

**KRITIK JUBRAN KHALIL JUBRAN
TERHADAP KONSTRUKSI AGAMA
DALAM CERPEN “*KHALĪL AL-KĀFĪR*”***

Oleh: Nurain

Pascasarjana Ilmu Budaya UGM
Jalan Nusantara 1 Bulaksumur Yogyakarta 55281
Surel: ainu_rafiq@yahoo.com

Abstract

*The material object of this paper is a short story written by Jubran Khalil Jubran, entitled *Khalīl al-Kāfir*. The formal object is Jubran's criticism of religious construction from the transcendentalist perspective. It aims to answer the question why Jubran criticized religious construction in his writing. As a migrant Arabic writer, who has the experiences of living in the Western and Eastern world, Jubran is able to critically read the construction of religion in the Christian tradition. His criticism is expressed in *Khalīl al-Kāfir*, which tells his protest and rebellion against the religious leaders as well as the exclusivity and formality of religion which eliminate its spiritual dimension as the soul of human mental enlightenment. The analysis shows that Jubran criticized the sacred authority of priests and monks because of his views that God is immanent and existent everywhere. The immanence of God implies that He is being a power in every human soul. Meanwhile, His existence everywhere emphasizes the over-soul of God's oneness with humans and nature, the oneness of God with all creatures in the universe.*

Keywords: *criticism of religious construction, Khalīl al-Kāfir, Jubran, transcendentalism.*

*Artikel ini merupakan bagian dari disertasi penulis yang diajukan kepada Program S3 Ilmu-Ilmu Humaniora Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada 2019 dengan Promotor Prof. Dr. Sangidu, M. Hum., dan Ko-Promotor Dr. Fadlil Munawwar Manshur, M. S.

Abstrak

Objek material tulisan adalah cerpen *Khalīl al-Kāfir* karya Jubran Khalil Jubran dan objek formalnya adalah kritik Jubran terhadap konstruksi agama. Dalam membangun analisisnya, tulisan memakai perspektif transendentalisme. Tujuan tulisan ini adalah mencoba untuk menjawab mengapa Jubran melakukan kritik terhadap konstruksi agama. Sebagai sastrawan Arab mahjar yang merasakan kehidupan di dunia Barat dan Timur, Jubran mampu melakukan pembacaan kritis atas konstruksi agama dalam tradisi kristiani. Kritiknya tergambar dalam cerpen *Khalīl al-Kāfir*, yang megisahkan protes dan perlawanan tokoh cerita terhadap eksklusivitas dan formalitas agama sehingga menghilangkan sisi spiritualitasnya yang menjadi ruh pencerahan kejiwaan manusia. Hasil analisis menunjukkan bahwa Jubran mengkritik otoritas suci pendeta dan biarawan dikarenakan sifat imanensi Tuhan dan keberadaan Tuhan yang ada di mana-mana. Imanensi Tuhan menjadikan-Nya hadir sebagai kekuatan yang ada dalam setiap jiwa manusia. Sementara, keberadaan-Nya yang ada di mana-mana mempertegas over-soul kesatuan Tuhan dengan manusia dan alam, kesatuan Tuhan dengan segala wujud atau ciptaan yang ada di dunia.

Kata Kunci: kritik konstruksi agama, *Khalīl al-Kāfir*, Jubran, transendentalisme

A. PENDAHULUAN

Kritik Gibran terhadap konstruksi agama tidak dapat dilepaskan dari pandangan unitarianisme dalam tradisi Kristiani. Unitarianisme bukanlah denominasi dalam teologi Kristen, melainkan sub-denominasi dari Kristen Protestan. Kaum Unitarian berkeyakinan bahwa Allah itu satu, tunggal. Yesus yang diyakini oleh ajaran trinitas sebagai Tuhan Anak adalah seorang manusia yang mendapatkan ilham dari Allah dalam ajaran-ajaran moralnya. Mereka juga menolak konsep roh kudus, dosa waris, predestinasi, dan kebenaran mutlak Alkitab.

Gerakan Unitarian pertama kali digagas di Inggris oleh Joseph Priestley (1733–1804) dan rekannya Theophilus Lindsey (1723–1809) yang sengaja mengundurkan diri statusnya sebagai seorang pendeta Anglikan karena aksi protesnya terhadap doktrin trinitas dan mendirikan gereja Unitarian pertama di London pada tahun 1774. Keduanya mewacanakan kristologi humanitarian yang menyatakan bahwa Yesus hanyalah seorang manusia biasa, mencela penyembahan terhadapnya

sebagai sebuah kemusyrikan dan mendorong para penganut Kristen untuk meninggalkan gereja Trinitarian dan beralih kepada gereja Unitarian (Tuggy 2016).

Unitarianisme masuk ke Amerika pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Sebagaimana para pendahulunya di Inggris, kaum Unitarian di Amerika juga mendukung kristologi Unitarian dan humanitarian. Namun demikian, pada pertengahan abad ke-19, Unitarianisme Amerika bertransformasi menjadi gerakan transendentalisme dan universalisme, lalu pada awal abad ke-20 dianggap sebagai sebuah gerakan teologi liberal dan bahkan tidak diperhitungkan sebagai salah satu versi Kristiani (Tuggy 2016).

Sebagai sastrawan Arab mahjar yang berhaluan transendentalisme, dengan daya kritis dan keberaniannya, Jibril dalam karya-karya fiksinya menyuarakan kritik dan protesnya terhadap konstruksi agama yang telah dimapankan dan dilembagakan oleh gereja dan para pendeta. Hal ini disebabkan, menurut Jibril, pemosisian otoritas suci bagi para pendeta dan biarawan yang menjadi mediator antara manusia dan Tuhan justru menjauhkan manusia beragama dari alam kejiwaan dan spiritualitasnya yang hakiki sebagai media komunikasi dengan Tuhan secara langsung.

Sastrawan Arab yang berkelahiran Lebanon ini telah hijrah ke Amerika (Boston, dan kemudian pindah ke New York sampai saat-saat terakhir kehidupannya) dengan semua keluarganya pada tahun 1895 ketika Jubran berusia 12 tahun. Setelah menetap di Boston selama kurang lebih dua tahun, keluarga Jubran memutuskan untuk mengirimnya kembali ke tanah air dengan tujuan agar ia menyerap seluruh tradisi dan peradaban leluhurnya serta memperdalam bahasa dan sastra Arab. Setelah menuntaskan pendidikannya di *al-Hikmah (the Wisdom)* Beirut, Lebanon, Jubran tiba kembali di Boston pada tahun 1902 setelah melakukan lawatannya terlebih dahulu ke Paris dan beberapa kota besar di Eropa lainnya.

Jubran adalah seorang penulis yang sering kali melampaui batasan Timur dan Barat. Meskipun ia terlahir sebagai seorang berkebangsaan Lebanon dan sangat mencintai tanah airnya, ia menyatakan bahwa dirinya merupakan seorang warga dunia. Pandangannya sering kali melampaui kesadaran Timur, sehingga mampu mendialogkan secara kritis semua

tradisi agama-agama, baik Yahudi, Kristen, maupun Islam, Timur maupun Barat. Secara nyata dalam karya dan kehidupannya, Jubran menolak kalimat Kipling yang sering dikutip “*Oh, East is East, West is West, and never the twain shall meet*” (Bushrui dan Jenkins 1998, 2).

Sebagai seorang yang terlahir di dunia Timur dan hidup di dunia Barat, Jubran merasakan dan mengalami secara langsung adanya kesenjangan yang terjadi dalam dua dunia tersebut. Pengalaman masa kecilnya di sebuah desa yang sederhana dan murni dengan latar belakang masyarakat agraris dan pengalaman masa remaja, dewasa hingga akhir hayatnya di lingkungan perkotaan dengan latar belakang masyarakat urban industrialis membuatnya menjadi seorang yang sangat romantis. Ia memadukan kedua pengalaman tersebut dan mengekspresikannya dalam karya-karyanya yang secara nyata diterima, baik di dunia Timur maupun Barat. Meskipun pada awalnya karya-karyanya mendapat banyak perlawanan dari kalangan penguasa dan otoritas gereja, dalam perkembangan selanjutnya karya-karya tersebut mampu membuka mata sebagian besar para sastrawan di dunia Arab dan masyarakat Arab pada umumnya.

Melalui tulisan-tulisannya, Jubran mencoba menyatukan Timur dan Barat dan menciptakan semacam rekonsiliasi interkultural yang melampaui rintangan-rintangan bahasa, agama, dan politik. Ia adalah juru bicara dua kultur, Arab dan Amerika, di satu sisi ia mengagumi pencapaian Amerika dan nilai-nilai individualisme, dinamika dan kebebasannya; di sisi lain, ia mengapresiasi kontribusi yang telah dilakukan dunia Arab terhadap peradaban dunia. Nasihat Jubran untuk bangsa-bangsa Arab adalah agar mereka tidak mengkultuskan masa lalu mereka dan membangun masa depan sendiri, serta mengadopsi aspek-aspek yang baik dari budaya Barat, dan tidak menirunya secara membabi buta.

“*Khalīl al-Kāfir*” adalah salah satu karya Jubran yang berpengaruh kuat dalam dunia Arab. Ia merupakan salah satu cerpen dari antologi “*al-Arwāḥ al-Mutamarridah*” (Jiwa-jiwa Pemberontak) yang termuat dalam *al-Muallaḡāt al-‘Arabiyyah al-Kāmilah*. “*Al-Arwāḥ al-Mutamarridah*” dirilis pada tahun 1908 beberapa waktu menjelang kembalinya Jubran ke Boston setelah menyelesaikan pendidikannya di Paris. Karena dianggap

membahayakan stabilitas politik dalam Negeri Lebanon, buku tersebut dibakar oleh otoritas gereja dan penguasa Turki Usmani dan Jubran diasingkan dan dikucilkan dari gereja.

“*Khalīl al-Kāfir*” menggambarkan kondisi sosial yang opresif di Lebanon sebagai representasi dari problem makro sosial, keagamaan, dan politik global, Barat dan Timur. Ia juga menyoroti masalah kebebasan, keadilan dan tekanan yang menjerat perempuan Arab. Cerpen tersebut mengisahkan tentang tokoh Khalil yang menjadi protagonis dalam cerita yang mulai memasuki dunia biara pada usia dini karena ia telah menjadi yatim piatu saat berusia tujuh tahun. Pendeta desa menyerahkannya ke Biara Qazhiya untuk dijadikan biarawan. Seiring berjalannya waktu, dalam kontemplasi dan meditasinya, Khalil mulai menyadari dan mempertanyakan kehidupan para biarawan yang disaksikannya. Menurut Khalil, perilaku mereka sangat bertentangan dengan ajaran-ajaran Yesus dan Alkitab. Akibat daya kritisnya, ia disiksa dan dipenjarakan selama sebulan penuh. Setelah keluar dari penjara, bukannya merasa jera dan takut, ia justru berani berbicara dengan lebih lantang sehingga menyebabkan kemarahan pimpinan biara mencapai puncaknya dan akibatnya ia diusir dari biara. Keterusiran Khalil dari biara membawanya ke sebuah desa terpencil dan mempertemukannya dengan dua orang perempuan anak beranak, Rahel dan Maryam (Jubran 2015, 103–49). Di samping berisi berbagai kritik Jubran mengenai kondisi sosial politik masyarakatnya, “*Khalīl al-Kāfir*” juga mengemukakan pandangan dan gagasan Jubran mengenai Tuhan dan ketuhanan. Pandangan Jubran mengenai Tuhan dan ketuhanan sebagai kritiknya terhadap konstruksi Kristen sebagai agama yang dimapankan akan dianalisis dalam pandangan Transendentalisme. Pertanyaan yang akan dijawab dalam tulisan ini adalah: Mengapa Jubran Khalil Jubran melakukan kritik terhadap konstruksi agama dalam cerpennya *Khalīl al-Kāfir*?

Dalam telaah pustaka, penulis menemukan satu penelitian yang membahas tentang cerpen “*Khalīl al-Kāfir*” yang ditulis oleh Bagus R. Setiawan (2015) yang berjudul *al-Qiṣṣah al-Qaṣīrah “Khalīl al-Kāfir” ft Majmū’ah al-Qiṣṣah al-Arwāḥ al-Mutamarridah li Jubran Khalil Jubran: Dirasah Tahlīliyyah Haimanah li Antonio Gramsci*. Analisis tersebut mengungkapkan adanya bentuk hegemoni yang dilakukan oleh kelompok

yang dominan, yaitu kelompok kelas atas yang diwujudkan dalam tokoh pendeta Khuuri Ilyas dan Syaikh Abbas. Keduanya berideologi kapitalisme dan militerisme. Ditemukan juga bentuk perlawanan dari kelompok sub-altern atau kelompok kelas bawah yang diwujudkan dalam tokoh Khalil, Rahel, Maryam, para pelayan dan masyarakat desa. Perlawanan yang terjadi merupakan dampak dari hegemoni penguasa. Kelompok kedua berideologi sosialisme, dan didukung oleh ideologi feodalisme dan anarkisme.

Transendentalisme dalam karya Jubran di antaranya ditulis oleh Ahmad Y. Majdoubeh (2002). Majdoubeh berasumsi bahwa Jubran dalam puisinya *al-Mawakib, the Procession* mendapat pengaruh dari Emerson dan Thoreau. Menurut Majdoubeh, sebagaimana diamini juga oleh kalangan kritikus sastra, Emerson memengaruhi Jubran dalam dua hal: *pertama*, karya-karya Jubran merupakan kendaraan utama yang memperkenalkannya dengan tradisi neo-platonisme dan budhisme, sementara Emerson memainkan peran yang fundamental dalam memperkenalkan filsafat dan teologi Timur ke Amerika pada umumnya, tidak hanya pada generasi Jubran; *kedua*, Emerson menjadi sumber langsung bagi pemikiran Jubran dalam beberapa karyanya. Pernyataan pertama mungkin sudah tidak terbantahkan, tetapi untuk pernyataan kedua menurut Majdoubeh, masih perlu dibuktikan kebenarannya karena pengaruh Emerson tidak terdapat dalam karya Jubran secara umum, melainkan hanya pada beberapa karyanya. Untuk membuktikan tesis kedua, Majdoubeh mengadakan komparasi atau perbandingan antara karya Jubran *al-Mawakib, the Procession* dengan esai-esai Emerson dan ‘Walden’ karya Thoreau. Hasil dari perbandingan tersebut, Majdoubeh mencapai kesimpulan bahwa dalam karya-karya ketiga tokoh ini terdapat tema yang sama, yaitu romantisisme, yang ide dasarnya adalah bahwa ‘masyarakat adalah jelek dan buruk, sementara alam adalah baik’. Perbedaan yang ditemukan dalam karya Jubran versus Emerson dan Thoreau adalah bahwa Jubran menuliskan ide dan pemikirannya dalam puisi sehingga ekspresinya lebih singkat dan padat. Sementara Emerson dan Thoreau lebih eksplisit dan elaboratif dalam presentasi mereka karena berbentuk esai. Dengan kata lain, keduanya telah menyediakan landasan filosofis dan epistemologis bagi sumber pemikiran transendentalis Jubran.

Namun demikian, sebagai penutup artikelnya, Majdoubeh menyatakan bahwa dengan membaca karya Jubran dan dikaitkan dengan Emerson dan Thoreau tidak berarti merusak dan mengurangi originalitas dan kelebihannya karena *al-Mawakib, the procession* memiliki banyak yang tidak dimiliki Emersonian maupun Thoreauvian karena menurut Majdoubeh, mengutip Harold Bloom, *the more influenced the author is, the more original s/he is*.

Berdasarkan pada kajian pustaka di atas, tulisan ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya karena memberikan corak analisis yang menekankan pada perspektif transendentalisme untuk memahami dan menafsirkan kritik Jubran terhadap konstruksi agama dalam karyanya "*Khalīl al-Kāfir*". Penelitian ini penting dikarenakan Jubran menyuarakan pandangan kritis dalam menghidupkan ruh spiritualisme agama yang lebih humanis dan esoterik agar kekuatan dalam diri jiwa manusia yang berkomunikasi dengan Tuhan semakin hidup dan mendapat pencerahan.

Dalam upaya konkretisasi atau perebutan makna karya sastra, penulis memosisikan dan menganalisis kritik jubran terhadap konstruksi agama dalam cerpen *Khalīl al-Kāfir* melalui perspektif transendentalisme. Transendentalisme berbeda dengan transendensi. Dalam satu definisi yang pernah dikemukakan oleh Emerson, transendentalisme adalah idealisme yang muncul pada tahun 1842. Ia merupakan sebuah gerakan yang menekankan kepada segala hal, yaitu pada kekuatan pikiran dan keinginan, pada inspirasi, pada keajaiban, dan pada budaya individual. Sementara transendensi dalam agama adalah aspek sifat dan kekuatan Tuhan yang sepenuhnya independen dari dunia material, di luar semua hukum fisika yang dikenal. Transendensi adalah lawan dari imanensi, yaitu Tuhan dikatakan hadir sepenuhnya di dunia fisik sehingga Tuhan bisa diakses oleh makhluk dengan berbagai cara. Dalam pengalaman religius, transendensi adalah satu kondisi ketika makhluk telah melampaui keterbatasan eskistensi fisik dan tidak lagi bergantung kepadanya. Transendensi dikaitkan dengan yang ilahi tidak hanya dalam keberadaan, tetapi juga dalam pengetahuan. Dengan demikian, Tuhan melampaui alam semesta dan pengetahuan atau berada di luar jangkauan pikiran manusia (Wayne 2006, vii).

Transendentalisme menekankan adanya sebuah keadaan spiritual ideal yang melampaui hal yang bersifat fisik dan empiris. Keyakinan utama dalam transendentalisme adalah manusia merupakan makhluk spiritual sebagai bagian dari sumber energi ilahi yang tersebar ke seluruh aspek alam semesta dan bahwa setelah kematian ruh kita akan kembali kepada sumbernya. Manusia bersifat tak terbatas dan kehidupan adalah abadi. Dalam diri setiap manusia terdapat percikan cahaya semesta yang menyala dan menerangi setiap ekspresi dan tindak tanduk mereka. Cahaya tersebut akan tetap dan selalu ada bersama mereka (McIntyre 2006, 3).

Emerson dalam sebuah kuliahnya yang berjudul “*The Transcendentalist*” menyatakan bahwa idealisme yang mendapatkan nama transendental berasal dari istilah yang digunakan oleh Immanuel Kant dari Königsberg, sebagai jawaban atas filsafat skeptis Locke yang menekankan bahwa tidak ada pengetahuan yang tidak didahului oleh pengalaman indera. Emerson menunjukkan bahwa ada sebuah gagasan yang sangat penting atau tidak boleh tidak, yang tidak datang melalui pengalaman, tetapi melaluinya pengalaman itu diperoleh, yaitu intuisi pikiran itu sendiri, dan ia menamainya dengan transendental (Reynolds dan Lynch 1979, 148). Transendentalisme merupakan filsafat humanistik yang meletakkan hak-hak individu pada pusat *universe* dan menekankan adanya kemampuan manusia. Aliran ini merupakan ekspresi bentuk ketidakpuasan para tokohnya terhadap spiritualitas agama yang mapan, yaitu Unitarianisme.

Dalam pandangan Emerson, ada setidaknya tiga konsep penting dalam transendentalisme. *Pertama*, manusia dan alam sebagai ekspresi Tuhan. Para transendentalis mendekati dunia alamiah secara subjektif, tidak empiris, sehingga kebenaran dapat diperoleh melalui pengalaman pribadi dengan alam, tidak melalui informasi saintifik yang bersifat objektif; melalui intuisi, tidak melalui pendidikan formal. Mereka meyakini bahwa alam hanyalah sebagai refleksi ketuhanan dan bahwa alam sudah menyediakan hubungan langsung antara individu dengan Tuhan, sehingga tidak lagi dibutuhkan mediasi seperti melalui gereja yang bagi Emerson (Emerson 2004, 102) “*Historical Christianity has fallen into the error that corrupt all attempts to communicate religion*” Sebagai bagian dari alam, manusia dan pikirannya juga merupakan refleksi dari

ketuhanan; memahami pikiran, perasaan, dan emosi manusia berarti memahami Tuhan (Versluis 1993, 51).

Kedua, kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam dalam *Oversoul*. Para transendentalis meyakini pentingnya hubungan langsung manusia dengan Tuhan dan Alam. Dalam esainya *Nature*, Emerson menyatakan *the foregoing generations behelds God and Nature face to face; we—through their eyes, why should not also enjoy an original relation to te universe?* (Emerson 2004, 42). Theodore Parker dalam sebuah khutbah berjudul “A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity” atau disebut sebagai Khotbah Boston Selatan (1841) menuliskan:

In an age of corruption, as all ages are, Jesus stood and looked up to God. There was nothing between him and the father of all; no old world...no sin the preserveness of the finite will... He would have us do the same; worship without nothing between us and God; ... and we never are Christian as he was the Christ, until we worship, as Jesus did, with nothing between us nad the Father of all. (Parker 1841, 24).

Ketiga, kritik sosial dan politik. Para transendentalis memulai aktivitasnya dengan latar belakang pemikiran bahwa masyarakat sekitar mereka mengalami sakit yang serius. Emerson menyebut masyarakatnya sebagai *a mass of bugs or spawns* (sekumpulan serangga dan larva) dalam *The American Scholars*; dan Thoreau dalam *Walden* menyebutnya sebagai *slavedrivers of themselves* (tukang perintah yang keras atas diri mereka sendiri). Kekecewaan ini selanjutnya difokuskan pada kebijakan dan aksi pemerintah Amerika, seperti perlakuan terhadap penduduk asli Amerika, perang dengan Meksiko dan perpanjangan praktik perbudakan (Wilson 2000, 4–7).

Pandangan transendentalisme Emerson inilah yang menjadi perspektif dan pijakan penulis dalam proses konkretisasi terhadap *Khalīl al-Kāfir* untuk memahami dan menganalisis mengapa Jubran melakukan kritik terhadap konstruksi agama yang tergambar di dalamnya.

B. PEMBAHASAN

1. Kritik atas Otoritas Suci Pendeta dan Biarawan

Jubran melakukan penolakan terhadap mediasi agama melalui otoritas suci para pendeta dan biarawan serta mengajak para umat Kristiani agar melakukan penyembahan kepada Tuhan secara langsung. Berikut adalah kutipan cerpennya.

تَعَالَوْا يَا إِخْوَتِي نَعْبُدُ وَ نُصَلِّي حَسَبَ مَشِيئَةِ نَفْسِنَا، لَا مِثْلَمَا يُرِيدُ الرَّهْبَانُ
وَ الْقَسَسُ، لِأَنَّ اللَّهَ لَا يُرِيدُ أَنْ يَكُونَ مَعْبُودًا مِنَ الْجَاهِلِ الَّذِي يَفْقَهُ عَيْرَهُ...
أَصْعُرُوا يَا إِخْوَتِي وَ اسْمَعُوا صَوْتَ قُلُوبِكُمْ، وَ اعْمَلُوا إِرَادَةَ الرُّوحِ الْكَائِنَةِ
فِي أَعْمَاقِكُمْ، (Jubran 2015, 123).

*ta'ālaw ya ikhwaṭī na 'budu wa nuṣallī ḥasba masyī'ati nufūsina, lā miṣlamā
yurīdu ruhbanū wal qasas, li'annallāha lā yurīdu an yakūna ma'būdān
minal jāhil al-laẓī yuqallidu gairah....aṣḡū yā ikhwaṭī wasma'ū ṣawta
qulūbikum, wa'malū irādatar rūḥi al-kā'inati fī a'māqikum.*

“saudara-saudaraku, marilah kita beribadah dan berdoa sesuai kehendak jiwa kita, tidak seperti yang dikehendaki para biarawan dan pendeta, karena Allah tidak ingin menjadi sesembahan si bodoh yang hanya mengekor orang lain” “saudara-saudaraku, dengarkan suara hati kalian, kerjakan kehendak ruh yang ada di dalam diri kalian”.

Sebagaimana kutipan cerpen dalam *Khalīl al-Kāfir* di atas, Jubran Khalil Jubran mengkritik gereja dan para pendeta atau pimpinan gereja. Ia beranggapan bahwa agama yang berada di tangan mereka menjadi sesuatu yang disalahtafsirkan dan disalahgunakan. Agama dipraktikkan bukan sebagai tujuan dalam dan bagi dirinya, tetapi agama dijadikan sebagai alat untuk tujuan-tujuan yang menguntungkan kelompok tertentu, yaitu untuk pencapaian rasa aman dan nyaman, kekuasaan, status sosial, kekayaan, dan keuangan. Namun demikian, Jubran Khalil Jubran bukanlah orang yang tidak beragama atau ateis. Ia adalah seorang yang sangat religius tetapi tidak memiliki preferensi terhadap agama apapun yang terformulasikan. Ia percaya kepada kesatuan spiritual yang membuat semua manusia bersaudara di depan wajah surga. Agamanya adalah agama universal.

Agama dalam bahasa Latin *Religare* berarti “mengikat kencang”, *Religere* “membaca kembali” atau “membaca berulang-ulang dengan penuh perhatian” agama berkaitan dengan masalah hubungan manusia dan dunianya dengan Allah. Segala sesuatu menerima eksistensinya dari Allah

dan berasal dari Allah. Karena agama bergumul dengan sesuatu yang paling luhur, dengan memeluk agama manusia berjuang untuk memenuhi kewajiban moralnya yang utama dan mencapai kesempurnaannya yang tertinggi. Suatu perjuangan mencari Allah sebagai tujuan terakhir dengan keyakinan atas bantuan-Nya dan pelukan-Nya dengan cinta yang kekal (Bagus 2005, 14).

Dalam bahasa Arab, agama sama dengan *din*, yang meliputi unsur semantik yang sangat penting dalam kaitannya dengan hubungan Tuhan dan Hamba, yaitu *īā'ah* (ketaatan) dan *'ubūdiyyah* (kehambaan). Namun demikian, apakah agama bersumber dari ketaatan dan kehambaan, masih perlu dibuktikan lagi kebenarannya. Secara etimologis, dalam literatur pra-Islam, kata yang berasal dari akar *dyn* memiliki tiga pengertian yaitu, 1) adat istiadat atau kebiasaan; 2) kebangkitan; dan 3) kepatuhan. Untuk makna pertama ada kemungkinan makna tradisi tersebut berasal dari makna “praktik ritual”. Untuk makna kedua, “kebangkitan” digunakan dalam bahasa al-Qur'an dengan *yaumuddin* (hari pengadilan), yang artinya pada hari itu semua manusia tanpa terkecuali akan dibangkitkan, masing-masing sesuai dengan amal perbuatannya di dunia. Makna terakhir, kepatuhan tidak terlalu tepat karena hanya mewakili satu aspek. Kata kerja *dāna* dalam bahasa Arab memiliki aspek makna positif sekaligus negatif, karena termasuk ke dalam kategori *addād*, yaitu kata yang memiliki dua arti yang saling berlawanan. Dari sisi positif, kata *dāna* bermakna menundukkan, menekan, memerintah dengan kekuatan; dan dari sisi negatif, bermakna menyerah, patuh, dan tunduk (Izutsu 1997, 244–47).

Dalam membangun capaian kualitas spiritualitas yang lebih dewasa dan berisi, Jubran menginginkan bangsa Arab menjadi kaum beragama yang lebih matang dengan cara mementingkan dan memperhatikan apa yang terpikirkan dalam benak dan pikiran mereka sendiri ketika melakukan peribadatan, bukan dengan cara menurut saja terhadap semua yang dikatakan dan diajarkan serta dimediasi para pendeta. Umat beragama tidak harus datang ke gereja untuk berdoa dan tidak pula harus membayar untuk meminta dibacakan doa oleh para pendeta. Mereka dapat berhubungan langsung dengan Tuhan kapan pun dan di mana pun mereka berada.

Pembacaan kritis Jubran Khalil Jubran terhadap otoritas gereja dan mediasi peribadatan dalam agama disebabkan oleh pandangannya atas perekonstruksian konsep teodisi atau ketuhanan yang terlembagakan dalam tradisi Kristiani. Jubran melakukan reaktualisasi atas “teosentrisme” yang menurutnya merupakan corak teodisi yang tepat dalam merespon dan mengkritisi agama mapan yang dilembagakan oleh gereja, tetapi telah kehilangan segi spritualnya.

Dalam menyikapi eksistensi Tuhan yang merupakan unsur inti dalam ajaran agama, banyak teori spekulatif yang diajukan. Di antara teori-teori tersebut, ada tiga teori yang dinilai paling utama, yaitu ateisme, teisme intelektual, dan teosentrisme. Kalangan ateis merasa sebagai warga yang religius dan memenuhi standar moral yang baik yang antiteis. Keyakinan religius mereka bersifat antroposentrik dan humanistik. Tuhan bagi mereka adalah sebuah fiksi bawah sadar yang menginginkan perlindungan dari kekuatan alam yang superior. Dengan kata lain, Tuhan adalah sebuah proyeksi diri, otoritas citra bapak atau “manusia pada dasarnya ingin menjadi Tuhan”. Nietzsche, Sartre, Marx, dan Freud adalah penganut aliran ini (Ghougassian 1973, 194).

Aliran kedua merupakan antitesis dari ateisme yang didukung oleh kalangan intelektual-teis. Menurut aliran ini, eksistensi Tuhan bisa dibuktikan dengan pemikiran-pemikiran filosofis. Bagi penganut aliran ini seperti Augustine, Anselm, Aquinas, Descartes, Leibniz, dan lainnya, agama merupakan sesuatu yang bisa dirasionalisasikan dan diungkapkan secara logis. Aquinas mengelaborasi hubungan iman dan akal yang dalam tingkat tertentu dapat saling melengkapi. Kendati akal dapat menjelaskan lebih tepat daripada iman, namun terdapat proposisi-proposisi pasal-pasal iman yang tidak terjangkau oleh akal (Minderop 2012, 244).

Ciri menonjol yang membedakan kedua aliran teodisi tersebut adalah bahwa ateisme menolak Tuhan demi kebebasan manusia, sedangkan teisme berpandangan bahwa dengan menerima Tuhan maka manusia mendapatkan kebebasannya. Keduanya sama-sama mementingkan individualitas dan kebebasan serta memandang manusia sebagai realitas terbuka dan tidak pernah selesai. Argumen ateis menyatakan jika eksistensi Tuhan diterima berarti eksistensi manusia

menjadi semu karena kebebasannya dibatasi oleh kemahakuasaan Tuhan. Adapun teisme-intelektual menyatakan bahwa manusia mengatasi temporalnya yang menjadi ciri eksistensi dengan menjadikan Tuhan sebagai masa depannya.

Aliran ketiga menolak bahwa eksistensi Tuhan dapat dibuktikan secara rasional. Namun demikian, para pendukungnya seperti Jubran Khalil Jubran, Kierkegaard, William James, Marcel, dan Buber mengklaim bahwa mereka menjadi “teosentris” karena rasio atau nalar. Akan tetapi, konsep rasio atau nalar yang mereka kedepankan berbeda dari investigasi logis atau nalar kaum teis intelektual. Bagi aliran ketiga ini, nalar adalah penyeimbang keberagamaan seseorang. Nalar penyeimbang ini penting disebabkan penyaluran hasrat keberagamaan yang tidak beriringan dengan imbalan intelektualitas yang memadai dapat membuat manusia terjebak dalam dogmatisme dan konservatisme, yang menjadi benih suburnya anarkisme. Pengelolaan dan pemahaman yang tidak berimbang antara dua hal tersebut tidak hanya memotong tujuan suci agama, akan tetapi juga membuatnya terperosok ke dalam sikap eksklusif (Muzakka dalam Minderop 2012, 245).

Bagi Jubran Khalil Jubran, adalah lebih mudah untuk “berbicara dengan Tuhan” dibandingkan dari “berbicara mengenai Tuhan” karena akal manusia terbatas dan tidak sempurna. Oleh karena itu, tidak mungkin bagi manusia mampu untuk memahami Tuhan Yang Tak Terbatas dan Maha Sempurna dalam eksistensinya. Dalam suratnya kepada Mary, Jubran menyatakan, “*it is not because I don’t want to, but because I just can’t talk about God*” (Ghougassian 1973, 196).

Pandangannya mengenai peribadatan kepada Tuhan, Jubran sepakat dengan kalangan eksistensialis, bahwa peribadatan adalah soal keyakinan atau iman yang mana iman bukanlah sesuatu yang bisa dijadikan objek ilmiah. Selanjutnya, Jubran sepakat dengan Aquinas yang membedakan antara iman dan pengetahuan. Pengetahuan merepresentasikan hal-hal yang bisa dipertanggungjawabkan dan didemonstrasikan secara empiris dan logis, sementara iman adalah kecenderungan spiritual untuk menerima proposisi-proposisi yang tidak diketahui, bahkan sangat tidak masuk akal tetapi diyakini kebenarannya.

Tuhan, iman, dan agama bagi Jubran adalah intrinsik dalam diri manusia. Oleh karena itu, sejalan dengan kaum transendentalis yang menekankan hubungan langsung antara manusia dengan Tuhan, Jubran menyalahkan kalangan gereja yang mengekstrapolasi dan mengalienasi Tuhan dari manusia, membatasi-Nya hanya untuk para pendeta dan membatasi kunjungan manusia kepada Tuhannya di gereja pada hari minggu, di masjid pada hari Jumat, dan di sinagog pada hari Sabtu. Sebaliknya, Jubran menyatakan, “gereja ada dalam diri kita. Dirimu sendiri adalah pendetamu” (Young 1970, 38). Ketidakpuasan Jubran terhadap agama yang mapan sejalan dengan Emerson dalam *Divinity School Address* pada 1838:

In how many church, by how many prophets, tell me, is man made sensible that he is an infinite Soul; that the earth and heavens are passing into his mind; that he is drinking forever the soul of God? Where now sounds the persuasion, that by its very melody imparadises my hearth, and so affirms its own origin in heaven? But now the priest's Sabbath has lost the splendor of nature; it is unlovely; we are glad when it is done; we can make, we do make, even sitting in our pews, a far better, holier, sweeter, for ourselves. (Emerson 2004, 104).

2. Alasan Kritik dan Penolakan Atas Otoritas Suci Pendeta dan Biarawan

a. Imanensi Tuhan

Keberadaan pendeta dan biarawan yang menjadi mediator dalam beribadah atau melakukan komunikasi antara manusia dan Tuhan dikritik dan ditolak oleh Jubran Khalil Jubran. Alasan penolakan tersebut, dikarenakan Jubran lebih meyakini bahwa Tuhan bersifat Imanen, dalam pengertian bahwa Tuhan tidak berada di luar dirinya. Akan tetapi, Tuhan berada di dalam lubuk hati manusia yang paling dalam. Gagasan mengenai imanensi Tuhan mengimplikasikan keyakinan Jubran akan kesadaran manusia yang bersifat personal dan individual. Setiap individu termotivasi untuk mencari Tuhan dengan caranya sendiri, karena kehadiran Tuhan sebagai Zat Tertinggi muncul secara berbeda-beda bagi setiap individu. Kesadaran personal yang muncul dari dalam diri manusia secara individual dinyatakan sebagai “cahaya yang hakiki”. Gagasan ini terlihat dalam Cerpen *Khalīl al-Kāfir* sebagai berikut.

«النُّورُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الَّذِي يَنْبِتُ مِنْ دَاخِلِ الْإِنْسَانِ وَبَيِّنُ سَرَائِرِ النَّفْسِ
لِلنَّفْسِ وَبِجَعْلِهَا فَارِحَةً بِالْحَيَاةِ مُتَرْتِمَةً بِأَسْمِ الرُّوحِ. أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَهِيَ
كَالنُّجُومِ لَا تَبْدُو إِلَّا مِنْ وَرَاءِ ظِلْمَةِ اللَّيْلِ. الْحَقِيقَةُ هِيَ مِثْلُ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ

الْجَمِيلَةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ لَا تَظْهَرُ مَفَاعِيلُهَا الْمُسْتَحْبَّةُ إِلَّا لِمَنْ شَعَرَ بِتَأْثِيرَاتِ
الْبُطْلِ الْقَاسِيَةِ الْحَقِيقَةُ هِيَ تِلْكَ الْعَاطِفَةُ الْحَقِيقَةُ الَّتِي نَعْلَمُنَا أَنْ نَفْرَحَ بِأَيَّامِنَا
وَتَجْعَلُنَا نَنَّمَى ذَلِكَ الْفَرَحَ نَفْسَهُ لِجَمِيعِ النَّاسِ" (Jubran 2015, 113)

"An-nūruḥ haqīqiyū huwal laẓī yanbaṣīqu min dākhilli al-insān wa yubayyīnu sarā'iran nafsi lin nafsi wa yaj'aluha fāriḥatan bil ḥayāti mutarannīmatan bismir rūḥ. Amma al-ḥaqīqatu fahiya kan nujūmi la tabdū illā min warā'i zulmatil lail. Al-ḥaqīqatu hiya miṣlu jamī'il asyā'i al-jamīlati fi hāzal 'ālam lā tazharu mafā'iluhā al-mustahabbatu illā liman sya'ura bita'sīrāti al-buṭli qāsiyah. Al-ḥaqīqatu hiya tilka al-'āṭīfatul khafīyyatu al-laī tu'allimunā an nafraḥa bi ayyāminā wa taj'alunā natamannā zālīkal farāḥa nafsahū lijamī'in nās."

"Cahaya hakiki adalah yang memancar dari dalam manusia, menjelaskan rahasia jiwa kepada jiwa, menjadikannya bahagia dengan kehidupan dan bernyanyi atas nama ruh. Sedangkan hakikat adalah ibarat bintang gemintang yang tidak tampak, kecuali di balik gelapnya malam. Hakikat seperti semua yang indah di dunia ini, efek dan pengaruhnya yang diinginkan tidak akan tampak kecuali bagi mereka yang merasakan akibat kegagalan yang bengis. Hakikat adalah perasaan tersembunyi yang mengajarkan kita bahagia dengan hari-hari kita dan menjadikan kita mengharapkan kebahagiaan yang sama untuk semua manusia.

Cahaya hakiki yang bersumber dari dalam benak terdalam manusia ini merupakan cahaya Ilahi yang hanya bisa difahami oleh sebagian manusia saja, yaitu mereka yang telah banyak mengalami berbagai masalah dalam perjalanan hidupnya. Dia mengajarkan manusia untuk senantiasa bersyukur atas semua yang diperolehnya dalam kehidupan nyata dan membagikannya kepada sesama manusia.

Implikasi dari imanensi Tuhan menyatakan bahwa manusia seperti Tuhan. Pernyataan ini berarti bahwa dikarenakan Tuhan ada dalam manusia, maka manusia pada gilirannya akan mencapai tahap keilahian. Pemahaman seperti ini merupakan keyakinan umum di kalangan mistikus Timur seperti para sufi Islam, misalnya Naimy, Rihani, Iqbal, dan lainnya. Jubran Khalil Jubran dan kalangan mistikus timur ini mendemonstrasikan "tuhan kecil" melalui asumsi spiritual yang menyatakan bahwa antara Tuhan-alam-manusia terdapat inter-relasi "kemunculan timbal balik" yang sangat dibutuhkan. Dalam bahasa filosofis, kemunculan ini disebut evolusi. Eksistensi tidaklah diciptakan dari atom-atom statis ataupun gumpalan-gumpalan materi, hidup adalah dinamis dan selalu dalam proses penciptaan (Ghougassian 1973, 202).

Dalam *Khalīl al-Kāfir*, Jubran mengafirmasi imanensi Tuhan yang menyatakan Tuhan hadir sebagai sebuah kekuatan yang berada dalam jiwa manusia. Berikut kutipannya.

فَهَلْ سَمِعْتُمْ أَوْ رَأَيْتُمْ الْقُوَّةَ الَّتِي أَقَامَتِ الْمَلِيكَ رَبًّا عَلَى هَذِهِ الْبِلَادِ؟ أَنْتُمْ لَا تَرَوْنَ تِلْكَ الْقُوَّةَ مُتَجَسِّدَةً وَلَا تَسْمَعُونَهُ مُنْكَلَّمَةً، وَ لَكِنَّكُمْ تَشْعُرُونَ بِوُجُودِهَا فِي أَعْمَاقِ أَرْوَاحِكُمْ وَ تَجْسُدُونَ أَمَامَهَا مُصَلِّينَ مُبْتَهِلِينَ وَ تُنَادُونَهَا بِقَوْلِكُمْ: أَبَانَا الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ (Jubran 2015, 137)

Fahal sami'tum au ra'aitum al-quwwatal lati aqamatil malika rabban 'alā hāzihil bilād? Antum lā tarauna tilkal quwwata mutajassidatan wa lā tasma'ūnahū mutakallimatan walākinnakum tasy'urūna biwujūdhā fī a'māqi arwāḥikum wa tajsudūna amāmahā muṣallīna mubtahilīna wa tunādūnahā biqaulikum "Abāna al-laḥī fis samāwāt"

Apakah kalian pernah mendengar atau melihat kekuatan yang mendirikan al-Malik sebagai hakim negeri ini? Kalian tidak melihat kekuatan itu berjasad dan tidak juga mendengarnya berbicara, tetapi kalian merasakan keberadaannya di dalam ruh kalian, kalian bersujud di hadapannya berdoa, memohon dan memanggil-Nya dengan ucapan kalian: "Bapak kami yang di langit".

Tuhan tidak berjasad dan suaranya tidak terdengar secara langsung oleh telinga manusia, tetapi keberadaannya ada di dalam relung terdalam jiwa manusia, Dia disembah dan diajak berkomunikasi langsung melalui seruan dan doa-doa manusia. Bagi yang meyakinkannya, Tuhan mendengar dan akan menjawab semua pinta dan bisikan mereka.

b. Tuhan Ada di Mana-Mana

Implikasi lanjut dari imanensi Tuhan adalah kehadiran Tuhan yang ada di mana-mana. Tuhan ada di dedaunan, di sungai, pada matahari, dalam atom, dalam diri manusia, dan seterusnya. Semua makhluk menegaskan dan menjadi bukti kehadiran Tuhan sebagai Sang Pencipta. Oleh karena itu, Jubran menolak ajaran rasionalisme teologis atau teisme-intelektual sebagaimana dikemukakan oleh agama-agama besar. Sebaliknya, ia malah menyatakan keyakinannya kepada agama yang natural dan non-dogmatik (Ghougassian 1973, 202).

Dalam *Khalīl al-Kāfir*, Jubran menggambarkan dan melukiskan keberadaan Tuhan yang ada di mana-mana sebagaimana kutipan berikut.

وَ لَكِنْ مِنْ وَرَاءِ التُّلُوجِ وَ الْأَرْيَاحِ، مِنْ وَرَاءِ الظُّلْمَةِ وَ الْعُيُومِ، مِنْ وَرَاءِ
 الْأَيْتِرِ وَ الْكَوَاكِبِ وَ مِنْ وَرَاءِ كُلِّ شَيْءٍ قُوَّةٌ هِيَ كُلُّ مَعْرِفَةٍ وَ كُلُّ رَحْمَةٍ قَدْ
 سَمِعَتْ صُرَاخِي وَ نِدَائِي فَلَمْ تَسْأَلْ أَنْ أَمُوتَ قَبْلَ أَنْ أَعْلَمَ مَا بَقِيَ مِنْ سِرَائِرِ
 الْحَيَاةِ فَبِعَنَّتُكُمَا إِلَيَّ لِكَيْ تُسْتَرْجِعَانِي مِنْ أَعْمَاقِ الْهَآوِيَةِ وَ الْعَدَمِ (Jubran)
 (2015, 118)

*Walākin min warā'is sulūj wal aryāh, min warā'iz zulmati wal guyūm, min
 warā'il asīr wal kawākib, wa min warā'i kulli syai'in quwwatum hiya kullu
 ma 'rifatin wa kullu rahmatin qad sami'at surakhī wa nidā'ī falam tasya' an
 amūta qabla an ata'allama min sarā'iril ḥayah, faba'asatkuma likai
 tastarjī 'āni min a'māqil hāwiyati wal 'adam.*

Tetapi di balik salju dan angin, di balik kegelapan dan kabut, di balik ether dan bintang gemintang dan di balik segala sesuatu, ada satu kekuatan universal yang maha mengetahui dan maha penyayang, yang mendengar teriakan dan panggilanmu dan tidak menghendaki aku mati sebelum belajar tentang rahasia kehidupan yang tersisa, kekuatan itu mengutus kalian berdua kepadaku agar mengembalikanku dari dari dasar neraka dan ketiadaan.

Kutipan di atas menyatakan bahwa Tuhan berada di balik semua penampakan dan fenomena alam yang terjadi. Bersamaan dengan deru angin dan badai yang terjadi di malam bersalju itu, Dia tetap bisa mendengar jeritan lirih dan putus asa dari Khalil yang hampir mati membeku karena terusir dari biara. Lalu, Dia mentransformasikan kekuatan pendengarannya kepada Maryam dan Rahel. Jubran tidak menyebut langsung bahwa yang mendengar jeritan dan ratapannya di malam yang sangat bengis itu adalah Tuhan, tetapi menggantinya dengan “*quwwatun hiya kullu ma 'rifatin wa kullu rahmatin*”: Satu kekuatan yang Maha Mengetahui dan Maha Penyayang. Kekuatan tersebut berwujud dalam jasad dua orang wanita yang kemudian menolongnya, Tuhan imanen dalam diri Rahel dan puterinya, Maryam.

Penggantian nama Tuhan atau Allah dengan “kekuatan” merupakan aspek keterpengaruhan Jubran oleh Emerson. Emerson sering kali menggambarkan pengalaman personalnya dengan mengganti istilah-istilah God dengan kata atau frasa lain seperti *Soul* atau *Over-Soul, Being, the One, the religious sentiment, the moral sense, the moral sentiment*, dan seterusnya; mengganti penyebutan nama Yesus dengan *the Genuine* atau *the Universal man*. Mengganti surga dan neraka dengan sebutan *compensation* dan lain-lain (Robinson 2003, 34).

Namun demikian, kehadiran Tuhan dalam diri manusia berbeda dengan kehadiran Tuhan dalam alam. Manusia adalah makhluk yang aksiologis dan evaluator, sedangkan alam tidak memiliki kehidupan etis. Lagi pula tujuan eksistensi manusia di dunia adalah untuk mencari kebahagiaan, sebagaimana Khalil mengatakannya kepada Rahel sebagaimana kutipan dalam *Khalil al-Kafir* berikut.

"بَاطِلَةٌ هِيَ الْإِعْتِقَادَاتُ وَ التَّعَالِيمُ الَّتِي تَجْعَلُ الْإِنْسَانَ نَعِيسًا فِي حَيَاتِهِ وَ كَذَابَةٌ هِيَ الْعَوَاطِفُ الَّتِي تَقُودُهُ إِلَى الْيَأْسِ وَ الْحُزْنِ وَ الشَّقَاءِ ... لِأَنَّ وَاجِبَ الْإِنْسَانِ أَنْ يَكُونَ سَعِيدًا عَلَى الْأَرْضِ وَ أَنْ يَعْلَمَ سُبُلَ السَّعَادَةِ وَ يُكْرِرُ بِاسْمِهِ أَيْنَمَا كَانَ. وَ مَنْ لَا يَشَاهِدُ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ لَنْ يَرَاهُ فِي الْحَيَاةِ الْآتِيَةِ لِأَنَّهَا لَمْ تَجِئْ هَذَا الْعَالَمَ كَالْمَنْفِيِّينَ الْمَرْدُولِينَ بَلْ جِئْنَا كَالْأَطْفَالِ الْأَغْيَابِ لِكَيْ نَتَعَلَّمَ مِنْ مَحَاسِنِ الْحَيَاةِ وَ أَسْرَارِهَا عِبَادَةَ الرُّوحِ الْكُلِّيِّ الْخَالِدِ وَ اسْتِطْلَاعَ خَفَايَا نَفُوسِنَا " (Khalil al-Kafir, 2015, 113-14).

Bāṭilatun hiyal i'tiqādātu wat ta'ālīmu al-latī taj'alul insāna ta'isan fī ḥayātihī wa kaẓẓābatun hiya al-'awāṭifu al-latī taqūduhū ilal ya'si wal ḥuzni wasy syaqā... Li'anna wājibal insān an yakūna sa'īdan 'alal arḍi wa an ya'lama subulas sa'ādati wa yukrizu bismihī ainamā kān. wa man lā yusyāhidu malakūtas samāwāti fī hāzihil ḥayāti lan yarāhu fil ḥayāti ātiyah. Li'annanā lam najī' hāzal 'ālam kal manfiyyīnal marzūlīn, bal ji'nā kal aṭfālī al-agbiyā'i likai nata'allama min maḥasinil ḥayāti wa asrārihā 'ibādatar rūḥil kulliyī al-khālidi wa istiṭlā'a nufūsinā.

Salah keyakinan dan ajaran yang menjadikan manusia sengsara dalam kehidupannya. Dusta perasaan yang menuntunnya kepada keputusan, kesedihan dan penderitaan... Karena kewajiban manusia adalah berbahagia di muka bumi, mengetahui jalan kebahagiaan, dan mencari perlindungan dengan namanya di manapun ia berada. Siapa saja yang tidak menyaksikan kerajaan langit dalam kehidupan ini tidak akan menyaksikannya di kehidupan yang akan datang. Karena kita tidaklah datang ke dunia ini sebagai yang diasingkan dan dihinakan tetapi sebaliknya, kita datang seperti anak kecil yang lugu agar kita belajar dari kebaikan dan rahasia kehidupan tentang penyembahan jiwa universal yang kekal dan mempelajari rahasia diri kita sendiri.

Kutipan di atas mengimplisitkan tiga hal penting dalam pemikiran transendental Jubran. *Pertama*, tujuan manusia hidup di dunia adalah mencari dan mencapai kebahagiaan dengan jalan keyakinan atau agama yang benar, yaitu keyakinan yang juga berpuncak kepada kebahagiaan dalam hidup di dunia dan setelah kehidupan dunia. *Kedua*, setiap manusia dilahirkan ke dunia dalam keadaan polos dan bersih, ibarat lembaran putih

yang masih kosong. Kewajiban mereka adalah mengisi lembaran tersebut dengan cara belajar. *Ketiga*, kewajiban manusia adalah melakukan penyembahan atau beribadat kepada Jiwa Universal, yang bisa dipelajari melalui alam, sebagaimana alam telah melakukannya.

Bagi Jubran, transendensi Tuhan digambarkan dengan pencarian manusia dan alam, pencarian yang naik ke atas menuju pencarian Zat tertinggi. Kekuatan dan hasrat pencarian ini tidak akan hilang setelah manusia menemukan Tuhan. Jiwa tetap dalam individualitasnya berada dalam Tuhan dan tetap mencari yang lebih jauh lagi mengenai dirinya. Jiwa ketika itu menjadi sadar akan keberadaannya di dalam Tuhan Yang Absolut dan Tak Terbatas yang tidak mungkin dicakup bersama-sama oleh zat yang terbatas. Sebagai Zat yang transenden, hubungan Tuhan dengan manusia tidak seperti hubungan tuan dengan budaknya. Akan tetapi sebagaimana manusia membutuhkan Tuhan, maka Tuhan juga mencari manusia. Di sini, Jubran menyepakati pemikiran para filosof Kristen kontemporer dan kalangan eksistensialis mengenai hubungan Tuhan dengan manusia, bahwa manusia bukanlah alat bagi Tuhan dan manusia tidak diciptakan untuk kemuliaan Tuhan. Namun sebaliknya, Tuhan tidak sempurna dan Tuhan kekurangan sesuatu yang hanya bisa disediakan oleh manusia (Ghougassian 1973, 213).

Memang diakui, agama yang oleh sebagian orang didefinisikan sebagai “*belief in a God or gods*” dinilai memiliki titik kelemahan. Bagi penganut agama Budha yang tidak menyembah Tuhan, definisi ini terlalu spesifik dan teologis, demikian juga bagi kaum Yahudi yang berpikir bahwa agama mereka yang utama sebagai persoalan praktis daripada teoretis. Untuk mengakomodir hal-hal semacam ini dalam kaitannya dengan agama, seseorang boleh saja mengikuti langkah yang dipilih oleh Durkheim dan Eliade yang memilih konsep “*the sacred*” untuk mendefinisikan esensi agama. Mereka memperhatikan bahwa umat Budha yang tidak menyembah Tuhanpun mengenal konsep sakral. Menurut mereka terma ini lebih sesuai untuk mempertimbangkan seluruh rentang jarak dan sejarah agama di dunia, tidak hanya terbatas pada tradisi dari suatu daerah, masa atau jenis tertentu (Pals 1996, 12).

Jubran meyakini transendensi Tuhan, otonomi manusia dan individualitas alam. Baginya, hasrat merupakan hukum penciptaan

sebagaimana juga sebagai hukum yang memelihara saling ketergantungan Tuhan-manusia-alam, tetapi tidak secara identik. Tuhan, manusia, dan alam secara bersama-sama membentuk sebuah kesatuan yang sempurna dalam eksistensi, meskipun satu sama lain berbeda. Sifat jiwa yang inheren adalah hasrat untuk mencari Tuhan; alam juga bergerak ke atas menuju Tuhan. Pada gilirannya, Tuhan menerima kesempurnaan manusia dan kesempurnaan alam mencapai diri-Nya dan Dia kemudian memeliharanya. Manusia adalah *co-creator* bersama Tuhan. Kesempurnaan alam tidak terjadi sejak semula, melainkan Tuhan menginginkan manusia berkontribusi di dalamnya.

C. SIMPULAN

Melalui perspektif transendentalisme, kritik Jubran terhadap konstruksi agama dalam cerpen *Khalīl al-Kāfir* telah menyuarakan pemikiran kritisnya atas otoritas pendeta dan biarawan dalam tradisi Kristiani yang menghilangkan otonomi manusia dan kebebasan diri setiap jiwa dalam berkomunikasi dengan Tuhan. Kritik Jubran adalah upayanya untuk menghidupkan kembali sisi spiritualitas agama yang dinilai olehnya telah kering dan menghilang. Sebagai antitetis dari fenomena yang terjadi, Jubran menyuarakan penolakan atas posisi para pendeta sebagai perantara yang menghubungkan jamaah Kristiani dengan Allah. Manusia bisa berhubungan langsung dengan Tuhan tanpa perantara gereja dan pendeta. Bagi Jubran, dalam perspektif keadilan dan kesetaraan semua manusia sama di mata Allah. Tidak ada istimewanya menjadi seorang biarawan ataupun pendeta, bahkan Jubran dengan sarkastis menyatakan bahwa “seseorang hanya bisa menjadi biarawan jika ia sudah seperti mesin yang buta dan tuli, yang hilang rasa dan kekuatannya”. Sebaliknya, ia tidak sanggup menjadi biarawan karena ia adalah seorang “*insān yasma’ wa yarā’*”.

Hubungan manusia dan Allah dapat terjadi secara langsung karena Allah Yang Maha Kasih dan Maha Cinta memiliki sifat imanen dan transenden sekaligus. Dengan meyakini imanensi Tuhan, Jubran menekankan adanya kesadaran personal yang memotivasi manusia untuk melakukan pencarian Tuhan; bahwa Tuhan ada dalam manusia; dan bahwa Tuhan ada di mana-mana di alam semesta. Dengan meyakini

transendensi Tuhan, Jubran menekankan individualitas manusia, setelah melalui proses pencarian dan akhirnya menemukan Tuhan, manusia tidak melebur dengan-Nya, melainkan tetap mencari lebih jauh lagi sehingga menimbulkan kesadaran keberadaannya di dalam Tuhan yang Absolut dan tak terbatas yang tidak mungkin dicakup oleh yang terbatas. Pada gilirannya, proses pencarian ini akan berujung pada kesadaran akan keterbatasan manusia di mata Yang Maha Tak Terbatas.

DAFTAR PUSTAKA

- Bagus, Lorens. 2005. *Kamus Filsafat*. 4 ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Bushrui, Suheil B., dan Joe Jenkins. 1998. *Kahlil Gibran Man and Poet*. Oxford: Oneworld.
- Emerson, Ralph Waldo. 2004. *Essays and Poems by Ralph Waldo Emerson with an Introduction and Notes by Peter Norberg*. New York: Barnes & Noble Classics.
- Ghougassian, Joseph P. 1973. *Kahlil Gibran: Wings of Thought: The People's Philosopher*. New York: Philosophical Library.
- Izutsu, Toshihiko. 1997. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Jubran, Jubran Khalil. 2015. "al-Arwāḥ al-Mutamarridah: Khalīl al-Kāfir." Dalam *Al-Mu'allafāt al-'Arabiyyah al-Kāmilah*. Beirut: Naufal-Hachette Antoine.
- Majdoubeh, Ahmad Y. 2002. "Gibran's 'the Procession' in the Transcendentalist Context." *Arabica* 49 (4): 477–93.
- McIntyre, Cathryn. 2006. "Transcendentalism: A Belief in Spirit." *The Thoreau Society Bulletin*, no. 255. <https://www.jstor.org/stable/23402435>.
- Minderop, Albertine. 2012. "Kemelut Teologis: Antara Katolikisme, Mistisisme dan Paganisme dalam Bless Me, Ultima." *Adabiyyāt: Jurnal Bahasa dan Sastra* 11 (2): 239–78. <https://doi.org/10.14421/ajbs.2012.11204>.
- Pals, Daniel L. 1996. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Parker, Theodore. 1841. *A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity*. 2 ed. Boston: TP.
- Reynolds, Larry J., dan Tibbie E. Lynch. 1979. "Sense and Transcendence in Emerson, Thoreau, and Whitman." *The South Central Bulletin* 39 (4): 148–51. <https://doi.org/10.2307/3188500>.

- Robinson, David M. 2003. "Emerson: Religion after Transcendentalism." *The Concord Saunterer* 11: 30–37.
- Setiawan, Bagus Ramadhani. 2015. "Al Qissah Al Qasirah Khalil Al Kafir Fi Majmu'ah Al Qissah Al Arwah Al Mutamarridah Li Gibran Khalil Gibran (Dirasah Tahliliyyah Haymanah Li Antonio Gramsci)." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga. <http://digilib.uin-suka.ac.id/15558/>.
- Tuggy, Dale. 2016. "Trinity > Unitarianism." Dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disunting oleh Edward N. Zalta. Standford: Standford University. <https://plato.stanford.edu/entries/trinity/unitarianism.html#18t21s> CenUni.
- Versluis, Arthur. 1993. *American Transcendentalism and Asian Religions*. Religion in America series. New York: Oxford University Press.
- Wayne, Tiffany K. 2006. *Encyclopedia of Transcendentalism*. New York: Facts on File, Inc.
- Wilson, Leslie Perrin. 2000. *Cliffsnotes Thoreau, Emerson, and Transcendentalism*. Foster City: IDG Books Worldwide, Inc.
- Young, Barbara. 1970. *This Man from Lebanon: A Study of Kahlil Gibran*. New York: Alfred A. Knopf.