

FENOMENA TEMPAT SUCI DALAM AGAMA

Luqman Junaidi

luqmanjunaidi81@gmail.com

*(Dosen Sekolah Tinggi Ekonomi dan Perbankan (STEBANK) Islam Mr. Sjafruddin Stebank Islam
Mr. Sjafruddin Prawiranegara)*

Abstrak:

Tempat suci merupakan salah satu fenomena yang menarik dalam realitas keberagaman umat manusia. Setiap pemeluk agama mengaku memiliki pengalaman spiritual unik ketika berada di tempat sucinya, sehingga mereka menunjukkan etika yang khas ketika berada di dalamnya. Pengalaman spiritual unik yang membuahkan etika khusus ini ternyata tidak bisa dijelaskan secara jernih oleh psikologi atau antropologi. Dengan menggunakan metode yang khas pula, fenomenologi hadir menawarkan metode dan penjelasan yang jernih dan elegan.

Kata kunci: *Fenomenologi agama, epoche, intuisi eidetis*

A. Pendahuluan

Pernyataan Eliade di atas memang sangat akurat dan faktual. Sebab kenyataannya, banyak agama—baik yang besar dan bertahan hingga kini, atau yang kecil dan telah musnah dan hanya bisa dipelajari menurut arsip-arsip sejarah—tidak memiliki konsep ketuhanan yang jelas, tapi memiliki konsep kesucian yang luar biasa ketat. Agama Budha misalnya, ketika pertama kali didirikan, Sidharta Gautama sama sekali tidak membicarakan Tuhan atau upacara-upacara ritual, ia lebih fokus pada upaya “membangunkan” manusia dari “tidurnya.” Konsep kesucian dalam agama ini mulai bersemi lalu tersebar secara serentak setelah kematian Sang Budha.

Konsep kesucian, khususnya tempat suci, dalam semua agama memiliki kekuatan magis yang sangat hebat, seolah-olah Tuhan berdiam diri di tempat itu. Dalam tradisi Islam, hal itu semakin kentara dengan adanya ungkapan bahwa masjid adalah *bayt Allâh* (rumah Tuhan). Dalam tradisi agama Yahudi, Tuhan, menurut penelusuran Eliade, memang turut campur dalam proses pembangunan “rumah”-Nya itu.

Di gunung Sinai, Yahweh menunjukkan kepada Musa bentuk bagian gereja yang harus dibangun untuk-Nya. “Menurut semua yang telah aku lihat, setelah pola tempat ibadah, dan semua pola peralatan yang ada di sana, bahkan apa pun yang akan kamu buat... Dan lihatlah bahwa engkau membuatnya sesuai dengan polanya, yang telah engkau lihat di gunung.” (Exodus 25: 9, 40)

Dan ketika Nabi Dawud memerintahkan putranya Solomon untuk merancang pembangunan kuil untuk tempat ibadah, dan untuk segala perlengkapannya, dia meyakinkan putranya bahwa “Semua ini Tuhanlah yang membuat aku mengerti ayat yang diperintahkan buatku, bahkan seluruh karya pola ini.” (I Chronicles 28: 19).¹

Pernyataan Eliade ini bukan hanya menjawab sebab-musabab mengapa tempat-tempat suci itu demikian berarti

¹Mircea Eliade, *Mitos Gerak Kembali yang Abadi* (Terj. Cuk Ananta), (Yogyakarta: Ikon, 2002), hal. 7. Dalam buku ini, Eliade juga menjelaskan bagaimana sungai Tigris—tempat suci dalam kepercayaan orang Mesopotamia—modelnya terdapat dalam bintang Arunit, dan sungai Eufrat dalam bintang Swallow.

bagi para penganut agama, lebih dari itu, menyiratkan bahwa tempat-tempat suci itu sebelum terwujud, telah ada prototipenya di langit.

Dengan menggunakan fenomenologi sebagai kerangka, kita bisa mengetahui mengapa tempat-tempat suci itu demikian berarti bagi para pemeluk agama? Atau, mengapa para pemeluk agama seolah-olah hidup dalam “dunia” lain ketika berada di tempat-tempat suci tersebut, sehingga mereka bukan hanya menjaga etika terhadap tempat itu, tapi—pada agama-agama tertentu—juga “mengharamkan” penganut agama lain untuk menyentuhnya, dan masih banyak lagi pertanyaan-pertanyaan lain yang melingkupi masalah ini.

B. Fenomenologi Agama

Tokoh pertama yang memperkenalkan istilah fenomenologi sejatinya adalah Johann Heinrich Lambert melalui karyanya *Neues Organon* yang terbit pada tahun 1764. Filsuf yang juga pakar matematika berkebangsaan Swiss-Jerman tersebut memaknai fenomenologi sebagai pengaturan atau artikulasi dari apa yang menunjukkan dirinya (*the setting forth of articulation of what shows itself*). Istilah ini ia gunakan untuk mengilustrasikan alam hayalan pengalaman manusia dalam upaya membangkitkan teori pengetahuan yang membedakan antara yang benar dan yang salah.²

Istilah ini juga muncul dalam karya-karya Immanuel Kant yang dipergunakan untuk membedakan antara pengetahuan yang immanen (*noumena*) dan pengetahuan yang menggambarkan pengalaman manusia (*fenomena*). Tapi dalam perkembangan selanjutnya, Hegel

dan Edmund Husserl membuat istilah ini menjadi sistematis, sehingga wajar jika istilah fenomenologi selalu dikaitkan dengan Husserl (1859-1938). Sebab, dialah yang mengembangkan aliran ini sebagai cara atau metode pendekatan dalam pengetahuan manusia.

Menurut prinsip yang digagasnya, fenomenologi haruslah kembali pada data, bukan pemikiran, yakni pada halnya sendiri yang harus menampakkan dirinya. Subjek harus melepaskan atau, menurut istilah Husserl, menaruh antara tanda kurung semua pengandaian dan kepercayaan pribadi serta dengan simpati melihat obyek yang mengarahkan diri kepadanya. Langkah ini disebutnya *epoche*. Lewat proses ini, objek pengetahuan dilepaskan dari unsur-unsur sementara yang tidak hakiki, sehingga tinggal *eidos* (hakikat objek) yang menampakkan diri atau mengkonstitusikan diri dalam kesadaran. Jelaslah di sini bahwa fenomenologi Husserl menebas tradisi yang sudah dirintis sejak Rene Descartes hingga G.W.F. Hegel, yang mengembangkan pengetahuan lewat konstruksi spekulatif di dalam budi. Bagi Husserl, pengetahuan sejati adalah kehadiran data dalam kesadaran budi, bukan rekayasa untuk membentuk teori.

Dengan segera fenomenologi memperoleh pamor yang sangat luas. Hal ini karena fenomenologi tidak mengajukan sistem pemikiran yang eksklusif, sebagaimana aliran-aliran filsafat yang pernah berkembang sebelumnya, yang menjadi isme-isme besar, melainkan cara atau metode saja dalam mendekati persoalan.³ Dengan demikian, fenomenologi bisa digunakan untuk atau dianut oleh berbagai bidang ilmu; seperti antropologi, sosiologi, psikologi, dan studi-studi agama. Semuanya ini mempunyai

²Emeka C. Ekeke & Chike Ekeopara, “Phenomenological Approach to The Study of Religion: A Historical Perspective, ” dalam *European Journal of Scientific Research*, (Vol. 44, No. 2,2010), hal. 267

³DR. A. Sudiarja dalam pengantar Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hal. 6

kesamaan umum dalam hal empati pada objek penyelidikan dan mencoba menangkap hakikat objeknya, sebagaimana menampakkan diri dalam kesadaran.

Secara spesifik, istilah fenomenologi agama pertama kali digunakan oleh Pierre Daniel Chantapie de la Saussaye dalam karyanya yang berjudul *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Terjemahan Inggris: *Handbook of the History of Religion*) pada tahun 1887. Menurut peminat studi agama berkebangsaan Belanda tersebut, fenomenologi agama adalah sistematisasi dan klasifikasi aspek-aspek yang terpenting dari perbuatan keagamaan dan ide-ide keagamaan.⁴

Adapun fokus fenomenologi agama adalah aspek pengalaman keagamaan dengan mendeskripsikan fenomena keagamaan secara konsisten dalam orientasi kepercayaan objek yang diteliti. Pendekatan ini melihat agama sebagai komponen yang berbeda dan dikaji secara hati-hati berdasarkan suatu tradisi keagamaan untuk mendapatkan pemahaman di dalamnya.⁵

Sementara itu, James L. Cox mendefinisikan fenomenologi agama sebagai metode yang menyesuaikan prosedur-prosedur *epoche* (penundaan penilaian-penilaian sebelumnya) dan *intuisi eidetis* (melihat ke dalam makna agama) dengan kajian terhadap berbagai ekspresi simbolik yang direspon orang-orang sebagai nilai yang tidak terbatas bagi mereka.⁶

Adapun tokoh-tokoh yang dinilai concern terhadap kajian fenomenologi agama di antaranya adalah Pierre Daniel Chantapie de la Saussaye "*Handbook of*

the History of Religion", William James "*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*", Rudolf Otto "*The Idea of The Holy*", Gerardus van der Leeuw "*Religion in Essence and Manifestation*", Mircea Eliade "*Patterns in Comparative Religion*" dan *The Sacred and the Profane*", William Brede Kristensen "*The Meaning of Religion*", Ninian Smart "*The Religious Experience of Man*" dan *The Science of Religion and the Sociology of Religion*", Jacques Waardenberg "*Classical Approaches to the Study of Religion*", dan Wilfred Cantwell Smith "*The Meaning and the End of the Religion*".

C. Metode Fenomenologi Agama

Para fenomenolog agama menggunakan perbandingan sebagai sarana interpretasi yang utama untuk memahami arti dari ekspresi-ekspresi religius seperti korban, ritus, dewa-dewa, dan lain sebagainya. Mereka mencoba menyelidiki karakteristik yang dominan dari agama dalam konteks historis-kultural. Kalau diperbandingkan, tindakan-tindakan religius—yang secara struktural mirip—memberi arti-arti sangat berharga, yang menjelaskan makna internal dari tindakan-tindakan itu.

Asumsi dasar dari pendekatan ini adalah; bentuk luar dari ungkapan manusia mempunyai pola atau konfigurasi kehidupan dalam yang teratur, yang dapat dilukiskan kerangkanya dengan menggunakan metode fenomenologi. Metode ini mencoba menemukan struktur yang mendasari fakta sejarah dan memahami maknanya yang lebih dalam, sebagaimana dimanifestasikan lewat struktur tersebut dengan hukum-hukum dan pengertian-pengertiannya yang khas. Hal itu bermaksud memberikan suatu pandangan menyeluruh dari ide-ide dan motif-motif yang kepentingannya sangat menentukan dalam sejarah fenomena

⁴Ahmad Norma permata (ed), *Metodologi Studi Agama: Kumpulan Tulisan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 13

⁵http://en.wikipedia.org/wiki/Phenomenology_of_religion

⁶James L. Cox, *Expressing the Sacred: An introduction to the Phenomenology of Religion* (Harare: University of Zimbabwe, 1992), hal. 24

religius. Pendek kata, metode ini mencoba menangkap dan menginterpretasikan setiap jenis perjumpaan manusia dengan yang suci.

Satu fenomena religius yang khusus tidaklah harus dianggap seolah hanya mempunyai satu arti; mungkin saja dan sungguh-sungguh mempunyai banyak arti bagi partisipan yang berbeda dalam tindakan religius. Dengan menghubungkan apa yang dipahami oleh masing-masing partisipan, fenomenolog menerima suatu pemahaman di atas pemahaman banyak individu partisipan. Misalnya saja, api dalam kurban Vedis bisa mempunyai banyak arti bagi partisipan. Agni bisa menjadi dewa yang memakan kurban, imam, atau perantara dewa-dewa dan manusia yang hadir dalam kurban kepada dewa itu, atau unsur yang mengikat bersama ketiga dunia (surga, angkasa, dan bumi). Seorang fenomenolog mempelajari kekayaan dan vitalitas dari simbol-simbol religius dengan memikirkan arti struktural yang berbeda dari simbolisme religius. Sementara itu, seorang penganut agama yang khusus tidak mengetahui berbagai arti dari suatu simbol religius. Jadi, arti religius dari suatu fenomena tertentu untuk seorang atau kelompok partisipan tak pernah habis dicamkan oleh studi dari satu agama.

Metode fenomenologis tidak hanya menghasilkan suatu deskripsi mengenai fenomena yang dipelajari, sebagaimana sering diperkirakan, tidak juga bermaksud menerangkan hakikat filosofis dari fenomena itu; sebab fenomenologi agama bukanlah deskriptif atau normatif belaka. Namun, metode ini memberikan kepada kita arti yang lebih dalam dari suatu fenomena religius, sebagaimana dihayati dan dialami oleh manusia-manusia religius. Arti yang lebih dalam ini dapat dikatakan membentuk hakikat fenomena, namun kata hakikat lantas harus dimengerti dengan benar. Apa yang dimaksud adalah hakikat empiris, yakni yang menjadi pokok

persoalan di sini. Fenomenologi agama adalah ilmu empiris, ilmu manusia yang menggunakan hasil-hasil ilmu manusia lainnya seperti psikologi religius, sosiologi dan antropologi religius. Lebih dari itu, kita bahkan dapat mengatakan bahwa fenomenologi agama lebih dekat dengan filsafat agama daripada ilmu-ilmu manusia lainnya, yang memperelajari fenomena religius, karena mempelajari fenomena religius dalam aspeknya yang khas dari kereligiusan.

Karena fenomenologi agama berusaha mendeskripsikan pengalaman-pengalaman keagamaan secara akurat, terhindar dari penilaian-penilaian sempit, normatif, dan etnosentris, menurut Herman L. Beck, Gerardus van der Leeuw memaparkan tujuh metode aplikatif dalam meneliti fenomena keagamaan:

Klasifikasi: mengelompokkan fenomena keagamaan dalam kategorinya masing-masing seperti ritual ibadah, sakramen, tempat suci, waktu suci, kitab suci, dan lain sebagainya agar bisa dipahami.

1. Klasifikasi: mengelompokkan fenomena keagamaan dalam kategorinya masing-masing seperti ritual ibadah, sakramen, tempat suci, waktu suci, kitab suci, dan lain sebagainya agar bisa dipahami.
2. Interpolasi: Karena setiap fenomena keagamaan selalu muncul merupakan tanda dengan arti yang pasti, maka untuk memahaminya, seorang peneliti harus membaur dan berpartisipasi dalam fenomena keagamaan tersebut. pasalnya, interpretasi yang benar hanya akan diperoleh jika suatu fenomena dialami oleh peneliti dengan sadar dan sengaja.
3. Epoche: menunda sementara semua penilaian normatif. Tidak terburu-buru memberikan penilaian agar tidak terhalangi untuk menangkap esensi dari fenomena yang diteliti.

4. Mencari hubungan struktural dari informasi yang dikumpulkan untuk memperoleh pemahaman yang holistik tentang berbagai aspek terdalam suatu agama.
5. Das verstehen, yaitu mengerti dan memahami gejala-gejala agama
6. Koreksi: Menggunakan bantuan instrumen lain seperti filologi dan lain sebagainya dalam mengoreksi hasil penelitian.
7. Memberikan kesaksian hasil penelian.⁷

Sebagai disiplin ilmu atau suatu metode, fenomenologi agama tidaklah sempurna dan memiliki kelemahan. Jadi wajar jika banyak ilmuwan yang mengkritik atau bahkan menolaknya. Dalam *A Guide to The Phenomenologi of Religion*, James L. Cox bahkan merasa perlu untuk memetakan beragam kritik terhadap fenomenologi agama.⁸

D. Tempat-Tempat Suci

Tempat-tempat suci biasanya ditemukan dalam semua agama di dunia. Beberapa tempat dipersembahkan bagi Tuhan dan oleh karena itu dipisahkan dari kegiatan-kegiatan biasa yang profan. Tempat-tempat itu adalah tempat-tempat suci, tempat-tempat yang diberkati di mana manusia religius bertingkah laku secara berbeda daripada kalau ia berada di tempat-tempat profan. Apa yang membuat suatu tempat menjadi suci? Apa artinya Tuhan atau Yang Ilahi tinggal di sana? Hubungan khusus apa yang ada antara Tuhan dengan tempat tinggal-Nya? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan

⁷Herman L. Beck, *Ilmu Perbandingan Agama dan Fenomenologi Agama dalam Burhanuddin Daya (ed), Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, (Jakarta: INIS, 1992), hal. 47

⁸Untuk lebih jelasnya, silakan rujuk James L. Cox, *A Guide to The Phenomenologi of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, (New York: T&T Clark International, 2006), hal. 209-219

demikian, mari kita ambil beberapa kasus yang penting.

Agama Tahiti digambarkan dengan amat baik oleh kuil-kuil mereka. Ada delapan kelas kuil, tiga kelas ada hubungannya dengan kemakmuran masyarakat (internasional, nasional, dan lokal), lima lainnya dengan ciri-ciri yang lebih pribadi (keluarga atau leluhur, sosial atau klan, kaum pembuat kano dan para pelayan). Untuk mengerti pembedaan-pembedaan ini, kita harus ingat bahwa ada empat kelas sosial di antara penduduk Tahiti: keluarga kerajaan, kepala-kepala suku (kaum bangsawan daerah itu yang kawin dengan keluarga kerajaan), golongan pribumi terhormat, dan rakyat biasa. Keluarga kerajaan mengontrol kuil-kuil lokal. Golongan pribumi terhormat mengontrol kuil-kuil keluarga, dan sisanya dikontrol oleh rakyat biasa maupun orang-orang yang mempunyai profesi khusus. Kuil-kuil adalah lambang pemilikan tanah yang dapat dilihat. Kuil-kuil internasional dan nasional melambangkan kekuatan keluarga kerajaan atas seluruh tanah, sedangkan kuil-kuil lain manunjuk pada pemilikan tanah yang kecil dan terbatas.

Anggota-anggota keluarga kerajaan dianggap sebagai keturunan-keturunan kelas tertinggi para dewa dan dipandang oleh rakyat sebagai dewa-dewa yang menjelma. Dengan sendirinya daerah itu menjadi keramat. Oro adalah dewa pelindung yang paling penting dari keluarga kerajaan dan dipuja di kuil-kuil internasional yang paling penting pula. Oro adalah sekaligus dewa perang yang ganas, penerima persembahan panen pada saat damai, dan pelindung penari dan penyanyi, yang kegiatannya dihubungkan dengan kultus kesuburan. Atas dasar pengaruh pembuktian genealogis, para dewa memperoleh bentuk, pemanpilan, serta kekuatan yang pasti dan khas.

Rakyat Ga dari Pantai Gading, Afrika Barat mempunyai banyak dewa

lokal, masing-masing mempunyai sebuah rumah di desa yang menjadi sebuah kuil, dijaga oleh seorang imam, dan dirawat oleh satu atau beberapa *woyei* atau petugas wanita yang dirasuki oleh dewa dan menyampaikan pesan kepada jamaah.

Menurut Mariasusai Dhavamony, Di Dahomey terdapat banyak kuil yang dipersembahkan untuk menghormati para dewa. Setiap orang boleh pergi ke kuil dari dewa-dewa yang ia pilih dan mendapatkan imam untuk menyelenggarakan upacara pribadi sederhana untuk suatu intensi. Legba dipuja di tempat-tempat suci terbuka yang dikhususkan baginya, meskipun ia tidak memiliki kultus resmi. Tetapi dewa-dewa pokok dari Pantheon mempunyai kuil-kuil yang tetap dengan kultus-kultus; kuil merupakan sebuah lingkungan dengan sejumlah imam pria dan wanita yang tinggal di situ.⁹

Hal-hal seperti kuil, tempat-tempat suci dan hiasan-hiasan yang digunakan dalam suatu pesta dapat dianggap sebagai persembahan bagi dewa-dewa karena dibuat atau dipersembahkan untuk kegunaan dan kesenangan mereka. Kuil-kuil dan objek-objek suci mempunyai arti yang lebih dalam daripada hal ini; barang-barang tersebut boleh jadi adalah objek-objek kekuasaan yang disucikan oleh Tuhan atau erat berhubungan dengan Tuhan; atau bisa jadi hanya patung-patung yang melambangkan Tuhan dan kekuatannya, yang untuk sementara waktu tinggal dalam benda tersebut. Harus kita catat bahwa di sini tidak ada soal tentang pemujaan patung, sebab masyarakat primitif mencampurkan dewa-dewa dengan patung-patung dan tidak memuliakan atung-patung untuk kepentingan mereka sendiri.

Churinga Australia berupa lempengan-lempengan kayu atau batu yang

dihiasi dan disimpan dalam sebuah tempat tersembunyi dan suci. Benda-benda ini melambangkan dan untuk memperingati pahlawan-pahlawan, yang dalam waktu mitis membuat benda-benda menjadi seperti apa adanya sekarang, mengatur benda-benda itu dan menunjukkan teladan-teladan tingkah laku. Mereka juga membuat danau-danau dan sumber-sumber air serta meninggalkan roh-roh dalam pusat-pusat totem, beberapa dari mereka akan lahir kemudian sebagai binatang dan yang lain sebagai manusia. Para pengikut kultus tahu tentang pusat-pusat totem ini dan tahu juga jalan-jalan yang ditinggalkan para pahlawan. Jika ada suatu kerak atau batu kuning merah, ini menunjukkan kepada mereka bahwa satu dari pahlawan-pahlawan itu menumpahkan darahnya, atau meninggalkan bagian tubuhnya sendiri, atau mati. Daerah ini disilang dengan jalan-jalan setapak dan ditandai dengan peninggalan-peninggalan leluhur. Orang-orang dalam kultus itu menganggap bahwa daerah itu adalah milik mereka, dan di situlah arwah-arwah yang ditinggalkan oleh leluhur mereka anggap dilahirkan oleh ibu-ibu mereka.

Demikianlah masyarakat dipertalikan bersama oleh kekeluargaan, serta alam oleh totemisme dan tanah itu sendiri, yang begitu suci bagi mereka, dirajut bersama oleh perjalanan arwah-arwah leluhur. Jadi, orang-orang Australia itu menciptakan kembali masa lampau dan membuatnya hadir kembali saat ini lewat harta milik mereka; yaitu *churinga* dan dengan menghidupkan mitos-mitos.¹⁰

Bagi penduduk Ashanti, dewa membutuhkan sebuah tempat tinggal duniawi yang bisa berupa sebuah pohon atau sungai. Bisa jadi seorang imam mendirikan sebuah patung kayu atau menimbun lumpur yang dioles dengan darah. Dewa akan datang dan pergi pada

⁹Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Terj. Sudiarja), (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hal. 107

¹⁰Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, hal. 108

saat ia mau atau dipanggil oleh imam itu. Kuil adalah tempat di mana seorang pemula di-ini-siasi masuk ke dalam misteri imamat supaya ia dapat mengerti dan menafsirkan kehendak tuhan yang menguasai dia.

Bagi penduduk Dogon,¹¹ kuil Lebe pada pusatnya melambangkan matahari, di sekelilingnya dibangun berbagai kuil yang menjadi milik Binu dari para pendiri yang melambangkan bintang-bintang yang paling penting. Suatu tempat yang bernama *lebe dala* memperlihatkan turunnya sebuah dunia baru ke bumi yang dipikul oleh delapan leluhur.

Bagi umat Hindu, tempat suci adalah tempat atau bangunan yang dikeramatkan untuk memuja Brahman beserta seluruh aspeknya. Banyak sekali sebutan bagi tempat suci agama Hindu, tentu saja, tergantung kepada bahasa yang digunakan. Namun begitu, semua nama itu secara umum merujuk pada satu makna: yaitu rumah pemujaan kepada tuhan atau rumah para dewa. Berikut contoh-contohnya: [1] Pura atau Candi (Indonesia). [2] Alayam atau Kovil (Tamil). [3] Devasthanam atau Gudi (Kanada). [4] Devalayam atau Kovala (Telugu). [5] Puja Pandal (Bengali). [6] Kshetram atau Ambalam (Malayalam). [7] Mandir atau Mandira (India).

Candi atau pura ini sebenarnya ada dua macam yaitu: [a] Pura tempat untuk memuja dan mengagungkan kebesaran Tuhan dengan berbagai manifestasinya disebut Pura Kahyangan. [b] Pura untuk memuja roh leluhur yang sudah dipandang suci atau roh para resi yang dianggap telah menjadi dewa-dewa atau Bhatara-Bhatari

¹¹Penduduk Dogon adalah suku yang mendiami daerah selatan Sungai Niger di Mali. Meskipun populasinya terbilang sedikit, hanya sekitar 800 ribu jiwa, namun kekayaan mitologi serta tradisi yang mereka pegang teguh, membuat para pakar antropologi seolah tidak pernah jemu untuk menjadikan mereka sebagai objek penelitian.

disebut Pura Dadya, Pura Kawitan atau Pura Pedharman.

Tempat suci itu didedikasikan kepada dewa-dewi beserta inkarnasinya ke dunia (awatara), seperti dewa Rama dan Kresna. Di India khususnya, setiap candi menitikberatkan pemujaan pemujaannya terhadap dewa-dewi tertentu, termasuk memuja Rama dan Kresna sebagai utusan Tuhan untuk melindungi umat manusia. Tempat suci Hindu sebagian besar terletak di tempat-tempat yang dikelilingi oleh alam yang asri, seperti pantai, gunung, gua, hutan, dan lain sebagainya. Walaupun ada juga juga tempat suci yang dibangun dekat dengan pemukiman penduduk atau bahkan di tengah kota.

Pada umumnya, bangunan suci Hindu menyerupai replika sebuah gunung. Sebab, menurut filsafat Hindu, gunung melambangkan alam semesta dengan ketiga bagiannya. Selain itu, gunung merupakan kediaman para Dewa, seperti misalnya Gunung Kailasha¹² yang dipercaya sebagai kediaman Dewa Siwa. Selain menyerupai gunung, terdapat bangunan suci Hindu yang memiliki atap bertumpuk-tumpuk, dan di Indonesia dikenal dengan istilah Meru.¹³ Meru merupakan lambang dari lapisan alam, mulai dari alam terendah sampai alam tertinggi.

Aroma mitis terasa sangat kental dalam tempat suci agama Hindu, mengingat arsitekturnya yang harus

¹²Gunung Kailasha adalah tempat ziarah tertua di dunia yang terletak di Himalaya. Letaknya berdekatan dengan mata air Sungai suci Gangga. Gunung ini telah menjadi tujuan perjalanan suci selama ribuan tahun. Puncak Kailasha yang berbentuk piramida dengan empat sisinya menghadap ke empat arah angin dipercaya telah menginspirasi bangsa Mesir dalam membangun Piramida. Umat Hindu meyakini bahwa Dewa Shiwa bersemayam di gunung ini.

¹³Meru adalah Gunung Semeru, gunung suci dalam kosmologi Hindu, kosmologi Buddha serta kosmologi Jain. Dianggap sebagai pusat alam semesta, baik secara fisik maupun metafisik. Gunung ini merupakan tempat bersemayam para dewa, terutama dewa Brahma dan dewa lainnya.

didesain sesuai dengan aturan-aturan yang termuat dalam kitab suci. Oleh sebab itu, terdapat kemiripan identik yang menyatukan seni serta bentuk bangunan suci umat Hindu di mana pun berada. Di Indonesia, selain berbentuk Meru, bangunan suci Hindu juga berbentuk gadog dan padmasana.¹⁴

Pura atau Candi biasanya dihiasi dengan relief, pahatan, atau patung. Selain membentuk sebuah cerita, rangkaian relief dan patung tersebut merupakan simbol yang melambangkan dewa-dewi yang muncul dalam sastra dan mitologi Hindu. Secara fungsional, patung dan relief tersebut lebih ditekankan sebagai ornamen penghias atau simbol, dan bukan untuk disembah.

Tujuan dan fungsi pura sebagai tempat suci yang dibangun secara khusus menurut peraturan-peraturan yang telah ditentukan secara khusus pula ialah untuk menghubungkan diri dengan Sang Ilahi untuk mendapatkan kesejahteraan rohani. Di samping itu, pura juga digunakan sebagai tempat kegiatan-kegiatan sosial dan pendidikan dalam hubungan agama.

Menurut Mariasusai Dhavamony, arti religius dan kosmis dari pura sungguh tampak jelas. Bentuk candi berhubungan erat dengan petunjuk: kediaman Tuhan (Devalaya) karena pura itu tidak pertamanya dibangun untuk memberi tempat bagi rombongan para pemuja untuk doa-doa ritual-ritual masyarakat, tetapi semata-mata untuk menempatkan patung dewa dalam bagian yang paling dalam dari pura utama, *sanctum sanctorum*. Kalau sebuah pura menyediakan ruangan untuk para pemuja, ruangan-ruangan itu dibangun terpisah, berbeda bentuk dan artinya, meskipun berdampingan dengan pura utama.

Teks Silpa Prakasa menyebut candi utama itu dengan Pengantin Pria, dan

¹⁴Padmasana adalah sebuah tempat untuk bersembahyang dan menaruh sajian bagi umat Hindu, terutama umat Hindu di Indonesia.

ruangan untuk pemuja dengan Pengantin Wanita. Jadi, keilahian dimengerti sebagai aspek Pengantin Pria surgawi yang dicintai dan dihormati seumur hidup oleh jiwa pemuja. Itulah simbolisme yang terkenal dalam pemujaan bhakti di India. Di samping itu, kuil adalah sebuah struktur hierarkis menyerupai kosmos yang dalam mitologi Hindu terdiri dari bumi (bhu). Atmosfer atau eter (bhuvā) dan surga (svar). Dasar kuil adalah Bumi, struktur vertikalnya adalah Atmosfer atau Ruang Tengah, dan menara melambangkan Surga. Yang pertama adalah kediaman leluhur dan para nenek moyang. Yang kedua adalah wilayah manusia. Dan yang ketiga adalah wilayah para dewa. Sementara yang Ilahi tinggal di pusat tempat kudus yang gelap, kosmos memperlihatkan seluruh bentuknya yang bervariasi dalam terang hari pada dinding-dinding bagian luar. Ini menghasilkan visi kedalaman yang mendasari konsep Hindu bahwa Tuhan Yang Mahatinggi tidaklah terpisah atau di atas alam semesta yang tampak, tetapi justru merupakan inti dan pusatnya. Akhirnya, candi juga merupakan patung manusia kosmis yang pada tubuhnya ditampilkan seluruh penciptaan dengan seluruh kekuatan-kekuatan material, kehidupan, dan spiritual. Pelaksanaan seluruh penciptaan didasarkan dan tergantung pada tempat suci utama dari kuil, kediaman dari yang ilahi.¹⁵

Dalam agama Budha juga sama. Segera sesudah kematian sang Budha, stupa-stupa didirikan di atas abu Budha yang telah dibagi-bagikan. Asoka membagikan abu Sang Budha yang digali dari tempat-tempat istirahatnya semula ke seluruh India dan membangun stupa untuk abu itu. Pohon Bodhi ditanam dekat stupa itu untuk memperingati pencerahan Sang

¹⁵Untuk lebih lengkapnya silakan rujuk Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa* (Terj. Ahmad Sefuddin), (Yogyakarta: Murai Kencana, 2001), 293-329

Budha, dan dimuliakan. Pohon Bodhi asli di Gaya, di mana dahulu Budha duduk di bawahnya,¹⁶ sekarang menjadi pusat peziarahan, dan potongan-potongan pohon dibawa ke tanah-tanah yang jauh. Stupa Budha mengingatkan *parinirvana* Budha dan pohon itu mengingatkan pencerahannya.

Di Jepang tempat suci untuk Budha disebut kuil, dan selalu didirikan dalam lingkungan tertutup. Tempat suci utama disebut Ruang Budha. Patung-patung Budha, Bodhisatva, dan dewa-dewa yang lebih rendah menghiasi ruang pemujaan; di sekeliling altar terlihat lonceng-lonceng kecil dan kotak-kotak pernis yang berisi gulungan-gulungan sutra. Tongkat-tongkat kecil yang menyala dan dupa yang harum memberi suasana suci. Stupa itu pada mulanya adalah peringatan bagi Sang Budha; kubah dan puncaknya melambangkan tulang-tulang Sang Budha.

Sebagai bentuk penyakralan terhadap tempat sucinya, dalam ajaran agama Budha dikenal istilah Dharmayatra. Sebuah perjalanan suci yang bertujuan menapaktisasi sejarah hidup Sidharta Gautama. Kendati ziarah suci ini tidak diwajibkan, namun anjuran religius yang termaktub dalam kitab-kitab suci agama Budha memiliki kekuatan magis yang luar biasa untuk membuat umat Budha bersedia meluangkan waktu dan tenaga mengunjungi tempat-tempat suci tersebut.

Kata Dharmayatra sendiri berasal dari dua istilah bahasa sansakerta yaitu dharma dan yatra. Dharma berarti benar, kebenaran, hukum, ajaran, suci, ide, dan segala sesuatu atau keadaan baik lainnya. Sementara yatra bermakna tempat. Jadi secara harfiah, dharmayatra bisa diartikan tempat suci yang berhubungan dengan peristiwa penting dalam kehidupan Budha

Gautama yang perlu dikunjungi oleh umat Budha. Dalam bahasa Indonesia, dharmayatra biasa disebut *wisata dharma*.

Umat Budha meyakini bahwa dharmayatra atau wisata dharma adalah perjalanan religius mengunjungi objek-objek suci yang bisa membantu bahkan menentukan kesejahteraan pada kehidupan selanjutnya. Budha menjelaskan bahwa orang yang meninggal dengan hati yang penuh bakti sewaktu mengunjungi tempat-tempat suci tersebut, maka ia akan terlahir di alam bahagia.

Ananda, ada empat tempat yang layak di ziarahi oleh umat yang penuh keyakinan dan menginspirasi kebangkitan spritual dalam diri mereka. Tempat-tempat tersebut adalah Lumbini, Bodhgaya, Taman Rusa Isipatana dan Kusinara. Ananda, bagi mereka yang berkeyakinan kuat melakukan ziarah ke tempat-tempat itu, maka setelah mereka meninggal dunia, mereka akan terlahir kembali di alam surga.” (Mahaparinibbana Sutta).

Tempat suci pertama adalah Taman Lumbini. Di tempat inilah Sidharta Gautama dilahirkan sekitar 2.500 tahun yang silam. Tepatnya pada bulan waisak tahun 623 SM. Di tempat ini Raja Asoka mendirikan pilar setinggi 22 kaki untuk memperingati lahirnya manusia besar yang menyadarkan manusia akan arti pentingnya berbuat baik. Tak jauh dari tempat itu, terdapat wihara kecil yang bernama Wihara Mayadewi yang dibangun untuk mengenang sekaligus menghormati Ratu Mahamaya, ibunda Sidharta Gautama.

Berikutnya adalah Bodhgaya atau Budhagaya. Tempat yang berada di tepi sungai Neranjara yang telah kering ini, dulunya adalah hutan lebat yang disebut Hutan Gaya. Di tempat inilah Budha Gautama mencapai pencerahan. Di tempat ini terdapat Wihara Mahabodhi yang membelah angkasa setinggi 52 meter dan merupakan wihara terbesar di India. Di belakang wihara ini terdapat pohon bodhi

¹⁶Huston Smith, *Agama-Agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hal. 111

yang oleh umat Budha diyakini sebagai turunan pohon yang menaungi Sidharta saat bermeditasi hingga mencapai Bodhi dan menjadi Budha. Di sebelahnya terdapat papan berwarna kemerahan yang dipercaya sebagai tempat duduk Sidharta ketika bermeditasi.

Di sebelah wihara Mahabodhi, terdapat wihara sederhana yang biasa disebut Wihara Sujata. Di wihara inilah, para peziarah biasanya membawa paritta dan merenungkan kembali kisah epos yang telah terjadi ribuan tahun silam. Dalam sejarah agama Budha, Sujatalah yang mempersembahkan nasi susu kepada pertama Gautama sebagai makanan terakhirnya sebelum mencapai pencerahan.

Tempat suci yang ketiga adalah Taman Rusa Isipatana yang saat ini dikenal dengan nama kota Sarnath, sekitar 13 km sebelah timur laut Varansi di Uttar Pradesh. Di tempat inilah Budha Gautama yang sudah mencapai pencerahan menyebarkan ajarannya untuk pertama kali kepada lima orang pertama. Kelima pertama tersebut dengan cepat memahami ajaran Budha karena mereka sejatinya adalah teman-teman Budha dalam bertapa. Kelimanya lantas minta untuk ditasbihkan menjadi biksu. Inilah titik krusial yang mengawali perjalanan sejarah agama Budha. Sebab, saat itulah Sangha (komunitas yang tercerahkan) didirikan. Dan pada saat yang sama terbentuk Tiga Permata yang terdiri dari Budha, Dharma, dan Sangha.

Pada Israel kuno, tabut adalah tempat di mana Yahweh menunjukkan diri kepada umat-Nya; itulah tempat suci dan kuil-Nya. Siapa pun yang tak punya wewenang tidak diizinkan berjalan di tempat-tempat suci atau menyentuh objek-objek suci. Dalam kitab suci disebutkan bahwa Uzia mati mendadak setelah menyentuh tabut Yahweh, karena hanya mereka yang sudah di-ini-siasi—seperti para imam—yang diberi wewenang untuk melakukan hal-hal

itu. Tempat-tempat suci bukanlah dari dunia ini, melainkan dari yang ilahi; merupakan bagian dari yang tak terbatas dari lingkungan supranatural.

Masjid Haram di Mekah sangat dihormati oleh umat Islam. Jika dipotret dari kacamata empiris-positivis, bangunan itu takkan jauh berbeda secara fungsional dengan tempat-tempat ibadah umat Islam lainnya di seluruh dunia. Masjid adalah rumah Allah yang sedemikian suci yang hanya boleh dimasuki oleh orang yang juga berada dalam keadaan suci. Sebagai tempat untuk ibadah-ibadah ilahi, masjid-masjid dimaksudkan untuk pelayan sebagaimana dituntut oleh hukum guna beribadah, berdoa, dan melakukan kewajiban-kewajiban religius lainnya. Sangat mulialah pergi ke masjid, karena untuk setiap langkah yang diayunkan, seseorang mendapat ampunan atas dosadosa-dosanya, Allah melindunginya pada penghakiman terakhir, dan para malaikat juga membantunya.

Akan tetapi berdasarkan motivasi doktrinal, Masjid Haram lantas menjelma menjadi tempat suci yang paling utama dan sangat berbeda dengan masjid-masjid yang bertebaran di seluruh penjuru dunia. Akibatnya, seluruh umat Islam menjadi terpicu dan terpacu untuk menziarahinya, paling tidak, sekali seumur hidup. Mereka sangat percaya bahwa dengan niat yang murni, mereka akan memperoleh manfaat dengan mengunjunginya; suatu ekstase religius yang tak mungkin bisa dipetakan secara ilmiah oleh ilmu-ilmu alam yang diagungkan oleh kalangan positivis-modernis.

Shalat di Masjidku (Masjid Nabawi) ini lebih utama daripada seribu shalat di masjid lain, kecuali Masjid Haram. Sementara itu, shalat di Masjid Haram lebih utama daripada seratus ribu shalat di masjid lain.” (HR Ahmad dan Ibnu Majah)

Motivasi religius-doktrinal dalam tradisi Islam ini sukses membius para

penganutnya untuk berlomba “mereguk keutamaan” dari Masjid Haram, yang tak mungkin mereka dapatkan di tempat-tempat suci yang lain. Fenomena ini membuat Masjid Haram menjadi magnet religius yang mampu menyulap seluruh umat Islam untuk, bukan hanya menyucikan, akan tetapi mengkultuskannya.¹⁷

E. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, kita bisa meringkas arti yang terkandung dalam analisis-analisis mengenai tempat suci. Pertama, tempat suci adalah tempat keilahian dan kekudusan yang berbeda dengan tempat profan, karena inilah tempat tinggal yang ilahi. Tingkah laku seperti ini diperhatikan menyangkut kemurnian dan hormatnya yang khusus, tidak seperti tempat profan. Suci tidak hanya karena dihubungkan ke masa lampau dengan orang kudus atau dewa tertentu, tidak hanya karena mengandung peringatan tertentu, tetapi terutama karena yang ilahi tinggal di sana. Tempat-tempat suci itu mendapat artinya bukan hanya karena mereka itu pemberian atau persembahan yang dibuat untuk menghormati yang ilahi, namun karena merupakan objek dari kekuatan ilahi yang dikaruniakan oleh dewa atau berhubungan erat dengan suatu dewa, atau berisi patung-patung yang melambangkan dewa atau yang ilahi. Secara khusus, di tempat-tempat suci lah yang ilahi menyatakan diri masuk dalam persekutuan dan hubungan dengan manusia dan dunia. Dengan membuka komunikasi antara yang ilahi dan manusia,

¹⁷Bagi Umat Islam, uraian seputar tempat suci ini mungkin terlalu kering atau bahkan tidak relevan. Namun hal itu harus dilakukan sebagai bentuk aplikasi dari gagasan Husserl yang menyatakan bahwa kita harus meletakkan suatu objek dalam tanda kurung. Artinya, melepaskan semua pengandaian dan kepercayaan pribadi sebagai seorang Muslim, sehingga objek tersebut tampak sebagaimana adanya.

menjadi mungkinlah bagi manusia untuk berpindah dari satu bentuk keberadaan (profan) ke bentuk yang suci (sacred). Terobosan dalam heterogenitas dari ruang yang profan ini menciptakan suatu pusat lewat mana komunikasi dengan yang ilahi ditetapkan. Maka tempat yang suci menjadi pusat dunia bagi manusia religius.

Pembahasan mengenai konsep kesucian dalam agama sejatinya tidak hanya terbatas pada tempat saja. Masih banyak objek lain yang tak kalah menariknya seperti; waktu suci, kitab suci, benda suci, bahkan kosmos suci. Namun karena keterbatasan referensi, penulis hanya coba mengangkat satu isu dalam tulisan ini; tempat suci.

DAFTAR PUSTAKA

- Beatty, Andrew, *Variasi Agama Di Jawa* (Terj. Ahmad Fedyani Saefuddin), Jakarta: Murai Kencana, Cet. I, 2001
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, Cet. I, 1996
- C. Ekeke, Emeka & Ekeopara, Chike, *European Journal of Scientific Research*, Vol. 44, No. 2, 2010
- Daya, Burhanuddin (ed) Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda, Jakarta: INIS, 1992.
- Dhavamony, Mariasusai, (Ter. Sudiarja), *Fenomenologi Agama*, Kanisius: Yogyakarta, Cet. III, 1995
- Eliade, Mircea, *Mitos Gerak Kembali yang Abadi* (Terj. Cuk Ananta), Yogyakarta: Ikon, Cet. I, 2002
- K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 2002
- K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, Jakarta: Gramedia, 2002
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Metodologi Posmodernis*, Jakarta: Akademia, Cet. I, 2004

- L. Cox, James, *Expressing the Sacred: An introduction to the Phenomenology of Religion*, Harare: University of Zimbabwe, 1992
- L. Cox, James, *A Guide to The Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, New York: T&T Clark International, 2006
- Permata, Ahmad Norma (ed), *Metodologi Studi Agama: Kumpulan Tulisan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Smith, Huston, *Agama-Agama Manusia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. VI, 2001

Fenomena Radikalisme di Indonesia