

TASAWUF SEBAGAI BASIS *TASĀMUḤ*: Dari *Social Capital* menuju Masyarakat Moderat

Said Aqiel Siradj

Fakultas Uhuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya
email: zamzami81@yahoo.com

Abstract: *This article tries to analyze the articulation of tasāmuh as any form of recognition of difference. Tasāmuh can exist if there is recognition of the diversity of thought. Therefore, the existence of tasamuh can be meaningful if it is present in a pluralistic reality. On the other hand, the articulation of tasāmuh can also be presented from the values of sufism, namely by putting the reality of God as a mirror of life. Phenomena of the universe is the God's manifestation. Therefore, all the phenomena of nature is already acknowledged its existence by God, because He created it. Then, when the articulation Tasamuh presented through this understanding, then it can be a social capital in order to build a more moderate social order.*

الملخص: يحاول هذا المقال تحليل مادة التسامح مثل كشكل من أشكال الاعتراف بالاختلاف. يمكن أن يوجد التسامح إذا كان هناك اعتراف من تنوع الفكر. ولذلك، فإن وجود التسامح يمكن تحيينها إذا كان موجودا في واقع تعددي. ومن ناحية أخرى يمكن أيضا عرض مادة التسامح من القيم الصوفية، وهي عن طريق فهم وجود الله كمرآة للحياة. كل ظواهر الكون هو مظهر من الله. ولذلك، ومن المسلم به كل ظواهر الطبيعة بالفعل وجودها من الله، لأنه خلقها. ثم، عندما التسامح قُدم من خلال هذا الفهم يمكن أن يكون التسامح ك رأس المال الاجتماعي من أجل بناء نظام اجتماعي أكثر اعتدالا.

Abstrak: *Artikel ini mencoba mengupas artikulasi tasāmuh sebagai upaya pengakuan terhadap segala bentuk perbedaan. Tasāmuh dapat eksis jika terdapat pengakuan terhadap keragaman pemikiran. Oleh karenanya, eksistensi tasāmuh akan bermakna apabila ia hadir dalam realitas yang plural. Di sisi lain, artikulasi tasāmuh dapat pula dihadirkan dari nilai-nilai tasawuf, yakni dengan menempatkan realitas Tuhan sebagai cermin kehidupan. Fenomena alam semesta adalah wujud manifestasi Tuhan. Oleh karenanya, seluruh fenomena alam sesungguhnya sudah diakui eksistensinya oleh Tuhan, karena*

Ia yang menciptakannya. Ketika artikulasi tasāmuḥ dihadirkan melalui pemahaman tersebut, maka ia dapat menjadi modal sosial (social capital) guna membangun tatanan sosial yang lebih moderat.

Keywords: tasamuh, sosial capital, *ummatan wasaṭan*

PENDAHULUAN

Mencermati perkembangan Islam saat ini, nampaknya Islam begitu lekat dengan konflik sosial bertabur kekerasan, sehingga seakan mengantarkan pada kita sebuah kesimpulan ekstrem bahwa Islam tidak lagi mampu melahirkan masyarakat yang harmonis, apalagi kreatif. Ajaran Islam yang secara substansi semestinya adalah kumpulan doktrin yang mendamaikan digeser menjadi ajakan kekerasan. Islam yang secara hermeneutis adalah kumpulan teks yang membebaskan bermetamorfosis menjadi gumpalan yang *rigid*. Akibat dari realitas itu, ide perdamaian dan segala jenis nilai-nilai positif dalam Islam yang pada awalnya diharapkan mampu mengantarkan manusia pada kehidupan yang harmonis lebih baik justru terjebak menuju kemandulan.

Hal demikian, menyiratkan bahwa Islam miskin untuk dapat menanamkan nilai-nilai moralitasnya yang dapat dijadikan sebagai landasan umatnya dalam menjalani kehidupan sosialnya. Dengan kata lain, manusia beragama (baca: Islam) dalam persinggungan kemanusiaan menjadi ritualitas yang keras secara fisik tapi rapuh akan jiwanya. Akibatnya, konstruksi sifat dasar manusia mengarah pada membenaran teori yang digubah oleh Thomas Hobbes, "*homo homoni lupus*" (manusia yang satu adalah serigala buat manusia yang lain) atau *bellum monium coatra amnes* (*the war of all agains*: perang semua lawan semua). Teori Hobbes ini menunjukkan bahwa manusia, dalam keadaan alamiahnya, hanya ingin menaklukkan manusia lain.

Dominasi realitas fisik yang menempatkan pada cengkeraman manusia ke manusia yang lain ini mengantarkan pada hilangnya tradisi maupun nilai-nilai sosial dengan sesama. Akibatnya, manusia merasa terisolir, hidup dalam anomi.¹ Dalam kondisi ini, bentuk interaksi sosial yang dihasilkan oleh nilai norma esoteris

¹Erich Fromm, *Akar Kekerasan: Analisa Sosio-Psikologis atas Watak Manusia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 143.

yang melekat pada diri manusia tercerabut. Sebaliknya, seperti telah disinggung dimuka, manusia mudah terjebak dalam kehidupan yang rentan konflik dan pertentangan serta kekerasan menjadi bagian yang tidak dapat dihindarkan dalam kehidupan masyarakat. Tegasnya, disorganisasi sosial telah menjadi gejala umum yang berkembang di kalangan masyarakat Islam. Dengan kata lain, realitas tatanan sosial yang memfasilitasi logika perilaku kolektif menuju harmonisasi kehidupan di tengah-tengah perbedaan dan keberagaman pada masyarakat benar-benar hampa tidak bersuara berganti luapan-luapan emosi fanatisme yang berujung pada kekerasan sebagai efek dari konstruksi sifat dasar manusia yang hanya mengedepankan ritualitas fisik tersebut.

Fenomena ini tentu saja memunculkan keprihatinan, sebab bagaimanapun Islam bukanlah representasi sebagai bentukan manusia beringas yang rakus akan kekerasan. Sebaliknya, Islam dengan nilai esoterisnya mampu menciptakan moralitasnya di dalam memberi cahaya damai di tengah-tengah masyarakat yang plural. Oleh karenanya, demi membungkam sekaligus mencerahkan terhadap pemahaman tentang Islam yang dangkal itu, maka pemahaman Islam perlu dikembalikan pada penilaian yang substantif. Yakni, diperlukan penyegaran pada tingkat keberagaman yang lebih bersifat mendalam dan peresapan yang pada gilirannya dapat menghadirkan rekonstruktif terhadap nilai-nilai Islam sebagai arsitektur dalam tatanan sosial melalui nilai-nilai esoterisnya.

Dalam kerangka itulah tulisan ini mencoba mengangkat artikulasi *tasāmuh* dengan menempatkan tasawuf sebagai basisnya, yang kemudian dikorelasikan dengan *social capital* (modal sosial) di dalam merajut tatanan sosial. Dengan kata lain, bagaimana *tasāmuh* sebagai nilai-nilai Islam dipotret melalui sudut pandang tasawuf untuk dapat diaktualisasikan sekaligus menjadi spirit dan dasar modal sosial guna berperan sebagai logika perilaku kolektif di mana ide perdamaian di tengah-ditengah perbedaan menjadi tujuan masyarakat moderat.

ARTIKULASI *TASĀMUH*: MEREKAT KEBERAGAMAN

Perbedaan maupun keberagaman adalah *hard fact* (fakta keras), yang tidak hanya secara fisik, namun lebih penting dari itu perbedaan juga hadir pada aspek non-fisik, semisal hasrat, kehendak, bahasa,

pikiran, keyakinan, dan sebagainya. Seluruh perbedaan itu bergulat di dalam kedirian manusia yang pada gilirannya seluruh perbedaan tersebut melahirkan ekspresi-ekspresi kebudayaan, politik, sosial, keagamaan dan lain sebagainya.

Hard fact ini tentu saja bukan sebetuk apologis terhadap antropologis kosmis, melainkan secara teologis keberbedaan itu mendapatkan legitimasi sebagaimana wacana Qur'ani yang telah memberikan argumentasinya tentang penciptaan keragaman manusia yang terdiri baik jenis kelamin, suku dan kebangsaan, ruang dan tempat tinggal yang mereka semua sama-sama berpotensi untuk mencapai derajat kemuliaan yang dalam hal ini adalah ketakwaan.² Di samping itu, wacana Qur'ani juga menyebut bahwa di dalam penciptaan terdapat keberagaman bahasa dan warna kulit manusia.³ Komposisi keberagaman bahasa dan warna kulit itu kesejatiannya mewakili tekstur esoteris maupun eksoteris. "Bahasa" tidak lain adalah simbol dari sesuatu yang tersembunyi dalam diri manusia yang meliputi pikiran (*logos*), mental dan spritual. Sedangkan "warna kulit" menunjukkan basis material yang ada pada manusia. Dengan demikian, keberagaman itu adalah sesuatu yang dikehendaki-Nya sebagai ruang kompetisi bagi manusia untuk melakukan kebajikan.⁴

Oleh karenanya, realitas keberagaman adalah sesuatu yang *given*, takdir Tuhan, dan bukan faktor bentukan manusia. Realitas ini sepenuhnya telah dipahami oleh masyarakat, tetapi sayangnya nalar kolektif masyarakat belum bisa menerima realitas bahwa setiap individu atau kelompok individu tertentu memiliki sistem keyakinan, budaya, adat, agama, dan tata cara ritual (*occultism*) yang berbeda. Nalar kolektif masyarakat masih terkooptasi oleh logosentrisme tafsir hegemonik yang sarat akan prasangka, kecurigaan, bias, kebencian, dan reduksi terhadap kelompok yang berada di luar dirinya (*the other*). Akibatnya, ikatan-ikatan sosial (*societal bond*) melalui kolektivitas dan kerjasama hanya berlaku di dalam kelompoknya sendiri, tidak berlaku bagi kelompok lain.

Beranjak dari logosentrisme tersebut, maka artikulasi *tasāmuh* di dalam merekat perbedaan menjadi sebuah kebutuhan di dalam menjembatani keberagaman guna memberikan nilai-nilai normativitas-

²QS. al-Ḥujurāt: 13.

³QS. al-Rūm: 22.

⁴QS. al-Mā'idah: 48.

nya. Bahkan, artikulasi *tasāmuh* sejatinya merupakan kausalitas dari adanya keberagaman itu sendiri dan menjadi bagian yang tak terpisahkan. Dengan kata lain, eksistensi *tasāmuh* bergantung dan akan bermakna apabila terejawantah di dalam ruang di mana realitas yang pluralis terhampar di alam semesta ini.

Secara formal linguistik, kata *tasāmuh* di dalam *Lisān al-‘Arab* dengan bentuk derivasinya seperti *samāh*, *samāḥah*, *musāmāḥah* yang identik dengan arti kemurahan hati, pengampunan, kemudahan, dan perdamaian.⁵ Beberapa arti yang melekat pada kata *tasāmuh* tersebut secara konseptual diberikan oleh al-Qur’ān landasan spiritnya, antara lain; seperti bagaimana al-Qur’ān menggambarkan seorang hamba yang rendah hati membalas sapaan orang-orang jahil dengan kata-kata—yang mengandung—keselamatan.⁶ Menjadi orang pemaaf sekaligus mengajak ke jalan kebaikan.⁷ Menggambarkan Muhammad sebagai sosok yang lembut, menempatkan aktualisasinya sebagai sosok pemaaf bahkan rela memohonkan ampun bagi orang-orang yang memusuhinya, sekaligus menempatkan mereka dengan selalu bermusyawarah.⁸ Memberi kemudahan dan tidak memberikan kesukaran dalam beragama⁹ maupun kesempitan.¹⁰ Berdiskusi dengan cara yang paling baik, meski mereka tetap menyatakan permusuhan.¹¹ Mengajak kepada kebaikan dengan cara damai.¹² Tidak memaki apa yang mereka sembah (selain Allah), sebagai bentuk saling menghargai agar tidak terjadi saling memaki.¹³ Dan tentunya masih banyak lagi landasan spirit al-Qur’ān tentang konseptual *tasāmuh*.

Kata “*tasāmuh*” sendiri sebagai istilah Islam kerap kali disepadankan dengan kata toleransi. Kata “toleransi” dalam pengertiannya dapat dilacak jauh ke belakang pada filsafat Yunani Kuno seperti yang pada gagasan Socrates (w. 399) yang menyatakan bahwa pengetahuan menghasilkan kebijaksanaan, namun kebijaksanaan tidak serta merta dapat diproduksi dengan paksaan melainkan dengan dialog yang

⁵Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Mukarram Ibn Manẓūr al-Anṣārī, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.), 489.

⁶QS. al-Furqān: 63.

⁷QS. al-A‘rāf: 199.

⁸QS. al-Baqarah: 159.

⁹QS. al-Baqarah: 185.

¹⁰QS. al-Ḥajj: 78.

¹¹QS. al-‘Ankabūt: 46.

¹²QS. al-Naḥl: 125.

¹³QS. al-An‘ām: 108.

toleran. Formula ini memungkinkan kehidupan bersama-sama secara harmonis karena ada upaya saling menghargai perbedaan pendapat.¹⁴ Sementara itu, kata “toleransi” dalam bahasa Yunani disebut dengan istilah “*sophrosyne*” yang artinya *moderation* (mengambil jalan tengah). Sedangkan dalam bahasa Latin, istilah “toleransi berasal istilah “*tolerantia*” yang artinya, “menahan”. Yakni menahan dari hal-hal yang negatif. Ketika toleransi dikaitkan dengan keberagaman di mana terdapat perbedaan keyakinan, pendapat dan lain-lain, maka toleransi dapat diartikan menahan diri untuk tidak menggunakan cara-cara yang negatif di dalam menghadapi perbedaan tersebut.¹⁵ Dengan demikian, kaca kuncinya, baik istilah “*tasāmuh*” maupun “toleransi” adalah sama-sama hadir sebagai mediasi di tengah-tengah keberagaman di mana perbedaan keyakinan maupun pendapat menjadi sebuah keniscayaan.

Dalam sejarah pemikiran Islam, konseptual *tasāmuh* menjadi spirit dalam kajian-kajian ke-Islaman. Tegasnya, konseptual *tasāmuh* terasa memberi legitimasi atas keberagaman kajian ke-Islaman. Keberagaman pada tataran epistemologi misalnya, dipetakan oleh Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī dengan ‘tri-epistemologi’ yang mengungkap kecenderungan epistemologis di kalangan bangsa Arab dan umat Islam pada umumnya. Al-Jabiri mencoba menganalisa kecenderungan-kecenderungan umat Muslim yang secara kreatif melahirkan berbagai produk pemikiran yang berbeda, sekalipun terkadang berasal dari interpretasi teks yang sama. ‘tri-epistemologi itu adalah *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*. Nalar epistem *bayānī* tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau nash dan realitas, dan nalar *irfānī* lebih kepada kematangan *social skill* (empati, simpati, *vertehen*), sementara dalam nalar *burhānī* ditekankan pada korespondensi (kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum alam) dan korehensi (keruntutan dan keteraturan berpikir logis) sekaligus upaya yang terus-menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumusan-rumusan dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia (*pragmatic*).¹⁶

¹⁴Andrew Fiala, *Tolerance and the Ethical Life* (New York: Continuum, 2005), 1.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī, Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tahḫīlīyah Naqḏīyah li Naẓm al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabah* (Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1993), 8-13.

Dalam perjalanan sejarahnya, ketiga model epistemologi ini pernah mencapai puncak kejayaan masing-masing. Dengan epistemologi *bayānī*, banyak para pakar fikih yang muncul, dengan *burhānī* banyak filosof yang disegani, dan dengan *irfānī* banyak para sufi yang istimewa dan populer.

Keberagaman epistemologi ini didukung oleh individu-individu ulama yang memiliki sifat toleran dan dinamis dalam menyikapi perbedaan pemikiran seperti Imam Shāfi‘ī yang pernah mengungkapkan, “pendapatku adalah benar, tetapi mengandung kemungkinan salah, sedangkan pendapat orang lain salah tetapi mengandung kemungkinan benar”. Demikian pula Abū Ḥanīfah yang dengan arif mengatakan, “ini adalah pendapatku, jika ada pendapat lain yang lebih baik, aku akan menerimanya.” Begitu pula Imam Mālik yang menolak permintaan penguasa yang akan menjadikan karyanya *al-Muwatta’* sebagai rujukan yurisprudensi untuk bentuk penyeragaman bagi masyarakat Muslim saat itu. Sikap para ulama itu menunjukkan betapa mereka saling menghargai perbedaan pikiran dan pilihan orang lain.

Pilar historisitas lainnya yang dapat kita tangkap hingga sampai saat ini adalah praktik budaya intelektual Muslim yang lazim di akhir bagian karyanya ditulis *wa Allāh a‘lam bi al-ṣawāb* (Tuhan Maha Tahu atas Kebenaran). Pesan dalam tulisan itu, tidak ada seorang pun yang berhak untuk menganggap pendapatnya paling benar. Setiap manusia pasti mempunyai keterbatasan setinggi apa pun ilmu yang dimilikinya. Pesan yang demikian itu menunjukkan kesungguhan dan kerendahan hati sebagai upaya mereka yang mengarungi samudra ilmu Tuhan.

Historisitas yang terbaca itu merupakan upaya pengejawantahan yang sangat baik tentang konseptual *tasāmuh*. Oleh karenanya, bisa dipahami bahwa semua itu adalah kekayaan intelektual yang luar biasa bagi perkembangan dan kemajuan peradaban manusia. Beragam produk karya intelektual Muslim yang melimpah itu tidak lain adalah rahmat dan keindahan sebagaimana yang pernah disinggung Nabi, *ikhtilāf ummāṭi rahmah*. Inilah makna artikulasi *tasāmuh* merekat keberagaman.

REALITAS TUHAN SEBAGAI CERMINAN DALAM BERTASĀMUH

Jika pada pembahasan sub bab di atas menempatkan artikulasi *bertasāmuh* yang hanya bertumpu pada orientasi praktis di mana perbedaan menjadi titik awal adanya *tasāmuh*, maka pembahasan pada bagian ini akan menekankan artikulasi *tasāmuh* lebih pada orientasi metafisis dengan menempatkan realitas Tuhan sebagai cerminan di dalam merefleksikan *tasāmuh*. Orientasi metafisis ini tidak lain adalah dengan menempatkan nilai-nilai tasawuf sebagai eksplorasinya.

Dalam konteks menjadikan Tuhan sebagai cerminan dalam *bertasāmuh*, perlu kiranya memahami konsep “manusia sebagai manifestasi Tuhan” khususnya dari Ibn ‘Arabī yang merupakan sufi Agung dari Murcia, Andalusia (Spanyol). Bagaimanapun, wacana tentang manusia selaku tempat manifestasi Tuhan menjadi tuntas di tangannya melalui penegasan paham *waḥdat al-wujūd*. Baginya, wujud Allah adalah Satu dalam Diri-Nya, tetapi muncul melalui *tajallī* sebagai beragam benda eksisten. Dengan kata lain, “Wujud” disifatkan kepada Allah dari segi ketiadarataan-Nya, dan “eksistensi” disifatkan kepada-Nya dari segi keserupaan-Nya. Pada yang pertama, Dzāt Allah tidaklah terketahui dan tidak terjangkau—Yang Wajib Wujud melalui Diri-Nya. Pada yang kedua, Allah memanifestasikan Diri-Nya dalam “eksistensi menurut bentuk” (*al-wujūd al-ṣūrī*)—Nafas al-Raḥmān, yang “mengambil” bentuk seluruh benda eksisten di kosmos.¹⁷

Tegasnya, Allah adalah Satu dalam Diri-Nya, sedangkan *tajallī* mengambil bentuk dari “yang banyak”. Pluralitas manifestasi adalah kembali kepada nama-nama Ilahi—yang “satu” dan “banyak” di saat yang sama. Ibn ‘Arabī menunjukkan hal ini ketika menafsirkan surat *al-Ikhlāṣ*. Ayat pertama: “Dialah Allah Yang Satu” menunjuk kepada *aḥādīyat al-aḥad* (Unitas Yang Satu), sedangkan ayat kedua: “Allah Maha Tempat Bergantung” menunjuk kepada fakta bahwa seluruh “hal banyak” adalah kembali kepada nama-nama dan bergantung kepadanya.

Iniilah yang kemudian mengantarkan Ibn ‘Arabī memiliki pandangan bahwa Allah merangkum sifat *tanzīh* (*ketakterbanding-*

¹⁷Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Vol. 3 (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1972), 515.33, 516.14.

an) dan *tashbīh* (keserupaan dan kedekatan). Pengejawantahan dari kedua sifat tersebut bisa diringkas oleh dua istilah kunci dalam *al-Qur'ān*; hamba ('abd) dan wakil (*khalīfah*). Sifat *tanzīh* Allah, menjadikan manusia dan makhluk lainnya adalah hamba-hamba-Nya dan harus tunduk pada kehendak-Nya. Akan tetapi berkenaan dengan sifat *tashbīh*, manusia mempunyai peran yang harus dimainkan, di mana manusia diciptakan dalam citra Allah yang semua kualitas-kualitas Allah dapat ditemukan dalam dirinya. Karena itulah manusia bisa menjadi wakil (*khalīfah*) Allah di muka bumi. Berangkat dari konsepsi *tashbīh* tersebut, secara mendasar menempatkan manusia sebagai cerminan Tuhan adalah bermoral, sebab bagaimanapun, hanya dalam diri manusia menurut definisi di atas citra Tuhan akan terefleksikan secara penuh. Konsepsi inilah yang dikembangkan para sufi yang mengisyaratkan hubungan yang begitu dekat antara manusia dengan Tuhan.

Sebagaimana telah disinggung, realitas alam semesta dengan berbagai varian dan kemajemukannya ini merupakan bukti ke-Maha-Esa-an-Nya Tuhan, maka fenomena-fenomena di alam kosmos merupakan penampakan (*tajjālī*) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Dalam ke-Maha-Esa-an-Nya, menurut pandangan Ibn 'Arabī, Tuhan melihat diri-Nya yang Immateri, sekaligus memperkenalkan diri-Nya. Maka, muncullah asma-asma dan sifat-sifat-Nya.

Asma dan sifat tersebut masih belum bisa dikenal, masih suram, sehingga diperlukan penjernih. Mula-mula alam semesta, binatang, dan malaikat diproyeksikan sebagai cerminan Tuhan. Namun, semuanya belum menjadi cerminan Tuhan yang tepat. Setelah hadirnya Adam (manusia), barulah Tuhan bisa melihat forma atau bentuk-Nya secara tepat. Oleh karenanya, setiap gerak-gerik manusia pada hakikatnya merupakan pancaran diri-Nya. Seorang sufi sejati pasti akan bertemu dalam satu poros hakiki, yaitu -meminjam filsafatnya Ibn 'Arabī—yang disebutnya dengan *waḥdat al-wujūd*. Titik temu inilah yang semestinya harus dikembangkan untuk membangun solidaritas diantara umat yang kosmopolit dengan pendasaran atas kesamaan moral (akhlak), dan bukan sebaliknya dengan mencari-cari perbedaan-perbedaan apalagi perbedaan kecil yang hampir pasti dimiliki semua orang sebagai bentuk keanekaragaman.

Keanekaragaman sendiri bagi Ibn ‘Arabī, tidak dilihatnya sebagai sebuah sumber keraguan atau kesusahan. Berlawanan dengan itu, ia menganggap hal ini sebagai salah satu dari banyak tanda-tanda bahwa Rahmat Tuhan mendahului kemurkaan-Nya, yang membimbing kepada kebahagiaan paripurna setiap makhluk. Oleh karenanya ia menulis, “Karena Tuhan adalah akar dari semua perbedaan kepercayaan di alam semesta, dan karena inilah Dia yang membawa kesempurnaan eksistensi setiap hal di alam semesta dalam sebuah susunan yang tidak dimiliki oleh apapun juga, setiap orang akan berakhir dengan Rahmat-Nya”.¹⁸

Uraian di atas menunjukkan bahwa melalui cerminan Tuhan yang memantul ke diri manusia sebagai citra paling sempurna, menempatkan gerak-gerik manusia pada hakikatnya merupakan pancaran diri-Nya. Dengan demikian dalam ber-*tasāmuh*, seseorang mengimplementasikannya melalui dua dimensi yang saling beriringan. Yakni, ber-*tasāmuh* yang di dalam implementasinya memiliki oreintasi keilahian, kemudian diterjemahkan dan dikaitkan dengan orientasi praktis untuk menciptakan salam di antara manusia. Dalam kondisi seperti ini, ketika individu melakukan suatu kebaikan dalam komunitas, ia tidak semata-mata hanya merasakan sebagai tuntutan hukum normatif dengan segala sanksi yang mengiringinya, tapi juga menghayati sebagai kebaikan yang berasal dari semangat intuisinya. Dengan kata lain adalah menghayati norma-norma dengan seluruh jiwanya sebagaimana ia menghayati ajaran agamanya yang bergetar karena tengah merasakan hidup bersama dalam kesatuan Tuhan.

Aktualisasi *tasāmuh* bercermin pada Tuhan dapat pula diadaptasi dari sebuah kalimat yang sangat mendasar maknanya di dalam Islam, yakni *Allāh Akbar*, Allah Maha Besar. Menurut Asghar Ali Engineer, kalimat ini tidak boleh hanya dianggap sebagai doktrin teologis tentang supremasi Tuhan, namun juga sebagai prinsip revolusioner bahwa tidak ada seorang manusia pun yang dapat mengklaim dirinya lebih superior di antara sesamanya. Kekuasaan yang tertinggi hanya di tangan Tuhan, bukan pada manusia. Tidak ada manusia pun yang boleh tunduk di hadapan manusia lain. Seluruh umat manusia adalah sama.¹⁹

¹⁸*Ibid.*, 465.23.

¹⁹Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agus Prihantoro (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 1999), 312.

Sama halnya dengan dasar konsep tauhid yang bukan hanya menjadi doktrin metafisis, namun juga menjadi prinsip kesatuan manusia yang diciptakan Allah. Semua manusia, sekali lagi, sama kedudukannya di hadapan Allah dan di antara sesamanya. Semua adalah makhluk-Nya. Jika manusia berbeda-beda, kebangsaan, suku dan ras, ruang tempat tinggal, tentu bukan untuk saling bermusuhan serta menghancurkan kedamaian dan harmoni. Namun keberagaman ini menjadi sarana untuk mengidentifikasi diri dan saling mengenal.²⁰ Sehingga ketika *Allāh Akbar*, dikumandangkan Bilal, (baca: muazin) adalah menyeru kepada seluruh manusia untuk bersatu dan menjauhi permusuhan. Juga ketika Bilal memanggil orang-orang yang beriman untuk mengerjakan shalat dengan seruan *Allāh Akbar*, dia sedang menyeru, jika kalian adalah orang-orang yang beriman kepada kebesaran Allah, kalian harus percaya pada kebesaran Allah, kalian juga harus percaya kebesaran makhluk-makhluknya,²¹ yang terhampar di alam semesta apapun bentuk dan golongannya.

Sampai di sini, ber-*tasāmuh* sesungguhnya bukan suatu penyingkapan hanya pada orientasi praktis semata terhadap kenyataan sosial. Sebaliknya, pengejawantahan *tasāmuh* di dalam merangkai masalah kerja sama sosial dan menciptakan aturan moral guna mengendalikan pilihan individu di tengah-tengah keberagaman adalah bermuara pada Tuhan sebagai Sang pencipta Alam. Sebabnya realitas praktis sesungguhnya bukanlah satu-satunya realitas, melainkan tanda-tanda dari “Realitas Sejati” yang ada di balik fenomena positif. Dengan kata lain, kosmos adalah cerminan “Realitas Sejati”. Oleh karenanya, kosmos tidak lain berfungsi sebagai tanda-tanda eksistensi Tuhan. Pandangan progresifitas tersebut menemukan pendasarannya pada ḥadīth *qudsī* yang sering dikutip para sufi ketika menyelami Realitas Sejati, sebagaimana firman-Nya, “*kuntu kanzan makhfiyan faaradtu an u ‘rafa fa khalaqtu al-khalqa fabī ‘arafūnī*“ (Aku adalah khazanah yang tersembunyi, dan Aku ingin diketahui, karena itu Aku menciptakan makhluk agar Aku diketahui).

²⁰QS. al-Ḥujurāt: 13.

²¹*Ibid.*

TASAMUH: DARI SOCIAL CAPITAL MENUJU MASYARAKAT MODERAT

Berbicara tentang watak manusia, Thomas Hobbes (1588-1679) dengan teorinya mengemukakan bahwa sifat dasar manusia adalah “*homo homoni lupus*” (manusia yang satu adalah serigala buat manusia yang lain) atau *bellum monium coatra amnes* (*the war of all agains*: perang semua lawan semua). Teori Hobbes ini menunjukkan bahwa manusia dalam keadaan alamiahnya hanya ingin menaklukkan manusia lain. Hampir senada dengan Hobbes, tokoh yang menyatakan kematian Tuhan yakni Friedrich Nietzsche (1844-1900) berpandangan, “kehendak berkuasa adalah realitas sejati dan fitrah manusia.”²² Artikulasi sifat dasar manusia yang seperti itu menarasikan akan keharusan semua orang menjadi tuan (baca: yang berkuasa). Ini artinya manusia berlomba dan bersaing meraih kekuasaan. Yang pada gilirannya, benturan dan saling menjatuhkan tidak dapat dihindari, dan yang menang dalam pertarungan itu hanyalah siapa yang kuat.

Pemaknaan tersebut tidak dapat dilepaskan dari sejarah gerakan pemikiran yang disebut sebagai *renaissance*. Ciri yang menonjol adalah pandangannya yang antroposentrik, yakni meletakkan otonomi manusia di atas segalanya. Kehidupan manusia ditandai dengan sikap materialistik, sekularistik yang tidak memperhatikan dan memperdulikan kehidupan batin (esoteris). Meminjam bahasa Alasdair Macintyre (1921), manusia sekedar dimengerti semata-mata faktual.²³ Akibatnya bentuk interaksi sosial yang dihasilkan oleh nilai norma esoteris yang melekat pada diri manusia tercerabut.

Pemaknaan manusia yang distorsif tersebut sudah pasti memberikan efek terhadap tercerabutnya moral. Oleh karenanya, pemahaman manusia yang demikian jelas bukan sebuah pilihan untuk mengawal tatanan sosial dalam kehidupan. Sadar akan keberadaan sisi moral dalam diri manusia, Francis Fukuyama dalam

²²Friedrich Nietzsche membagi manusia menjadi dua katagori: yaitu masyarakat elit yang kemudian disebut dengan tuan dan masyarakat yang disebut budak. Nietzsche menghubungkan “kehendak berkuasa” hanya pada manusia dalam katagori tuan atau disebutnya sebagai manusia “Superman”. Manusia katagori ini mempunyai kekuatan untuk meraih kekuasaan dan menindas orang lain. Lihat Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Filsafat: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), 198.

²³Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 209.

karya fenomenalnya “*The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*” menyebutkan, “Manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial yang memiliki kemampuan bawaan untuk mengatasi masalah kerja sama sosial dan menciptakan aturan moral guna mengendalikan pilihan individu. Tanpa harus didesak, manusia akan menciptakan ketertiban dengan sendirinya begitu ia memenuhi keperluan hidupnya sehari-hari dan bersinggungan dengan orang lain”.²⁴

Pendirian ini menegaskan bahwa manusia tidak hanya secara fitrah bermoral, akan tetapi dengan moralitasnya manusia mampu menciptakan serangkaian norma informal pemberi teladan yang digunakan bersama dalam mewujudkan tatanan sosial. Tentu saja pemaknaan bahwa manusia secara fitrah bermoral sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari unsur agama. Sebab bagaimanapun dalam konsepsi religius, agama merupakan fitrah yang melekat pada diri manusia dan terbawa sejak kelahirannya sebagaimana terekam dalam pernyataan dan kesaksian manusia sebelum hadir di muka bumi, bahwa akan menjadikan Tuhan sebagai Rabb, sebagai Tuhan yang menciptakan, memelihara, menguasai, mengatur kehidupan di alam semesta ini.²⁵

Sementara itu, realitas tatanan sosial yang memfasilitasi bagi terciptanya solusi terhadap logika perilaku kolektif tersebut biasa disebut dengan “modal sosial” (*social capital*). Fukuyama secara definitif memberi arti modal sosial; “sebagai serangkaian nilai atau norma informal pemberi teladan yang digunakan bersama di antara anggota-anggota sebuah kelompok yang memungkinkan mereka saling bekerja sama.”²⁶ Sementara Hans Blomkvist dan Ashok Swain menyatakan, “Modalitas sosial mengacu pada rasa saling percaya, jaringan dan norma-norma bersama yang dimiliki oleh sekelompok aktor dalam mengejar kepentingan-kepentingan bersama.”²⁷

²⁴Francis Fukuyama, *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, terj. Masri Maris (Jakarta: Gramedia Pustaka bekerjasama dengan Kedutaan Besar Amerika Jakarta Freedom Institute, 2005), 7 dan 285.

²⁵QS. al-A'rāf: 172; QS. al-Rūm: 30.

²⁶Francis Fukuyama, “Modal Sosial” dalam *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia*, (ed.) Lawrence E. Harrison dan Samuel P. Huntington, terj. Retnowati (Jakarta: LP3ES, 2006), 153.

²⁷Hans Blomkvist dan Ashok Swain, “Investigating Democracy and Social Capital in India” dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 36. No. 8 (24 Februari): 639-643.

Barangkali ahli teori yang paling penting mengenai modal sosial adalah seseorang yang tidak pernah menggunakan istilah itu tetapi memahami betul betapa penting artinya adalah Alexis De Tocqueville bangsawan dan panglima Prancis, demikian tutur Fukuyama.²⁸ Secara kuat De Tocqueville menegaskan bahwa jaringan kerja kepercayaan dan asosiasi sukarela adalah serangkaian hubungan “win-win” yang di dalamnya setiap orang membawa manfaat.

Jika ditarik benang merah, maka pengertian modal sosial adalah menempatkan kelompok-kelompok yang berada di dalam sebuah jaringan kerja kepercayaan di masyarakat yang rumit bersatu untuk mempertahankan kepentingan mereka melalui norma-norma informal. Dapat pula dikatakan bahwa modal sosial adalah properti bersama di dalam masyarakat yang secara etis tidak boleh memiliki hak lebih dari individu atau kelompok lain dalam komunitas. Sekali terjadi, maka yang terjadi kemudian adalah dominasi yang dalam beberapa hal berlanjut pada tindakan opresif atas individu atau kelompok lain, sebagaimana yang diujarkan oleh Hans Blomkvist dan Ashok Swain, “bila mereka hidup dan bersama dalam suatu tempat yang sama namun tanpa ada rasa saling percaya, tidak punya norma bersama, maka hubungan yang ada di sana hanyalah untuk bertindak bersama-sama dalam menghadapi perlakuan opresif dari kelompok-kelompok sosial kelas atas.”²⁹

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa pengejawantahan tatanan sosial dengan menempatkan modal sosial sebagai pendasarannya mengisyaratkan bahwa setiap masyarakat yang merupakan masyarakat moral, dengan menempatkan norma atau aturan sebagai integrasi-efektif di tengah keragaman dan kolektivitas sesungguhnya tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai agama. Mendukung realitas itu, pakar sosiologi Auguste Comte (1798-1857) berpendapat, “setiap masyarakat membutuhkan prinsip yang dapat mempersatukan, di mana setiap anggotanya akan hidup dalam keharmonisan antara satu dengan yang lainnya. Agama menyediakan prinsip yang menyatukan itu sebagai perakat yang akan menjamin tatanan sosial.”³⁰

²⁸Fukuyama, *Guncangan Besar*, 24.

²⁹Blomkvist dan Swain, “Investigating Democracy”, 639-643.

³⁰Lewis A. Coser, “Auguste Comte 1795-1857,” dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 7-8.

Pembumiannya dari nilai-nilai agama yang terinjeksi ke dalam modal sosial di atas bukan tanpa alasan, sebab sebagai salah satu contoh dalam Islam sendiri telah menyediakan landasan kuat untuk membangun masyarakat yang *committed* terhadap modal sosial. Islam memiliki komitmen terhadap kontrak sosial dan norma yang telah disepakati bersama yang ciri dasarnya seperti *ta'āwun* (tolong-menolong),³¹ *takāful* (saling menanggung),³² dan *taḍāmun* (memiliki solidaritas).³³

Dari serangkaian paparan teoritis di atas, memberikan injeksi pemahaman bahwa sesungguhnya modal sosial adalah embrional di dalam mewujudkan tatanan sosial. Sedangkan struktur modal sosial tidak lepas dari nilai-nilai moral sebagai sesuatu yang telah menjadi sebuah fitrah manusia. Argumentasi tatanan sosial di dalam interaksi sosial yang mengedepankan moral beranjak dari kefitrahan manusia tersebut memiliki keterkaitan formula dengan pengejawantahan *tasāmuh*. Pengertian formula semacam ini kalau diterjemahkan ke dalam bahasa al-Qur'ān merupakan kongkritisasi dari peran fitrah manusia sebagai khalifah Allah yang didelegasikan untuk memelihara kemakmuran kosmis.³⁴ Dengan kata lain, *tasāmuh* sendiri adalah sesuatu yang fitrah yang melekat pada ke-dirian manusia yang pada gilirannya mengantarkan terwujudnya tatanan sosial agar kosmis berjalan dalam kemaslahatan.

Menempatkan *tasāmuh* sebagai modal sosial juga tidak lepas dari artikulasi *tasāmuh* itu sendiri, baik dalam pengertian orientasi praktis pada arti kata *tasāmuh* yang identik dengan arti kemurahan hati, pengampunan, kemudahan dan perdamaian,³⁵ maupun dalam pengertian orientasi metafisis sebagai bentuk pengabdian di alam semesta ini terhadap Sang Pencipta dengan segala manifestasi-Nya. Semua artikulasi *tasāmuh* itu merupakan nilai-nilai spirit di dalam melakukan interaksi sosial. Dengan demikian, nilai-nilai *tasāmuh* sesungguhnya meresap ke dalam artikulasi modal sosial untuk dijadikan tatanan sosial sebagai pondasi publik. Hal demikian akan mengantarkan pada terciptanya solusi logika perilaku kolektif di mana keberagaman dan perbedaan hadir.

³¹Lihat QS. al-Mā'idah: 2.

³²Lihat QS. al-Nisā': 85

³³Baca kembali sub bab tentang artikulasi *Tasāmuh* Merekat Keberagaman.

³⁴QS. al-Baqarah: 30 dan Hūd: 61.

³⁵Al-Anṣāri, *Lisān al-'Arab*, 489.

Logika perilaku kolektif yang disadur dari *tasāmuḥ* sebagai gagasan modal sosial tersebut diakui terlalu abstrak untuk disemayamkan sebagai properti bersama di dalam masyarakat. Karena bagaimanapun, untuk membentuk kelompok yang sukses di tengah ketiadaan modal sosial sangatlah mungkin, misalnya, dengan memakai beragam mekanisme koordinasi formal seperti kontrak, hierarki, undang-undang, sistem hukum, dan sebagainya. Tetapi norma-norma informal sangat mengurangi apa yang para ekonom cap sebagai “biaya-biaya transaksi”—biaya pengawasan, pembuatan kontrak, pengesahan dan pemberlakuan kesepakatan resmi.³⁶

Sekali lagi, tidak ada seseorang pun yang mengingkari bahwa tatanan sosial seringkali diciptakan secara formal. Hanya saja, menurut Fukuyama, yang demikian itu tidak dapat menjamin bahwa lembaga masyarakat yang melandasinya akan tetap menikmati seperangkat norma dan nilai budaya yang tepat di bawah tekanan perubahan sosial, ekonomi, dan teknologi. Sebaliknya yang terjadi adalah individualisme, pluralisme, toleransi yang melekat pada mekanisme koordinasi formal cenderung mendorong keragaman budaya yang pada gilirannya berpotensi melemahkan nilai-nilai moral warisan masa lalu.³⁷ Tegasnya, tatanan sosial yang dibentuk oleh mekanisme formal dapat mereduksi peran nilai-nilai warisan masa lalu sebagai identitas dan otentisitas baik dari unsur agama, budaya dan sebagainya yang melekat pada masing-masing individu di mana nilai-nilai moralitas terbangun olehnya. Padahal, secara teoritis warisan masa lalu bukan hanya tentang ke-masa-lalu-an dari masa lalu tapi tentang kehadirannya. Lebih jauh, gagasan tentang masa lalu mengimplikasikan lebih dari sebuah kesadaran tentang keabadian. Bukan tentang apa yang telah mati, tapi tentang apa yang sudah pernah hidup. Dengan demikian, masa lalu tidak pernah berupa sebuah kisah yang telah selesai untuk diceritakan. Atas dasar itu, warisan masa lalu adalah sesuatu yang bernilai yang tidak dapat diabaikan sama sekali. Karenanya, dengan masa lalu, masyarakat baik individu maupun kelompok dapat memaknainya secara kreatif dan sekaligus tetap otentik.

Untuk itu, dengan tidak mengesampingkan sistem formal sebagai hukum yang mengendalikan masyarakat, ada sebuah

³⁶Fukuyama, “Modal Sosial”, 155.

³⁷Fukuyama, *Guncangan Besar*, 14.

hukum yang lebih tepat ketimbang hukum-hukum lainnya. Yakni, jika manusia ingin menjadi beradab (*thaqāfah wa ḥadārah*), maka seni hidup berserikat harus tumbuh. Artinya, seni hidup berserikat sebagai logika kolektif inilah yang di dalamnya terwujud hukum informal yang internalisasinya terajut oleh nilai-nilai moralitas yang pada gilirannya mampu menghadirkan tatanan sosial. Nilai-nilai moralitas yang bersemayam di dalam logika perilaku kolektif itulah yang disebut sebagai modal sosial dan di dalamnya artikulasi *tasāmuh* dapat menjadi refrensialnya. Dengan demikian, tatanan sosial yang sebenarnya adalah selalu tergantung pada upaya mengejawantahkan *tasāmuh* sebagai pilar-pilar modal sosial untuk dijadikan norma-norma informal guna dipelihara bersama.

Gagasan menciptakan norma informal di tengah-tengah perbedaan dengan *tasāmuh* sebagai pilarnya pada gilirannya akan mengantarkan pada visi Islam; yakni *ummatan wasāṭan*.³⁸ Secara hermeneutis, *ummatan wasāṭan* adalah umat moderat yang posisinya berada di tengah. Mereka dijadikan demikian, menurut kelanjutan ayat tersebut, yang tidak lain adalah misinya, “agar mereka menjadi *shahīd* (saksi), sekaligus menjadi teladan dan patron bagi yang lain, dan pada saat yang sama mereka menempatkan Nabi Muhammad Saw. sebagai patron teladan dan saksi pembenaran bagi semua aktivitasnya.”³⁹

Dengan mengambil sikap pada posisi tengah ini menjadikannya tidak tenggelam oleh materialisme, tidak pula melangit ke alam ruhani, untuk tidak lagi berpijak di bumi. Posisi tengah ini menjadikannya mampu memadukan aspek ruhani dan jasmani, material, dan spiritual dalam segala sikap dan aktivitas. Tegasnya, posisi ini memungkinkan melihat sesuatu secara seimbang, harmonis dan dari berbagai tepian. Mengambil satu aspek saja dan mengabaikan aspek lainnya, jelas akan merusak tatanan kosmis yang seimbang dan harmonis ini. Sementara kerusakan terhadap kosmis itu sendiri tidak disukai oleh Tuhan.⁴⁰

Hadirnya konsep Qur’ani tentang *wasāṭ* (moderat) sebagai visi Islam ini tidak lain adalah wadah tatanan sosial yang dibangun di atas logika perilaku kolektif dengan mengundang umat Islam untuk

³⁸QS. al-Baqarah: 143.

³⁹*Ibid.*

⁴⁰QS. al-Qaṣaṣ: 77.

berinteraksi, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak (agama, budaya, dan peradaban), karena mereka tidak dapat menjadi saksi maupun berlaku adil jika mereka tertutup atau menutup diri dari lingkungan maupun perkembangan. Wadah yang berbentuk moderasi ini tentunya memerlukan misi sebagai refleksinya. Tujuannya agar interaksi, dialog, dan terbuka dengan semua pihak dapat berjalan dengan baik, maka *tasāmuḥ* sebagai pilar-pilar modal sosial dapat memberikan refleksinya. Dengan demikian, antara *tasāmuḥ* dan *wasat* (moderat) seperti dua sisi mata uang berbentuk misi dan visi. Sebab, perwujudan *ummatan wasaṭan* tidak dengan sendirinya hadir tanpa ada upaya menghadirkan sikap penghargaan, kemurahan hati, pengampunan, kemudahan dan perdamaian yang merupakan istilah-istilah kunci pada arti konseptual *tasāmuḥ*. Lebih jauh, pilar-pilar modal sosial yang diserap dari *tasāmuḥ* akan menjadi faktor pemandu dan motif-motif yang dapat mengintegrasikan serta menggerakkan keseluruhan sikap dan perilaku dalam membentuk masyarakat yang moderat.

Akhirnya, melalui visi dan misi ini kemudian umat Islam diajak untuk berkomitmen terhadap kemaslahatan umat. Orientasi kemaslahatan di sini harus dipahami sebagai kemaslahatan umum yang nantinya digunakan sebagai pondasi di dalam menciptakan tatanan sosial maupun kebijakan publik, karena dengan cara yang demikian kita benar-benar menerjemahkan esensi agama dalam ruang publik. Dengan begitu, dalam praksisnya masing-masing individu maupun kelompok harus mempunyai tanggung jawab menerjemahkan *tasāmuḥ* sebagai pilar-pilar modal sosial untuk direalisasikan ke dalam kehidupan nyata sehingga terasa kehidupan publik adalah bagian dari kemaslahatan masyarakat.

PENUTUP

Rekaman terhadap artikulasi *tasāmuḥ*, baik pada tataran orientasi paraktis maupun orientasi metafisis, mengantarkan pada pemahaman bahwa *tasāmuḥ* dihadirkan untuk memberi solusi jawaban terhadap keberagaman dan perbedaan. Pada saat yang sama, keberagaman dan perbedaan itu sendiri sebagai sesuatu yang *given* dari Tuhan. Di sisi lain, pengejawantahan *tasāmuḥ* sesungguhnya merupakan suatu yang fitrah sebagai sifat dasar manusia dengan merujuk pada penunjukan manusia sebagai khalifah dalam rangka

menjadi delegasi untuk memakmurkan kosmis. Pendelegasian ini merujuk pada upaya di dalam membangun bayang-bayang surgawi di bumi persada. Dengan kata lain, kehidupan surgawi yang penuh kesejahteraan, kenyamanan, kesetaraan, ketenangan, kedamaian dan sebagainya perlu dijadikan rujukan serta dibumikan dalam kehidupan ini.

Formula pemakmuran kosmis ini tentunya merujuk pada makna yang membawa nilai-nilai tranformatif. Karena tanpa nilai-nilai ini, kekhalifahan sebagai representasi di dalam upaya melabuhkan nilai-nilai Ilahiyah dan sifat-sifat Tuhan tidak mungkin dapat dimanifestasikan ke dalam wujud nyata. Dengan bahasa yang lugas, pengejawantahan nilai-nilai *tasāmuh* tidak sekedar terperjara dalam ruang teologis semata, sebaliknya bagaimana pemahaman atas kualitas ketuhanan tersebut mampu ditransformasikan untuk mengukuhkan eksistensi kemanusiaan dalam realitas “kebumiannya”. Dari Tuhan menuju bumi, dari zat Tuhan menuju kepribadian manusia, nilai-nilai kemanusiaan diderivasi dari sifat-sifat Tuhan, dari kekuasaan Tuhan menuju kemampuan berfikir manusia, dari keabadian Tuhan menuju gerakan kesejarahan manusia, dari eskatologis menuju masa depan kemanusiaan. Kondisi itu menempatkan pancaran keilahian menjadi tidak dinafikan dalam konteks penajaman realitas kemanusiaan.

Dalam kerangka nilai inilah *tasāmuh* mendapatkan artikulasi sebagai pilar-pilar modal sosial yang pada gilirannya menciptakan tatanan sosial guna mewujudkan masyarakat yang moderat.

DAFTAR RUJUKAN

- Anṣārī (al), Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Mukarram Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arāb*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.
- Blomkvist, Hans, dan Ashok Swain. “Investigating Democracy and Social Capital in India” dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 36. No. 8. 24 Februari.
- Coser, Lewis A. “Auguste Comte 1795-1857,” dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agus Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Fiala, Andrew. *Tolerance and the Ethical Life*. New York: Continuum, 2005.
- Fromm, Erich. *Akar Kekerasan: Analisa Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Fukuyama, Francis. *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, terj. Masri Maris. Jakarta: Gramedia Pustaka bekerjasama dengan Kedutaan Besar Amerika Jakarta Freedom Institute, 2005.
- Fukuyama, Francis. “Modal Sosial” dalam *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia*, (ed.) Lawrence E. Harrison dan Samuel P. Huntington, terj. Retnowati. Jakarta: LP3ES, 2006.
- Ibn ‘Arabī, Muḥy al-Dīn, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, vol. 3. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1972.
- Jābirī (al). Muḥammad ‘Ābid, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī, Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taḥlīliyah Naqḍiyah li Naẓm al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabah*. Beirut: Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1993.
- Suseno, Franz Magnis. *13 Tokoh Filsafat: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Suseno, Franz Magnis. *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.