihak, pertama adalah pihak eksternal Islam yang diwakili Barat, kemudian dari pihak internal yang diwakili oleh umat Islam sendiri yang telah terpengaruh modernisasi<sup>105</sup> Barat. Secara umum keduanya berpandangan secara eksistensial<sup>106</sup> dan positivistik. Namun yang paling berbahaya, lanjut Nasr, yang paling berperan dalam menghancurkan seni islami adalah para Muslim modern,

---

<sup>104</sup> Adalah pandangan hidup yang memandang peran manusia di dunia ini sepenuhnya dengan nilai-nilai kemanusiaannya dan juga dilengkapi dengan pengetahuan mengenai yang Transenden sehingga tidak kehilangan spiritualitas.

<sup>105</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, ter. Sutejo, (bandung: Mizan, 1994), 214.

<sup>106</sup> Ialah kaum penganut paham “eksistensialisme”. Paham ini berpandangan bahwa sikap dan pandangan filsafat, teologi dan seni yang menekankan penderitaan atau rasa gelisah manusia, serta menekankan eksistensi manusia dan kualitas-kualitas yang menonjol bagi pribadi-pribadi dan bukan kualitas manusia yang abstrak atau alam atau dunia secara umum. Sedangkan yang dimaksud “eksistensi” adalah keberadaan; wujud (yang nampak); adanya; sesuatu yang membedakan antara satu benda dengan benda lain. Lihat Partanto, *Kamus...*, 133.

baik yang menganggap dirinya sebagai kaum modernis, pembaharu, atau juga kaum reformis, aktifis dan fundamentalis.<sup>107</sup>

Pandangan emosional Nasr ini memang mempunyai alasan karena banyak terdapat warisan tradisional yang terabaikan begitu saja dan tidak banyak dihargai oleh kaum Islam sendiri dewasa ini. Nasr mencontohkan misalnya banyak terjadi pencemaran keindahan kota-kota Islam dan juga kota-kota yang disucikan dengan dibangunnya gedung-gedung berarsitektur Barat yang ditopang dengan dibangunnya perusahaan-perusahaan Barat untuk industri yang tentunya hal ini semakin jauh dari ruh Islam atau spiritual islami .<sup>108</sup>

Keadaan di atas memang terjadi di kebanyakan bagian dunia Islam, tidak terkecuali di Indonesia yang *notabene* juga merupakan bagian dari dunia Islam tersebut. Seperti yang dikatakan oleh Zaenal Arifin Thoha yang merujuk pendapat Clifford Geertz, bahwa ada kaum kelas menengah yang berada di antara ketegangan kebudayaan desa dan keraton yaitu kaum intelektual, pedagang dan pengusaha yang memainkan peran penting modernisasi nilai-nilai kebudayaan kesenian dan kesusasteraan baru. Sebenarnya mereka tidak banyak mengomentari masalah kebudayaan, tetapi hanya berkonsentrasi pada bidang ekonomi dan politik, tetapi saat modernisasi berkembang mereka menjadi pendukung

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, 214-215.

<sup>108</sup> Nasr, *Spiritualitas...*, 216-217. Akan tetapi memang perlu dicatat bahwa perkembangan ilmu pengetahuan yang berhubungan seni menciptakan teknologi. Dalam kaitannya dengan arsitektur maka teknologi mutakhir mempunyai dinamika tersendiri seiring dengan konteks dimana ia ada. Dalam seni bangunan akan terus mengalami kemajuan dan penyesuaian berdasarkan kaidah ilmiah dalam teknologi bangunan agar lebih terjamin keamanannya bagi manusia. Kondisi bangunan harus berkembang mengikuti perkembangan alam semesta.. Sehingga alasan Nasr di atas dinilai terlalu emosional.

modernisasi ini.<sup>109</sup> Selanjutnya mereka menjadi patron budaya kesenian dan kesusasteraan baru. Mereka menjadi pendukung munculnya group-group sandiwara, pers nasional, orkes, keroncong dan arsitektur baru yang menggantikan rumah *joglo* menjadi rumah *gedong* modern yang menunjukkan sikap-sikap baru yang lepas dari tradisi.<sup>110</sup>

Secara nyata mungkin dapat dilihat semakin beranekaragamnya bentuk kesenian modern yang terkadang memang secara nyata bertentangan dengan hati nurani. Misalnya dengan kemajuan teknologi dibuat film-film<sup>111</sup> yang pornografis tanpa menghiraukan aspek norma dan nilai spiritual. Lukisan dan coretan-coretan yang tanpa mengenal media, bahkan tubuh telanjangpun menjadi media yang menurut seniman modern yang demikian menampilkan keindahan yang yang universal dan bebas. Atau tarian-tarian erotis di perjamuan-perjamuan kaum borjuis hingga pesta-pesta masyarakat kecil dengan diselingi budaya minum alkohol. Selain itu semakin menghilangnya penghargaan atas budaya tradisional yang dianggap kuno dan primitif, tidak mempunyai kreatifitas.

Nasr berpendapat bahwa hanya seni tradisional islami yang memberikan tempat perlindungan dari prahara dunia modern, ia bertindak sebagai sumber kehidupan untuk menggairahkan kembali tubuh dan jiwa serta sebagai pendukung untuk merenungkan kembali hakikat kemanusiaan yang menuntun menuju

---

<sup>109</sup> Zainal Arifin Thoha, *Eksotisme seni Budaya Isla: Khasanah Peradaban dari Sserambi Pesantren*, (Yogyakarta: Bukulaela, 2002), 49.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>111</sup> Film sebagai hasil teknologi modern telah berkembang dengan pesat hingga saat ini. Dia termasuk seni rupa dinamik yang sebenarnya sangat bagus sebagai media dakwah yang memberikan pesan-pesan spiritual secara lebih nyata. Gambar yang ditampilkan menjadi sebuah simbol aktif terhadap pesan-pesan yang dikandungnya. Pada masa penyebaran Islam di Jawa, Kanjeng Sunan Kalijaga menggunakan media *wayang kulit* untuk menceritakan kisah-kisah *tamsil* dengan pesan tinggi keislaman. Menuntun manusia untuk mengetahui hakikatnya.

Hakikat Terakhir, karena ia adalah pemberian Tuhan yang sangat agung bagi Muslim.<sup>112</sup>

Menghilangnya seni tradisional dari permukaan saat ini disebabkan oleh adanya reformasi dalam segala bidang yang menyebabkan adanya kemunduran intelektual. Setiap terjadi kemunduran intelektual dapat dipastikan seni juga mengalami kemunduran. Pandangan positivistik mendorong hal tersebut menyebabkan munculnya pandangan antroposentris dan munculnya manusia-manusia *Promethean*<sup>113</sup> yang menghasilkan karya seni yang *Promethean* juga. Fenomena ini secara nyata telah menghancurkan secara total seni tradisional Kristen sekaligus menjadi mimpi buruk dan bodoh dari seni tradisional yang luar biasa ornamental, yang pada akhirnya menjauhkan umat Kristen dari gereja.<sup>114</sup>

Hal di atas juga terjadi di dunia Timur modern. Dari kalangan internal Islam, para muslim modernis telah menjadi pengemban humanistik yang sekular, yang menempatkan agama hanya sebagai identitas saja. Misalnya pembuatan pintu gerbang yang lengkung<sup>115</sup> hanya sebagai hiasan agar terkesan islami<sup>116</sup> yang sebenarnya tidak dijiwai oleh pandangan intelektual yang dalam. Walaupun menampilkan sosok islami tapi sebenarnya telah jauh terasing dari ruh Islam. Hal inilah yang sangat disayangkan oleh Seyyed Hossein Nasr.

---

<sup>112</sup> Nasr, *Spiritualitas*, 219.

<sup>113</sup> Menurut Nasr manusia Promethean adalah manusia yang ingin bersaing dengan Tuhan dan pada titik tertentu mereka menginginkan kaya seni berimajinasi seolah-olah manusia adalah Tuhan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, ter. Suharsono dkk, (Jakarta: Inisiasi Press, 2004), 271-272

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> Model lengkung diadopsi kaum sufi dari geometrik Phytagorean yang melambangkan titik pusat Yang Satu mengalir ke yang banyak, sebagaimana bentuk kubah masjid yang jika dilihat mempunyai penampang lengkung yang menunjukkan pancaran Yang Satu ke yang banyak di atas. Mengenai pentingnya Phytagoras dalam hal ini dapat dilihat dalam Nasr, *Spiritualitas...*, 61-63.

<sup>116</sup> *Ibid.* 217.



Nasr sebenarnya sangat mendambakan adanya kesadaran intelektual dari dalam jiwa yang suci kaum Muslim untuk melakukan segala sesuatu tindakan. Termasuk dalam menciptakan sebuah karya seni agar menjadi sebuah karya budaya yang tinggi yang penuh makna, sehingga menjadi sebuah karya seni yang dapat mengingatkan setiap yang menikmati dan merasakan akan kebesaran Tuhan yang memancar lewat *barakah Muhammadiyyah*. Keduanya telah tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an dan Sunnah serta tersirat di alam semesta ini.

Solusi yang diberikan adalah kembali menyelami seni tradisional yang adi luhung dan teratur yang tidak hanya menampilkan sisi jasmaniah (eksoterik) tapi terus berjalan ke atas menuju wilayah ruhaniah (esoterik). Bentuk yang ada pada karya seni tradisional hanya sebagai pintu masuk menuju ketiadaan bentuk.<sup>117</sup> Bentuk suci yang Tertinggi hanya dapat dilihat melalui transformasi suci melalui wahyu dan *Logos*. Keindahan bentuk yang abadi akan dapat dilihat melalui jalan ini. Dengan demikian seni tradisional juga merupakan dukungan sarana kontemplasi di-belakang bentuk, dari yang imanen menuju yang Transenden, dari bentuk material menuju bentuk immaterial.

Barangkali inilah yang menjadi penting dicermati dari pandangan Nasr tentang seni, khususnya menghadapi realitas seni modern yang hadir kebanyakan hanya karena kepentingan materiil yang didukung dengan kapitalisme, sehingga seni hanya sebagai alat pemuas dan hiburan yang diukur dari kebutuhan pasar. Bentuk seni yang ditampilkan tidak lagi menghiraukan dimensi makna, tapi diukur dengan puas atau tidaknya penikmatnya. Tampilan seni dengan segala

---

<sup>117</sup> Nasr, *Intelegensi...*, 275.

dalih kebebasan berekspresi<sup>118</sup> menjadi semakin tergelincir kejurang etika dan estetika yang buruk.

Nasr mempertanyakan kebebasan ini. Kebebasan seni menurut Nasr tidak ada. Ia harus terikat dengan kode etik dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Seni harus berdasarkan nilai-nilai tradisi yang dalam yaitu agama, yang berfungsi membimbing para penikmatnya menuju ke Dunia Atas dunia Ketuhanan, yang pada akhirnya menambah keimanan manusia, khususnya manusia modern yang telah teralienasi dan gersang spiritualitasnya.

---

<sup>118</sup> Perdebatan mengenai kebebasan berekspresi ini sampai sekarang masih dibicarakan. Pendapat yang mendukung kebebasan mendasarkan pada pendapat khas eksistensialisme yang berpendapat “kebebasan adalah mencakup seluruh eksistensi manusia, tidak ada batas untuk kebebasan. Kebebasan itu sendiri menentukan kebebasan”. Sedangkan kelompok ketidakbebasan mendasarkan diri pada pendapat bahwa setiap ekspresi, kreasi, serta karya para seniman haruslah berdasarkan dan sesuai dengan garis-garis yang telah ditentukan oleh hukum agama (*syâri'ah*). Lihat Thoha, *Eksotisme ...*, 65.

## **BAB IV**

### **SIGNIFIKANSI PEMIKIRAN SENI ISLAMI SEYYED HOSSEIN NASR DI TENGAH PLURALITAS KESENIAN MODERN**

#### **A. Memahami Konsep Seni Islami**

##### **1. Teori Metafisis Tentang Seni**

Konsep seni Islami Seyyed Hossein Nasr sebenarnya dengan sangat jelas merujuk pada teori seni metafisis yang pertama kali dikenalkan oleh Plato (428-348 SM). Hal ini sebagai konsekuensi logis dari aliran filsafat Plato yang berpaham idealisme. Plato mendasarkan teori seninya pada metafisikanya tentang kenyataan (*reality*), dan kenampakan (*appearance*).<sup>119</sup>

Dalam perjalanan filsafatnya, Plato berpendapat bahwa kenyataan yang berada ditingkat paling tinggi adalah berupa kenyataan ilahiah yang berupa dunia ide atau Bentuk Yang Sempurna.<sup>120</sup> Dengan demikian bentuk yang sempurna adalah sebuah Bentuk Yang Mutlak dan kebenarannya tidak dapat diragukan lagi. Bentuk Mutlak ini bersifat abadi dan tidak terikat oleh ruang dan waktu.

---

<sup>119</sup> The Liang Gie, *Filsafat Seni: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: PUBIB, 2005), 21.

<sup>120</sup> *Ibid.*

Hal ini berbeda sama sekali dengan bentuk yang terbatas yang berada di tingkatan dunia rendah, yang tidak abadi dan sangat tergantung pada ruang dan waktu. Bentuk yang demikian hanyalah penampakan semu dari dunia ide, yaitu kenyataan duniawiah. Sehingga dia bukanlah bentuk yang sesungguhnya. Apa yang terlihat dengan indera di dunia ini hanyalah sebuah kenyataan semu yang bukan merupakan bentuk sebenarnya.

Seorang seniman, menurut Plato, hanya meniru bentuk-bentuk yang ada pada dunia bawah yang rendah, sehingga seorang seniman adalah orang yang menyesatkan karena telah dua kali menjauh dari kenyataan yang sebenarnya. Pendapat ini kemudian disempurnakan oleh kaum Neo-Platonik<sup>121</sup> yang banyak diadopsi oleh kaum sufi. Bahwa penampakan bentuk di dunia ini adalah sebuah cerminan dari dunia Atas atau Ide yang menjadi sebuah pintu masuk menuju ke Dunia Atas tersebut.

Dunia seni adalah dunia yang bergelut dengan pemahaman tentang kenyataan. Kenyataan yang Tertinggi dapat ditemukan dengan melakukan kegiatan pencurahan intelektual, bukan dengan rasio. Pengetahuan praktis manusia tidak dapat melihat sesuatu kenyataan yang tidak terlihat dan abadi, sehingga diperlukan perenungan dan kontemplasi serius guna

---

<sup>121</sup> Teori kenyataan kaum Neo-Platonik sering dikenal dengan Teori Emanasi atau “Pancaran Cahaya”. Teori ini mengasumsikan bahwa segala bentuk yang ada sebenarnya adalah hasil pancaran dari Yang Tunggal di puncak Tertinggi bentuk. Pancaran dari Bentuk Tunggal Yang Maha sempurna membentuk bagian-bagian terbatas bentuk sebagai cerminan dari Bentuk Sempurna. Filosof muslim yang terkenal menampilkan teori ini adalah Al-Farabi dan Ibn Sina yang menyatakan bahwa benda-benda langit dan intelek mereka lahir dari benda langit dan intelegnya yang lain sebagai akibat dari intelegksi (*ta’aqul*) mereka. Lebih jelas mengenai teori ini lihat Charles Genequand, “Metafisika” dalam *Ensiklopedi Filsafat Islam* (ed.) Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), vol. II, 1095-1109. Lihat juga Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terj. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 37-66.

menapaki perjalanan untuk mengetahui di dunia atas yang tidak terlihat secara inderawiah

Memang teori ini ini sangatlah rumit untuk dijelaskan. Pandangan semacam ini sangatlah abstrak dan berada di awang-awang dan memerlukan perenungan intelektual yang mendalam. Teori ini sering dikatakan teori yang tanpa pijakan, sangatlah bertentangan dengan para penganut positivisme yang biasanya dipakai oleh orang-orang modern. Barangkali inilah yang menjadi ciri khas para pemikir tradisional yang lebih mengedepankan pandangan metafisis. Nasr mengatakan bahwa hal inilah yang menjadi ciri khas Timur yang tidak dimiliki oleh masyarakat modern yang dipelopori Barat.

## **2. Seni Suci dan Seni Tradisional**

Dalam pandangan Nasr, seni Islami dibedakan dalam dua wilayah, pertama adalah seni suci dan seni tradisional<sup>122</sup> yang didefinisikan sebagai berikut:

“... Seni suci adalah seni yang berhubungan langsung dengan praktik-praktik utama agama dan kehidupan spiritual, yang mencakup seni-seni seperti kaligrafi, arsitektur masjid, dan *tilâwah Al-Qur’ân*. Seni tradisional Islam, bagaimanapun juga, meliputi setiap bentuk seni yang dapat dilihat dan didengar mulai dari seni

---

<sup>122</sup> Nasr mendefinisikan istilah “tradisional” yang ia pakai dalam setiap pernyataannya bahwa secara teknis ia berarti kesejatan-kesejatan, prinsip-prinsip dari Yang Asal Ilahi (*The Devine Origin*) yang diwahyukan atau dibeberkan kepada manusia, dan sebenarnya, ke seluruh kosmos melalui berbagai figur yang dipilih, seperti para Rasul, Nabi-Nabi, *Avatar*, *Logos*, atau figur yang lain...dalam pengertian universal tradisi merupakan cakupan prinsip-prinsip yang mengikat manusia dengan langit, yaitu agama...tradisi sebagaimana juga agama terdiri dari dua unsur utama, yaitu kesejatan (*truth*) dan kehadiran (*presence*)...tradisi selalu terkait selalu terkait dengan unsur-unsurnya, berupa wahyu, agama, yang sakral, ide-ide ortodoksi, otoritas, kontinuitas, regularitas transformasi kesejatan, dengan kehidupan eksoterik, esoterik dan spiritualitas, juga dengan sains dan seni. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Tentang Tradisi” dalam *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*, (ed.) Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 146-147.

pertamanan hingga puisi, seluruh bentuk seni tradisional yang juga melukiskan prinsip-prinsip wahyu Islam dan spiritualitas Islam namun dalam cara yang lebih tidak langsung. Dalam beberapa hal, seni suci merupakan inti dari seni tradisional, yang secara langsung menggambarkan prinsip-prinsip dan norma-norma yang justru terefleksikan secara tidak langsung dalam seni tradisional.”<sup>123</sup>

Pembedaan atas jenis seni di atas sebenarnya merujuk pada pandangan F. Schuon sebagai berikut:

“Semua seni suci adalah seni tradisional tapi tidak semua seni tradisional merupakan seni suci. Seni suci terletak pada jantung seni tradisional dan berkaitan secara langsung dengan wahyu dan teofani yang menyatakan inti tradisi. Seni suci melibatkan praktek-praktek ritual dan pemujaan, dan aspek praktis dan operatif dari jalan perwujudan, di mana spiritual di dasar tradisi tersebut. “dalam kerangka peradaban tradisional tanpa keraguan suatu pembedaan dibuat antara seni suci dan profan. Tujuan seni suci untuk mengkomunikasikan kebenaran spiritual dan di pihak lain, kehadiran surgawi; seni suci dalam prinsipnya mempunyai fungsi yang benar-benar suci.”<sup>124</sup>

Lebih lanjut ia menyatakan bahwa seni tradisional tidak dapat dipisahkan dari pengetahuan suci yang didasarkan pada pengetahuan kosmik tentang kesucian dan kebatinan yang kemudian menjadi pusat dari seni tradisional, yang berfungsi sakramental dan seperti agama itu sendiri, dan sekaligus juga merupakan kebenaran dan kehadiran.<sup>125</sup> Keduanya memiliki hubungan yang erat tapi masing-masing memiliki kadar spiritualitas yang berbeda.

Seni suci Islam merupakan sebuah pusat dari dari perjalanan perenungan dan makna. Kandungan makna yang ada merupakan

---

<sup>123</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutedjo, (Bandung: Mizan, 1994), 13.

<sup>124</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, Terj. Suharsono dkk, (Jakarta: Inisiasi Press, 2004), 289. Juga dapat dilihat langsung pada Fritjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, trans. W. Stoddart (Middlesex: Perennial Bookp, 1981), 183-197.

<sup>125</sup> Nasr, *Intelegensi...*, 267.

universalitas dari pesan-pesan material yang ditampilkan. Fungsi sakramentalnya mengandaikan fungsi agama bagi kehidupan manusia. Kedalaman dan keuniversalan makna menjadi sebuah pegangan hidup bagi yang menyaksikannya, yang membimbing menemui Bentuk Universal.

Kesucian menjadi pusat pandangan intelektual sebagai puncak tertinggi pengembaraan intelektual manusia. Kualitas ini dipancarkan ke dalam seni tradisional Islam beserta seluruh aspeknya. Pancaran dari atas ini kemudian termanifestasi menjadi bentuk-bentuk seni Islam tradisional yang secara nyata dapat dirasakan, dilihat atau disaksikan dengan inderawi.

Seni tradisional didasarkan pada *scientia sacra* yang memandang Realitas Tertinggi adalah sebagai Kemutlakan, Ketakterbatasan dan Kesempurnaan atau Kebaikan, yang merefleksikan kesempurnaan dan kebaikan Sumber, harmoni dan tatanan, yang juga terefleksi dalam kosmos dan merupakan jejak kemutlakan Prinsip dalam manifestasi dan misteri dan kedalaman batin yang membukakan Ketakterbatasan Ilahi itu sendiri.<sup>126</sup>

Dengan demikian seni tradisional Islam bukan sebuah seni kuno atau klasik yang dibuat orang-orang sebelum masa modern. Tapi ia lebih merupakan sebuah prinsip seni yang mendasarkan diri pada sebuah pandangan metafisis. Ia merupakan sebuah media yang memmanifestasikan

---

<sup>126</sup> Nasr, *Intelegensi...*, 282.

sebuah pegangan hidup yang membawa manusia kembali ke fitrahnya sebagai makhluk ciptaan Allah.

Segala sesuatu yang wujud sebenarnya adalah “gema” proses proses penciptaan yang dilakukan oleh Tuhan.<sup>127</sup> Sedangkan Tuhan memiliki sifat *Al-Jamâl* dan telah menciptakan manusia *fi ahsâni takwîm*, maka dengan demikian jika manusia selain punya sifat *nâsut* juga memiliki sifat *lâhut*, manusia juga dapat memancarkan sifat keindahan dari Tuhan ke dalam bentuk yang lain. Dengan kata lain jika terbangunnya nilai estetik sebagai akibat dari apa yang diperbuatnya, hal itu hanyalah refleksi dari proses penciptaan Yang Maha Besar.<sup>128</sup>

Dari sini sebenarnya titik tolak Nasr menawarkan pandangannya yang segera berhubungan dengan pola-pola tasawuf yang selalu ia kumandangkan sebagai solusi terhadap manusia modern. Dengan seni tradisional manusia dapat melakukan pengembaraan spiritual menuju tercapainya kembali visi keilahian yang hilang. Seorang seniman yang memahami tasawuf akan mampu menghasilkan karya seni yang berdimensi spiritual pula. Memiliki nilai yang tinggi mencerminkan dunia dibalik yang fisik yang serba universal. Sedangkan para penyaksinya akan terbawa menuju dunia tersebut sehingga jiwanya tenang, gembira dan membangkitkan gairah spiritual.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Agus Sachari, *Estetika* (Bandung: Penerbit ITB, 2006), 22.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 23

<sup>129</sup> Nasr, *Spiritualitas...*, 214.



Terlihat dengan jelas sebenarnya seni yang islami adalah seni yang mengandung unsur spiritual, mempunyai kandungan *ma'nawiyah*<sup>130</sup> yang menjadi pegangan hidup bagi pencipta dan pelihatnya, mengagungkan dunia Keilahian yang pada akhirnya bertujuan menyadarkan manusia akan fitrahnya sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang harus selalu beribadah yang baik dan menyembah dengan tulus kepadanya-Nya agar mendapat *ridha* serta *hidayah*-Nya menuju Kebenaran yang hakiki.

Agama sebagai institusi yang mengajarkan konsep Ketuhanan dan ibadah menjadi sangat penting perannya dalam menentukan arah dan tujuan seni agar sampai pada maksud yang dituju, yaitu Keindahan dan Kebenaran Mutlak. Tidak kecuali agama Islam harus berperan menjadi katalisator seni yang bernilai tinggi, yang menyejukkan hati dan jiwa, khususnya manusia modern, lebih khusus lagi bagi umat Islam dewasa ini.

Akan tetapi perlu dicatat bahwa pandangan ini yang bertolak pada pandangan metafisis seni yang di satu sisi memang mengandung substansi yang bagus, tetapi karena keterikatannya langsung dengan ajaran-ajaran agama (*syâri'ah*) menjadi kurang mengalami kebebasan yang pada ujungnya dapat menghambat kreatifitas para seniman dalam berekspresi. Walaupun demikian pandangan ini sangat menarik dan memberikan keseimbangan pandangan hidup yang jelas akan posisi manusia yang seharusnya.

---

<sup>130</sup> Nasr merujuk pada pernyataan Rumi bahwa aspek luar suatu benda itu merupakan bentuk (*shûrah*)-nya dan realitas dalamnya sebagai makna (*ma'nâ*). Dalam bahasa Arab istilah yang paling umum untuk spiritualitas adalah *rûhaniyyah* dan dalam bahasa Persia adalah *ma'nawiyah*. Lihat Nasr, *Spiritualitas...*, 16.

### 3. Al-Qur'an dan Sunnah Sebagai Sumber Seni Islami

Secara tegas Nasr memberikan pendapatnya mengenai sumber seni Islam bersumber dari dua sumber pokok ajaran Islam, yaitu Al-Quran dan Sunnah Nabi.<sup>131</sup> Nasr mengatakan bahwa Al-Qur'an berisi kumpulan petunjuk bagi manusia agar ia mampu memenuhi janjinya kepada Tuhan, sebagai pusat kehidupan Islam dan merupakan dunia bagi umat Muslim.<sup>132</sup> Secara umum pengertian Al-Qur'an bagi Muslim adalah sebuah kitab kumpulan petunjuk bagi manusia yang berasal dari Allah yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad melalui malaikat Jibril.

Al-Qur'an memiliki peranan paling utama dalam menjelaskan tentang keislaman yang didalamnya mencakup semua hal yang berkaitan dengan hukum-hukum *syar'iyah* dan bimbingan memahami Tuhan dengan benar. Dalam Islam, khususnya kaum Asy'ariyyah, Al-Qur'an secara teks bersifat sementara, tapi secara makna konseptual ia adalah kekal abadi sebagaimana Tuhan. Karena ia merupakan dzat Tuhan itu sendiri. Pandangan ini memang bertentangan dengan kaum Mu'tazilah yang menganggap bahwa Al-Qur'an sepenuhnya adalah makhluk, karena mereka adalah penganut rasio murni yang modern.

Umat Islam mempercayai bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat dari Nabi Muhammad yang akan abadi sepanjang zaman. Menurut Oliver Leaman bahwa kemukjizatan Al-Qur'an berada pada nilai estetika yang merupakan hasil kreasi yang luar biasa yang hal ini dapat dipercaya

---

<sup>131</sup> Ibid., 16-17.

<sup>132</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 23.

sebagai berasal dari Tuhan,<sup>133</sup> walaupun ia menolak segala argumen kemukjizatan Al-Qur'an yang diberikan oleh para pemikir Islam. Ini membuktikan kebesaran Al-Qur'an secara estetik memang sebuah kemukjizatan yang abadi yang sesuai dengan tantangan yang dilontarkan Al-Qur'an sendiri yang mempersilahkan siapapun membuat Al-Qur'an tandingan yang niscaya tidak akan dapat dilakukan.<sup>134</sup>

Nasr berpendapat bahwa kesucian Al-Qur'an menyebabkan semua yang terkait dengan bentuk Al-Qur'an juga suci. Bahasa Arab yang menjadi bahasa Al-Qur'an adalah bahasa suci umat Islam, karena ia terkait langsung dengan dzat Al-Qur'an yang memang turun dengan bahasa Arab. Kesucian bahasa Arab bukan karena tingginya sastra Arab yang dipakai. Kalau ini ukurannya, sebenarnya bahasa Arab masih kalah tinggi kesusasteraannya dengan bahasa Persia. Bahasa Arab sebagai bentuk nyata dari Al-Qur'an sama seperti tubuh Yesus sebagai tempat bersemayamnya Tuhan di dunia.<sup>135</sup> Sehingga semua ritus peribadatan dan segala ritus keislaman termasuk mengucapkan perkataan (doa) dengan bahasa Arab merupakan sebuah kewajiban – khususnya dalam ibadah shalat.

---

<sup>133</sup> Oliver Leaman, *Estetika Islam: Menafsir Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abubakar, (Bandung: Mizan, 2005), 255.

<sup>134</sup> Q.S. 2: 23-24. "Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. #. Maka jika kamu tidak dapat membuat(nya) - dan pasti kamu tidak akan dapat membuat(nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir." Ayat ini merupakan tantangan bagi mereka yang meragukan tentang kebenaran Al-Quran itu tidak dapat ditiru walaupun dengan mengerahkan semua ahli sastra dan bahasa Karena ia merupakan mukjizat Nabi Muhammad s.a.w.

<sup>135</sup> Nasr, *Islam...*, 25.

Secara umum Al-Qur'an mempunyai tiga jenis petunjuk, yaitu doktrin, ringkasan sejarah dan 'magi' yang agung.<sup>136</sup> Petunjuk yang berupa doktrin berisi pengetahuan tentang struktur kenyataan dan posisi manusia di dalamnya. Kandungan yang ada adalah berupa petunjuk moral dan hukum sebagai dasar dari *Syâri'ah* pengatur kehidupan sehari-hari, mengandung metafisika tentang Tuhan, kosmologi tentang alam semesta serta kedudukan sebagai makhluk dan benda di dalamnya, dan pembahasan kehidupan di akherat.<sup>137</sup> Doktrin yang lain berupa doktrin tentang kehidupan manusia, tentang sejarah dan eksistensi manusia serta arti dari keduanya, juga mengandung segala pelajaran yang diperlukan manusia untuk tahu siapa dirinya, di mana ia berada dan kemana ia pergi.<sup>138</sup>

Dalam tataran ini pengetahuan yang diberikan banyak berisi tentang pengetahuan metafisis sebagai doktrin utama bagi pembacanya. Pengetahuan metafisis ini berhubungan dengan keimanan dan hal-hal ghaib yang tidak dapat dijangkau dengan rasio dan iptek. Sarana yang dipakai dalam menggapai pengetahuan ini adalah intelek yang dalam. Doktrin bersifat "memaksa" untuk diikuti dan pengikutnya harus percaya sepenuhnya.

Selanjutnya petunjuk yang berupa sejarah memberikan pengetahuan tentang sejarah orang-orang terdahulu dengan segala lika-liku

---

<sup>136</sup> Fritjof Schuon, *Memahami Islam*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1994), 73. Pendapat Schuon inilah yang sebenarnya dirujuk oleh Nasr dalam bukunya *Ideals and Reality of Islam* yang dijelaskan lagi dengan pendapat-pendapatnya. Lebih jelas lihat Nasr, *Islam...*, 29-30. .

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*

kehidupannya. Pengetahuan ini dimaksudkan sebagai tamsil bagi para pembacanya untuk diambil hikmahnya dalam kehidupan berikutnya. Menurut Nasr pengetahuan ini sebagai petunjuk bagi jiwa manusia agar selalu berada pada jalan yang lurus, seperti yang pernah dilakukan oleh para pendahulu.<sup>139</sup> Al-Qur'an merupakan petunjuk yang dimulai dari kelahiran sampai kematian, atau dari-Nya dan akan kembali kepada-Nya. Hal ini sebagai pengetahuan dasar teologi kepada Muslim yang beriman.

Selanjutnya petunjuk "magi" berisi tentang pengetahuan yang berbau supranatural. Nasr mencontohkan sebagai seperti halnya sebuah azimat. Kehadiran ayat-ayat suci dari Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari memberikan semacam dorongan mistis yang membuat pembawa atau pengucapnya merasa sangat dekat dengan Tuhan. Kehadiran Tuhan menjadi kekuatan yang luar biasa guna menghadapi rasa takut, khawatir atau keadaan yang tidak dikehendaki. Hal ini terkait dengan bahasa suci Al-Qur'an dalam kepercayaan umat Islam.<sup>140</sup> Dengan demikian, menurut Nasr, secara keseluruhan Al-Qur'an adalah eksistensi yang menyerupai alam semesta dan segala benda yang terdapat didalamnya.<sup>141</sup>

Dapat dilihat bahwa secara keseluruhan pengetahuan, dalam pandangan Nasr, yang terkandung dalam Al-Qur'an adalah pengetahuan yang membimbing manusia mengetahui eksistensi kemanusiaannya yang memberikan petunjuk akan pengetahuan tentang Kebenaran Mutlak dalam dimensi ilahiah yang berada pada ruang metafisis. Semua fenomena sosio

---

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, 31.

historis kemanusiaan yang empiris dan rasional yang berada di dunia imanen sebenarnya hanya sebuah media menuju yang Maha Benar di dunia yang Tansenden. Sebuah pandangan metafisik-sufistik yang menjadi ciri khas pemikirannya. Secara umum pandangan yang demikian memang berada di wilayah yang sulit dirasionalkan. Hanya yang dapat memahami hakikat saja yang mampu mencerna pandangan rumit ini, belum lagi jika dijelaskan dengan bahasa sufistik yang rumit pula.

Menurut Ja'far al-Shadiq (w. 765) dalam setiap ayat Al-Qur'an membicarakan empat peringkat makna, yaitu, *ibârah* (perkataan Al-Qur'an yang bersifat fisik, *asyârah* (makna kiasan pada sebuah obyek luar), *latîfah* (kandungan makna yang sangat rahasia yang tersimpan dalam inti Al-Qur'an), dan *hâqiqah* (kebenaran atau realitas Al-Qur'an).<sup>142</sup>

Ketiga hal di atas tidaklah mungkin sampai kepada manusia tanpa adanya perantara sekaligus penerjemah "maksud Tuhan" kepada manusia keseluruhan. Dalam hal ini diutuslah seorang yang disebut Rasullullah. Konsep kerasulan selalu ada pada setiap agama samawi, yang merupakan salah satu syarat sebuah aga diakui sebagai sebuah agama. *Râsul* atau utusan adalah seseorang yang diutus Tuhan sebagai penyampai wahyu Tuhan kepada manusia. Wahyu tersebut berupa sebuah kitab suci yang berisi petunjuk-petunjuk-Nya. Dalam agama Islam diutuslah Nabi Muhammad s.a.w. yang dipercaya sebagai Rasul terakhir, yang kedatangannya telah diberitakan sejak jaman Nabi Adam a.s. sebagai

---

<sup>142</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj.Gufron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 169.

seorang yang akan menyempurnakan seluruh tatanan kehidupan manusia di bumi.

Islam menganggap semua Nabi adalah Logos Universal yang dalam perspektif Islam adalah identik dengan Hakikat Muhammad (*al-haqiqat al-Muhammadiyah*).<sup>143</sup> Haqiqat Muhammad telah ada sejak sebelum Nabi Adam a.s. *Haqiqat Muhammadiyah* merupakan awal siklus kenabian yang seperti pohon yang tumbuh dan mengasilkan bibit-bibit baru dan diakhiri dengan manifestasinya sebagai manusia. Secara batin ia adalah awal dari siklus kenabian sedangkan secara lahir ia adalah akhir dari siklus kenabian.<sup>144</sup> Dari dimensi batin inilah memancar abadi sebuah *al-barakah al-Muhammadiyah*<sup>145</sup>. Ia merupakan pancaran sifat *nubuwwah* yang ada pada diri setiap manusia bila mana manusia mampu mencapainya. Salah satu contoh bentuk *nubuwwah* yang tersisa pada diri manusia adalah sebuah mimpi yang benar berupa isyarat masa depan dan pengetahuan kehidupan masa lalu.<sup>146</sup>

Dengan kata lain *al-barakah al-Muhammadiyah* dapat diartikan sebagai sebuah pancaran nilai kenabian yang berupa sebuah petunjuk dan pengetahuan yang benar yang berisi pesan kebajikan yang diliputi visi keilahian. Membimbing manusia menemukan Tuhan dengan sebenarnya sebagaimana yang dilakukan para Nabi dan Rasul atas umatnya. Nabi juga

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, 61

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> Nasr memakai istilah *al-barakah al-Muhammadiyah*, ialah sebuah realitas spiritual Substansi Nabawi yang mengalir kepada para Muslim penapak jalan spiritual sebagai sumber perbuatan kreatif penciptaan seni suci Islam. Lihat Nasr, *Spiritualitas...*, 17.

<sup>146</sup> Fuad Nashori, *Mimpi Nubuwat: Menetaskan Mimpi yang Benar*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 3.

seperti manusia yang lainnya punya sifat *nâsut* dan sifat *lâhut*, tapi yang membedakannya adalah kemampuan untuk berada pada sifat *lahut* yang lebih lama. Nabi adalah manusia yang tidak seperti manusia biasanya, dia adalah *al-insân al-kâmil*.

Dalam pandangan kesufian, Muhammad memancarkan *al-barakah al-Muhammadiyah*.<sup>147</sup> Dalam Islam petunjuk yang berasal dari Allah disebut *nubuwwah* yang akhirnya disempurnakan oleh Muhammad s.a.w.<sup>148</sup> Nabi sebagai Rasulullah menjadi sebuah figur dan prototipe manusia yang sempurna (*ashraf al-makhlûqat*) dari segala macam aspek. Ia melambangkan kasih sayang dan kemurahan hati dari Tuhan yang secara metafisis Nabi dikirim ke dunia karena kemurahan Tuhan kepada dunia dan mereka yang dicintai-Nya sehingga Nabi merupakan bentuk nyata "*rahmatan li al-âlamîn*" dari Tuhan.<sup>149</sup> Secara ringkas dapat dikatakan bahwa Nabi adalah penjaga keseimbangan yang telah menjadi bagian dari kebenaran. Ia adalah penjaga keseimbangan dan harmoni dari semua kecenderungan manusia, baik sensuil, sosial, ekonomis, dan politis, yang tidak dapat dikendalikan sebelum orang berhasil mengatasi kondisi manusiawi.<sup>150</sup>

Al-Qur'an sebagai petunjuk universal yang langsung datang dari Allah menjadi mudah dipahami dalam bahasa manusia dengan adanya Nabi. Ia menjadi penafsir maksud Tuhan yang terkandung di dalam Al-

---

<sup>147</sup> Nasr, *Spiritualitas..i*, 17.

<sup>148</sup> Nasr, *Islam...*, 43.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>150</sup> *Ibid.*



Qur'an yang kemudian diterapkan secara nyata dalam kehidupan sehari-hari. Dalam tradisi agama Islam bentuk penafsiran Nabi atas petunjuk Tuhan berupa pernyataan lisan, perbuatan atau segala sesuatu yang terlihat dalam kehidupan Nabi. Hal ini oleh para sahabat dicatat sebagai rujukan dalam memahami ajaran Islam yang terkumpul dalam kitab-kitab Hadits. Dalam Islam hadits Nabi mempunyai posisi ke dua setelah Al-Qur'an sebagai pegangan dan dasar keberagamaan serta pegangan hidup.

Melalui Hadits dan Sunnah, seorang Muslim mengenal Nabi dan isi petunjuk Al-Qur'an. Selain itu sebagai sumber hukum sesudah Al-Qur'an, Hadits adalah sumber yang paling penting bagi *syâriah* dan *Târiqah*.<sup>151</sup> Dimensi keislaman baik yang esoterik dan eksoterik nampak jelas dalam kehidupan Nabi yang menjadi dasar penapakan dunia spiritual dengan dibuktikan dengan banyaknya hadits yang menceritakan perjalanan spiritual Nabi. Dari keduanya umat Islam seharusnya mendasarkan segala pandangan kehidupannya dan segala tindak tanduknya. Termasuk aktifitas seni budaya Muslim untuk berkreasi dengan pijakan Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

#### **4. Kerangka Epistemologis**

Manusia diciptakan oleh Tuhan dalam dua unsur, yaitu unsur material dan unsur ide. Keduanya sebenarnya saling bertolak belakang secara sifat dan bentuknya. Akan tetapi jika salah satu dari keduanya tidak ada maka dia tidak dapat disebut sebagai manusia. Unsur material manusia

---

<sup>151</sup> *Ibid.*,56.

berupa tubuh atau raga jasmaniah yang mempunyai sifat terbatas, terikat ruang dan waktu, tidak abadi dan bisa rusak. Dia secara langsung juga terikat dengan hukum-hukum alam yang mensyaratkan untuk dipenuhi agar ia bisa hidup dan berkembang. Misalnya tubuh perlu makan dan minum agar dapat bertahan. Ia butuh pemenuhan kebutuhan-kebutuhan biologis sebagaimana makhluk lain semisal hewan. Ia juga sangat tergantung dengan keadaan alam sekitarnya sehingga perlu beradaptasi dengan lingkungannya.

Akan tetapi ia juga punya unsur jiwa yang bersemayam ide-ide yang bersifat gaib, tidak terlihat oleh indera. Dia tidak terikat oleh ruang dan waktu, atau dengan hukum alam yang disekitarnya. Jiwa tidak memerlukan makan dan minum, bereproduksi atau kebutuhan-kebutuhan sesaat. Bersifat abadi dan kekal selamanya. Dia berada pada alam universal yang dilingkupi kebenaran atas realitas yang sesungguhnya. Jiwa tidak mungkin mengalami kesalahan. Jiwa memiliki sesuatu sifat yang pasang surut seiring dengan keadaan raganya. Didalamnya bersemayam spiritualitas, intelektual dan akal budi.

Dengan adanya dua unsur tersebut memungkinkan manusia mengetahui kebenaran, menurut Al-Jabiri, dalam tiga epistemologi, yaitu Bayani yang menghasilkan pengetahuan lewat analogi realitas non-fisik atas realitas fisik (*qiyâs al-ghâib 'alâ al-syâhid*) atau *furû'* kepada yang asal; Irfani menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani pada Tuhan dengan penyatuan universal (*kulliyyat*); Burhani menghasilkan

pengetahuan dengan prinsip-prinsip logika atas pengetahuan yang sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.<sup>152</sup>

Dari ketiganya terlihat bahwa kaum sufi menggunakan cara mendapatkan pengetahuan dengan cara *'irfâni*. Jiwa dengan intelektualnya dapat diketahui dan dijelaskan dengan menggunakan cara ini. Sehingga epistemologi *'irfaniyah* ini sangat tergantung dengan kemampuan intelek seseorang dalam melakukan perenungan menapaki jalan-jalan spiritual menuju penyatuan kepada *Al-Haq*. Kenyataan material jasmaniyah merupakan sarana awal untuk menuju kenyataan *ma'nawiyah* yang universal sebagai tujuan akhir yang hendak dituju. Kebenaran yang universal adalah terminal akhir dari pengetahuan *'irfaniyah* ini yang disana berada pada wilayah esoterik persatuan nilai-nilai, yaitu wilayah Ketuhanan.

Hal ini kemudian muncul dalam konsep sufi apa yang namanya konsep *ittihâd* menurut Bayazid atau "*manunggaling Kawulo Gusti*" menurut Syekh Siti Jenar misalnya. Tuhan sebagai realitas mutlak adalah sebuah kebenaran yang tidak dapat diragukan lagi untuk dicapai. Manusia yang mampu mencapainya adalah manusia yang sempurna dan mampu melepaskan dimensi jasmaniyah yang tidak kekal, dengan menapaki jalan-jalan spiritualitas atau *riyâdhah*.

Menurut Suhrawardi ada tiga tahapan yang harus dilewati dalam mendapatkan pengetahuan ruhaniyah, yaitu: (1) persiapan, (2) penerimaan,

---

<sup>152</sup> Muhammed Abid al-Jabiri, *Isykâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Araniyah, 1989), 59.

(3) pengungkapan.<sup>153</sup> Pada tahap pertama seorang penapak jalan spiritual atau *sâlik* melakukan persiapan dengan menapaki jenjang-jenjang tingkatan spiritual atau disebut *maqâmat*<sup>154</sup>. Pada tahapan kedua, seseorang akan mendapatkan limpahan langsung dari Tuhan akan pengetahuan secara illuminatif atau *noetic*.<sup>155</sup> Pada tahapan ketiga adalah pengungkapan sebagai tahap akhir dari proses pencapaian pengetahuan ‘irfani, di mana pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain lewat ucapan atau tulisan.<sup>156</sup>

Selain itu dalam tasawuf dikenal dengan istilah *takhalli* yaitu sebuah upaya yang harus dilakukan oleh para *sâlik* untuk mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela sebagai akibat jatuhnya manusia ke wilayah kematerialan yang penuh nafsu. Setelah tahapan ini dapat dilalui maka kemudian dilakukan *tahalli* yaitu penghiasan diri atau pengisian diri dengan sifat-sifat terpuji dan *akhlâk al-karîmah*. Selanjutnya pada tingkat paling akhir akan sampai pada *tajalli* yaitu sampainya Nur Ilahi dalam dirinya yang terpancar hingga keluar dirinya yang dapat dirasakan pula oleh orang lain.<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> Lebih jelas lihat Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*, (New York: Caravan Book, 1981), 177.

<sup>154</sup> Para ahli tasawuf berbeda pendapat dalam memberikan jenjang-jenjang *maqâmat* dalam *riyâdhah*. Al-Qusyairi misalnya memberikan 49 tingkatan yang harus dilalui, lihat Al-Qusyairi, *Al-Risâlah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 89-350. Lain halnya dengan Al-Sarraaj yang menyatakan hanya ada 7 tingkatan dalam tasawuf (*tawbah, wara', zuhd, faqr, sabr, tawakkal, rida'*), lihat Abu Nasr al-Sarraaj, *Kitab al-Luma'*, (ed.) R.A. Nicholson, (Leiden: 1914), 42.

<sup>155</sup> A. Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 206.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>157</sup> Lebih jelas lihat Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 115-116.

Seni islami yang dinyatakan oleh Seyyed Hossein Nasr berpijak pada dimensi sufistik, agaknya terumus dengan pola ini. Dasar pengetahuan yang dijadikan pijakan berkreasi oleh seorang seniman diharuskan atas pengetahuan yang 'irfaniah yang dengan pendakian dan perenungan inteleknya sampai pada *tajalli* Tuhan pada makhluk-Nya. Manusia sebagai makhluk Tuhan sebenarnya adalah *tajalli* Tuhan yang paling istimewa. Manusia sebagai sebuah bentuk yang istimewa dalam pandangan Allah dibandingkan makhluk yang lain. Ia dilengkapi dengan intelek dan akal budi yang memungkinkan dapat bertemu dengan-Nya dan dapat mengungkapkannya kepada pihak lain dengan bahasa yang ia punyai. Manusia memiliki keistimewaan yang lain berupa kemampuan komunikasi dengan bahasa atau simbol-simbol, yang ini sebagai bukti kesempurnaannya dibanding makhluk Tuhan lainnya.

Dengan kemampuan mengungkapkan inilah sebenarnya karya seni dapat tercipta dengan baik, dapat dimengerti pesan dan makna yang terkandung didalamnya. Sebuah karya seni menjadi perantara menuju pertemuan dengan Tuhan, dan karya seni harus juga sebagai bentuk *tajalli* yang dipenuhi *Nur Ilahiah*, sehingga tidak kosong dari pesan spiritual.

Cara pandang yang demikianlah yang bertolak belakang sama sekali dengan epistemologi Barat yang cenderung *burhaniyyah*. Timur lebih kental dan cenderung menggunakan pandangan gnosisme semacam itu sebagai ke-khas-annya yang membedakan dengan Barat. Jika barat memandang ilmu tertinggi adalah ilmu yang rasional, maka Timur

memandang ilmu tertinggi adalah metafisis yang irasional. Barangkali inilah titik tolak Nasr melontarkan kritiknya yang tajam kepada Barat. Walaupun ia telah mengenyam pendidikan ala Barat, tapi cara mendapat pengetahuan ala Persia yang cenderung metafisis masih melekat erat dalam pemikirannya. Jika orang timur tradisional banyak yang terpesona dengan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat, maka seharusnya orang Barat harus terpujau dengan kekayaan intelektual Timur yang berupa kedalaman spiritual yang demikian.

Seorang subyek dalam hal ini bisa seorang seniman atau penikmat seni, dia dapat mengetahui misteri yang ada di balik sebuah obyek, tetapi sebenarnya mereka bukanlah penonton tetapi adalah seorang partisipan, dan dia ada dikarenakan partisipasi tersebut<sup>158</sup> Bukti dari pengalamannya yang “misteri” tidak dapat didemonstrasikan, melainkan hanya sebatas ditunjukkan. “Ada” sebenarnya bukan sebuah “obyek” tetapi pengertian ini merentang antara “subyek” dan “obyek”. Pikiran logis dari subyek yang “rasional” tidak dapat menjangkau “Yang Ada” sebagai sebuah hal yang dapat didemonstrasikan. Logika dan rasio dengan demikian tidak akan dapat dan selalu gagal memberikan pernyataan akan eksistensi Allah.<sup>159</sup>

Dapat dilihat bahwa transendensi Tuhan hanya dapat diungkapkan dan dibuktikan dengan pernyataan pengalaman secara subyektif mengenai

---

<sup>158</sup> Kenneth T. Galagher, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (peny.d.) P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 153.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 154.

kehadirannya dengan bahasa.<sup>160</sup> Jika demikian, bahasa sebenarnya sebuah entitas yang kompleks dan memiliki jenis yang bermacam-macam, mulai dari bahasa oral hingga berupa bahasa isyarat. Ferdinand de Saussure mempunyai konsep “penanda” dan “petanda” sebagai sebuah hubungan organis antara yang “berbicara” dan “yang dibicarakan”.<sup>161</sup>

Jika hal ini dihubungkan dengan eksistensi manusia yang sebenarnya adalah bukan makhluk pencipta melainkan hanyalah makhluk ciptaan, maka sesungguhnya dia hanyalah sebuah obyek kreatif. Manusia sebagai gema ciptaan yang meneruskan pancaran bentuk estetis Tuhan, maka manusia itu bukanlah wujud yang sebenarnya. Tapi ia dapat mengungkapkan Yang Ada atau Sang Pencipta sebenarnya dengan pengalamannya yang dimanifestasikan berupa bahasa. Dan bahasa ini adalah meliputi sebuah karya seni. Dengan kata lain karya seni sebenarnya adalah juga sebuah bahasa spiritual yang mengungkapkan dimensi Ketuhanan kepada siapapun yang melihat, mendengar atau merasakannya.

## **5. Memahami Bentuk atau *Form***

Sebuah karya seni tidak akan dikenal tanpa memiliki sebuah bentuk nyata yang dapat ditangkap dengan panca indera. Menurut Nasr cikal bakal seluruh bentuk senia adalah berasal dari Tuhan, karena dia Maha Mengetahui segala sesuatu, sehingga esensi-esensi atau bentuk-bentuk

---

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Harimurti Kridalaksana, “ Mongin-Ferdinan de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme” dalam *Pengantar Linguistik Umum*, Ferdinan de Saussure, terj. Rahayu S. Hidayat, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 12.

segala sesuatu telah memperoleh hakikatnya dalam Intelek Ilahi.<sup>162</sup> Bentuk adalah suatu hal yang kedalamannya ada hal lain.<sup>163</sup>

Nasr mendasarkan pandangannya tentang bentuk pada doktrin hilomorfisme Aristotelian, yang menjelaskan bahwa metafisika seni diawali dari institusi intelektual yang berhubungan dengan seni tradisional, obyek disusun dalam bentuk dan bahan pada suatu cara, di mana bentuk berhubungan dengan yang aktual dan bahkan yang potensial dalam obyek tersebut.<sup>164</sup> Lebih lanjut Nasr menyatakan bahwa bentuk adalah apa yang merupakan obyek itu sendiri yang tidak aksidental terhadap obyek tapi menentukan realitasnya sendiri, sehingga bentuk adalah realitas obyek pada dataran material eksistensi; tapi juga sebagai refleksi dari realitas pola dasar, pintu gerbang yang membuka ke dalam dan “ke atas” menuju Esensi tanpa bentuk.<sup>165</sup>

Akan tetapi yang penting lagi diketahui hakikat bentuk adalah refleksi dari realitas pola dasar, pintu gerbang yang membuka ke dalam dan “ke atas” menuju Esensi tanpa bentuk.<sup>166</sup> Jadi dengan demikian bentuk yang terlihat adalah bentuk yang fana yang pada tingkatan rendah sebagai sarana menuju ke bentuk Mutlak yang abadi. Sedangkan bentuk

---

<sup>162</sup> Nasr, *Spiritualitas...*, 15.

<sup>163</sup> Nasr, *Intelegensi...*, 270. Lebih jelas tentang hakikat bentuk lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and Sacred* (New York: Edinberg University Press, 1981), 260-265.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*



yang abadi adalah sebuah bentuk dibelakang bentuk yang fana tersebut. Dengan demikian material adalah hampa dan tiada.<sup>167</sup>

Konsep kehampaan wujud atau bentuk ini menjadi nilai yang paling sakral dan tinggi dalam seni islami. Bermula dari sesuatu bentuk inderawiyah menelisik jauh hingga menghilangkan bentuk inderawiyah tersebut dengan pandangan intelektual dan memasuki dunia bentuk hampa sebagai Realitas Tertinggi atau Bentuk Mutlak yang abadi. Bentuk yang demikian adalah bentuk-bentuk suci yang dapat membimbing manusia menuju Yang Transenden, menembus dimensi batin keberadaannya sehingga mendapati visi dimensi batin dari bentuk tersebut. Dan hal ini hanya dapat diperoleh melalui ajaran agama, khususnya agama Islam.<sup>168</sup>

Pandangan dan tindakan yang dalam Islam dipakai sebagai sebuah sakralisasi kehampaan bentuk adalah dicetuskannya sebuah pandangan anakronisme.<sup>169</sup> Tindakan ini terkadang ekstrim dilakukan dengan mengharamkan menggambar manusia atau hewan dengan realistis. Hanya boleh menggambarkannya dengan menulis nama dengan huruf Arab atau cukup menyebutnya saja. Terlepas dengan tindakan tersebut sebenarnya ia berupaya menghadirkan konsep kehampaan bentuk dalam sebuah karya seni yang bertujuan melepaskan diri dari kungkungan bentuk visual yang fana, yang tidak dapat mewakili bentuk yang sebenarnya. Hal ini beralasan agar tidak mereduksi keindahan sebenarnya yang berada di balik bentuk

---

<sup>167</sup> Agus Sachari, *Estetika*, (Bandung: ITB, 2006), 23.

<sup>168</sup> Nasr, *Intelegensia ...*, 274-275.

<sup>169</sup> Anakronisme adalah sebuah tindakan atau perintah untuk menjauhi bahaya kemusyrikan dengan jalan tidak menggambar ketuhanan, nabi dan makhluk hidup. Lihat Sachari, *Estetika...*, 23.

visual tersebut. Dalam kaitan dengan hal ini, bentuk suci Allah dan Muhammad tidak dapat divisualisasikan menjadi sebuah lukisan realisme karena dikhawatirkan akan mereduksi keindahan bentuk sebenarnya.

Hal ini dapat kita pahami dan inilah ciri khas pandangan metafisis yang banyak diadopsi orang-orang Timur, sekaligus sesuatu yang sangat dibanggakan oleh Nasr khususnya dan kebanyakan orang Timur sebagai kekayaan intelektual yang tidak dipunyai Barat.

Dalam pandangan metafisis manusia bukan sebagai pembentuk, melainkan sebuah bentukan dari Sang Pencipta, yang memancarkan keindahan dari Bentuk Mutlak. Keindahan adalah salah satu Bentuk Mutlak yang dapat dipancarkan melalui manusia suci dengan bentuk suci pula. Dengan demikian bentuk adalah sebuah hasil *tajalli* Tuhan dalam makhluknya, termasuk manusia sebagai bentuk kreatif Tuhan.

Selain itu dalam metafisika Islam, “wujud”<sup>170</sup> sebagai sesuatu yang terbangun dari aspek ketiadaan sebagai urutan dasar semua proses penciptaan. Semua yang tercerap oleh pancaindera adalah “tidak nyata” karena yang nyata muklak hanya Tuhan.<sup>171</sup> Yang nyata adalah yang tidak terlihat yang berada di alam non-material bersifat abadi. Pandangan metafisis yang seperti ini banyak dikritik oleh pemikir kontemporer karena dinilai terlalu abstrak.

## **B. Hubungan Seni dan Spiritualitas**

### **1. Seni dan Kebebasan**

---

<sup>170</sup> Penulis memaknai istilah “wujud” dan “bentuk” atau “*form*” adalah setara atau sama.

<sup>171</sup> Sachari, *Estetika...*, 22.

Hingga sekarang perdebatan tentang apakah seni bebas nilai atau tidak masih menjadi perdebatan yang hangat. Kebebasan yang dimaksud adalah kebebasan berekspresi menampilkan kreatifitasnya dalam berkarya. Kaum modernis berpendapat bahwa manusia adalah makhluk yang bebas dan dengan akalnya dapat menentukan segalanya sendiri. Pandangan positivistik yang menjadi pola pikirnya mengasumsikan bahwa kebebasan menghendaki kebebasan itu sendiri. Manusia sebagai makhluk bebas juga bebas melakukan sesuatu yang kreatif tanpa terikat oleh apapun.

Manusia memiliki akal atau sering disebut rasio yang dia mempunyai kebebasan penuh dalam melakukan aktifitas berfikir. Bebas berarti dapat memilih apa saja untuk dipikirkan, semuanya tergantung pada pilihan dan kesanggupan seseorang untuk memikirkannya.<sup>172</sup> Hal ini mengacu pada sifat berfikir filsafati yang harus bebas, radikal hingga mencapai akal-akarnya. Salah satu pendapat lain tentang kebebasan dalam kamus filsafat Lorens Bagus menyatakan bahwa adalah kemampuan dari seorang pelaku untuk berbuat atau tidak berbuat sesuai dengan kemauan dan pilihannya; mampu bertindak sesuai dengan apa yang disukai.<sup>173</sup>

Beberapa pengertian di atas menunjukkan hubungan kebebasan dengan diri seseorang untuk melakukannya. Setiap manusia yang berfikir bebas melakukan aktifitasnya dengan tidak ada satu pihakpun yang boleh menghalangi. Manusia dipandang sebagai pusat penentuan atas dirinya sendiri. Dia ditempatkan pada wilayah subyek mutlak di mana eksistensi

---

<sup>172</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berfikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002), 2.

<sup>173</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 406.

dirinya menjadi pusat kehidupannya, menjalankan semua aktifitasnya, bahkan menentukan pilihannya.

Para eksistensialis umumnya berpandangan demikian. Mereka berasumsi bahwa manusia bebas melakukan apapun yang ia mau dan dapat dilakukan, selama ia mampu bertanggung jawab atas yang ia lakukan.<sup>174</sup> hal yang demikian memperlihatkan sebuah ego kemanusiaan yang penuh tanpa menghiraukan dimensi yang lain, yaitu dimensi Transenden di atas dimensi kemanusiaan.

Para seniman modern kebanyakan berpandangan yang demikian. Kebebasan yang dipegangi dan dilakukan adalah kebebasan sepenuhnya, tanpa ada visi keilahian. Bertolak dari inilah sebenarnya pandangan Nasr tentang seni Islami yang bervisi keilahian dilontarkan. Manusia adalah makhluk teomorfik yang merupakan hasil karya seni dari Sang Pencipta.<sup>175</sup> Sebagai hasil ciptaan, ia berkewajiban tunduk dengan Sang Penciptanya sebagai bukti fitrah kemanusiaannya. Tuhan dalam Islam disebut juga sebagai *Al-Musawwir*, yaitu Dia Yang Menciptakan Bentuk-Bentuk.<sup>176</sup>

Manusia, dengan demikian bukanlah pencipta. Dia juga bukan sebagai pusat dari semua kehidupannya. Akan tetapi manusia hanya sebagai perantara dari *tajalli* Tuhan, sebagai penunjuk keberadaan-Nya.

---

<sup>174</sup> Ini adalah pandangan inti kebebasan yang dilontarkan oleh Sartre. Ia mengatakan “*Man defines himself by his act*”. Lihat Ali Usman, “Kebebasan adalah Nyawa Manusia: Menapaki Jejak-Jejak Pemikiran Jean Paul Sartre” dalam *Kebebasan dalam Perbincangan Filsafat, Pendidikan dan Agama*, (ed.) Ali Usman, (Yogyakarta: BEM AF UIN SUKA dan Pilar Media, 2006), 39.

<sup>175</sup> Nasr, *Intelegensi...*, 270.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 271.

Dalam berkarya, khususnya karya seni, ia sebenarnya hanyalah penerus Keindahan Mutlak dari Tuhan sebagai konsekuensi bahwa ia adalah juga karya seni yang terindah, ia memiliki kemampuan memancarkan keindahan tersebut. Dengan kata lain jika terbangun nilai-nilai estetik sebagai akibat dari apa yang diperbuatnya, hanyalah merupakan refleksi dari proses penciptaan Yang Maha Besar.<sup>177</sup>

Jika demikian halnya, maka tidak ada yang namanya kebebasan dalam diri manusia. Ia senantiasa diliputi Yang Mutlak pada setiap kehidupannya. Manusia tidak dapat melepaskan diri dari lingkup Ketuhanan dalam segala hal. Rasio manusia dengan demikian tidak dapat bebas sebebaskan-bebasnya berfikir<sup>178</sup> yang dapat berakibat mendorong terciptanya tingkah laku yang tidak sesuai dengan hakekat kebenaran.

Sarana yang dapat membimbing manusia untuk menghindari perbuatan yang demikian hanyalah dengan mengikuti petunjuk-petunjuk dari ajaran agama, khususnya Islam. Dalam Islam telah tersedia segala rujukan untuk melakukan segala hal yang telah tertuang dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Keduanya memberikan wawasan dan pengetahuan mengenai spiritualitas yang bermuara pada ketuhanan.

Pendapat Nasr yang demikian sejalan dengan pandangan seni dari Mohammad Iqbal yang dengan tegas mengatakan bahwa seni harus

---

<sup>177</sup> Sachari, *Estetika...*, 23.

<sup>178</sup> Perdebatan tentang bebas tidak berfikir telah sejak lama terjadi. Kaum Islam yang menghargai akal berpendapat bahwa akal adalah anugerah terbesar manusia yang membedakan dengan makhluk lainnya. sehingga tidak mempergunakan akal sebagaimana mestinya termasuk mengingkari nikmat Allah. Kesalahan berfikir tidak berdosa, tapi kebenaran dalam berfikir mendapat pahala, sehingga tidak ada alasan menutup pintu ijtihad.. lihat Abd al-Mutaal al-Saidi, *Kebebasan Berfikir Dalam Islam*, terj. Ibnu Burdah (Yogyakarta: Adi Wacana, 1999), 11-16.

berhubungan dengan etika dan dia harus berada dibawah kendali moral, sehingga tidak ada yang disebut seni – betapapun ekspresifnya seorang seniman – kecuali ia mampu menimbulkan nilai-nilai yang cemerlang, menciptakan harapan-harapan baru, kerinduan dan aspirasi baru bagi peningkatan kualitas hidup manusia dan masyarakat.<sup>179</sup>

Keterikatan yang sangat kuat antara agama dan karya seni budaya seperti yang terlihat di atas disatu sisi memang mempunyai pengaruh yang positif, yaitu selalu terpeliharanya nilai-nilai etik yang ada sepanjang jaman. Hal ini sempat kacau pada era modern dengan banyak disinyalir mulai tergradasinya nilai-nilai universal yang tinggi. Seni tidak hanya sebatas karya yang berupa obyek hiburan semata yang diukur secara material *ansich* berdasar nilai pasar. Makna yang terkandung di dalamnya tetap terpelihara dengan baik. Kandungan makna yang dalam menjadi nilai spiritual yang tinggi yang menghubungkan manusia dengan Tuhan. Visi keilahian mensyaratkan segala sesuatu harus suci, terhindar dan terlepas dari unsur duniawiah yang buruk.

Akan tetapi yang demikian juga mempunyai dampak kurang bagus pula dalam perkembangan kreatifitas seni. Aturan yang ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah terbatas dalam bentuk teks suci yang masih memerlukan penafsiran atau interpretasi. Bahkan menurut Palmer, manusia mulai bangun tidur di pagi hari hingga tidur kembali terus melakukan

---

<sup>179</sup> Soleh, *Wacana...*, 309. Lebih jelas lagi lihat Syarif, *Iqbal: Tentang Tuhan dan Keindahan*, terj. Yusuf Jamil, (Bandung: Mizan, 1993), 133.

penafsiran.<sup>180</sup> Bahkan dalam kondisi tidur pun manusia mampu mendapatkan pengetahuan dan tentunya masih dapat diinterpretasikan.<sup>181</sup>

Jika demikian halnya, maka, kreatifitas manusia dalam mengekspresikan hasil perenungannya<sup>182</sup> juga tidak dapat dibatasi. Perenungan yang berdasarkan ketajaman intelektual juga memunculkan manifestasi yang terus berkembang, tidak terbatas pada kaidah-kaidah arabes dan pandangan Phytagorean. Dengan demikian seni dapat terus berkembang dan menghasilkan karya-karya yang lain yang juga memancarkan Keindahan Universal dengan bentuk yang lain pula. Bentuk disini adalah bentuk estetik inderawiyah<sup>183</sup> yang tentunya berupa bentuk material sebagai konsekuensi keanekaragaman bentuk diwilayah eksoteris.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kebebasan seni memang perlu guna mendapatkan sebuah karya estetis yang terus tercurah, tapi juga perlu memperhatikan aspek norma dan batas etika yang ada agar senantiasa terjaga keindahan lahir dan batin. Karena batin yang suci juga ditentukan lahir yang suci pula. Cara ini memungkinkan seni Islam terus

---

<sup>180</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 9.

<sup>181</sup> Fuad Nashori menyatakan dalam bukunya bahwa manusia dalam keadaan suci mampu mendapatkan sebuah pengetahuan berupa mimpi akan kebenaran dalam tidurnya. Pengetahuan itu berupa pengetahuan di masa depan (mimpi prediktif), kehidupan di masa lalu (mimpi retrospektif), petunjuk hidup dan peringatan hidup. Hal ini ditopang oleh kemampuan *precognition* dari manusia. Lebih jelas lihat Fuad Nashori, *Mimp...*, 5-6.

<sup>182</sup> Perenungan atau kontemplasi tentunya juga melakukan aktifitas interpretasi atas segala pengalaman atau makna yang didapat. Aktifitas intelektual sebenarnya meliputi aktifitas interpretasi mendalam atas realitas dan pengalaman-pengalaman yang ia dapatkan. Pengalaman mengandung simbol yang memiliki makna, sedangkan simbol sebenarnya adalah merupakan bahasa. Penjelasan paling memadai atas hal ini dapat dilihat dalam pemikiran hermeneutika fenomenologis Paul Ricour. Lihat Ahmad Norma Permata, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Recour" dalam *Hermeneutika Transendental* (ed.) Nafisul Atho' dkk, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 220-241.

<sup>183</sup> Herbert Marcuse, *Cinta dan Peradaban*, terj. Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 235.

berkembang secara anggun dan menyejukkan jiwa dan memuaskan pancaindera.

## **2. *Syâri'ah, Târiqah dan Hâqiqah* Sebagai Metode Penghayatan Seni**

Sebagaimana dikatakan oleh Nasr, Islam terdiri dari Hukum Ilahi (*al-Syâri'ah*), jalan spiritual (*al-Târiqah*) dan Hakikat (*al-Hâqiqah*) yang merupakan sumber, baik Hukum maupun Jalan.<sup>184</sup> *Syâri'ah* berisi segala petunjuk praktis dari Tuhan berupa hukum-hukum yang mengatur pola hidup manusia sehari-hari agar di tidak keluar dari norma kehidupan manusiawi yang sempurna, serta menjadi dasar bagi perjalanan jiwa dari permukaan ke Pusat.<sup>185</sup> Dan seseorang akan menjadi muslim jika menerimanya. Dan *syâri'ah* adalah dimensi eksoterik dari Islam.

Sedangkan *târiqah* atau jalan spiritual dikenal dengan sebutan *tasawwuf* atau sufisme adalah dimensi batin atau esoterik Islam.<sup>186</sup> Sedangkan *hâqiqah* adalah pusat dari keduanya.<sup>187</sup> Pada tataran ini manusia pada wilayah batin dari Islam yang berupaya menyingkap segala tabir Ketuhanan yang berujung pada tercapainya Kebenaran Mutlak. Antara dimensi eksoterik (*syâri'ah*) dan esoterik (*târiqah*) harus imbang satu sama lain.

Akan tetapi terdapat golongan Muslim yang hanya memakai *syâriah* saja dalam menghayati ajaran Islam sehingga ia menjadi ulama *ahl al-dzahir* yang menolak *târiqah* dengan tidak proporsional. Nasr

---

<sup>184</sup> Nasr, *Spiritualitas...*, 15.

<sup>185</sup> Nasr, *Islam ...*, 89.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 92.



menyebutnya sebagai ulama palsu (*qishri*) yang akan merusak keseimbangan dimensi eksoterik dan esoterik.<sup>188</sup> Hal senada juga dilontarkan oleh Al-Randi bahwa penghayatan keberagamaan Islam mengalami perbedaan, ada yang mementingkan lahiriyah ajaran Islam (*ahl al-dzawâhir*) ada juga yang mementingkan batiniyah ajaran Islam (*ahl al-bawâthin*).<sup>189</sup> Demikian juga pandangan Rumi menyatakan bahwa apabila antara ilmu lahir dan ilmu batin dilakukan dengan seimbang, maka ia akan memberikan manfaat bagi manusia “*Ulul Albab*”.<sup>190</sup>

Tidak mungkin seorang Muslim dapat memahai ajaran batin Islam tanpa memahami aturan-aturan hukum Islam dalam *syâri’ah* dan sebaliknya jika hanya memegang ajaran lahir saja maka dia belum memahami ajaran Islam dengan sebenarnya. Keduanya terkait erat secara organis tidak boleh lepas satu dengan yang lain. Nasr menawarkan keseimbangan antara keduanya.

Al-Gazali telah memberikan komposisi yang ideal dalam menyatukan dua konsep keislaman di atas. Ia mengharuskan mempelajari ilmu *akidah* dan *syâri’ah* terlebih dahulu, baru kemudian mempelajari tasawuf. Sebagaimana dijelaskan oleh Ali Maksum, pada *Ihya Ulûm al-Din* dibagian awal (juz I dan II) banyak mengungkap tentang pelajaran *akidah* dan *syâri’ah*, sedangkan pada bagian akhir (juz III, IV)

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>189</sup> Lihat Muhammad Ibn Ibrahim al-Randi, *Syarh al-Hikâm* (Singapura & Jeddah: al-Haramayn, tt), 11.

<sup>190</sup> Thoha, *Eksotisme...*, 142.

mempelajari tentang tasawuf yang diarahkan untuk akhlak islamiyah yang *karîmah*.<sup>191</sup>

Berkaitan dengan keindahan Al-Ghazali menyatakan dalam kitabnya *Kimiya al-Sa'âdah* dikatakannya bahwa keindahan bentuk luar yang dilihat oleh mata telanjang dapat dipahami oleh anak-anak dan binatang...sedangkan bentuk dalam, hanya dapat ditangkap oleh mata hati dan cahaya visi dalam manusia.<sup>192</sup>

Pada intinya ketiga hal di atas merupakan sebuah rangkaian penghayatan tentang keislaman yang harus dilakukan Muslim. Rangkaian ini oleh Nasr dijadikan sebuah metode dalam menghayati sebuah karya seni. *Syâriah* sebagai dimensi eksoterik merupakan sebuah bentuk material dari seni, bisa berupa warna, suara atau juga gerakan organis sebagai media pertama ia mengenal Yang Maha Indah. Ketiga bentuk tersebut adalah bagian dari lahiriyah sebuah Keindahan yang ada pada karya seni. Ia harus dapat diterima secara inderawiyah sebagai pintu masuk ke penghayatan berikutnya.

Tahapan berikutnya adalah pada penghayatan batin, sejenis penapakan dalam dunia *târiqah* yang berisi perenungan-perenungan yang mendalam, juga dalam wilayah ini terdapat unsur interpretasi, dengan bantuan intelektualitas yang suci untuk mendapatkan penyingkapan (*kasyf*) atas Keindahan Mutlak yang juga berisi Kebenaran Mutlak akan keindahan atau *Al-Haq*.

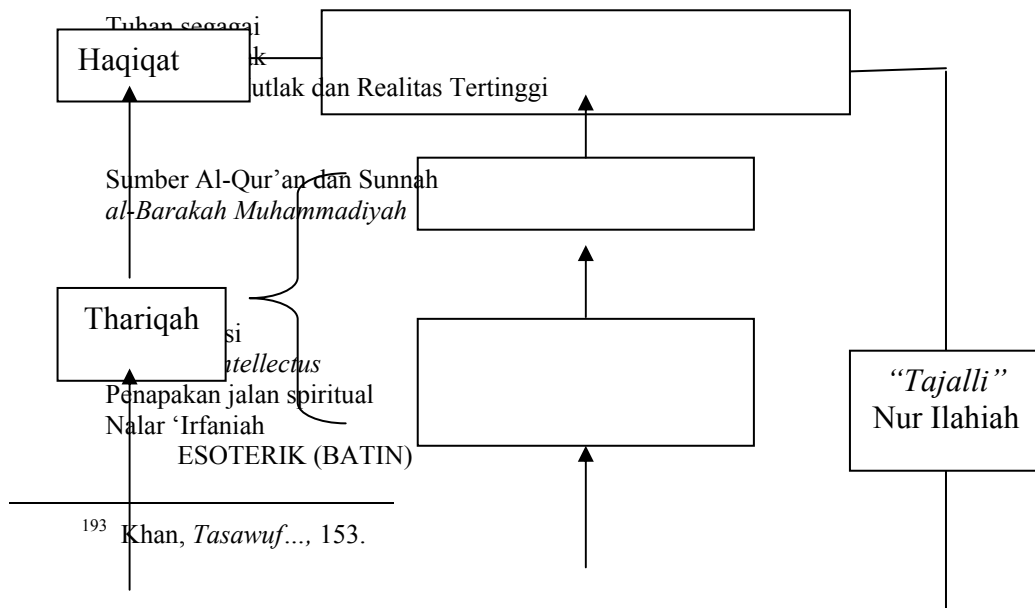
---

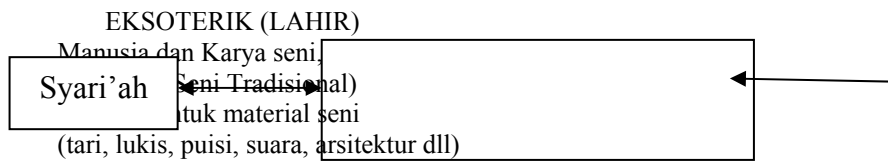
<sup>191</sup> Lihat Maksum, *Tasawuf...*, 106-107. Lebih jelas lihat dalam Al-Ghazali, *Ihya Ulûm al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), juz I,II,III,IV.

<sup>192</sup> Lihat Thoha, *Eksotisme...*, 143.

Secara kongkrit dapat dicontohkan maksud dari metode ini adalah misalnya jika seseorang mendengarkan suara *tilâwah al-Qur'ân* maka ia akan mrenungkan makna ayat yang dibaca dan keindahan dari suara pembacanya, dan dari aktifitas perenungan ini maka dengan segera ia akan teringat kebesaran Tuhan sebagai pusat segalanya. Dengan serta merta bentuk material yang berupa suara dan tulisan ayat-ayat tersebut hilang dan hadir suatu kehampaan bentuk yang terisi dengan Nur Ilahi yang abadi. Begitu juga terhadap bentuk seni yang lain.

Metode penghayatan seni Seyyed Hossein Nasr ini menjadi ciri khas pemikirannya yang perenial. Pijakan pandangan ini sangat terlihat di mana transedensi Tuhan sebagai pusat dari semuanya. Pandangan yang semikian sering disebut dengan pandangan teosofis<sup>193</sup> sekaligus sebagai penegasan atas pandangan Tadisionalisme Islam Nasr. Nasr mengatakan bahwa yang demikian itu adalah hanya dimiliki oleh orang Timur. Barat hanya memiliki pandangan modern. Secara sederhana metode penghayatan seni Nasr dapat digambarkan sebagai berikut:





### 3. Sufi dan Seni

Aktifitas seni yang demikian rumit yang harus dilalui menghendaki seorang yang melakukan penghayatan memiliki kemampuan intelektual yang tinggi. Kemampuan melihat dimensi dibalik yang terlihat, dalam tradisi Timur, merupakan sebuah kemampuan yang hanya dimiliki oleh orang-orang *winasis*. Mereka adalah orang-orang yang berkemampuan melihat dengan sangat dalam menembus batas-batas kemampuan rasio hingga pada tingkatan paling esensial. Nasr menyebutnya sebagai seorang *khawwas* atau *the spiritual elites*, sedangkan orang yang belum mencapai kemampuan ini disebut sebagai *'awwam* atau *the common man*.<sup>194</sup>

Pada golongan *khawwas* mereka terdiri dari sedikit orang dengan keistimewaan-keistimewaan yang dimilikinya yang oleh Allah diberi kelebihan untuk memberikan persaksian atas-Nya. Para Nabi dan Wali serta guru-guru sufi adalah bagian dari golongan ini. Sedangkan mereka golongan *'awwam* adalah orang-orang yang memiliki kemampuan pada umumnya. Dia tidak memiliki kemampuan khusus yang istimewa sebagaimana yang pertama. Orang *'awwam* ini mencukupkan diri pada pengetahuan lahir saja tidak berupaya mempelajari pengetahuan batin, sehingga sebenarnya ia kurang sempurna dalam memahami Islam.

<sup>194</sup> Mehdi Aminrazavi, "The Intellectual Contribution of Seyyed Hossein Nasr" dalam Mehdi Aminrazavi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography of Seyyed Hossein Nasr from 1958 Through April 1993*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science of Malaysia, 1994), xxii.

Sebenarnya bagi mereka yang menghendaki dapat mencapai pada golongan pertama ia dapat melakukannya dengan penapakan jalan spiritual yang dijelaskan oleh tasawuf.<sup>195</sup>

Seorang yang mempunyai kemampuan istimewa ini mampu mengungkapkan kenyataan batiniyah yang dia alami, berisi kebenaran dan petunjuk bagi orang lain. Dalam tradisi sufi, pengalaman dan petunjuk tidak hanya datang melalui panca indera dan pikiran, melainkan juga datang pada saat tidur melalui mimpi-mimpi yang benar yang berisi makna dan petunjuk, yang dipercaya berasal dari Allah. Tapi ia hanya diberikan kepada orang-orang yang baik, memiliki keistimewaan spiritual, dan ini salah satu ciri kenabian.<sup>196</sup>

Pengalaman yang demikian dapat diungkapkan dengan bahasa<sup>197</sup> duniawiayah baik berupa bahasa oral, tulisan atau karya-karya seni. Seperti halnya penyair Persia yang paling terkenal Syeikh Maulawi Jalal al-Din Rumi. Karya terkenalnya adalah *Matsnawi* sebuah kitab yang berisi syair-syair kesufiayan. Nasr sangat mengagumi Rumi yang diyakininya sebagai seorang wali, dan bahkan menurutnya, bukan hanya karya-karya Rumi yang dengan sangat sempurna mengenai “filsafat seni” Islam dan

---

<sup>195</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufy Essays* (London Allen and Unwin, 1981), 169.

<sup>196</sup> Nashori, *Mimpi ...*, 14-15.

<sup>197</sup> Di atas telah dijelaskan bagaimana bahasa bisa berupa simbol-simbol yang diam atau bergerak yang mempunyai makna dan pesan. Gadamer mengungkapkan bahwa bahasa adalah waktu, eksistensi dari manusia, keberadaan dan kebenaran. Bahasa tidak terjadi tanpa kita (manusia). Lebih jelas lihat Roy J. Howard, *Pengantar Atas Teori-Teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika; Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dkk, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2000), 220.

contoh hubungan sastra dengan spiritual, namun seluruh kehidupannya merupakan kunci memahami hubungan esensial tersebut.<sup>198</sup>

Rumi telah memukau banyak orang dengan pandangan-pandangan sufinya yang dituangkan dalam bentuk syair yang dikumpulkan dalam sebuah kitab bernama *Matsnawi* yang ditulis oleh Rumi atas permintaan dari muridnya Husam al-Din Chalabi. Karena keindahannya Abd al-Rahman al-Jâmi menyebutnya sebagai Al-Qur'an yang berbahasa Persia.<sup>199</sup> Ia berisi komentar esoteris yang mendalam atas Al-Qur'an. Masih banyak lagi karya Rumi yang berupa prosa seperti *Majâlis-i Sab'ah* yang berupa kumpulan khotbahnya. Semuanya merupakan karya seni yang tinggi yang sampai sekarang masih sangat dikagumi banyak orang karena kedalaman makna dan pesan yang ada di dalamnya. Selain itu tentu karena keindahan bentuk bahasanya yang dalam pandangan seniman sastra memiliki nilai sastra yang tiada banding.

Di Indonesia misalnya di Jawa, Sunan Kalijaga selain seorang wali, beliau juga seorang *dalang* dari seni *wayang kulit* terkenal, sekaligus sebagai seorang seniman pembuat *wayang* tersebut yang bernilai luar biasa indah. Juga seorang penggubah lagu dan komposer musik dan gending Jawa. Salah satu lagunya misalnya Lir-ilir mempunyai makna wejangan yang dalam atas kehidupan manusia. Selain beliau masih banyak lagi para *khawwas* yang ada yang berhasilkan menelorkan karya seni yang bernilai tinggi yang nilainya menembus ruang dan waktu. Tetap dikagumi di

---

<sup>198</sup> Nasr, *Spiritualitas ...*, 126-127.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 136.

sepanjang jaman. Hal ini disebabkan karena kedalaman budi pekertinya, ketajaman intelektualnya dan sekaligus pengemban petunjuk Tuhan yang berada dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

### C. Bentuk-Bentuk Seni

Secara kongkret Nasr membicarakan beberapa bentuk seni yang ada. Nasr mengedepankan bentuk kaligrafi, arabes dan geometri sebagai bentuk-bentuk pencapaian tertinggi dari seni Islam.<sup>200</sup> Adapun geometri yang disakralkan adalah geometri Pythagorean menurut Ibn Sina dan Al-Farabi yang memulai dari titik dan melahirkan garis-garis dan bentuk, yang hal ini merefleksikan dari Yang Satu mengalir ke yang banyak.<sup>201</sup>

Dalam pandangan Nasr bentuk seni suci adalah seni plastis yang berupa seni kaligrafi, arsitektur masjid. Kemudian seni suara yang suci adalah pembacaan (*tilâwah*) Al-Qur'an dan musik spiritual yang mengiringi tarian mistik (*samâ'*) dalam tarekat Mawlawiyyah.<sup>202</sup> Selain itu di kategorikan sebagai seni tradisional semisal Syair atau puisi-puisi sufi serta prosa-prosa sufi, atau seni pertunjukan dalam tradisi Syi'i yang bernama *ta'ziah*.

Akan tetapi bentuk seni yang ditampilkan oleh Nasr semuanya adalah berasal dari tradisi Persia. Dia tidak memberikan porsi yang cukup bagi bentuk-bentuk seni di luar Persia. Hal ini diakuinya sendiri dikarenakan latar belakang kulturalnya sebagai orang Persia. Tetapi sayangnya ia mencapai kesimpulan yang tergesa-gesa karena mengatakan bahwa seni Persia adalah puncak kejayaan seni

---

<sup>200</sup> Abdul Hadi W.M., "Seni Islam dan Akar-Akar Estetikanya" dalam *Estetika Islam: Menafsir Seni dan Keindahan* oleh Oliver Leaman, terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2005), 14.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>202</sup> Nasr, *Spiritualitas ...*, 84-94.

Islam.<sup>203</sup> Secara kongkret misalnya, ia mengatakan bahwa patron dari seluruh seni musik di dunia Islam adalah musik dari Persia.<sup>204</sup>

Berikut akan penulis eksplorasi mengenai bentuk-bentuk seni yang dimaksud Nasr dengan memberikan pengertian dan jenis yang biasa dipakai agar lebih mudah dipahami. Sekaligus melihat sejauh mana pandangan Nasr yang Persian sentris dalam hal seni. Berikut akan penulis eksplorasi lebih dalam tentang bentuk-bentuk seni yang menurut Nasr dikategorikan Islami.

### **1. Seni Musik**

Musik merupakan kawan manusia sehari-hari dalam setiap kesempatan. Seni ini termasuk seni suara yang memperlihatkan keindahan dari suara yang berasal dari alat-alat yang dapat mengeluarkan suara, termasuk manusia sendiri. Hazrat Inayat Khan mengatakan bahwa musik adalah miniatur keseluruhan keharmonisan alam semesta, karena keharmonisan alam semesta adalah musik itu sendiri; dan manusia sebagai miniaturnya harus menunjukkan keharmonisan yang sama, dalam pulsasinya, dalam detak jantungnya, dan dalam vibrasinya dia menunjukkan ritme dan nada, perpaduan nada harmonis atau tidak harmonis, kesehatannya atau sakitnya, kenikmatannya atau ketidaknyamanannya.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Hal ini dikatakan dalam kata pengantarnya pada bukunya *Islamic Art and Spirituality*. (Suffolk, UK: Golgonooza Press, 1987). Lebih jelas lihat Nasr, *Spiritualitas...*, 9.

<sup>204</sup> Seyyed hossein Nasr, "Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia " dalam Javad Nurbakhsh dan Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme Persia Awal*, terj. Gafna Raiza Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 64-65.

<sup>205</sup> Hazrat Inayat Khan, *The Heart of Sufism*, terj. Andi Haryadi (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 300.



Menurut Khan, asal musik adalah berasal dari kehidupan spiritual alami yang ada di dalam.<sup>206</sup> Keharmonisan dan kealamiahannya dari musik merupakan nilai spiritual, di mana keharmonisan dari not-not musik membentuk irama yang membuat orang merasa nyaman dan terhibur jiwanya. Pada hakikatnya seni menunjukkan keharmonisan hukum-hukum Tuhan atau *Sunnatullah* yang menjadi cermin kehadirannya. Alam merupakan musik bisu yang berisi keharmonisan yang luar biasa sehingga membentuk sebuah jagat raya yang dapat hidup berdampingan. Dengan demikian, menurut Khan seorang komposer dengan demikian tidak lebih rendah dari pekerjaan seorang suci.<sup>207</sup>

Menurut Nasr, musik berfungsi untuk menenteramkan pikiran dari beban kemanusiaan (*basyariyyah*) dan menghibur tabiat manusia, dan juga sebagai *stimulan* untuk melihat rahasia ketuhanan (*asrâr-i rabbâni*),<sup>208</sup> adapun manusia yang sanggup mendengarkan dan menghayati musik tidaklah semua orang. Bagi golongan orang yang telah mencapai kesempurnaan jiwa maka musik adalah sebagai peringatan (*'ibrah*).<sup>209</sup> Musik tidak diperuntukkan bagi orang yang hatinya beku karena akan membuat hancur, tetapi jika ia dalam keadaan gembira, walaupun belum memahami keadaan jiwanya, dia perlu mendengarkan musik karena musik mengandung ratusan ribu kegembiraan yang membantu melintasi ribuan

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, 301.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>208</sup> Nasr, *Spiritualitas ...*, 169.

<sup>209</sup> *Ibid.*

tahun perjalanan mencapai makrifat yang tidak dapat dicapai ahli makrifat melalui berbagai jenis ibadahnya.<sup>210</sup>

Untuk mengetahui hakekat batin dari musik diperlukan sebuah upaya penghayatan dengan serius. Nasr menggambarkan cara penghayatan musik sebagai berikut:

Para penganut cinta (*mahabbah*) mendengarkan musik tanpa bantuan hawa nafsu mereka. Mereka yang menapak di atas jalan kerinduan (*syawq*) mendengarkan musik spiritual tanpa bantuan akal budi. Para pengikut gairah cinta (*'isyq*) mendengarkan musik spiritual tanpa bantuan hati. Mereka yang digerakkan oleh kedekatan spiritual mendengarkan musik tanpa bantuan jiwa. Apabila mereka mendengarkan musik dengan semua cara tersebut maka mereka akan luput dari Tuhan. Apabila mereka mendengarkan musik dengan hawa nafsu, maka mereka akan menjadi orang yang tak beriman (*zindiq*). Apabila mereka mendengarkan dengan kekuatan akal (*'aql*), maka mereka akan menjadi orang-orang terpuji. Apabila mereka mendengarkannya dengan hati, mereka akan menjadi perenung (*murâqib*); dan apabila mereka mendengarkannya dengan jiwa, mereka akan benar-benar hidup. Musik spiritual adalah audisi dan visi dari Kehadiran Tuhan atau *hudhûr*.<sup>211</sup>

Didasarkan dengan pandangan metafisis seni di atas, tidak terelakkan lagi nilai-nilai tasawuf mempengaruhi bagaimana seni musik dibuat dan dihayati. Pengaruh ini terlihat pada musik Persia tradisional terutama berdasarkan kenyataan bahwa tasawuf menjadikan musik sebagai sarana menuju dunia transenden. Ada stratifikasi kemampuan orang dalam menghayati musik, yang pertama adalah orang *awwam*. Mereka mendengarkan musik spiritual dengan sifat dasarnya, yaitu sifat ketidaksempurnaan pada sebagian besar manusia yang dikuasai hawa

---

<sup>210</sup> Lebih jelas lihat *Ibid.*, 169-170.

<sup>211</sup> *Ibid.*

nafsu (*tabi'at*) dan bukan primordial (*fitrah*) yang terdapat juga di hati setiap orang, yang biasanya tersembunyi di balik kebodohan, kelalaian, dan hawa nafsu dalam terminologi sufi.<sup>212</sup> Kedua adalah kaum elit (*khwâsh*) yang mendengarkan musik dengan hatinya yang masih berupa pencarian. Sedangkan yang ketiga adalah kaum elitnya elit (*khawâs al-khawâs*) mendengarkan musik dengan jiwa dalam cinta.<sup>213</sup>

Nasr juga sampai pada perdebatan tentang hukum seni dalam Islam. Dia mengkritik pandangan Muslim modern yang mengatakan musik adalah dilarang atau *harâm*. Pandangan yang demikian adalah pandangan yang hanya sepihak lewat kaca mata *fiqhiyyah* dan teologi semata, yang ini berada pada wilayah lahir, sehingga perlu melihat dengan kaca mata tasawuf agar dapat melihat batinnya.<sup>214</sup>

Seorang ulama kontemporer juga terjebak dalam pandangan yang demikian, Abdurrahman al-Baghdadi misalnya, ia mengulas panjang lebar tentang hukum seni dan tari dari ilmu fiqh. Ia memberikan kesimpulan bahwa seni musik dan tari hukumnya yang tertinggi adalah mubah, bahkan bisa turun menjadi makruh dan haram. Berdasarkan dalil-dalil hadits yang dia temukan ia memberikan syarat-syarat yang sangat kaku dalam musik dan tari. Misalnya seorang penyanyi wanita diharamkan menyanyi di atas

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, 168.

panggung terbuka yang dilihat banyak orang, atau juga tidak boleh wanita dibayar dalam menyanyi.<sup>215</sup>

Nyanyian yang mubah menurutnya adalah nyanyian yang bertujuan baik, misalnya nyanyian yang membangkitkan semangat perjuangan (jihad)<sup>216</sup> atau nyanyian yang syairnya menunjukkan ketinggian ilmu para ulama dan keistimewaan mereka dan diutamakan nyanyian yang mengandung syiar agama.<sup>217</sup> Sedangkan nyanyian yang haram adalah nyanyian yang disertai perbuatan mungkar, menampilkan aurat wanita, nyanyian yang berisi syair yang bertentangan dengan akidah dan melanggar kesopanan etika Islam, sebagai contoh adalah nyanyian bersyair kerohanian agama selain Islam, lagu asmara, lagu rintihan cinta yang membangkitkan birahi yang kotor dan porno.<sup>218</sup>

Menurut Nasr, yang membedakan paling utama dari baik dan buruknya sebuah musik dan nyanyian adalah terletak pada sang pengarangnya. Jika ia adalah orang yang suci dan mempunyai pengetahuan serta intelek yang tinggi, maka yang dihasilkan adalah tinggi pula. Dia mencontohkan bahwa Rumi sering mengambil nyanyian dari kedai-kedai minuman di Anatolia dan menggubahnya menjadi sarana

---

<sup>215</sup> Abdurrahman al-Baghdadi, *Seni Dalam Pandangan Islam: Seni Vokal, Musik dan Tari* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 92-100.

<sup>216</sup> Nasr mengatakan bahwa nyanyian perang yang diiringi dengan musik ini pertama kali diciptakan oleh Dinasti Ottoman yang kemudian ditiru oleh seluruh bangsa Eropa. Lihat Nasr, *Spiritualitas ...*, 165-167.

<sup>217</sup> Al-Baghdadi, *Sen...i*, 66.

<sup>218</sup> *Ibid.*

untuk mengungkapkan kerinduannya yang sangat mendalam kepada Tuhan.<sup>219</sup>

Musik tradisional Persia mengandung dimensi kesufiyan yang dengan mendengarkannya dapat membantu *sâlik awwam* menembus dunia transenden yang luas tiada batas karena dibimbing oleh alunan ritme nada-nada yang harmonis yang menentramkan. Apabila alunan musik ini berhenti maka ia akan jatuh lagi pada keadaan sediakala tanpa keadaan spiritual.<sup>220</sup> Dengan demikian musik tradisional dengan keharmonisan ritme dan nadanya menjadi sebuah mediator menembus dimensi Ketuhanan bagi para penapak jalan spiritual.

Akan tetapi kesakralan sebuah suara yang keluar dari sebuah alat musik tidak harus berasal dari alat musik dari Persia. Kenyataannya setiap daerah mempunyai sebuah alat musik tradisional yang khas yang memiliki kesakralan. Sebuah bedug di Jawa jika di pukul menimbulkan suara yang gemuruh yang menandakan waktu shalat dan menarik perhatian dan minat Muslim untuk menuju masjid guna melakukan ibadah shalat. Ini barangkali sebanding dengan suara yang dihasilkan dari petikan senar Kamanchah yang khas Persia sebagai sebuah suara yang membangkitkan kesadaran jiwa. Musik orkes gambus di Indonesia misalnya dengan menggunakan alat musik yang beraneka ragam menghasilkan suara yang juga menuntun kepada penghayatan tentang ketuhanan. Bahkan Sunan Bonang sangat dikenal karena kemahirannya memainkan alat musik

---

<sup>219</sup> Nasr, *Spiritualitas ...*, 166.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 185-186.

tradisional bernama Bonang, yang kalau beliau yang memainkan maka banyak orang tertarik mendengarkan dakwahnya karena kesakralan suara dan pemainnya. Dan masih banyak lagi.

## 2. Seni Sastra

Bentuk seni yang lainnya yang diketengahkan oleh Nasr adalah seni sastra. Ia merupakan salah satu bentuk seni yang menitikberatkan pada olah rasa dan keindahan yang dituangkan dalam bahasa. Pesan pesannya ditampilkan dalam kata dan kalimat yang membentuk sebuah prinsip keselarasan dan irama, yang juga mengatur alam semesta; keselarasan itu terkandung dalam kata atau substansi bahasa dan melalui syair akan menggema kembali keselarasan yang fundamental yang memungkinkan manusia kembali pada keberadaan dan kesadarannya yang lebih tinggi.<sup>221</sup>

Dalam karya sastra terdapat istilah makna (*ma'nâ*) dan bentuk (*shûrah*)<sup>222</sup>; karya sastra semisal syair memiliki bentuk lahirnya berupa bahasa, sedangkan bentuk batinnya adalah makna yang terkandung di dalamnya. Bahasa sebenarnya adalah hasil imposisi *ma'nâ* yang mempengaruhi *shûrah* sehingga bahasa lebih mudah dalam mengungkapkan makna batin.<sup>223</sup> Bahasa dengan demikian adalah sebuah entitas yang mandiri yang menjadi penghubung yang paling dekat dengan

---

<sup>221</sup> Lebih jelas uraian ini lihat *Ibid.*, 100-101.

<sup>222</sup> Istilah ini diambil oleh Nasr dari istilah Rumi. Makna (*ma'nâ*) adalah makna batin dan bentuk (*shûrah*) adalah bentuk eksternal material. *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ibid.*

wilayah makna sebagai inti dari pengalaman. Pengalaman tidak dapat dikomunikasikan kepada pihak lain tanpa bahasa.

Di atas telah disinggung bahwa bahasa merupakan sebuah ungkapan yang berbentuk simbol-simbol yang memiliki pesan makna. Gadamer mengatakan bahwa bahasa haruslah dipahami sebagai penunjuk secara historis dengan kesejarahan makna-maknanya, tata bahasa dan sintaksisnya, sehingga bentuk bahasa menjadi logika variatif dari pengalaman, hakikat, dan juga pengalaman historis dan tradisi yang mencakup pengalaman supernatural atau spiritual.<sup>224</sup> Hanya dengan bahasa sebuah wujud dapat disingkap. Manusia tidak akan dapat hidup tanpa bahasa.

Seni sastra termasuk didalamnya berupa syair (puisi), syi'ir (*nadzm*) dan prosa sebenarnya sebuah bentuk karya seni yang secara langsung bercerita mengenai pengalaman-pengalaman sang seniman dalam menapaki kehidupan. Sebuah pengalaman dapat dirasakan dan diambil maknanya kemudian dikomunikasikan kepada orang lain melalui bahasa. Setiap bahasa yang ada di dunia ini memiliki arti dan penunjukan ungkapan yang berbeda-beda. Tetapi mempunyai substansi sama.

Disisi lain setiap bahasa yang ada selalu memiliki keindahannya sendiri. Nasr sangat memuji keindahan bahasa Persia karena ia orang Persia. Rasa yang ada di jiwa Nasr akan berbeda dengan rasa di jiwa orang bukan Persia walaupun sama-sama memakai bahasa Persia. Hal ini

---

<sup>224</sup> H.G. Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1965), 394.

dikarenakan pengaruh historis dan peresapan sebuah ungkapan dalam kehidupan sehari-hari. Orang yang setiap harinya menggunakan bahasa Persia ia akan mendapatkan kedalaman sebuah makna ungkapan dari kata-kata yang ia ucapkan. Berbeda halnya dengan orang yang baru menggunakan bahasa Persia walaupun ia tahu artinya, karena arti yang ia tahu masih sangat terbatas.

Dengan demikian wajar jika Nasr sangat mengidolakan Rumi dengan syair-syair sufinya, terlepas memang Rumi adalah sosok sufi dan seniman yang memang mengagumkan, dan termasuk tokoh yang penulis kagumi juga. Selain itu tokoh sastra yang Nasr kagumi adalah ‘Abd al-Rahman Jâmi seorang tokoh sufi dan penyair lain dari Persia yang memberikan pengertian syair dengan syair pula:

*Apakah syair itu? Nyanyian seekor burung Intelek  
Apakah syair itu? Perumpamaan alam keabadian  
Dengan syair menjadi nyatalah nilai burung itu.  
Dan seseorang menemukannya, takpeduli dari bak air kamar mandi  
ataukah dari taman bunga mawar  
Ia mengubah syair dari taman bungan Ilahi  
Ia memperoleh kekuatan dan maknanya dari pelataran yang suci.<sup>225</sup>*

Dengan demikian kedekatan syair dengan kalangan sufi memang tidak dapat disangkal. Pengalaman spiritual yang didapat diungkapkan dengan bahasa langsung yang dapat tertuang dengan syair yang indah yang berasal dari intelek yang tinggi pula. Terkadang ungkapan syair sulit dipahami, bukan karena bahasanya jelek, tapi terkadang bahasa tidak

---

<sup>225</sup> Dikutip Nasr dari kitab *Silsilat al-Dzahab* karya Jami’. Lihat Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, 104.



mampu mewakili sebuah pengalaman yang luar biasa. Termasuk bahasa Persia.

Sufisme Persia sejak awal sangat terkait dengan puisi dikarenakan bahasa Persia dan sufisme Persia bertemu pada waktu ketika bahasa Persia belum mengkristal menjadi satu, kosakata dan ilmu persajakannya serta irama yang dimiliki dipakai bersamaan dengan pemakaian bahasa puitis, dan teknisnya masih belum dibentuk sehingga masih banyak yang bisa ditempa.<sup>226</sup> Disamping itu bahasa Persia sebagian menyerap kosakata bahasa Arab yang memiliki religiusitas yang dalam, karena dipengaruhi bahasa Al-Qur'an.<sup>227</sup> Dalam masa pembentukan ini kaum sufi adalah yang paling berpengaruh sehingga peninggalan-peninggalan karya sastranya banyak dalam bahasa Persia, ketimbang bahasa Arab. Dapat dilihat bukti dari hal ini adalah corak puisi yang di hasilkan kebanyakan adalah puisi mistik, berbeda dengan puisi Arab yang kurang berdimensi mistik pada periode awal sufisme.<sup>228</sup>

Selain syair, karya sastra yang lain dapat dilihat dalam bentuk prosa dan syi'ir (*nadzm*). Menurut Nasr karya prosa sufi Persia tidak begitu dikenal di luar Persia. Walaupun di Persia karya itu sangat menonjol keberadaannya. Nasr contohkan misalnya *Munâjat- Doa-Doa* karya Syeikh Abdullah ANshari (w. 1089 M), *Kîmîyâ as-Sa'âdah* – *Alkemi Kebahagiaan* karya Abu Hamid Al-Ghazali, *Rawh al Arwâh* -

---

<sup>226</sup> Nasr, *Sufisme ...*, 60-61.

<sup>227</sup> *Ibid.* Lihat juga Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Budaya Arab* (Jakarta: Logos, 1997), 2.

<sup>228</sup> Nasr, *Sufisme ...*, 60.

*Penyegaran Ruh* karya Ahmad Sam'ani (w. 534).<sup>229</sup> Nasr memuji karya sastra itu sebagai puncak karya prosa Persia pada periode itu, tidak ada yang menandingi keindahan bahasanya, sekalipun karya sejarah, filsafat maupun teologi pada saat itu.<sup>230</sup>

Karya seni prosa Persia lainnya, misalnya *Fihi mâ Fihi* karya Rumi menjelaskan hal ihwal tasawuf yang tidak kentara secara mendalam, yang dikumpulkan oleh anaknya sendiri dan muridnya dari percakapan dan diskusi setiap hari dengannya. Karya ini menunjukkan hal-hal yang langsung mengenai Rumi mencakup kepribadian dan bagian kehidupannya yang tidak ada dalam puisi-puisinya. Karya prosa Rumi yang lainnya misalnya *Makâtib* yang berisi surat-surat Rumi kepada sahabat dan menantu perempuannya yang berisi nasehat spiritual yang hampir sama dengan *Majâlis-i Sab'ah* yang juga berisi kumpulan khotbah wejangan spiritual.<sup>231</sup>

Demikian beberapa contoh karya puisi dan prosa yang berada di Persia. Perlu diingat kembali bahwa bahasa apapun memiliki nilai sastra yang sama tingginya jika kita dapat merasakan kehadiran maknanya yang dalam bermula dari kata yang kita baca dan ucapkan. Bahasa Jawa misalnya memiliki nilai sastra tinggi dengan stratifikasi bahasa yang ada. Bahasa Jawa Kuno yang disebut sebagai Bahasa Kawi, walaupun tidak banyak yang penulis ketahui artinya, tapi penulis dapat merasakan keindahan tutur dan maknanya yang luar biasa. Bahasa ini dipadukan

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> Nasr, *Spiritualitas ...*, 138-139.

dengan pertunjukan wayang kulit dan iringan musik yang indah yang bila mendengarkannya membuat rileks, sejuk dan damai.

Selain itu jika dihubungkan dengan konsep seni suci, terdapat karya sastra yang suci pula yang menampilkan dimensi ketuhanan dalam bahasa Jawa. Ada syi'ir-syi'ir dengan bahasa Jawa yang sangat indah yang menuturkan mistis Islam dan teologi Islam yang dalam. Misalnya syi'ir Sunan Drajad yang terkenal berjudul *Tamba Ati* yang masih bertahan sampai sekarang dan selalu dilantunkan oleh umat Muslim Tradisional, baik dalam dakwahnya atau saat-saat *puji-pujian* antara adzan dan iqomat. Syi'ir itu sebagai berikut:

*Tamba ati iku lima warnane  
Inkang dhihin nderes Qur'an sakmaknane  
Kaping pindhong kang sholeh kumpulana  
Kaping telu shalat wengi lakonono  
Kaping papat weteng iro ingkang luwe  
Kaping lima dzikir wengi ingkang suwe  
Salah sawijine sapa wong kang gelem glakoni  
Insya Allah Gusti Allah ngijabahi.*<sup>232</sup>

Selain itu juga terdapat prosa mistis pujangga penutup tanah Jawa yang juga seorang sufi yang pernah *mondok* di pesantren Kyai Ageng Besari di Ponorogo, yaitu Raden Ngabehi Ronggowarsito bernama *Serat Wirid Hidayat Jati* yang berbahasa dan bertulisan Jawa. Dari namanya ia mencerminkan pengaruh keislaman yang kuat, terbukti namanya menggunakan serapan dari bahasa Arab. Karya ini berisi ajaran atas beberapa hal:

---

<sup>232</sup> Jazim Hamidi dan Asyhari Abta (ed.), *Syiiran Kiai-Kiai* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), 11.

1. Upacara dan perlengkapan sajian yang harus diselenggarakan oleh seorang guru yang akan mengajarkan ilmu mistik.
2. Uraian bab guru dan murid.
3. Ajaran tentang Tuhan dan hubungan antara Dzat, sifat, asma dan *af'al* Tuhan.
4. Uraian tentang cita kesatuan antara manusia dengan Tuhan.
5. Jalan untuk mencapai penghayatan gaib dan kesatuan dengan Tuhan.
6. Tingkat-tingkat penghayatan gaib beserta godaan-godaan yang terdapat dalam tingkat-tingkat tersebut.
7. Uraian tentang penciptaan manusia dan hakekat manusia.
8. Aspek budi luhur beserta berbagai ajaran yang berkaitan dengan mistik.<sup>233</sup>

Beberapa contoh di atas adalah menunjukkan betapa karya sastra yang dihasilkan Muslim Tradisional telah menyebar dengan gaya dan bahasanya sendiri yang semuanya memiliki keindahan yang luar biasa jika menggunakan prinsip keselarasan dan gaya tutur yang indah.

### **3. Seni Tari**

Seni tari merupakan bentuk kesenian yang menampilkan keindahan gerak yang biasanya diiringi dengan alunan musik. Prinsip keselarasan dan keharmonisan menjadi prinsip pokok dalam seni tari. Suatu gerakan

---

<sup>233</sup> Simuh, *Mistik IslamKejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Yogyakarta: UI-Press, 1988).

haruslah harmonis dengan alunan musik yang mengiringi, juga harus selaras tempo gerak dan pesan yang dikandung.

Seni tari termasuk dalam seni suci saat ia berintegrasi dengan musik spiritual, sehingga menghasilkan tarian yang berdimensi spiritual juga seperti pada *samâ*<sup>234</sup> pada tarekat Mawlawiyah. Dalam tarekat ini tarian berupa gerak berputar tubuh yang berkeliling mengikuti irama musik yang dibunyikan yang merefleksikan keadaan ekstase<sup>235</sup> jiwa. Keadaan ini merupakan manifestasi keadaan spiritual batin sang sufi dalam menapaki dimensi batin.

Sebagaimana dijelaskan di atas, musik membantu mengantarkan manusia menembus alam transenden, mempercepat perenungan-perenungan yang dilakukan yang disebabkan karena harmonisasi alunan dan ritme nada-nadanya. Tarian selalu diiringi dengan musik, yang sebenarnya tarian itu adalah musik yang bergerak tanpa suara. Tarekat Mawlawiyah sebagai contohnya. Tarian dengan demikian juga sangat erat kaitannya dengan dunia sufi. Seorang pemikir dan sekaligus ulama terkenal Islam Al-Farabi (w. 950 M) pernah mengarang sebuah kitab bernama *Al-Raqs wa al-Zafn* yang memuat kaidah-kaidah dalam ilmu tari.<sup>236</sup> Al-Baghdadi meyakini kitab ini yang mempengaruhi seni tari Riau sebagai pusat peradaban Melayu hingga sekarang dengan bukti nyata tari Zapin yang masih eksis sampai sekarang.

---

<sup>234</sup> Adalah tarian mistik kaum sufi Mawlawi dengan berputar-putar berkeliling yang merupakan seni suci esoteris yang berusaha memungkinkan manusia untuk merasakan pengalaman spiritual dan berintegrasi ke dalam Pusat utama. Lihat Nasr, *Spiritualitas...*, 94.

<sup>235</sup> Al-Baghdadi, *Seni...*, 85.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 87.

Akan tetapi tarian sebagai bentuk pertunjukan gerak tubuh adalah salah satu bentuk seni yang sangat resisten dengan kaum ahli fiqh. Menurut Abu al-Wafa' Ibn al-Aqil tarian berhukum haram karena ia mencerminkan keangkuhan dan sombong.<sup>237</sup> Al-Baghdadi mengatakan setiap tarian yang berpasangan antara laki-laki dan perempuan yang bercampur baur haram hukumnya. Menari hanya boleh dilakukan didalam rumahnya sendiri dengan anggota keluarganya sendiri.

Akan tetapi dalam pendapat yang lain, misalnya menurut Al-Ghazali hukum menari dan diiringi musik adalah mubah, tetapi ia memberi catatan bahwa seorang pejabat dan pemimpin masyarakat tidak layak melakukan hal ini, karena akan menurunkan kewibawaan dan martabatnya.<sup>238</sup> Terlihat sebenarnya tarian diperbolehkan sebatas masih dibawah kendali moral. Nasr juga berpandangan yang demikian, saat nilai moral tidak dipakai, saat itu juga seni tari tidak lagi menjadi seni suci yang tinggi.

#### **4. Seni Rupa**

Bentuk seni yang berikutnya adalah seni rupa. Bentuk seni ini memiliki kekhasan dengan cara memanfaatkan media warna. Nasr mengkategorikan jenis seni ini sebagai jenis seni plastis. Dalam kategori ini kesuciannya diwakili dengan kaligrafi. Kaligrafi adalah lukisan yang dituangkan dari indahnya warna-warna membentuk sebuah tulisan Arab dari sumber Al-Qur'an atau Sunnah.

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 90.

Nasr mengatakan bahwa kaligrafi adalah geometri spirit. Huruf-huruf, kata-kata dan ayat-ayat Al-Qur'an bukanlah sekedar unsur-unsur dari suatu bahasa tulis, tetapi adalah makhluk-makhluk atau personalitas-personalitas dengan kaligrafi sebagai bentuk fisik dan visualnya.<sup>239</sup> Adapun secara mistis, kaligrafi menggunakan prinsip geometri mistis Pythagorean yang dimulai titik yang satu menghasilkan garis yang banyak. Dengan demikian kaligrafi merupakan sebuah seni yang langsung berhubungan dengan Al-Quran dan Tuhan sehingga masuk dalam kategori seni suci.

Huruf *alif* dengan vertikalitasnya melambangkan Tuhan Yang Maha Kuasa dan Prinsip Transenden. Yang darinya segala sesuatu berasal. Begitu juga huruf yang lain. Selain kaligrafi bentuk lukisan lain yang suci adalah geometri yang menghiasi bangunan-bangunan tradisional Islam. Biasanya di dalam masjid atau tempat-tempat sakral lainnya. Garis-garis lurus dan lengkung yang saling terkait menunjukkan kesatuan yang banyak bersumber dari satu titik. Bermula dari satu mengalir ke yang banyak. Kaligrafi sangat erat hubungannya dengan lukisan geometrik sebagai sebuah kesatuan yang dinamis. Ayat Al-Qur'an mengingatkan langsung dengan Allah sementara garis geometrik menjelaskan pancaran Allah atas alam.<sup>240</sup>

Akan tetapi Nasr tidak menampilkan lukisan miniatur yang juga dihasilkan oleh para sufi di Persia, Indo Pakistan dan Asia Tengah yang

---

<sup>239</sup> Nasr, *Spiritual ...*, 28.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 39-40.

cenderung menampilkan lukisan realisme dan bahkan impresionisme yang salah satu bentuknya berupa lukisan miniatur yang menampilkan sosok manusia secara penuh.<sup>241</sup> Dalam kenyataannya bahwa menampilkan lukisan dalam Islam memang sangat dibatasi dalam wilayah realisme. Hal ini didasarkan pada sebuah alasan bahwa sebuah keindahan pada kesucian tidak dapat dilukiskan secara real. Peningkatan ini disebut anakronisme. Jika misalnya Tuhan dilukiskan dengan realistik maka saat itu juga telah tereduksi secara besar-besaran hakikat ketuhanannya. Yang terjadi adalah sebuah hasil karya yang tidak suci dan bahkan tidak Islami. Tidak akan dapat dilukiskan keindahan Yang Maha Indah melainkan hanya dapat diungkapkan dengan tulisan Arab suci dalam sebuah kaligrafi. Hal ini juga berlaku untuk penggambaran Nabi Muhammad yang tidak diperbolehkan secara realistik.

## **5. Seni Arsitektur**

Bentuk seni yang terakhir ini lebih kompleks lagi cara penciptakannya dan dasar-dasar prinsip penciptaannya. Sebagai contoh adalah bangunan masjid. Material bangunan masjid tradisional sebenarnya sama dengan material dari candi-candi atau gereja-gereja yang ada. Akan tetapi bila seorang Muslim berdoa di dalam masjid akan merasakan sakralitas yang dalam dibanding jika dilakukan di gereja. Hal ini dikarenakan adanya kesatuan kolektif yang ada pada material-material itu

---

<sup>241</sup> Hadi WM. *Seni ...*, 15.



secara organik yang membentuk sebuah dunia spiritual yang berbeda prinsip dan kesatuan inilah yang menjadi dasar seni arsitektur.<sup>242</sup>

Kesatuan dari bentuk dan material ini mewujudkan simbol kompleks yang menjadi pusat spiritualitas berkumpul. Nasr mencontohkan sebuah bentuk suci Ka'bah. Ia mengatakan:

“Arsitektur suci Islam yang paling awal adalah Ka'bah, dengan titik poros Langit yang menembus bumi. Monument primordial yang dibangun oleh Nabi Adam dan kemudian dibangun kembali oleh Nabi Ibrahim ini, merupakan refleksi duniawi dari monument surgawi yang juga terpantul dari hati manusia. Keselarasan dimensi-dimensi Ka'bah, keseimbangan dan simetrisnya, pusat dari kosmos Islam, dapat ditemukan dalam arsitektur suci di seluruh dunia Islam.<sup>243</sup>

Keseimbangan bentuk materialnya menggambarkan keseimbangan kosmos yang merupakan hukum Tuhan. Bentuk simetris merupakan salah satu bentuk bangun geometik yang melambangkan keteraturan langkah dalam penapakan jalan kehidupan.

Karya seni arsitektur juga dilandasi dengan pengetahuan dan teknologi yang tinggi yang merupakan sebuah pencapaian pemikiran dari sebuah peradaban yang terus berkembang. Teknologi yang dipakai dilandasi dengan nilai spiritual yang tinggi ini menghasilkan sebuah karya kesatuan bentuk yang indah. Keindahan lengkungan kubah mesjid bersumber dari gerak lengkung geometris spiritual yang menyatu pada puncak tertinggi berupa sebuah titik pusat melambangkan Realitas Tertinggi yang Maha Tunggal. Ini dilengkapi dengan ornamen kaligrafi

---

<sup>242</sup> Nasr, *Spiritualitas ...*, 50.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 54.

dan lukisan geometris dengan corak warna yang indah memberikan sebuah makna mendalam tentang kebesaran Tuhan. Lukisan ini berada di atas di dalam kubah yang menyimbolkan alam semesta yang kesemuanya dilingkupi oleh Yang Maha Tunggal.

Dengan kata lain kesatuan yang membentuk sebuah bangunan yang indah dan suci merupakan refleksi kebesaran Tuhan. Tetapi yang terpenting adalah bukan bentuk Persianya yang menjadi dasar kesuciannya, melainkan prinsip dasar pembangunan sebuah bangunan. Di Jawa misalnya kubah masjid tidak dibuat lengkung, tapi terdiri dari tiga tingkat limas yang mempunyai makna ajaran tentang *Imân*, *Islâm* dan *Ikhsân*. Semuanya juga bersumber dari titik puncak yang satu yang menggambarkan puncak segalanya, yaitu Tuhan. Sebagai contoh adalah Masjid Demak karya para wali yang dengan corak limas berundak yang dekat dengan tradisi Hindu tapi menampilkan sebuah spiritualitas keislaman yang tinggi.

#### **D. Menempatkan Seni Islami diantara Pluralitas Seni Budaya di Indonesia**

Sebuah tempat dan wilayah diseluruh dunia ini memiliki coraknya masing-masing. Keberagaman yang ada disebabkan karena faktor geografis, social budaya dan pengaruh-pengaruh dari luar wilayahnya. Nusantara sejak jaman klasik merupakan persimpangan jalur perdagangan laut dari Timur Tengah menuju wilayah Indo Cina. Peradaban yang berkembang awal adalah peradaban Melayu yang terpengaruh Islam.

Karakteristik yang dihasilkan dari masing-masing wilayah juga berbeda-beda. Indonesia terdiri dari banyak suku dengan budaya masing-masing. Secara kewilayahan berada di Asia Tenggara yang tentunya merupakan bagian dari budaya Timur yang kental budaya mitisnya.<sup>244</sup> Unsur magis menjadi bagian yang sangat integral dalam pertunjukan-pertunjukan seni yang ditampilkan. Ini menunjukkan bahwa spiritualitas dalam seni tradisional Indonesia masih sangat kental.

Sebagai contoh misalnya sebuah seni tarian Kuda Lumping pada tataran tertentu para pemainnya akan mengalami *kesurupan* yang hal ini menjadi tanda terhubungnya antara dunia nyata dengan dunia gaib. Gerakan yang menjadi tariannya sebenarnya tidak berkembang dan terkesan tidak berubah sama sekali. Akan tetapi kesenian ini mempunyai satu daya tarik yang sangat kuat yaitu penyatuan dengan yang gaib, yang punya kekuatan magis.

Contoh lainnya adalah seni Reog Ponorogo yang merupakan seni yang unik. Salah satu pemainnya memakai topeng yang sangat besar yang disebut *Barongan* yang mempunyai bobot hampir lima puluh kilogram. Topeng ini dipakai dengan digigit dan dipakai menari-nari dengan alunan musik gamelan yang ada. Topeng besar ini berwajah harimau dengan giginya yang kelihatan

---

<sup>244</sup> Ciri khas Timur termasuk Indonesia adalah masih menganut budaya mitis yang memandang kesatuan makrokosmos dan mikrokosmos, kesatuan yang imanen dan yang transenden, dunia manusia dan dunia roh dan dewa. Konsep di atas hanya dapat diperoleh lewat sistem kepercayaan sebagai “agama asli” Indonesia. Lihat Sumarjo, *Filsafat ...*, 323. Tentang penjelasan mengenai “agama asli” tersebut dapat dilihat secara panjang lebar pada buku yang sangat berpengaruh dalam studi keindonesiaan, khususnya tentang kebudayaan Jawa yang ditulis oleh seorang sarjana Barat, Cliffordz Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: tp, 1960). Geertz mengatakan bahwa agama asli Jawa adalah kepercayaan dalam bingkai Kejawen.

menganga lebar.<sup>245</sup> Sebagai simbol perlindungan bagi masyarakat atas hal-hal buruk yang akan menimpa.

Dua contoh bentuk seni di atas memiliki kandungan nilai spiritualitas masing-masing. Keduanya sama-sama berupaya menembus dunia transenden dan meninggalkan imanensi mereka. Bentuk tarian yang dilakukan tidak penting lagi dilihat, hanya dimensi batin dari magisnya yang di tuju. Dari sinilah titik pangkalnya mengapa keduanya menjadi bagian budaya. Tidak perlu lagi mencantumkan nama pengarangnya ia sudah eksis dengan sendirinya menjadi sebuah budaya. Alasannya adalah bahwa sang seniman dalam seni tersebut merupakan makhluk sosial dan makhluk budaya dalam makrokosmos.

Selanjutnya ada model budaya lain yang berkembang yang disebut agama. Pelabelan agama sebagai budaya bertitik tolak juga dari sikap prilaku dan cara hidup dari pemeluk agama tersebut. Misalnya adalah pemakaian jilbab oleh Muslimah sebagai manifestasi prilaku menjalankan ajaran agama., atau hal-hal lain yang berisi kegiatan secara nyata yang berhubungan dengan sosial kemasyarakatan. Islam sebagai agama yang besar juga terbentuk dari unsur budaya peradaban sebelumnya<sup>246</sup> Dengan demikian posisi sikap keberagamaan

---

<sup>245</sup> Berdasarkan pengalaman penulis, seni Reog Ponorogo sebenarnya bukanlah sebuah seni panggung, tapi seni keliling yang pementasannya dilakukan dengan berjalan keliling desa dan berhenti untuk menari di setiap persimpangan jalan desa. Seni ini dipentaskan dalam waktu-waktu tertentu, biasanya menjelang Hari Kemerdekaan, sebagai tradisi *Bersih Desa* dari ancaman hal-hal buruk. Setiap tanggal 1 Suro (Muharam) dibersihkan dengan air kembang sebagai bentuk penghormatannya terhadap *barongan* itu.. Orang-orang tua masih mempercayai tuah dari bulu meraknya yang apabila sanggup meraih dan mendapatkannya menjadi penolak balak. Tujuan di arak keliling Desa adalah bertujuan membentengi desa dari mara bahaya. Secara historis ia masih mempunyai kaitan dengan *Barong dari Bali* dan *Barongsai* dari Cina.

<sup>246</sup> Keterkaitan antara pola hidup yang dilakukan dengan para pemeluk agama dengan budaya sekelilingnya memang tidak dapat diragukan lagi. Prilaku yang telah dianggap “baik” akan dipertahankan selama-lamanya. Hal dilakukan karena dasar pemikiran dan paradigma yang memandang sebuah prilaku itu telah erat dan sesuai dengan citra masing-masing tempat dan

dan kesenian sebenarnya adalah sebanding, sama-sama merupakan produk budaya.

Bentuk material inderawi – visual – dari keduanya sebenarnya mencerminkan sebuah makna yang terwujud dalam simbol-simbol<sup>247</sup> yang harmonis, satu kesatuan dan selaras. Kesamaan prinsip ini sebenarnya menjadi titik tolak pertemuan keduanya dalam realitas sosial masyarakat. Selain itu jika kita telisik lebih jauh, sebenarnya yang menjadi pertemuan keduanya yang lebih *menggigit* adalah pada wilayah metafisis. Agama Islam disatu sisi memiliki ajaran tentang batin yang kuat melalui tasawufnya, sedangkan seni tradisional Indonesia memiliki hal yang sama pula. Hal ini yang kemudian menjadi pijakan yang paling kokoh jika keduanya disinergiskan.

Titik persinggungan di dunia makna batin ini menjadi cara pencapaian dan tujuan melakukan aktifitas spiritualitas yang sama,<sup>248</sup> akan tetapi bahasa yang diungkapkan yang menunjukkan realitas transenden menjadi berbeda dipengaruhi kultur yang ada disekitarnya. Pandangan mengenai Dewa dan Allah sebenarnya

---

manusia yang menempatinnya. Ira M. Lapidus mengatakan bahwa masyarakat Islam dibangun dalam kerangka peradaban Timur Tengah kuno yang mapan sebelumnya. Ia mencakup hal ikhwal mereka serta mewarisi pola institusi mereka yang mencakup tatanan masyarakat kecil yang dibangun atas ikatan keluarga, keturunan kekerabatan, ikatan etnis, masyarakat pertanian dan perkotaan, perekonomian pasar, kepercayaan monotheistik dan imperium birokratis. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarahl...*, 3.

<sup>247</sup> Pandangan yang demikian ddapat dilihat dengan jelas pada pendapat Geertz. Ia menyatakan bahwa agama merupakan sebuah kumpulan sistem simbol-simbol yang bertujuan untuk menetapkan suasana hati dan motivasi hidup yang kuat, diresapi dalam dirimanusia yang kemudian dimanifestasikan dengan realistik melalui tingkah laku. Lihat Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 15.

<sup>248</sup> Persamaan ini menurut pendapat penulis, mengacu pada cara pandang mengenai dunia metafisis yang transenden antara keduanya bertitik tolak pada hal yang sama. Dalam mistis Jawa misalnya, seseorang yang melakukan pengembaraan spiritualnya juga melakukan *lelaku* yang panjang guna mendapatkan petunjuk dan ilmu dari dunia transenden, begitu juga dengan para *sâlik* yang melakukan *riyâdhah*. Penyingkapan yang gaib sebagai tujuan utamanya.

bertujuan sama untuk mengungkapkan sebuah Penguasa Mutlak atas alam raya ini, terlepas dari perwujudan yang di-buat berbeda-beda.<sup>249</sup>

Akan tetapi, agaknya, pandangan tradisional ini mulai menghilang dikalangan seniman Indonesia pada khususnya. Hal ini juga terpengaruh oleh modernisasi yang melibasnya. Seniman Indonesia menjadi seniman mekanik yang terindustrialisasi, yang hanya menjadi budak pasar. Sebuah karya seni tidak lebih hanya bertujuan melayani kebutuhan mode di pasaran dan bersifat sebagai alat hiburan semata. Kenyataan ini tidak dapat disangkal, walaupun masih ada juga yang tidak demikian. Seni visual modern, semisal film, menjadi anak kandung dari modernisasi. Walaupun pesan yang diberikan film sebagian mengandung pesan yang baik, tapi disisi lain ada film-film yang keluar dari ikatan etika dan sama sekali tidak sesuai dengan kebudayaan Indonesia.

Kebudayaan ketimuran di Indonesia teracak-acak dengan pandangan sekular ekstrim yang tidak mempedulikan wilayah moralitas yang juga penting. Inilah yang harus dihadapi dan diatasi. Hal ini bukan berarti harus terikat mutlak dengan hukum-hukum Islam dalam *fiqh* yang tekstual, melainkan juga mengambil kearifan lokal yang dimiliki oleh bangsa dan masyarakat Indonesia sendiri. Budaya tradisional lokal banyak memiliki pesan-pesan spiritual yang tinggi, bahkan juga termasuk seni suci, misalnya adalah *terbangan* atau juga *slawatan*

---

<sup>249</sup> Perdebatan tentang Tuhan yang diciptakan dan tuhan yang sebenarnya dapat dilihat pada Noor, *Tasawuf...*, 95-118. Ia pernah didebat oleh seorang Buddist mengenai konsep ketuhanan Islam yang justru tidak jelas. Bahwa Tuhan orang Islam adalah Tuhan yang diciptakan dengan ide-idenya sehingga Tuhan berwujud sifat-sifat dan nama-nama yang banyak. Padahal menurutnya Tuhan itu tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata dan bahasa yang sangat terbatas. Tuhan itu misterius.

yang dilakukan masyarakat Jawa disekitar penulis.<sup>250</sup> Selain itu banyak tembang-tembang Jawa kuno yng berisi wejangan spiritulian, misalnya tembang *Macapat*. Dan masih banyak lagi seni-seni tradisional lainnya yang walaupun tidak secara langsung merujuk dari Al-Qur'an dan Hadits tapi cukup mempunyai makna spiritualitas yang dalam.

Dari sinilah dalam konteks keindonesiaan seni yang berbasis spiritualitas mempunyai momen dan dasar pijak yang kuat di Indonesia. Nasr mungkin mengatakan hal ini sebagai seni yang islami. Akhir-akhir ini ormas-ormas keislaman banyak mengkaji tentang pentingnya hal tersebut. Termasuk Muhammadiyah yang melabelkan diri sebagai kaum modernis juga sekarang ikut mengkaji kemungkinan integrasi dengan budaya lokal<sup>251</sup> yang semula banyak “menyerang” budaya lokal dengan alasan pemurnian agama dari bid'ah.

## BAB V

---

<sup>250</sup> Penulis mengkategorikan *terbangan* dan *slawatan* kepada seni suci. Keduanya langsung berbicara masalah ketuhanan dan konsep teologis Islam yang mendalam, walaupun dilakukan dengan bahasa Jawa. Orang Jawa yang mendengarkannya akan terbawa masuk ke dalam dunia batin yang diceritakannya, karena dengan persis melihat keindahan bahasa dan sastra yang digunakan. Rasa penghayatan yang dialami juga mampu sangat dalam. Apalagi jika dibarengi dengan pengetahuan metafisis yang *adi luhung* dari masyarakat Jawa sendiri. Alunan nada suara yang digunakan dalam seni ini juga harmonis dengan ekspresi mental masyarakat Jawa. ritme yang dialunkan menyentuh jiwa dan membimbing menuju alam transenden.

<sup>251</sup> Ada sebuah antologi yang disusun berdasarkan hasil dari *Halaqah Tarjih-II* Muhammadiyah yang khusus membahas tentang isu kultural khususnya tentang budaya lokal. Keinginan menjadi sebuah ormas yang kultural seperti halnya NU menjadi kebutuhan, mengingat budaya loka yang didalamnya juga seni lokal menjadi penting untuk diketengahkan kembali dalam diskursus posmodern saat ini. Secara spesifik lihat salah satu tulisan dari Asep Purnama, “Dialektika Agama dan Budaya: Ketegangan Kreatif untuk Merumuskan Strategi Kebudayaan Muhammadiyah dalam *Sinergi Agama dan Budaya Lokal* (ed.) M. Toyibi dkk (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), 195.

## PENUTUP

### A. KESIMPULAN

Berdasarkan dari analisis data-data yang penulis lakukan di atas, terlihat keunikan pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang secara konsisten mengkritik modernitas memang tidak dapat disangkal. Khususnya menyangkut pemikiannya tentang fenomena seni modern dapat disimpulkan sebagai berikut:

*Pertama*, Nasr menawarkan solusi untuk menghadirkan kembali seni yang Islami di era modern saat ini. Seni Islami adalah seni yang didasarkan atas ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Sebuah karya seni harus memancarkan dimensi ketuhanan sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an yang telah dijelaskan dengan Hadits Nabi. Pancaran itu oleh Nasr disebut sebagai *al-barakah al-Muhammadiyah*. Seni islami dibagi dua jenis, yaitu: (1) Seni suci, ialah seni yang berhubungan langsung dengan praktik-praktik agama dan kehidupan spiritual seperti seni kaligrafi, arsitektur masjid dan *tilâwah al-Qur'ân*; (2) Seni tradisional, ialah seni yang melukiskan prinsip-prinsip wahyu Islam dan spiritualitas Islam namun tidak dimanifestasikan dengan secara langsung. Dalam beberapa hal seni suci merupakan inti dari seni tradisional yang secara langsung menggambarkan norma dan prinsip yang tidak direfleksikan secara langsung oleh seni tradisional. Hal ini dimaksudkan agar karya seni yang dihasilkan mempunyai pijakan yang jelas yang bersumber dari Realitas Tertinggi.



Dengan demikian seni suci pastilah seni tradisional, tetapi seni tradisional belum tentu seni suci. Adapun proses yang harus dilalui oleh para seniman agar mendapatkan karya seni yang Islami, menurut Nasr ia harus memahami tasawuf dengan melakukan perjalanan spiritual dengan *intellectus*-nya mulai dari *syâriah* (dunia bentuk yang imanen), *târiqah* (penapakan jalan spiritual atau penghayatan menggunakan *intellectus* dan jiwa yang bersih) dan akhirnya sampai pada *hâqiqah* (menemukan kebenaran akan Bentuk Yang Mutlak di dunia transenden). Kacamata perenialis menjadi pendekatan yang harus dilakukan untuk melihat “Yang Satu” mengalir ke “yang banyak” sebagaimana geometri Pythagorean. Sedangkan bentuk-bentuk seni yang terlihat oleh mata bukanlah bentuk yang sebenarnya. Bentuk yang sebenarnya tidak terlihat. Hal ini menunjukkan teori seni yang digunakan pada seni Islami Nasr adalah teori seni metafisis Platonian. Adapun pendekatan yang dipakai adalah pendekatan filsafat perenial.

*Kedua*, solusi yang diberikan di atas sebenarnya merupakan hasil keprihatinan Nasr atas realitas seni modern yang hanya merupakan bahan “dagangan” para pemilik modal. Dia hanya memenuhi kebutuhan pasar, tanpa mempedulikan kedalaman makna yang dikandung. Seni modern tidak lagi mencerminkan Yang Maha Indah, tapi hanya sebuah karya berkualitas rendah yang keluar dari dimensi moral. Hal ini karena keterpinggiran manusia modern dari pusatnya karena telah kehilangannya manusia modern atas “visi keilahian”. Seni yang demikian adalah seni yang tidak memiliki spiritualitas, atau seni tanpa makna. Punya raga tapi tanpa jiwa. Ibarat mesin-mesin yang orang-orang modern ciptakan pada masa industrialisasi.

*Ketiga*, konsep seni Islami Nasr sedikit banyak memiliki relevansi atas pluralitas seni tradisional di Indonesia. Pandangan Tradisionalisme Nasr memberikan dukungan terhadap eksistensi seni tradisional Indonesia yang secara prinsip mempunyai dimensi spriritualitas. Indonesia sebagai bagian dari Timur tentunya sangat relevan menggunakan pandangan Tradisionalisme Nasr, khususnya dalam seni, agar warisan *adiluhung* nenek moyang ini tetap lestari.

## **B. SARAN-SARAN**

Penelitian yang fokus mengenai seni masih jarang dilakukan. Banyak dilakukan dengan sekilas tanpa banyak memberikan keterangan yang memuaskan. Termasuk yang penulis lakukan dengan karya ini. Penulis telah berupaya dengan segala keterbatasan mencoba memulai diskusi mengenai pemikiran tentang seni yang belum banyak dilakukan. Khususnya mengenai pemikiran tokoh seperti Seyyed Hossein Nasr yang unik.

Seyyed Hossein Nasr memang seorang juru bicara Islam Tradisionalis yang banyak melakukan kritik yang tajam atas modernitas yang dilahirkan oleh Barat. Dia menyandingkan gagasan Tradisionalisme Timur setara dengan gagasan Modernisme Barat. Nasr mencoba membentengi warisan intelektual Islam masa lampau agar tidak terlibas modernisasi. Nasr telah mencoba memulai gagasannya dengan nyata, khususnya tentang seni ini yang perlu kita cermati, jabarkan dan kita laksanakan jika memungkinkan. Sehingga diskursus tentang seni islami masih terus perlu dilakukan.

Penulis sangat sadar dengan apa yang penulis sampaikan masih jauh dari baik, apalagi sempurna karena keterbatasan pengetahuan yang penulis punya.

Sehingga penelitian berikutnya yang tentunya memberikan kritik dan perbaikan sangat penulis harapkan. Hal ini mengingat betapa besarnya ide Nasr yang tidak mungkin selesai dijelaskan dalam satu kesempatan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahnya (Jakarta: Depag RI, 1989).
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)
- Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, (London: Routledge, 1992)
- al-Baghdadi, Abdurrahman, *Seni Dalam Pandangan Islam: Seni Vokal, Musik dan Tari* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004)
- al-Saidi, Abd al-Mutaal, *Kebebasan Berfikir Dalam Islam*, terj. Ibnu Burdah (Yogyakarta: Adi Wacana, 1999)
- al-Jabiri, Muhammed Abid, *Isykâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Aranyah, 1989)
- al-Sarraj, Abu Nasr, *Kitab al-Luma'*, (ed.) R.A. Nicholson, (Leiden: 1914)
- Al-Qusyairi, *Al-Risâlah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Al-Ghazali, *Ihya Ulûm al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1980)
- al-Kilany, Ismail, *Sekularisme: Upaya Memisahkan Agama dari Negara*, ter. Kathur Suhardi (Jaskarta: Pustaka al-Kautsar, 1993)
- al-Randi, Muhammad Ibn Ibrahim, *Syarh al-Hikâm* (Singapura & Jeddah: al-Haramayn, tt)
- Allen, E. A., *Existensialism from Within*, (London: Routlede and Kegan Paul. Ltd, 1956)
- Aminrazavi, Mehdi, "The Intellectual Contribution of Seyyed Hossein Nasr" dalam Mehdi Aminrazavi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography of Seyyed Hossein Nasr from 1958 Through April 1993*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science of Malaysia, 1994)
- Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berfikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002)
- Azizy, A. Qodri, *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)

- Azra, Azyumardi, “Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr”, dalam *Seminar Sehari: Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan* (Jakarta: Paramadina, 1993)
- Bakker, Anton dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002)
- Chittick, William C., *Preface*” dalam *The Complete Bibliografi Seyyed Hossein Nasr from 1958 through April 1993*, ed. Aminrazavi and Moris (Kuala Lumpur: tp,1994)
- Gadamer, H.G., *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1965)
- Geertz, Cliffordz, *The Religion of Java* (Chicago: tp, 1960)
- Genequand, Charles, “Metafisika” dalam *Ensiklopedi Filsafat Islam* (ed.) Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003)
- Gie, The Liang, *Filsafat Seni: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: PUBIB, 2005)
- Galagher, Kenneth T., *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (penyud.) P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- Hadi, Abdul W.M, "Seni Islam dan Akar-Akar Estetikanya" dalam *Estetika Islam: Menafsir Seni dan Keindahan* karya Oliver Leaman terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2005)
- Hamidi, Jazim dan Asyhari Abta (ed.), *Syiiran Kiai-Kiai* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004)
- Hospers, John, “Problem of Aesthetic”, dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwards Paul (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967)
- Howard, Roy J., *Pengantar Atas Teori-Teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika; Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dkk, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2000)
- Khan, Khan Sahib Khaja, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terj. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).
- Khan, Hazrat Inayat, *The Heart of Sufism*, terj. Andi Haryadi (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002)

- Kridalaksana, Harimurti, "Mongin-Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme" dalam *Pengantar Linguistik Umum*, Ferdianan de Saussure, terj. Rahayu S. Hidayat, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996)
- Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gufron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999)
- Leaman, Oliver, *Estetika Islam: Menafsir Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abubakar, (Bandung: Mizan, 2005)
- Mufrodi, Ali, *Islam di Kawasan Budaya Arab* (Jakarta: Logos, 1997)
- Maksum, Ali, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Seyyed Hossein Nasr*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)
- Marcuse, Herbert, *Cinta dan Peradaban*, terj. Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Morewedge, Parvis, *Islamic Philosophy and Mysticism*, (New York: Caravan Book, 1981)
- Nashori, Fuad, *Mimpi Nubuwat: Menetaskan Mimpi yang Benar*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- Nashir, Haedar, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)
- Nawawi, Hadari, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sufy Essays* (London Allen and Unwin, 1981)
- \_\_\_\_\_, *Knowledge and Sacred* (New York: Edinberg University Press, 1981)
- \_\_\_\_\_, *Islamic Art and Spirituality* (Suffolk, UK: Golgonooza Press, 1987)
- \_\_\_\_\_, *Man and Nature: The Spirit Crisis of Modern Man*, (London: Allen and Unwin, 1967)
- \_\_\_\_\_, *Islam and The Plight of Modern Man*, (London: Longman, 1975)

- \_\_\_\_\_, “Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia “ dalam *Sufisme Persia Awal*, terj. Gafna Raiza Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003)
- \_\_\_\_\_, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutedjo, (Bandung: Mizan, 1994)
- \_\_\_\_\_, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, Terj. Suharsono dkk, (Jakarta: Inisiasi Press, 2004)
- \_\_\_\_\_, *Islam Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Yogyakarta: Pusaka, 2001)
- \_\_\_\_\_, *Tasawuf: dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002)
- \_\_\_\_\_, “ Islam Dalam Dunia Islam Dewasa Ini” dalam *Perkembangan Modern Dalam Islam* (peny.) Harun Nasution dan Azyumardi Azra (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985)
- \_\_\_\_\_,” Tentang Tradisi” dalam *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*, (ed.) Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996)
- \_\_\_\_\_,”Kata Pengantar” dalam *Islam dan Filsafat Perennial* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995)
- \_\_\_\_\_, “Mulla Shadra dan Ajaran Isfahan” dalam *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Ma’rifat* (peny.) Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, terj. Tim Perennial (Jakarta: Perennial Press, 2001)
- Noor, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2002)
- Permata, Ahmad Norma,” Hermeneutika Fenomenologis Paul Recour” dalam *Hermeneutika Transendental* (ed.) Nafisul Atho’ dkk, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003)
- Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)
- Partanto, Pius A dan M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Penerbit Arkola, tt)
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995)

- Sachari, Agus, *Estetika*, (Bandung: ITB, 2006)
- Sholeh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Syukur, Amin, *Menggugat Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- .Schuon, Fritjof, *Undertanding Islam* (London: George Allen and Unwin, 1979)
- \_\_\_\_\_, *Esoterism as Principle and as Way*, trans. W. Stoddart (Middlesex: Perennial Bookp, 1981)
- \_\_\_\_\_, *Memahami Islam*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1994)
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Filsafat Perenial*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995)
- Safrudin, Irfan, *Kritik Terhadap Modernisme: Studi Komparatif Pemikiran Jurgen Habermas dan Seyyed Hosseion Nasr*, (IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Dsertasi, 2003)
- Sumardjo, Jakob, *Filsafat Seni*, (Bandung: Penerbit ITB, 2000)
- Syarif, Iqbal: *Tentang Tuhan dan Keindahan*, terj. Yusuf Jamil, (Bandung: Mizan, 1993)
- Sunardi St., *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- Surahmad, Winarto, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1995)
- Thabathaba'i, M., *Islam Syi'ah*, (Jakarta: Graffiti Press, 1989)
- Thoha, Zainal Arifin, *Eksotisme Seni Budaya Islam: Khasanah Peradaban dari Serambi Pesantren*, (Yogyakarta: Bukulaela, 2002)
- Usman, Ali, "Kebebasan adalah Nyawa Manusia: Menapaki Jejak-Jejak Pemikiran Jean Paul Sartre" dalam *Kebebasan dalam Perbincangan Filsafat, Pendidikan dan Agama*, (ed.) Ali Usman, (Yogyakarta: BEM AF UIN SUKA dan Pilar Media, 2006)
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif : Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LkiS, 2004)

**[www.wilkypedia.com](http://www.wilkypedia.com)**



