

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

WACANA

Ali Munhanif

Imperialism and the Rhetoric of the Threat:
Islamic Fundamentalism in Western
Scholarship

Kautsar Azhari Noer

Memahami Sufisme: Suatu Tanggapan
terhadap Beberapa Tuduhan

Din Wahid

Kiri Islam: Studi atas Gagasan Pembaharuan
Pemikiran Islam Hasan Hanafi

M. Amin Nurdin

Religious Plurality and Diversity in Australia
and Its Common Issues

Masykur Hakim

Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan
Muslim India

REHAL

Kusmana

Menelusuri Kemunculan, Perkembangan dan
Kehancuran "Tradisi Yahudi Islam"

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Vol. II, No. 2, 2000

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ismatu Ropi
Dadi Darmadi
Agus Darmaji

Sekretariat

Burhanuddin

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 740 1925, 7440425

Jurnal Refleksi adalah jurnal tiga bulanan yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Terbit pertama November 1998

Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 79-96 **Imperialism and the Rhetoric of the Threat: Islamic
Fundamentalism in Western Scholarship**
Ali Munhanif
- 97-116 **Memahami Sufisme: Suatu Tanggapan terhadap Beberapa
Tuduhan**
Kautsar Azhari Noer
- 117-130 **Kiri Islam: Studi atas Gagasan Pembaharuan Pemikiran Islam**
Hasan Hanafi
Din Wahid
- 131-146 **Religious Plurality and Diversity in Australia and Its
Common Issues**
M. Amin Nurdin
- 147-158 **Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan Muslim India**
Masykur Hakim

Book Review

- 159-164 **Menelusuri Kemunculan, Perkembangan dan Kehancuran
"Tradisi Yahudi Islam"**
Kusmana

SAMPAI akhir tahun 2000, *Refleksi* merencanakan terbit sebanyak tiga kali. Edisi pertama tahun 2000 telah kami luncurkan pada akhir bulan Juli. *Refleksi* yang ada di tangan pembaca adalah edisi kedua tahun ini. Mudah-mudahan sebelum tahun 2000 berakhir, *Refleksi* edisi ketiga bisa hadir mengunjungi para pembaca.

Seperti biasa, *Refleksi* menghadirkan tulisan-tulisan berupa kajian keagamaan dan filsafat. Ali Munhanif mengajak pembaca menelusuri pandangan para sarjana Barat terhadap Islam melalui tulisannya, “*Imperialism and the Rhetoric of the Threat: Islamic Fundamentalism in Western Scholarship.*” Sementara Kautsar Azhari Noer, pakar ilmu perbandingan agama, menulis tentang tasawuf, yang menjadi *concern*-nya selama ini, berjudul “Memahami Sufisme: Suatu Tanggapan terhadap Berbagai Tuduhan.”

Pada bagian lain pembaca diajak berdiskusi oleh Din Wahid tentang pemikiran Hasan Hanafi yang belakangan sedang nge-*trend* di kalangan akademisi Muslim, “Kiri Islam.” Dan M. Amin Nurdin, yang beberapa bulan lalu sempat menetap di Australia, mencoba memperkenalkan pluralitas dan diversitas kehidupan keagamaan di Benua Kanguru tersebut, dalam artikel berjudul “*Religious Plurality and Diversity in Australia and Its Common Issues.*” Juga, Masykur Hakim, yang baru saja menyelesaikan Ph.D-nya di India, membawa oleh-oleh “*Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan Muslim India.*”

Terakhir sekali, sebagaimana lazimnya, kami menyajikan rubrik Rehal yang kali ini ditulis oleh Kusmana, master alumni McGill University, Montreal, Kanada, tentang kemunculan, perkembangan, dan kehancuran “tradisi Yahudi-Islam” dari buku karya Bernard Lewis, seorang orientalis masyhur, berjudul *The Jews of Islam.*

Selamat membaca.

MEMAHAMI SUFISME: SUATU TANGGAPAN TERHADAP BEBERAPA TUDUHAN

Kautsar Azhari Noer

Pendahuluan

Di antara orang-orang Muslim sendiri, banyak yang mengecam Sufisme. Kelompok yang mengecamnya memandang bahwa Sufisme adalah aliran dan gerakan yang ditambahkan kepada Islam setelah periode Nabi Muhammad saw. Menurut mereka, Sufisme bukan asli Islam, tidak pernah diajarkan dan dipraktikkan oleh Nabi saw. Di mata mereka, Sufisme adalah aliran sesat, atau, paling tidak, merugikan umat Islam. Di antara para Sufi sendiri, ada sebagian yang mengecam sebagian yang lain karena yang pertama menganggap bahwa yang terakhir menganut Sufisme palsu.¹

Tidak mengherankan jika beberapa tuduhan terhadap Sufisme sering dilontarkan oleh para pengecamnya. Tuduhan-tuduhan itu timbul karena kesalahpahaman mereka tentang Sufisme. Tulisan ini berusaha menghilangkan kesalahpahaman tentang Sufisme dengan menampik tuduhan-tuduhan itu. Tulisan ini tidak akan memaparkan, sebagaimana biasanya dilakukan oleh para sarjana, seluruh aspek Sufisme yang meliputi definisi, asal-usul, perkembangan, ajaran-ajaran, doktrin-doktrin, praktik-praktik, dan aspek-aspeknya yang lain, tetapi cukup menanggapi tuduhan-tuduhan itu. Dengan cara ini, tulisan ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang benar tentang Sufisme.

Sufisme dan Syariat

Salah satu tuduhan itu adalah bahwa Sufisme mengabaikan atau tidak mementingkan syariat. Tuduhan ini berlaku hanya bagi kasus-kasus tertentu yang biasanya terdapat dalam Sufisme tipe “keadaan-mabuk” (*sukr, intoxication*), yang dapat dibedakan dengan Sufisme tipe “keadaan-tidak-mabuk” (*sahw, sobriety*).² “Keadaan mabuk” dikuasai oleh perasaan kehadiran Tuhan: para Sufi melihat Tuhan dalam segala sesuatu dan kehilangan kemampuan untuk membedakan antara makhluk-makhluk. Keadaan ini disertai oleh keintiman (*uns*), rasa kedekatan Tuhan yang mencintai. “Keadaan tidak-mabuk” dipenuhi oleh rasa takut dan hormat (*haybah*), rasa bahwa Tuhan betapa agung, perkasa, penuh murka, dan jauh, yang tidak peduli pada persoalan-persoalan kecil umat manusia.

Para Sufi “yang mabuk” merasakan keintiman dengan Tuhan dan sangat yakin pada kasih sayang-Nya, sedangkan para Sufi “yang tidak-mabuk” dikuasai oleh rasa takut dan hormat kepada Tuhan dan tetap khawatir terhadap kemurkaan-Nya. Para Sufi “yang mabuk” cenderung kurang mementingkan syariat dan menyatakan dengan terang-terangan persatuan dengan Tuhan, sedangkan para Sufi “yang tidak-mabuk” memelihara kesopanan (adab) terhadap Tuhan. Para Sufi yang, dalam ungkapan Ibn al-’Arabi, “melihat dengan kedua mata” selalu memelihara akal dan *kasyf* (penyingkapan intuitif) dalam keseimbangan yang sempurna dengan tetap mengakui hak-hak “yang tidak-mabuk” dan “yang mabuk.”

Tuduhan bahwa Sufisme mengabaikan syariat tidak dapat diterima apabila ditujukan kepada Sufisme tipe “keadaan tidak mabuk” karena Sufisme tipe ini sangat menekankan pentingnya syariat. Sufisme tipe ini tidak

dapat dipisahkan dari syariat karena bagi para penganutnya syariat adalah jalan awal yang harus ditempuh untuk menuju Sufisme.

Dalam suatu bagian *al-Futuh al-Makkiyyah*, Ibn al-'Arabi menjawab pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan tasawuf: "Jika Anda bertanya, "Apa itu tasawuf?, kami menjawab: (Tasawuf adalah) mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut *syara'* secara lahir dan batin, dan itu adalah akhlak mulia."³ Ungkapan "kelakuan-kelakuan baik menurut *syara'* (*al-adab al-syar'iyah*) dalam perkataan Ibn al-'Arabi ini menunjukkan bahwa tasawuf harus berpedoman kepada *syara'* atau syariat. Menurut Sufi ini, syariat adalah timbangan dan pemimpin yang harus diikuti dan ditaati oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan tasawuf. Sebagaimana Ibn al-'Arabi, Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Sufi dari Iran yang membela Sufisme tipe "keadaan tidak mabuk," berulang kali menekankan bahwa tidak ada Sufisme tanpa syariat.⁴

Islam sebagai agama yang sangat menekankan keseimbangan memantafestasikan dirinya dalam kesatuan *syari'ah* (Hukum Tuhan) dan *tariqah* (Jalan Spiritual, yang sering disebut Sufisme atau Tasawuf). Apabila *syari'ah* adalah dimensi eksoterik Islam, yang lebih banyak berurusan dengan aspek lahiriah, maka *tariqah* adalah dimensi esoterik Islam, yang lebih banyak berurusan dengan aspek *batiniah*. Pentingnya menjaga kesatuan *syari'ah* dan *tariqah* dituntut oleh kenyataan bahwa segala sesuatu di alam ini, termasuk manusia, mempunyai aspek lahiriah dan aspek *batiniah*. Aspek lahiriah adalah manifestasi aspek *batiniah*. Menekankan salah satu aspek dan mengabaikan aspek lain akan menimbulkan ketidakseimbangan dan kekacauan.

Landasan metafisis bagi pemeliharaan keseimbangan antara aspek lahiriah dan aspek *batiniah* dengan keharusan menyatukan *syari'ah* dan *tariqah* adalah teori bahwa alam dan seluruh isinya adalah "penampakan diri" (*tajalli, self-disclosure, theophany*) Tuhan, yaitu penampakan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Teori "penampakan diri" Tuhan adalah dasar pandangan dunia Sufisme. Tuhan mengatakan bahwa "Dia adalah Yang Awal (*al-awwal*) dan Yang Akhir (*al-akhir*), Yang Lahir (*al-zahir*) dan Yang Batin" (*al-batin*) (QS. [57]: 3). Karena Tuhan adalah Yang Lahir dan Yang Batin, maka segala sesuatu dalam alam ini sebagai penampakan diri Tuhan mempunyai aspek lahiriah dan aspek *batiniah*. Aspek lahiriah mempunyai gerak menjauh dan memisah dari Tuhan sebagai Pusat, yang tidak lain adalah Yang Batin. Aspek *batiniah* mempunyai kecenderungan

untuk bergerak kembali kepada Tuhan sebagai Sumbernya. Mengabaikan salah satu dari kedua aspek ini adalah mengingkari kodrat manusia, yang selalu cenderung berusaha memenuhi kebutuhan lahiriah dan *batiniah*, material dan spiritual.

Namun demikian, tujuan akhir hidup manusia adalah kembali kepada Tuhan. Firman Tuhan yang dikutip di atas, "Dia adalah Yang Awal dan Yang Akhir," berarti bahwa Dia adalah sumber segala sesuatu dan tempat kembali segala sesuatu. Pengertian firman ini sejalan dengan firman-Nya, "Sesungguhnya kita adalah milik Allah dan kepada-Nya kita kembali" (QS. [2]: 156). Perjalanan yang harus ditempuh oleh manusia adalah perjalanan dari yang lahir kepada yang batin, dari pinggir lingkaran keberadaan kepada Pusat Yang Transenden. Perjalanan ini akan sampai kepada tujuannya bila dilakukan dengan melalui dua jalan: *syari'ah* dan *tariqah*. Perjalanan melalui *syari'ah* dan *tariqah* akan membawa manusia kepada tujuannya: *haqiqah* (Realitas Terdasar, *Ultimate Reality*, yaitu Tuhan).

Tiga dimensi agama Islam ini, *syari'ah*, *tariqah*, dan *haqiqah*, dari suatu sudut pandangan, sejajar dengan tiga dimensi lain, Islam, iman, dan *ihsan*.⁵ Sebutan Qur'ani untuk fenomena yang oleh generasi-generasi Muslim belakangan disebut "Sufisme" atau "Tasawuf" adalah *ihsan* ("berbuat kebaikan"), suatu kualitas ilahi dan insani yang banyak sekali diungkapkan oleh al-Qur'an, yang secara khusus menyebutkan bahwa Allah mencintai orang-orang yang mempunyai kualitas ini. Dalam hadis yang terkenal, Nabi saw. mendeskripsikan *ihsan* sebagai dimensi terdalam dari Islam, setelah Islam ("penyerahan diri" atau perbuatan yang benar) dan iman ("iman" atau pemahaman yang benar). *Ihsan* adalah suatu pemahaman dan pengalaman terdalam yang, dalam kata-kata hadis tadi, membolehkan Anda "menyembah Allah seolah-olah Anda melihat-Nya" (*'an ta'buda Allah kaannaka tarahu*). Iri berarti bahwa para Sufi selalu berusaha keras untuk menyadari kehadiran Tuhan dalam alam dan diri mereka sendiri dan untuk berbuat sebaik-baiknya. Secara historis, Islam termanifestasi melalui *syari'ah* (syariat) dan *fiqh*, sedangkan iman terlembaga melalui kalam (ilmu kalam) dan bentuk-bentuk lain ajaran doktrinal. Dengan cara yang sama, *ihsan* memperlihatkan kehadirannya terutama melalui ajaran-ajaran dan praktik-praktik Sufi.

Dengan mengkodifikasikan syariat, *fiqh* menetapkan cara yang tepat bagi manusia untuk menyerahkan dirinya kepada Tuhan. Ilmu kalam

mendesripsikan kandungan-kandungan iman. Sufisme memusatkan perhatian untuk memberikan hak yang penuh kepada penyerahan diri dan iman. Sufisme dalam arti ini adalah jalan utama menuju Tuhan. Sufisme, yang diidentikkan dengan ihsan, adalah jalan atau tahap tertinggi yang harus ditempuh melalui Islam dan iman terlebih dahulu. Sufisme, dengan demikian, adalah inti-sari agama Islam.

Sufisme dan Kehidupan Duniawi

Tuduhan lain yang ditujukan kepada Sufisme adalah bahwa Sufisme menolak atau mengabaikan kehidupan duniawi. Tuduhan ini tidak dapat diterima kecuali dalam kasus-kasus tertentu yang jumlahnya sangat kecil. Sufisme yang benar mementingkan keseimbangan antara aspek-aspek jasmani dan rohani, lahiriah dan *batiniah*. Seperti telah dikatakan di atas, *syari'ah* tidak dapat dipisahkan dari *tariqah*, jalan spiritual yang biasanya disebut Sufisme. *Syari'ah* mencakup seluruh aspek kehidupan, baik material maupun spiritual, baik individual maupun sosial, baik vertikal (hubungan manusia dengan Tuhan) maupun horizontal (hubungan manusia dengan manusia dan alam sekitar). Salah satu keistimewaan Islam adalah bahwa agama ini tidak membagi kehidupan ke dalam dua bagian yang terpisah: material dan Spiritual, duniawi dan ukhrawi. Islam tidak mengajak kepada pengingkaran kehidupan duniawi tetapi mengajak kepada pemenuhan kebutuhan hidup, baik material maupun spiritual. Kemajuan spiritual hanya bisa dicapai melalui hidup yang saleh di tengah hiruk-pikuk kehidupan sehari-hari, bukan dengan mengingkari kehidupan duniawi. Inilah ajaran Sufisme yang benar. Al-Qur'an mengajarkan kita untuk berdoa: "Wahai Tuhan kami! Berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat nanti" (QS. [2]: 201). Allah mencela keras orang-orang yang menolak untuk menikmati karunia-Nya. Firman Tuhan: "Katakanlah: Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan rezeki yang baik" (QS. [7]: 32). Anjuran Tuhan yang lain adalah: "Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan" (QS. [7]: 31).

Bukti-bukti historis menunjukkan bahwa pada umumnya para Sufi tidak menjauhi kehidupan duniawi. Mereka memberikan sumbangan yang besar dalam pengembangan berbagai bidang kehidupan. Dalam bidang pendidikan, misalnya, para Sufi seperti Khawajah Nizam al-Mulk,

wazir dinasti Saljuk, berpartisipasi langsung membangun universitas-universitas atau madrasah-madrasah. Pusat-pusat Sufi (*zawiyah* dalam bahasa Arab, atau *khaniqah* dalam bahasa Persia) berperan dalam administrasi pendidikan. Para Sufi di Indonesia berpartisipasi aktif dalam mengelola pesantren-pesantren, misalnya, Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat.

Dalam bidang politik dan militer, peran para Sufi tidak kalah dengan peran para pemimpin lain yang bukan Sufi. Tarekat-tarekat Sufi berperan menjadi kekuatan politik di banyak negeri Islam. Tarekat Safawi, misalnya, berubah dari gerakan spiritual semata menjadi gerakan politik dan militer, yang pada akhirnya berhasil mendirikan Kerajaan Safawi di Persia. Perjuangan tarekat-tarekat melawan para penjajah Barat di negeri-negeri Islam, seperti di Afrika Utara, di Anak Benua India, dan di Nusantara, tidak dapat diabaikan. Imam Khomeini, pemimpin Revolusi Islam Iran, adalah seorang Sufi yang telah berhasil meruntuhkan kekuasaan Syah Iran. Dalam kecamuk peperangan di Bosnia-Herzegovina sekarang ini, para pemimpin dan para anggota tarekat-tarekat di negeri itu aktif berjuang melawan musuh-musuh mereka dan menyalurkan bantuan-bantuan kemanusiaan kepada orang-orang yang membutuhkannya.

Sufisme dan Panteisme

Tuduhan lain terhadap Sufisme adalah bahwa Sufisme melahirkan doktrin yang mengidentikkan Tuhan dengan alam atau manusia, yang dalam istilah Barat disebut “panteisme” atau “monisme.” Kecaman para ulama terhadap doktrin yang mereka anggap sebagai panteisme ini sangat keras dan tajam karena doktrin ini, dalam anggapan mereka, merusak *tawhid*, prinsip utama dan inti-sari ajaran Islam. Mengidentikkan Tuhan dengan alam, menurut Islam, adalah penghujatan (*blasphemy*) terhadap Tuhan dan bertentangan dengan ajaran *tawhid*. Setiap doktrin yang bertentangan dengan *tawhid* tentu harus ditolak.

Doktrin-doktrin yang sering dituduh sebagai panteisme atau monisme adalah *ittihad* Abu Yazid al-Bistami (w. 875), *hulul* al-Hallaj (w.922), dan *wahdat al-wujud* Ibn al-'Arabi (w, 1240). Tuduhan itu timbul karena kesalahpahaman bahwa doktrin-doktrin *ittihad*, *hulul* dan *wahdat al-wujud* menghilangkan perbedaan antara Khalik dan makhluk atau mencampuradukkan keduanya. Padahal doktrin-doktrin ini sama sekali tidak

bermaksud menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam atau mencampuradukkan keduanya. Yang ingin ditekankan oleh doktrin-doktrin ini adalah betapa dekatnya Tuhan dengan makhluk-Nya tanpa menghilangkan perbedaan antara keduanya. Dengan kata lain, doktrin-doktrin ini sangat menekankan imanensi Tuhan tanpa mengurangi transendensi-Nya.

Titus Burckhardt sama sekali menolak pemakaian istilah panteisme untuk melabeli doktrin metafisis Sufisme. Alasan bahwa doktrin metafisis Sufisme bukan panteisme adalah bahwa menurut doktrin ini Tuhan berbeda dengan alam, sekalipun alam adalah penampakan diri Tuhan dan mustahil berada “di luar” atau “di samping”-Nya.⁶ Dalam pandangan Burckhardt, panteisme menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam, sedangkan Sufisme mengakui perbedaan antara keduanya, panteisme tidak memberikan tempat kepada transendensi Tuhan, sedangkan Sufisme mempertahankannya. Karena itu, ia keberatan menerima penamaan doktrin metafisis Sufisme dengan “pantheism.”

Mir Valiuddin membantah tuduhan bahwa Sufisme merupakan suatu taraf panteisme. Ia menunjukkan bahwa Sufisme tetap mempertahankan perbedaan antara Tuhan dan alam. Ia menegaskan bahwa hubungan antara Tuhan dan alam dapat diungkapkan dalam bahasa teologis sebagai hubungan antara Yang Esa dan Yang Banyak, antara *Khaliq* (Pencipta) dan *Makhluk* (Ciptaan), antara *Rabb* (Tuan) dan *Marbub* (Budak), antara *Ilah* (Yang Disembah) dan *Ma'luh* (Penyembah), antara *Malik* (Pemilik) dan *Mamluk* (Pelayan). Inti-sari doktrin Sufisme menyatakan bahwa manusia tidak dapat menjadi Tuhan.⁷

Menurut R.A. Nicholson, adalah keliru untuk menganggap bahwa ucapan-ucapan seperti *Subhani* (“Maha Suci Aku”) Abu Yazid, *Ana al-Haqq* (“Aku adalah Tuhan”) al-Hallaj, dan *Ana Hiya* (“Aku adalah Dia”) Ibn al-Farid adalah bukti panteisme. Selama transendensi Tuhan masih diakui, setegas-tegas pernyataan tentang imanensi-Nya tidak berarti panteisme, doktrin bahwa semuanya adalah Tuhan, tetapi berarti panenteisme, doktrin bahwa semuanya *dalam* Tuhan, yang juga di atas semuanya. Lagi pula, perasaan mistik yang berlebih-lebihan tidak mesti identik dengan kepercayaan teologis.⁸ Muhammad Yusuf Musa menegaskan bahwa pemikiran *ittihad* Abu Yazid, seperti *hulul* al-Hallaj, bukan berbentuk monisme, tetapi berbentuk dualisme (*al-itsnayniyah*), yaitu paham yang mengakui dua wujud yang berbeda: Khalik dan makhluk.⁹

Prosa *Kitab al-Tawasin* dan sajak-sajak al-Hallaj yang didit oleh Louis Massignon mengungkapkan transendensi Tuhan dan imanensi-Nya dalam hati manusia.¹⁰ Ini berarti bahwa Tuhan tidak identik dengan manusia atau alam. Annemarie Schimmel mengatakan bahwa teori al-Hallaj mempertahankan transendensi absolut Tuhan atas segala yang diciptakan, sifat *Qidam*-Nya, Ketiadaan awal yang memisahkan-Nya selama-lamanya dari sifat *hadats*, “apa yang diciptakan dalam waktu.”¹¹

Interpretasi panteistik tentang *wahdat al-wujud* Ibn al-'Arabi adalah suatu kekeliruan karena *wahdat al-wujud* mempertahankan transendensi Tuhan, perbedaan antara Tuhan dan alam. Para ahli seperti Henry Corbin,¹² Toshihiko Izutsu,¹³ Seyyed Hossein Nasr,¹⁴ R.W.J. Austin,¹⁵ dan William C. Chuttick,¹⁶ tidak menyetujui interpretasi panteistik atau monistik tentang *wahdat al-wujud* Ibn al-'Arabi. Doktrin *wahdat al-wujud* menekankan tidak hanya imanensi Tuhan, tetapi juga transendensi-Nya. Ibn al-'Arabi mengajarkan tidak hanya tasybih (keserupaan, *similarity*), tetapi juga tanzih (ketidakterbandingan, *incomparability*).¹⁷ Dilihat dari sisi tasybih, Tuhan adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu, dengan alam —walaupun keduanya tidak setara— karena Dia, melalui nama-nama-Nya, menampakkan diri-Nya dalam alam. Tetapi dilihat dari sisi tanzih, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam karena Dia adalah Zat Mutlak yang tidak terbatas di luar alam nisbi yang terbatas. Ide ini dirumuskan oleh Ibn al-'Arabi dengan ungkapan singkat, *huwa la huwa* (“Dia dan bukan Dia”). Dalam pandangan ini, Tuhan adalah imanen dan transenden.

Kesatuan tanzih dan tasybih adalah prinsip *coincidentia oppositorum* atau *al-jam' bayna al-addad* dalam sistem Ibn al-'Arabi, yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologis antara Yang Tersembunyi (*al-batin*) dan Yang Tampak (*al-zahir*), antara Yang Satu (*al-wahid*) dan Yang Banyak (*al-katsir*). Dilihat dari segi Zat-Nya, Tuhan adalah transenden, *munazzah* (tidak dapat dibandingkan [dengan alam]), Yang Tersembunyi dan Yang Satu. Dilihat dari segi nama-nama-Nya, Tuhan adalah imanen, *musyabbah* (serupa [dengan alam]), Yang Tampak dan Yang Banyak. Tuhan sebagai satu-satunya Wujud Hakiki, Zat Mutlak yang *munazzah*, Yang Tersembunyi dan Yang Satu, menampakkan diri-Nya melalui nama-nama-Nya dalam banyak bentuk yang tidak terbatas dalam alam.

Sufisme dan Kesatuan Agama-agama

Tuduhan lain yang sering dilontarkan kepada Sufisme adalah bahwa beberapa Sufi, seperti al-Hallaj dan Ibn al-'Arabi, mengajarkan doktrin kesatuan agama-agama.¹⁸ Yang dimaksud dengan kesatuan agama-agama, menurut tuduhan ini, adalah bahwa semua agama pada hakikatnya adalah satu dan mempunyai tujuan yang sama, yaitu Tuhan Yang Esa. Perbedaan antara agama-agama terletak hanya pada namanya, bentuknya, dan cara ibadahnya, bukan pada tujuannya. Perbedaan itu tidak menghalangi para penganut masing-masing agama untuk sampai kepada tujuan yang sama. Agama para penyembah berhala dan agama para penyembah api sama dengan agama para penyembah Tuhan. 'Abd al-Rahman al-Wakil menuduh bahwa para Sufi beriman kepada kesatuan agama-agama, baik yang berasal dari angan-angan, khayal dan nafsu maupun yang berasal dari apa yang diwahyukan oleh Allah kepada rasul-rasul-Nya. Bagi para Sufi, iman dan *tawhid* sama dengan kufur dan syirik, dan Islam dengan petunjuk dan kesuciannya sama dengan agama Majusi dengan kesesatan dan kekotorannya.¹⁹ Agama para Sufi dengan pasti meniadakan azab. Karena Tuhan mereka, menurut agama itu, adalah setiap orang musyrik dan setiap orang ber-*tawhid*, mustahil bagi Tuhan mengazab diri-Nya sendiri.²⁰

Pembicaraan tentang persoalan ini berkenaan dengan pandangan dan sikap para Sufi sebagai suatu kelompok Islam tentang agama-agama lain. Apakah Tuhan yang disembah oleh orang-orang Muslim, menurut Sufisme, adalah juga Tuhan yang disembah oleh para penganut agama-agama lain? Apakah semua agama benar? Apakah semua agama menjamin keselamatan dan kebahagiaan di akhirat nanti? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, saya akan memaparkan pandangan Ibn al-'Arabi dan Idries Shah.

Dalam kaitan dengan persoalan ini, salah satu tema pokok yang perlu dan sekaligus menarik untuk dibicarakan adalah teori Ibn al-'Arabi tentang "Tuhan kepercayaan" (*ilah al-mu'taqad*), yang disebut pula "Tuhan dalam kepercayaan" (*al-ilah fi al-i'tiqad*), "Tuhan kepercayaan" (*al-haqq al-i'tiqadi*), dan "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" (*al-haqq al-makhlūq fi al-i'tiqad*). "Tuhan kepercayaan" adalah Tuhan dalam pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi adalah Tuhan ciptaan manusia, yaitu Tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu adalah Tuhan yang

“dimasukkan” atau “ditempatkan” oleh manusia dalam kepercayaannya. “Bentuk,” “gambar,” atau “wajah” Tuhan seperti itu ditentukan atau diwarnai oleh manusia yang mempunyai kepercayaan kepada-Nya. Apa yang diketahui diwarnai oleh apa yang mengetahui. Dengan mengutip perkataan al-Junaid, Ibn al-'Arabi berkata: “Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya” (*Lawn al-ma' lawn ina'ibi*). Itulah sebabnya mengapa Tuhan berkata: “Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku” (*Ana 'inda zann 'abdi bi*).²¹ Tuhan disangka, bukan diketahui. Teori Ibn al-'Arabi ini mengikat kita kepada kritik Xenophanes (kira-kira 570-480 SM) terhadap antropomorfisme Tuhan, atau tuhan-tuhan. Kritik tokoh dari Kolophon, Asia Kecil, ini berbunyi sebagai berikut:

*Seandainya sapi, kuda, dan singa mempunyai tangan dan pandai menggambar seperti manusia, tentu kuda akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai kuda, sapi akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai sapi, dan dengan demikian mereka akan mengenakan rupa yang sama kepada tuhan-tuhan seperti terdapat pada mereka sendiri. Orang Ethiopia mempunyai tuhan-tuhan hitam dan berhidung pesek, sedangkan orang Tresia mengatakan bahwa tuhan-tuhan mereka bermata biru dan berambut merah.*²²

Sebagaimana dikatakan di atas, “Tuhan kepercayaan” adalah Tuhan ciptaan manusia. Barang-siapa yang memuji ciptaannya memuji dirinya sendiri. Ibn al-'Arabi berkata:

*Tuhan kepercayaan adalah ciptaan bagi yang memersepsinya. Dia adalah ciptaannya. Karena itu, pujiannya kepada apa yang dipercayainya adalah pujiannya kepada dirinya sendiri. Itulah sebabnya mengapa ia mencela kepercayaan orang lain. Jika ia menyadari (persoalan yang sebenarnya), tentu ia tidak akan berbuat demikian itu. Tidak diragukan bahwa pemilik obyek penyembahan khusus itu adalah bodoh tentang itu karena penolakannya terhadap apa yang dipercayai oleh orang lain tentang Allah. Jika ia mengetahui apa yang dikatakan oleh al-Junaid, “Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya,” ia akan memperkenankan apa yang dipercayai setiap orang yang mempunyai kepercayaan dan mengakui Tuhan dalam setiap bentuk dan dalam setiap kepercayaan.*²³

Teori Ibn al-'Arabi tentang “Tuhan kepercayaan” didasarkan pula kepada sebuah hadis Nabi saw. tentang penampakan diri Tuhan (*tajalli al-haqq*) pada hari kiamat.²⁴ Nabi menceritakan bahwa pada hari kiamat, Tuhan akan menampakkan diri-Nya kepada umat manusia dalam berbagai bentuk, yang tiap-tiap bentuk akan ditolak oleh setiap orang yang tidak mengenalnya dan akan diterima oleh setiap orang yang mengenalnya.

Akhirnya, semua orang atau kelompok akan menyadari bahwa sebenarnya Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam berbagai bentuk itu adalah satu dan sama, itu juga, tidak lain.

Di mata Ibn al-'Arabi, orang yang menyalahkan atau mencela kepercayaan-kepercayaan lain tentang Tuhan adalah orang yang bodoh karena Tuhan dalam kepercayaannya sendiri, sebagaimana dalam kepercayaan-kepercayaan yang disalahkannya itu, bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya karena Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya tidak dapat diketahui. Ini sama dengan "mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui" (*to know the Unknowable God*). Orang seperti itu mengakui hanya Tuhan dalam bentuk kepercayaannya atau kepercayaan kelompoknya sendiri dan mengingkari Tuhan dalam bentuk-bentuk berbagai kepercayaan lain. Padahal Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam semua bentuk kepercayaan-kepercayaan yang berbeda itu adalah satu dan sama. Kritik Ibn al-'Arabi ini, jika harus konsisten, tertuju kepada setiap orang yang mencela kepercayaan-kepercayaan lain yang berbeda dengan kepercayaannya tentang Tuhan, baik dalam lingkungan orang-orang yang seagama dengannya maupun dalam lingkungan orang-orang yang berbeda agama.

Ibn al-'Arabi memperingatkan kita sebagai berikut:

Maka berhati-hatilah agar Anda tidak mengikatkan diri kepada ajaran tertentu dan mengingkari ajaran lain yang mana pun, karena dengan demikian itu Anda akan kehilangan kebaikan yang banyak: sebenarnya Anda akan kehilangan pengetahuan yang benar tentang apa itu yang sebenarnya. Karena itu, hendaklah Anda menerima sepenuhnya semua bentuk kepercayaan-kepercayaan, karena Allah Ta'ala terlalu luas dan terlalu besar untuk dibatasi dalam satu ajaran tanpa ajaran lain. Dia berkata: "Ke mana pun kamu berpaling, di situ ada wajah Allah," (QS. [2]: 115) tanpa menyebutkan arah tertentu mana pun.²⁵

Pengetahuan yang benar tentang Tuhan, menurut Sufi dari Andalusia ini, adalah pengetahuan yang tidak terikat oleh bentuk kepercayaan atau agama tertentu. Inilah pengetahuan yang dimiliki oleh "para gnostik" (*al-'arifun*). Karena itu, "para gnostik," yaitu para Sufi, tidak pernah menolak Tuhan dalam kepercayaan, sekte, aliran, atau agama apa pun. Ini berarti bahwa Tuhan, bagi mereka, ' dalam semua kepercayaan, sekte, aliran, atau agama, adalah satu dan sama. Kata Ibn al-'Arabi, "Barang-siapa yang

membebas-Nya [yaitu Tuhan] dari pembatasan tidak akan mengingkari-Nya dan mengakui-Nya dalam setiap bentuk tempat Dia mengubah diri-Nya.”²⁶

Pandangan Ibn al-'Arabi tentang persoalan kebenaran keagamaan harus dijelaskan melalui ajarannya tentang perintah Tuhan. Ibn al-'Arabi membagi perintah Tuhan kepada dua macam:²⁷ Perintah Penciptaan (*al-amr al-takwini, the Creative Command*) dan Perintah Kewajiban (*al-amr al-taklifi, the Obligating Command*). Yang pertama disebut Kehendak Ilahi (*al-masyi'ah al-ilahiyyah, the Divine Will*) atau, dengan sebutan lebih pendek, Kehendak (*al-masyi'ah, the Will*); dan yang kedua disebut Keinginan Ilahi (*al-iradah al-ilahiyyah, the Divine Wish*) atau, dengan sebutan lebih singkat, Keinginan (*al-iradah, the Wish*). Perintah Penciptaan menyebabkan semua makhluk ada. Tidak sesuatu pun yang tidak mematuhi perintah ini. “Sesungguhnya perintah-Nya tatkala Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: Jadilah!” maka terjadilah ia” (QS. [36]: 82). Perintah Kewajiban disampaikan oleh Tuhan kepada para nabi dalam bentuk wahyu yang harus mereka sampaikan kepada umat mereka. Perintah ini memberikan kewajiban atas manusia untuk mengabdikan kepada Tuhan melalui salat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain. Perintah pertama ditujukan kepada segala semua makhluk. Perintah kedua ditujukan secara khusus kepada manusia. Perintah pertama pasti terpenuhi. Perintah kedua dapat terpenuhi dan dapat tidak terpenuhi.

Dilihat dari segi Perintah Penciptaan atau Kehendak Ilahi, menurut Ibn al-'Arabi, semua agama, baik agama-agama para penyembah Tuhan maupun agama-agama para penyembah berhala, adalah sama dan benar. Artinya semua agama itu sesuai dengan Perintah Penciptaan atau Kehendak Ilahi. Dengan kata lain, semua agama, baik yang sesuai maupun yang tidak sesuai dengan Perintah Kewajiban, adalah sama karena semuanya memenuhi, atau tidak bertentangan dengan, Perintah Penciptaan. Dapat pula dikatakan bahwa semua agama adalah benar karena semuanya adalah penampakan diri atau *teofani* Tuhan. Dalam pengertian ini, semua agama berasal dari Tuhan.

Tetapi dilihat dari segi Perintah Kewajiban, semua agama tidak sama dan tidak benar. Agama yang benar adalah agama yang sesuai dengan Perintah Kewajiban, yaitu agama yang sesuai dengan wahyu Tuhan yang disampaikan kepada para nabi. Agama inilah yang menjamin keselamatan dan kebahagiaan. Karena Tuhan memberikan wahyu tidak hanya kepada

Nabi Muhammad tetapi juga kepada nabi-nabi lain, maka agama yang membawa keselamatan dan kebahagiaan tidak hanya agama yang dibawa Nabi Muhammad tetapi juga agama-agama yang dibawa nabi-nabi lain. Agama yang tidak benar adalah agama yang menyalahi Perintah Kewajiban, yaitu agama yang tidak sesuai dengan wahyu Tuhan. Agama ini tidak menjamin keselamatan dan kebahagiaan. Orang-orang yang mematuhi wahyu Tuhan akan memperoleh keselamatan dan kebahagiaan. Orang-orang yang mengingkari wahyu Tuhan akan celaka dan sengsara.

Idries Shah (lh. 1924) memandang bahwa perbedaan agama tidak menjadi persoalan bagi Sufisme karena esensi semua agama adalah sama: Sufisme itu sendiri. Ia mengakui bahwa para Sufi berkata: “Ini bukan suatu agama, ini adalah agama,” dan, “Sufisme adalah esensi semua agama.”²⁸ Sufisme dipercayai oleh para penganutnya sebagai ajaran “rahasia” *batini* yang tersembunyi dalam setiap agama. Karena dasarnya telah ada dalam setiap jiwa manusia, perkembangan Sufi secara tak terelakkan mesti menemukan ekspresinya di mana-mana.²⁹ Sufisme dapat disamakan dengan hakikat *batini* Islam, serupa dengan aspek yang sama setiap agama dan tradisi lain.³⁰ Baginya, Sufisme sebagai inti-sari semua agama adalah universal, terdapat dalam semua agama, kapan saja dan di mana saja.

Idries Shah mengatakan bahwa seorang Sufi tidak dapat didefinisikan dengan kata-kata atau gagasan-gagasan. Sang Sufi adalah tersembunyi: tersembunyi lebih dalam daripada pengamal mazhab rahasia apa pun. Namun, para Sufi perseorangan diketahui dalam jumlah ribuan di seluruh Timur di berbagai negeri. Rahasia sang Sufi sulit diketahui. Semakin tekun para penyelidik Barat berusaha menggali rahasia-rahasia sang Sufi, semakin sangat ruwet tugas penggalian itu. “Rahasia melindungi dirinya. Rahasia itu ditemukan hanya dalam jiwa dan pelaksanaan Amal,” demikian dalam ungkapan Sufi. Kata Idries Shah, “Seorang profesor terkemuka arkeologi boleh jadi adalah ahli Barat masih hidup yang terbesar tentang para Sufi —karena ia adalah seorang Sufi, bukan karena ia adalah seorang akademikus.”³¹

Bagi orang biasa semua agama berbeda, baik dalam dimensi eksoterik maupun dalam dimensi esoterik, bahkan bertentangan satu sama lain. Tidak jarang perbedaan agama bagi mereka menjadi faktor utama dalam permusuhan. Di mata para Sufi, pandangan orang-orang biasa itu adalah sempit. Orang-orang biasa mengetahui hanya agama mereka masing-masing tetapi tidak mengetahui agama-agama lain. Orang-orang biasa

menganggap bahwa agama yang mereka anut adalah satu-satunya yang benar, atau paling benar, sedangkan agama-agama lain adalah sesat. Padahal menurut para Sufi, demikian kata Idries Shah, esensi semua agama adalah sama, yaitu Sufisme.

Ibarat bahasa, suatu agama berbeda dengan agama lain. Sebagaimana maksud atau hakikat yang diungkapkan melalui berbagai bahasa adalah sama, maka esensi atau hakikat semua agama adalah sama. Orang-orang biasa diibaratkan oleh Idries Shah sebagai orang-orang yang mengetahui satu bahasa, yaitu bahasanya sendiri. Mereka tidak mengetahui bahasa-bahasa lain. Para Sufi diibaratkan oleh Idries Shah sebagai ahli bahasa yang mengetahui semua bahasa. Dengan mengambil kisah empat orang pelancong, yang terdiri dari seorang Persia, seorang Turki, seorang Arab dan seorang Yunani, yang bertengkar tentang sesuatu yang akan mereka beli yang sebenarnya adalah sama, yaitu “buah-buah anggur” (*grapes*) dengan sekeping uang milik mereka berempat. “Saya ingin membeli *angur*,” kata orang Persia. “Saya ingin membeli *uzum*,” kata orang Turki. “Saya ingin membeli *inab*,” kata orang Arab. “Tidak, saya ingin membeli *stafil*,” kata orang Yunani. Mereka bertengkar karena masing-masing menganggap apa yang akan dibelinya berbeda. Kemudian datang pelancong kelima, ahli bahasa yang menolong membelikan apa yang mereka inginkan. Ternyata apa yang mereka inginkan itu adalah sama, yang oleh orang Persia disebut *angur*, yang oleh orang Turki disebut *uzum*, yang oleh orang Arab disebut *inab*, dan yang oleh orang Yunani disebut *stafil*.³²

Demikian pula perbedaan antara orang-orang biasa dan para Sufi tentang agama-agama yang menjadi kebutuhan. Orang-orang biasa menyebut apa yang dibutuhkan itu dengan nama-nama yang berbeda karena mereka anggap berbeda, tetapi para Sufi menganggap apa yang dibutuhkan itu adalah sesuatu yang sama. Para Sufi dapat membantu menghentikan pertengkar antara orang-orang yang berbeda agama sehingga mereka tidak bertengkar lagi dan bisa menikmati “buah-buah anggur,” yaitu agama-agama.

Bagaimanapun, para Sufi tidak memberi orang-orang biasa “sari buah anggur” (*wine*), esensi, yang merupakan doktrin *batini* yang ditunggu untuk dihasilkan dan digunakan dalam mistisisme. Peran para Sufi sebagai pelayan umat manusia dituntut oleh kenyataan bahwa mereka harus membantu kaum agamawan formal sejauh mereka mampu, dengan menunjukkan kepada mereka keidentikan fundamental iman keagamaan. Para Sufi

dapat meneruskan pembicaraan tentang manfaat “sari buah anggur,” tetapi yang dibutuhkan oleh orang-orang biasa adalah “buah-buah anggur.” Idries Shah mengutip perkataan Rumi yang menyatakan bahwa “buah-buah anggur,” jika diperas bersama, menghasilkan satu “sari buah” — “sari buah anggur” Sufisme.³³

Pandangan para Sufi tentang “kesatuan transenden agama-agama” bukan pandangan yang serampangan dan gegabah tanpa dasar. Pandangan ini didukung oleh dasar yang kuat. Dalam pandangan Our ani, wahyu adalah sebuah “pesan” (*risalah, message*) yang disampaikan oleh seorang nabi (*nabi*) atau rasul (*rasul*). Pesan itu adalah universal, karena “Setiap bangsa mempunyai rasul” (QS. [10]: 47), dan esensinya selalu sama: “Tidak ada tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku” (QS. [21]: 25). Namun demikian setiap pesan adalah unik, karena masing-masing pesan diberikan kepada seorang nabi “dengan bahasa umatnya” (QS. [14]: 4), Kesatuan pesan itu adalah kesatuan esoterik, kesatuan esensi, atau kesatuan substansi, bukan kesatuan eksoterik, bukan kesatuan kulit, atau bukan kesatuan bentuk. Kesatuan agama-agama bukan dalam doktrin-doktrin, ajaran-ajaran, bentuk-bentuk atau cara-cara ibadah, tetapi dalam esensinya, yaitu *tawhid* (keesaan Tuhan), atau Tuhan sendiri. Bentuk-bentuk semua agama wahyu jelas berbeda karena perbedaan bentuk-bentuk itu adalah hukum alam, karena perbedaan itu adalah tuntutan historis dan kultural yang tidak dapat dielakkan. Yang berbeda itu adalah sikap dan respons umat manusia terhadap esensi yang sama itu, atau Tuhan.

Pandangan Sufi mengakui adanya penyelewengan-penyelewengan dalam agama-agama. Penyelewengan-penyelewengan itu adalah pengingkaran terhadap Tuhan. Dalam arti ini, semua agama tidak sama. Agama yang diselewengkan tidak akan membawa keselamatan. Agama yang diterima oleh Tuhan dan menjamin keselamatan dan kebahagiaan adalah agama yang mematuhi wahyu Tuhan, atau seperti dikatakan Ibn al-'Arabi, agama yang mematuhi Perintah Kewajiban (*al-amr al-taklifi*) yang memang berasal dari Tuhan.

Kesimpulan

Beberapa tuduhan terhadap Sufisme sering dilontarkan oleh para pengecamnya. Di antara tuduhan itu adalah bahwa Sufisme mengabaikan atau tidak mementingkan syariat. Tuduhan ini hanya berlaku bagi kasus-kasus tertentu yang tidak dapat dikatakan mewakili Sufisme. Praktik seperti itu

bukan Sufisme yang benar, tetapi adalah “Sufisme gadungan.” Sufisme yang benar adalah Sufisme yang tetap mementingkan syariat, sebagaimana dikatakan dan dicontohkan oleh Sufi-sufi besar. Tidak ada Sufisme tanpa syariat, keduanya tidak dapat dipisahkan.

Tuduhan lain yang ditujukan terhadap Sufisme adalah bahwa Sufisme menolak atau mengabaikan kehidupan duniawi. Tuduhan ini juga tidak dapat diterima kecuali bagi kasus-kasus tertentu yang jumlahnya sangat sedikit. Sufisme mengajarkan keseimbangan antara kehidupan material dan spiritual, duniawi dan ukhrawi. Sejarah membuktikan bahwa para Sufi adalah orang yang tetap melakukan aktivitas-aktivitas sosial duniawi sehari-hari sebagaimana masyarakat lain. Mereka tidak menjauhi kehidupan duniawi. Bahkan, di antara mereka, banyak menjadi pemimpin masyarakat.

Tuduhan lain terhadap Sufisme adalah bahwa Sufisme melahirkan doktrin yang mengidentikkan Tuhan dengan alam, yang disebut panteisme atau monisme. Tuduhan ini juga tidak benar karena para Sufi tidak pernah mengatakan bahwa Tuhan adalah alam atau alam adalah Tuhan. Mereka tetap mempertahankan perbedaan esensial antara Tuhan dan alam, sebagaimana terlihat pada konsep mereka tentang tanzih atau transendensi Tuhan.

Tuduhan lain terhadap Sufisme adalah bahwa sebagian Sufi mengajarkan bahwa doktrin kesatuan agama-agama. Jika yang dimaksud dengan kesatuan agama-agama adalah bahwa semua agama, termasuk agama-agama syirik atau politeisme, adalah sama dan benar, maka tuduhan ini adalah keliru. Tampaknya memang ini yang dimaksud dengan kesatuan agama-agama oleh para pengecam Sufisme. Padahal yang dimaksud dengan kesatuan agama-agama oleh para Sufi adalah bahwa agama-agama, sejauh mengajarkan tauhid dan kepasrahan kepada Tuhan, adalah sama dan benar. Bagi para Sufi itu, semua agama, meskipun berbeda bentuknya (doktrin, dogma, ibadah, dan ritualnya), mempunyai tujuan yang satu dan sama, yaitu Yang Absolut, yang sering disebut Tuhan. Perbedaan antara agama-agama terletak pada bentuknya, bukan pada substansinya.

Tuduhan-tuduhan ini terhadap Sufisme dilontarkan oleh para pengecamnya karena mereka tidak memahami Sufisme dengan benar, atau salah paham tentang Sufisme. Jika mereka memahami sufisme dengan benar, mereka tidak akan mengecam Sufisme dengan melontarkan tuduhan-tuduhan ini. Pada hakikatnya, sufisme muncul justru untuk mengemban

pesan Islam yang hakiki. sufisme adalah inti-sari Islam. Sufisme adalah jantung Islam. Sufisme dan Islam yang hakiki adalah satu dan sama, itu-itu juga. *Wallah a'lam bi al-sawab.*

Catatan Kaki

1. Sufisme atau tasawuf yang dianggap benar dan otentik oleh kaum Sunni sering disebut "Tasawuf Sunni" (*al-tasawwuf al-sunni*) dan yang dianggap tidak benar atau sesat sering disebut "Tasawuf Falsafi" (*al-tasawwuf al-falsafi*).
2. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990), h. 58-59; William C. Chittick, "Sufi Thought and Practice," in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vol. (New York & Oxford: Oxford University Press), 4: 106-107.
3. Ibn al-'Arabi, *al-Futubat al-Makkiyah*, 4 vol (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 2: 128.
4. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979); idem, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980).
5. Lihat Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, diterjemahkan oleh Macleod Matheson (London: Allen & Unwin, 1963), bab 4; idem, *Sufism: Veil and Quintessence*, diterjemahkan oleh William Stoddart (Bloomington: World Wisdom Books), bab 6; W.C. Chittick, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany: SUNY Press, 1992), bagian 1 dan 4; idem, "Sufi Thought and Practice," h. 104-105.
6. Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, diterjemahkan oleh D.M. Matheson (Wellingborough: Crucible, 1990), h. 28.
7. Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism* (Delhi, Varanasi, & Patna: Motilal Banarsidass, 1981), h. 48.
8. R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Lahore: SH Muhammad Ashraf, 1970), h. 36-37.
9. Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam* (Kairo: Mu'assasat al-Khaniji, 1963), h. 254-253.
10. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, diterjemahkan oleh Herbert Mason (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).
11. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 72.
12. Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1981), h. 209.
13. Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), h. 24.
14. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, New York: Caravan Books, 1976), h. 105-108; idem, *Ideals*, h. 137.
15. R.W.J. Austin, "Introduction," dalam *Ibn al-'Arabi, The Bezels of Wisdom*, diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (Ramsey, NJ: Paulist Press, 1980), h. 26-27.
16. W.C. Chittick, "Wahdat al-Wujud in Islamic Thought," *The Bulletin*, 10 (Januari-Maret 1991): 9.
17. Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, diedit oleh Abi al-'Ala 'Afifi, 2 bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), 1: 68-80; T. Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Los Angeles: University of California Press, 1983), h. 48-67; Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 86-98.

18. Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), h. 123-124 & 156-158; Yunasril Ali, *Membersihkan Tashawwuf dari Syirik, Bid'ah dan Khurafat* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 41-42.
19. 'Abd al-Rahman al-Wakil, *Hadzihi Hiya al-Sufiyyah* (Kairo: Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955), h. 93.
20. 'Abd al-Rahman al-Wakil, *Hadzihi Hiya al-Sufiyyah*, h. 94.
21. *Fusus*, 1: 225-226.
22. H. Diels W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, 3 vol. (Berlin, 1934-1937), fr. 15-16. Kedua fragmen ini dikutip oleh K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), h. 40.
23. *Fusus*, 1: 226.
24. Lihat Muslim, *al-Sahih, Kitab al-Imam*, no. 302 (Kairo: Muhammad 'Ali Sabih, 1334/1916), 1: 114-117. Bandingkan dengan Ibn al-'Arabi, *Futuhbat*, 1:314, 2: 311; idem, *Fusus*, 1: 184.
25. *Fusus*, 1: 113.
26. *Fusus*, 1: 121.
27. *Fusus*, 1: 82, 98-99, 165; *Futuhbat*, 2: 588; 4: 430.
28. Idries Shah, *The Sufis* (Garden City, New York: Anchor Books dan Doubleday & Company, Inc., 1971), h. 49.
29. Idries Shah, *The Sufis*, h. 27.
30. Idries Shah, *The Sufis*, h. 31.
31. Idries Shah, *The Sufis*, h. 18.
32. Idries Shah, *The Sufis*, h. 23-24.
33. Idries Shah, *The Sufis*, h. 24-25.

Daftar Pustaka

- Ali, Yunasril. *Membersihkan Tashawwuf dari Syirik, Bid'ah dan Khurafat*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987.
- al-'Arabi, Ibn. *al-Futuhbat al-Makkiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-'Arabi, Ibn. *Fusus al-Hikam*, Abi al-'Ala 'Afifi (ed.), Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980.
- Austin, R.W.J. "Introduction," dalam *Ibn al-'Arabi, The Bezels of Wisdom*, diterjemahkan oleh R.W.J. Austin, Ramsey, NJ: Paulist Press, 1980.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufism*, diterjemahkan oleh D.M. Matheson, Wellingborough: Crucible, 1990.
- Chittick, W.C. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany: SUNY Press, 1992.
- Chittick, William C. "Sufi Thought and Practice," in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York & Oxford: Oxford University Press, nd.

- Chittick, W.C. “*Wahdat al-Wujud* in Islamic Thought,” *The Bulletin*, 10 (Januari-Maret 1991).
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in The Sufism of Ibn ‘Arabi*, diterjemahkan oleh Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.
- Izutsu, T. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Kranz, H. Diels W. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Berlin, 1934-1937.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj*, diterjemahkan oleh Herbert Mason, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Falsafat al-Akhlak fi al-Islam*, Kairo: Mu’assasat al-Khaniji, 1963.
- Muslim, *al-Sahih, Kitab al-Imam*, Kairo: Muhammad ‘Ali Sabih, 1334/1916.
- Nasr, S.H. *Three Muslim Sages*, Delmar, New York: Caravan Books, 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks, 1980.
- Nicholson, R.A. *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore: SH Muhammad Ashraf, 1970.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990.
- Schunon, Frithjof. *Understanding Islam*, diterjemahkan oleh Macleod Matheson, London: Allen & Unwin, 1963.
- Schunon, Frithjof. *Sufism: Veil and Quintessence*, diterjemahkan oleh William Stoddart, Bloomington: World Wisdom Books.
- Shah, Idries. *The Sufis*, Garden City, New York: Anchor Books dan Doubleday & Company, Inc., 1971.
- Valiuddin, Mir. *The Quranic Sufism*, Delhi, Varanasi, & Patna: Motilal Banarsidass, 1981.

al-Wakil, 'Abd al-Rahman. *Hadzihi Hiya al-Sufiyyah*, Kairo: Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955.

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004