

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Islam Rasional”

WACANA

M. Deden Ridwan

Di Balik Keyakinan: “Islam Fundamentalis” atau “Islam Neo-Modernis”? (Analisis Sosio-Historis Pemberitaan Majalah Tempo 1980-1994)

Syamsuri

Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Studi Kritis terhadap Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Alimuddin Hassan Palawa

Islam Liberal dan Rasional: Kajian Atas Pemikiran Syed Ameer Ali

Hamid Nasuhi

Frithjof Schuon dan Filsafat Perennial

TULISAN LEPAS

M. Isa H. A. Salam

Al-Jarh Wa Al-Ta’dil

Maulana

Metodologi Periwiyatan Hadis

Vol. IV, No. 2, 2002

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. IV, No. 2, 2002

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

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Bustamin

Sekretariat

Burhanuddin

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. 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.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 143-164 Di Balik Keyakinan: “Islam Fundamentalis” atau “Islam Neo-Modernis”? (Analisis Sosio-Historis Pemberitaan Majalah Tempo 1980-1994)
M. Deden Ridwan
- 165-192 Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Studi Kritis terhadap Pemikiran Seyyed Hossein Nasr
Syamsuri
- 193-228 Islam Liberal dan Rasional: Kajian Atas Pemikiran Syed Ameer Ali
Alimuddin Hassan Palawa
- 229-254 Frithjof Schuon dan Filsafat Perennial
Hamid Nasuhi

Document

- 255-268 Al-Jarḥ Wa Al-Ta’dil
M. Isa H.A. Salam
- 269-280 Metodologi Periwiyatan Hadis
Maulana

ISLAM RASIONAL

Setelah mengangkat tema seputar fundamentalisme Islam di edisi sebelumnya, Vol. IV, No. 1, 2002, *Refleksi* sekarang mendiskusikan kecenderungan kebalikannya, Islam Rasional atau liberal, sebagai imbangan informasi atau untuk memberi dimensi lain dari pemahaman umat Islam atas agamanya. Fundamentalisme Islam bercirikan pencarian kemurnian mencari ajaran agama dengan dasar penjelasan ajaran agama yang sedekat mungkin dengan maksud wahyu, dan penerima pertamanya, yaitu Rasul dan para Sahabatnya, dan fungsi akal di batasi dalam pagar-pagar kebijaksanaan salaf atau pertimbangan *ma'thur*. Sedangkan, Islam rasional bisa jadi mencari kemurnian ajaran agama seperti fokus fundamentalisme Islam, bisa juga mencari relevansi ajaran agama bagi masyarakat di setiap zamannya dengan mengupayakan memahami ajaran agama dan praktiknya dengan ukuran-ukuran yang dapat diterima akal.

Ada empat tulisan yang masuk ke meja redaksi untuk rubrik wacana dan dua tulisan lepas. Tulisan Deden, Di Balik Keyakinan: “Islam Fundamentalis” atau “Islam Neo-Modernis”? mengawali rubrik wacana. Tulisan ini tidak berbicara tentang Islam rasional *an sich*, namun ia dipakai sebagai model imbangan untuk melakukan analisis kritis atas fenomena fundamentalisme Islam di Indonesia yang dipotret oleh Majalah *Tempo*. Deden menyimpulkan bahwa titik pembeda model pemahaman Islam “fundamentalis” dan “rasional” adalah terletak dalam cara menafsirkan al-Qur’an. Penafsiran kaum fundamentalis, menurut pengamatannya, dalam tataran sosio-historis, menawarkan model pemahaman keagamaan yang sederhana dan pasti, dan ini banyak diminati oleh mereka yang paham keagamaannya rendah tapi mempunyai *ghirah* yang tinggi. Hal ini menjelaskan suburnya gerakan *usrab* dan harakah terutama di universitas-universitas umum. Dari survei ditemukan model pemahaman membatasi ruang gerak umat Islam karena sifat eksklusivitasnya. Sementara, model ke pemahaman keislaman rasional dapat ditemukan seperti yang dikemukakan Nurcholish Madjid yang mengadopsi *double movement*

pengkajian Islam, yaitu dari situasi sekarang ke situasi turunnya wahyu, lalu kembali lagi ke masa kini untuk menggali relevansi ajaran agama.

Tulisan kedua, Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Sayyed Hossein Nasr*, menjelaskan tasawuf sebagai alternatif pemecahan krisis modernisme seperti yang ditawarkan Nasr. Syamsuri mencoba menjelaskan model pemahaman keagamaan rasional yang berdimensi sufistik, yang bisa diakui tidak hanya untuk menurunkan pesan Ilahi, tapi juga mengkritik baik pada tataran epistemologis, orientasi hidup maupun moral. Dia melihat tawaran Nasr menarik, karena sifat komprehensif dan keseimbangan orientasi antara mempertimbangkan pentingnya kesatuan Hamba dengan Tuhan dan kehidupan material dan sosial. Selanjutnya tulisan Alimuddin Hassan Palawa *Islam Liberal dan Rasional: Kajian atas Pemikiran Syed Ameer Ali*, mendiskusikan pandangan Ameer Ali tentang Islam Klasik dan sebab-sebab kemundurannya. Palawa menyimpulkan bahwa model pemahaman keagamaan klasik adalah menghargai penggunaan akal dan menjadi kunci kekuatan umat Islam klasik baik dalam bidang politik maupun sosial ekonomi. Sebaliknya, kemunduran umat Islam, sebab pokoknya adalah hilangnya penghargaan atas penggunaan akal. Adapun tulisan Hamid Nasuhi *Frithjof Schuon dan Filsafat Perenial* merupakan tulisan terakhir untuk rubrik wacana. Nasuhi mengintrodusir model pemahaman filsafat perenial Frithjof Schuon. Filsafat perenial menurutnya merupakan tawaran pendekatan kajian agama selain pendekatan normatif dan empirik di mana keduanya menyimpan kelemahan, baik terlalu ideologis bagi pendekatan normatif maupun redusionistik bagi kajian empirik. Fokus pencarian perenial adalah kebijaksanaan abadi, dalam bahasa Schuon, bahwa ada kebijaksanaan yang diturunkan dari atas kepada jenius-jenius spiritual sepanjang masa. Tampaknya model pemahaman rasional ini sangat elitis sehingga menurut Nasuhi ia hanya bisa dikonsumsi oleh mereka yang siap secara keilmuan dan untuk konteks sekarang, di mana kecenderungan yang dihindari filsafat perenial, yaitu pemikiran yang “serba materi” demikian dominan, akan menjadikan peminat model ini semakin terbatas.

Dua tulisan lepas mendiskusikan teori kajian Hadis. Pertama, *Al-Jarh Wa al-Ta'dil* tulisan M. Isa H. A. Salam. Salam menjelaskan salah satu cabang ilmu *Rijal al-Hadis* ini dari sisi pengertian, ruang lingkup, syarat-syarat, sejarah dan contoh kitab-kitab yang pernah ditulis. Lainnya,

Metode Periwayanan Hadis tulisan Maulana mendiskusikan persoalan-persoalan seputar cara-cara periwayanan sebuah Hadis. Diawali dengan pembahasan pengertian, persamaan, perbedaan antara term *al-riwayah* dan *al-syahadah*, dan syarat-syarat penerimaan dan penyampaian sebuah Hadis, Maulana menjelaskan cara-cara periwayanan Hadis dari sisi kegiatan menerima Hadis dari periwayanan, menyampaikan Hadis bagi orang lain dan susunan periwwayatannya. Penulis juga menjelaskan bentuk-bentuk periwayanan dan diakhiri dengan sedikit analisis.

Ciputat, 20 Agustus 2002

Tim Redaksi

FRITHJOF SCHUON DAN FILSAFAT PERENIAL

Hamid Nasuhi

Pendahuluan

Studi agama atau studi agama-agama, dari waktu ke waktu, mengalami perkembangan yang cukup pesat. Pada prinsipnya, studi agama atau Studi agama-agama terbagi menjadi dua: *pertama*, studi yang bersifat normatif; dan *kedua*, studi yang bersifat empirik. Teologi dan filsafat agama termasuk ke dalam studi yang pertama (normatif). Termasuk yang kedua adalah sosiologi agama, psikologi agama, sejarah agama, dan lain-lain yang bersifat empiris. Namun demikian, banyak sarjana yang masih merasa belum puas dengan dua paradigma di atas. Keberatan terhadap pendekatan studi yang pertama adalah terlalu menonjolnya unsur ‘dakwah’ sehingga dalam

kasus studi perbandingan agama, misalnya, yang didapat adalah ‘kelemahan’ agama tertentu dan ‘keunggulan’ agama pengkajinya sendiri. Sedangkan keberatan terhadap pendekatan studi yang kedua adalah tereduksinya obyek kajian (agama) itu sedemikian rupa sehingga agama dinilai tidak lebih dari fenomena kemanusiaan (antropologis) belaka, bukan fenomena yang bersifat ilahiah.

Belakangan ini muncul perubahan orientasi studi agama menuju “suatu cara yang lebih simpatik dalam memahami agama lain”. Dalam studi agama-agama cara pandang seperti ini disebut fenomenologi. Namun demikian, fenomenologi masih dianggap belum memadai karena masih sekedar menghasilkan penjelasan apa yang secara hakiki dihayati oleh seorang beriman, belum menghasilkan pengertian yang mendalam menyangkut hakikat agama-agama. Ini berarti bahwa sikap fenomenologis belum bisa masuk dalam kesadaran adanya suatu kesatuan transendental agama-agama (*transcendental unity of religions*), yang menjadi basis dari pengertian adanya keanekaragaman agama-agama.¹ Hal terakhir inilah yang kemudian digarap oleh filsafat perennial. Pada masa modern ini salah seorang sarjana yang total mengabdikan hidupnya bagi studi agama dan agama-agama dengan pendekatan perennial adalah Frithjof Schuon.

Schuon menulis dari agama Kristen sampai tradisi keagamaan orang Indian di Amerika, dan dari Islam sampai agama rakyat Jepang, Shintoisme. Ia juga memperkenalkan metode yang khas dalam menjelaskan subyek-subyek tersebut. Berbeda dengan para sarjana Barat lain yang terpaku oleh pola ‘ilmiah’ yang menekankan aspek-aspek empirik (eksoterik) dari agama atau agama-agama sehingga “kurang berbicara” tentang hakikat atau makna terdalam dari doktrin atau simbol-simbol agama tersebut, Schuon justru memulai pembicaraan dari makna (esoterik) suatu agama dan kemudian baru merinci kekhasannya dibanding agama-agama lain (yang menjadi aspek eksoteriknya). Dan dengan cara ini pula, Schuon menjelaskan tentang Islam dalam tiga karya pentingnya: *Understanding Islam*, *Dimensions of Islam*, dan *Islam and the Perennial Philosophy*.

Sekilas Biografi Schuon

Frithjof Schuon merupakan figur yang sangat unik dalam wacana intelektual keagamaan dunia. Sebagai seorang pemikir, dia sangat dihormati.

Namun, kehidupan pribadinya tidak banyak terungkap. Ini tentu merupakan fenomena yang “aneh” untuk ukuran abad ini, abad yang disebut sebagai “abad informasi”.

Riwayat hidup Schuon hanya terekam dalam dua tulisan yang tidak begitu panjang. Dua tulisan tersebut mirip satu sama lain, karena ditulis oleh orang yang sama, yaitu Seyyed Hussein Nasr. Kedua tulisan itu tampak tidak dimaksudkan sebagai “biografi” Schuon, karena kelihatannya Nasr juga tidak banyak mengetahui riwayat hidup dan sepak terjang ahli perbandingan agama yang sangat kompeten ini. Padahal, Nasr adalah pengulas karya-karya Schuon dari kalangan Islam yang paling otoritatif, dan bisa jadi ia merupakan (orang yang “paling dekat” hubungan pribadinya dengan tokoh yang dikaguminya itu. Dua tulisan Nasr tersebut sebenarnya hanyalah merupakan “pengantar” untuk dua judul buku berkenaan dengan Schuon yang disuntingnya. Buku pertama berjudul *The Essential Writings of Frithjof Schuon*,² yang merupakan kumpulan karangan terpilih dari Schuon, dan buku kedua berjudul *Religion of the Heart*,³ yang merupakan kumpulan tulisan dari para pengagum Schuon dalam rangka menyambut ulang tahun ke-80 ilmuwan-seniman yang agak nyentrik ini. Buku pertama disunting oleh Nasr sendiri, sedangkan buku kedua dikerjakan bersama William Stoddart, salah seorang penganut filsafat perenial berkebangsaan Inggris.

Keunikan lain, sebagai seorang sarjana dengan reputasi internasional, Schuon tidak pernah diberitakan memiliki afiliasi dengan universitas tertentu. Di dalam riwayat hidupnya sama sekali tidak tercantum bahwa dia pernah mengenyam pendidikan universitas, tetapi sebagian besar pengagumnya justru berasal dari kalangan intelektual-akademisi yang berkebaruan di universitas-universitas ternama dunia. Di samping itu —meskipun karya-karyanya banyak dikoleksi oleh perpustakaan-perpustakaan dunia— Schuon juga tidak pernah terdengar mendapat gelar kehormatan di bidang akademis (*honoris causa*).

Karena tidak memiliki afiliasi dengan universitas tertentu, Schuon juga tidak pernah diberitakan melakukan “kegiatan akademis”, seperti memberikan ceramah (*lecture*) di kampus-kampus atau mengikuti dan memberikan presentasi dalam seminar-seminar. Dunia mengenal Schuon hanya melalui berbagai karyanya yang sangat prolif, baik dalam bentuk buku maupun artikel-artikel di jurnal-jurnal ilmiah dalam berbagai bahasa. Unikny, karya-karya tersebut, untuk ukuran “akademis-ilmiah”,

juga dianggap tidak lazim, karena Schuon jarang sekali merujuk pada karya-karya ilmuwan lain. Dia tampak sangat “pelit” untuk mengutip pandangan-pandangan para sarjana pendahulunya, kecuali bila *statement* itu sebegitu penting. Namun, anehnya, oleh para pengikut dan pengagumnya karya-karya Schuon justru dianggap sangat orisinal dan bermutu tinggi. Karya-karyanya itulah yang melambungkan karier intelektual dan akademisnya hingga akhir hayatnya.

Dari berbagai karya yang dihasilkan, tampak bahwa Schuon memiliki “gaya” dan metode sendiri dalam memandang obyek-obyek yang dia amati. Obyek-obyek itu -yang berupa “agama”, baik doktrin, penganut, maupun tradisinya didekati melalui “pergaulan secara langsung” dengan sumber-sumber otentik dari masing-masing agama yang ia teliti. Schuon tidak pernah setengah-setengah dalam menggali sumber informasi tersebut sehingga tidak terkesan ada bias dalam tulisan-tulisannya.⁴

Frithjof Schuon lahir pada tahun 1907 di Basle, Swiss. Kedua orang tuanya memiliki darah Jerman. Ayahnya adalah seorang pemusik, dan kebanyakan keluarga dan kerabatnya menggeluti bidang seni. Termasuk bidang seni yang digeluti dan digemari oleh mereka adalah kesusastraan Timur dan Eropa.

Masa kecil Schuon dihabiskan di kota kelahirannya, dan memulai pendidikan dasarnya di sini. Setelah sang ayah meninggal, ia diboyong oleh ibunya ke Mulhouse, Perancis. Di kota ini ia melanjutkan pendidikannya yang sempat terhenti. Kepindahannya ini menjadi semacam “berkah” bagi Schuon, karena dengan demikian, dalam usia yang relatif muda, ia telah menguasai dengan cukup sempurna dua bahasa penting dunia: Jerman dan Perancis.

Pada usia 16 tahun Schuon meninggalkan bangku sekolah. Tidak jelas mengapa ia melakukan hal ini. Agaknya, aliran darah seni keluarganya mewarnai berbagai obsesi Schuon sejak kanak-kanak. Obsesi-obsesi itu ternyata mampu memalingkan motivasi, keinginan, dan perhatiannya dari pendidikan formal. Ia kemudian memilih menekuni profesi sebagai desainer tekstil, yang telah menjadi citacitanya sedari kecil.

Sebagaimana telah disebut, keluarga Schuon sangat apresiatif terhadap kesusastraan Timur. Schuon pun mewarisi kecintaan bahkan sangat terpesona dengan dunia Timur—dunia yang oleh Barat disebut sebagai eksotik. Ia menyukai syair-syair indah Bhagavad Gita yang berasal dari India, dan juga Kisah 1001 Malam, yang merupakan khazanah sastra

populer berasal dari Timur Tengah. Yang agak luar biasa, sejak masih bocah Schuon juga telah memiliki kecenderungan alamiah terhadap metafisika. Dalam usia yang masih tergolong belia, ia telah melahap filsafat Plato, filsafat idealistik yang untuk ukuran orang dewasa pun masih sulit dikunyah.⁵

Setelah menyelesaikan dinas tentara Perancis selama satu setengah tahun, Schuon menetap di Paris. Di ibu kota Perancis ini ia tidak sekedar melanjutkan profesinya sebagai desainer, tetapi juga mulai tertarik untuk belajar bahasa Arab. Ia memulai mempelajarinya di masjid. Di Paris pula Schuon mengenal lebih dalam tentang kesenian-kesenian tradisional, khususnya yang berasal dari Asia. Oleh sebab itu, periode Paris ini menandai semakin menguatnya ketajaman intelektual Schuon yang dipadukan dengan intensitas yang semakin tinggi dalam pergaulannya dengan dunia tradisional, lebih-lebih setelah ia berkunjung ke Aljazair, koloni Perancis di Afrika Utara, pada tahun 1932.⁶

Muhibah ke Aljazair merupakan pengalaman aktual pertama Schuon bersentuhan dengan peradaban tradisional dan sekaligus kontak pertamanya dengan dunia Islam. Di sini ia mendapatkan pengetahuan dan merasakan keintiman dengan tradisi Islam, termasuk tasawuf, dari tangan pertama. Ia sempat memasuki tarekat yang dipimpin oleh Sufi karismatik, Syekh al-Alawi, seorang guru spiritual yang belakangan cukup banyak dijadikan rujukan pemikiran perenialnya.

Pada kunjungannya yang kedua ke Afrika Utara (1935), Schuon tidak hanya menyambangi Aljazair, tetapi juga negeri tetangganya, Maroko. Kemudian pada tahun 1938 ia bertolak ke Kairo, Mesir, di mana ia bertemu dengan Rene Guenon, ahli metafisika yang sangat dikaguminya. Dengan Guenon, mistikus yang setelah masuk Islam berganti nama Syekh 'Abd al-Wahid Yahya, selama bertahun-tahun Schuon hanya berkirim-kirim surat.⁷

Pada tahun 1939, sebelum menuju ke India —negeri tempat kelahiran dua agama besar dunia: Hindu dan Buddha— Schuon kembali mengunjungi Mesir. Sayangnya, setelah tidak seberapa lama tinggal di India, pecah Perang Dunia II. Keadaan ini memaksa Schuon pulang ke Perancis dan kembali memasuki kehidupan militer. Beberapa bulan kemudian ia tertawan dan dipenjarakan oleh pasukan Jerman, musuh Perancis ketika itu. Mengetahui bahwa dalam diri Schuon mengalir darah Aria, pasukan Jerman berniat merekrutnya sebagai serdadu mereka. Namun ia menolak

dan memilih kabur ke Swiss, negara yang kelak memberinya status kewarganegaraan.

Schuon tinggal di Swiss, negeri pegunungan yang indah di belahan tengah Eropa, selama sekitar 40 tahun. Di negeri ini, pada tahun 1949, ia menikah dengan perempuan yang memiliki latar belakang dan kecenderungan mirip dirinya. Wanita tersebut keturunan Jerman-Swiss dan berpendidikan Perancis. Ia berbakat seni, terutama melukis, dan memiliki minat yang tinggi terhadap studi agama dan metafisika. Dari Swiss ini pula sebagian besar karya Schuon mengalir mencerahi wacana intelektual keagamaan dunia. Karena karya-karyanya itu pula, Schuon banyak dikunjungi oleh para sarjana dan pemikir agama terkemuka, baik dari Timur maupun dari Barat.

Di samping menulis berbagai artikel dan buku tentang agama-agama dunia, Schuon juga sering berkunjung ke negara-negara lain untuk mengais inspirasi bagi tulisan-tulisan yang hendak ia publikasikan. Maroko, negeri kaum Muslim di ujung barat Afrika Utara, merupakan salah satu negara yang dikunjunginya secara teratur. Pada tahun 1968 ia melakukan lawatan bersejarah ke Turki dan menghabiskan sebagian waktunya untuk ziarah ke Rumah Perawan Suci di Kusadasi, dekat kota tua Ephesus.

Pada tahun 1959 dan tahun 1963 Schuon melakukan perjalanan panjang ke Amerika Utara, bertandang ke suku-suku Indian. Ia dan istrinya diterima dengan hangat sebagaimana layaknya anggota keluarga oleh suku Sioux di South Dakota dan suku Crow di Montana. Di sini mereka berdua melakukan kontak dengan tokoh-tokoh Indian tradisional. Begitu besar perhatian dan kecintaan suami-istri itu terhadap suku-suku yang nyaris hidup kesepian di tengah kemegahan Amerika itu sehingga mereka tidak sekedar hanya memperkenalkan ajaran-ajaran suku Indian tentang metafisika dan kosmologi kepada masyarakat akademis, melainkan juga mengabadikannya dalam berbagai bentuk lukisan simbolik khas suku tersebut. Dari kunjungan-kunjungan mereka ke berbagai belahan dunia itu, Schuon senantiasa “melaporkannya” dalam bentuk buku-buku atau tulisan-tulisan di jurnal-jurnal ilmiah.

Bisa jadi karena empatinya terhadap suku-suku Indian, maka sejak tahun 1981 Schuon dan istri memutuskan bermigrasi dan selanjutnya menetap di Amerika Serikat. Di negeri adi kuasa ini, meskipun usianya sudah relatif lanjut, pakar metafisika dan perbandingan agama ini tetap

melanjutkan aktivitasnya di bidang intelektual dan seni. Di samping menulis, Schuon mengisi hari-hari tuanya dengan melukis.⁸

Filsafat Perennial dan Gerakan Tradisionalis

Kata “*perennial*” merupakan kosa kata yang berasal dari bahasa Inggris. Kata tersebut memiliki makna yang sama dengan kata “*perennis*” dalam bahasa Latin. Dari kelaziman yang berlangsung selama ini dalam dunia keilmuan, maka diperkirakan kata “*perennial*”, yang telah menjadi perbendaharaan kata dalam bahasa Inggris, pun berasal dari kosa kata Latin.

Dalam *Kamus Bahasa Inggris-Indonesia*, kata “parental” (adj.) berarti: 1) “berlangsung sepanjang tahun”, misalnya kalimat “*it’s a perennial case*” berarti “hal tersebut berlangsung sepanjang tahun”: 2) “abadi” atau “kekal”, misalnya kalimat “*the perennial snow of Mount Everest*” berarti “salju abadi gunung Everest”.⁹ Sedangkan kata “filsafat” sendiri sudah umum diketahui berasal dari kosa kata Yunani yang merupakan gabungan dari dua kata: “*philo*” dan “*sophia*”, yang berarti “cinta kebijaksanaan”.¹⁰ Oleh sebab itu, ditinjau dari kedua makna “*perennial*” yang tertulis di atas, dalam konteks pembicaraan ini, yakni “filsafat perennial”, maka pengertian yang paling relevan untuk digunakan adalah pengertian yang kedua. Ketika kata “filsafat” dan “*perennial*” digabung, maka kurang lebih berarti “filsafat atau kebijaksanaan yang bersifat abadi”.

Sebagai istilah teknis, filsafat perennial (*perennial philosophy*) sebenarnya tidak atau belum terlalu dikenal di dalam dunia filsafat. Berbeda dengan istilah-istilah filsafat yang lain, seperti materialisme, agnostisisme, pragmatisme, ateisme, dan positivisme, istilah filsafat perennial tidak tercantum di dalam kamus-kamus filsafat. Bahkan di dalam ensiklopedi filsafat sekalipun, istilah filsafat perennial tidak tercantum. Sebagai contoh, istilah filsafat perennial sama sekali tidak terdapat dalam indeks *The Encyclopedia of Philosophy* yang diterbitkan oleh Macmillan Publishing Co. Inc. Padahal ensiklopedi filsafat yang penyuntingannya diketuai oleh Paul Edwards ini disebut-sebut sebagai ensiklopedi filsafat yang paling lengkap dan prestisius sampai saat ini. Term filsafat perennial (*philosophia perennis*) justru muncul di *The Encyclopedia of Religion*. Namun, penyebutan istilah tersebut di dalam ensiklopedi suntingan Mircea Eliade —seorang ahli fenomenologi dan studi perbandingan agama ini bukanlah sebagai entri yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian kecil dari entri “*Dialogue of Religions*”. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa istilah filsafat perennial hanya

beredar di kalangan tertentu saja, yaitu mereka yang akrab dengan pemikiran-pemikiran para penggagas filsafat tersebut. Meski begitu, ada beberapa penerbit yang memakai term “*perennial*” sebagai nama mereka, seperti *Perennial Books* di London dan *Perennial Library* di New York.

Istilah “filsafat perennial” (*philosophia perennis*) kadang juga disebut “kebijaksanaan perennial” (*Sophia perennis*), walaupun kedua kata tersebut tidak sepenuhnya identik: yang pertama lebih bersifat intelektual, sedangkan yang kedua lebih merupakan perealisasiannya.¹¹ Ananda Coomaraswamy, salah seorang pelopor filsafat perennial abad ke-20, sebagaimana dikutip oleh Nasr, memberikan pengertian filsafat perennial sebagai pengetahuan yang selalu dan akan ada, yang bersifat universal. Pengetahuan ini terdapat di dalam jantung semua agama dan tradisi, dan hanya bisa diperoleh lewat intelek. “Intelek” dalam kajian perennial merupakan hal yang cukup mendasar. Intelek (*intellectus*) tidak boleh dikacaukan dengan *ratio* (rasio) dalam pengertian yang umum. Rasio seperti yang sekarang dipahami merupakan pemikiran terhadap rencana roh dari intelek yang mampu mengetahui Tuhan dan yang bersifat ilahiah dan sekaligus akses ke manusia sehingga mereka sadar siapa mereka.¹²

Menurut Nasr, juru bicara filsafat perennial yang paling aktif saat ini, filsafat perennial merupakan pemikiran yang berusia sudah cukup tua. Bahkan Nasr memper-tegas bahwa filsafat perennial sendiri merupakan terjemahan dari istilah Arab “*al-hikmat al-’atiqah*”, yang secara harfiah berarti “kebijaksanaan yang tua”.¹³

Istilah filsafat perennial diduga untuk pertama kali digunakan di dunia Barat oleh Augustinus Steuchus (1497-1548) sebagai judul karyanya, *De Perenni Philosophia*, yang diterbitkan pada tahun 1540. Istilah tersebut kemudian dipopulerkan oleh Leibnitz, seorang filsuf, dalam sepucuk suratnya yang ditulis pada tahun 1715. Meski demikian, jauh sebelum itu, agama Hindu sebenarnya telah membicarakan filsafat perennial melalui apa yang disebut *Sanatana Dharma* (agama atau dharma yang abadi). Sedangkan Islam, di antaranya lewat karya Ibn Miskawaih (932-1030), juga telah merilis istilah yang memiliki makna yang sama dengan filsafat perennial, yaitu *al-hikmah al-khalidah* atau *al-hikmah al-laduniyah*. Namun, untuk waktu yang sangat lama, realitas filsafat perennial ini tertutup oleh aliran filsafat keduniawian yang berkembang dan dominan di Barat. Baru pada abad ke-20 inilah konsep kunci filsafat perennial muncul kembali

ke permukaan melalui karya-karya jenial Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, dan Frithjof Schuon.¹⁴

Inti pandangan filsafat perenial adalah bahwa dalam setiap agama dan tradisi-tradisi esoterik terdapat suatu pengetahuan dan pesan keagamaan yang sama, yang dibungkus dalam berbagai bentuk dan simbol. Dalam jantung filsafat perenial terletak metafisika murni. Metafisika yang dimaksud, adalah pengetahuan tentang Realitas Tertinggi. Dalam filsafat perenial, metafisika merupakan suatu “pengetahuan ilahiah” yang sesungguhnya, bukan suatu konstruk mental yang akan berubah dengan berubahnya gaya budaya suatu zaman, atau dengan munculnya penemuan-penemuan baru dari pengetahuan dunia material.¹⁵ Namun demikian, meski sasaran utama kajiannya adalah persoalan-persoalan metafisika, filsafat perenial tidak mengabaikan persoalan “bentuk” agama-agama. Ia memiliki perhatian yang serius terhadap masalah ini, karena aspek bentuk (eksoterik) suatu agama merupakan hal yang sudah menjadi bagian dari “kehendak Ilahi”. Oleh sebab itu, aspek eksoterik agama bukan saja tidak boleh dipersalahkan, melainkan malah diperlukan. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa aspek esoterik (substansi) hanya berguna bagi segelintir orang saja, khususnya dalam kondisi kehidupan umat manusia di muka bumi saat ini. Dalam hal ini, yang perlu dipersalahkan bukanlah adanya eksoterisme itu sendiri, tetapi sifat autokrasinya yang merasuki nyaris seluruh bidang kehidupan, sehingga hanya pahamnya sajalah yang dianggap paling benar.

Filsafat perenial memiliki jejak yang sangat jelas dalam fenomena gerakan “tradisionalisme” atau “neo-tradisionalisme”. Gerakan ini menurut Baharuddin Ahmad, salah seorang tokoh pemikir tradisional dari kawasan Melayu, menjadikan filsafat perenial sebagai landasannya. Dengan kata lain, filsafat perenial dan gerakan tradisionalisme memiliki kaitan yang sangat erat, yang satu menjadi pengokoh yang lain.

Kata tradisi yang dipahami umum sampai sekarang ini masih lebih banyak berkonotasi negatif. Banyak orang tidak mau disebut sebagai manusia tradisional, karena tradisionalisme bagi mereka adalah paham yang kolot dan ketinggalan zaman dan tidak layak bagi orang-orang modern. Yang lebih parah lagi, banyak orang menganggap bahwa agama—atau lebih tepatnya pengalaman keagamaan—identik dengan tradisionalisme sehingga segala sesuatu yang berbau agama dijauhi agar mereka tidak dituduh tradisional. Tradisionalisme, yang asalnya merupakan istilah netral, menjadi

terkesan peyoratif, dan sebaliknya modernisme tampil dengan kesan “maju”.

Namun, belakangan ini, terjadi arus balik yang mulai meragukan keandalan modernisme sebagai cara dan pandangan hidup (*way of life*). Berbagai pemikiran bermunculan, dan masing-masing mencoba menohok prinsip-prinsip modernisme —seperti rasionalisme, materialisme, antroposentrisme, teknikalisme, dan efisiensi— yang sejak dimulainya gerakan Renaisans di Eropa abad ke-16 telah mencengkeram pola pikir dan kebudayaan masyarakat Barat. Di antara mereka yang bersikap kritis adalah sekelompok sarjana yang sebagian besar menekuni tradisi-tradisi keagamaan dunia, yang kemudian dikenal dengan sebutan kaum tradisional atau neo-tradisionalis.

Kaum tradisional jelas-jelas memosisikan diri mereka berseberangan dengan kaum modernis. Bagi mereka, kekacauan kerohanian manusia zaman kini merupakan tanggung jawab dari peradaban Barat modern yang telah lama tercerabut dari akar spiritual transendental, dan telah sepenuhnya bercorak antroposentris. Landasan ontologis Barat yang telah kehilangan transendensi dan prinsip yang serba suci (*the sacred*) ini dinilai oleh golongan tradisional sebagai penyebab —yang kemudian menjadi sasaran kritik mereka— timbulnya berbagai krisis dunia: ancaman perang, kerusakan lingkungan, kelangkaan makanan dan sumber daya alam, dan lain sebagainya.¹⁶ Oleh sebab itu, melalui gerakan intelektual, mereka menawarkan alternatif yang bersifat kerohanian untuk menyembuhkan berbagai penyakit manusia modern. Dan Frithjof Schuon merupakan salah seorang juru bicara terpenting di antara mereka.

Baharuddin Ahmad menyebutkan dua faktor utama yang membedakan antara “yang modern” dan “yang tradisional”. *Pertama*, adalah soal pemisahan alam langit dan alam bumi. Realitas bumi, secara prinsipnya bagi manusia modern, dianggap sebagai realitas obyektif, sedangkan realitas langit dianggap sebagai realitas subyektif. Bagi masyarakat tradisional, justru sebaliknya: realitas langitlah yang merupakan realitas obyektif, sedangkan realitas bumi adalah realitas subyektif. Karena itu, dalam konteks keilmuan, ilmu keagamaan bagi masyarakat tradisional merupakan ilmu tertinggi (karenanya paling obyektif), dan ilmu teknologi (*teknos*) adalah ilmu terendah. Namun dalam masyarakat modern, sebaliknya, *teknos* dengan *logic of technic*nya merupakan ilmu tertinggi, dan agama merupakan ilmu terendah.

Kedua, dari segi asal-usul. Menurut masyarakat tradisional, Tuhan adalah dasar atau asas dari segala-galanya: tetapi bagi masyarakat modern, manusia adalah dasar realitas ini, dan Tuhan merupakan penafsiran manusia. Bagi kaum tradisional, manusia pada awalnya adalah tafsiran Tuhan. Tuhanlah yang merancang atau merencanakan kelahiran manusia dan alamnya melalui suatu “tipe induk” atau a’yan tsabitah dalam istilah Ibn ‘Arabi. Sedangkan pada zaman modern ini, Tuhan dianggap sebagai perencanaan atau penafsiran manusia. Manusialah yang menafsirkan keberadaan Tuhan.¹⁷

Adapun ciri-ciri pemikiran tradisional adalah sebagai berikut: *pertama*, kaum tradisional percaya bahwa pada tingkat tertinggi, tingkat transendental, dapat terlihat suatu hakikat kebenaran dalam berbagai bentuk agama dan tradisi, yang diturunkan pada zaman yang berbeda, pada masyarakat yang berbeda, dan dalam bentuk bahasa yang berbeda. Walaupun terdapat bentuk-bentuk bahasa yang berbeda, dan dilahirkan pada zaman yang berbeda pula, tetapi terdapat satu prinsip atau satu hakikat di balik agama-agama atau tradisi yang otentik ini, yang dapat menyatukan pemahaman di tingkat transendental. *Kedua*, dalam setiap bentuk seni (*art form*), dalam tradisi, ada prinsip-prinsip kebenaran dan keindahan. Setiap keindahan dalam masyarakat tradisional atau agama-agama tradisional merujuk pada hakikat yang sama.¹⁸ *Ketiga*, kaum tradisional yakin bahwa kebudayaan, pemikiran, dan peradaban modern adalah buruk karena tidak berasaskan prinsip keagamaan dan kerohanian, dan menunjukkan atau memperlihatkan ciri-ciri kejatuhan manusia.

Pada ciri pertama tampak bahwa hampir setiap karya Schuon mampu menjelaskan dengan baik prinsip pemikiran tersebut. Pada ciri kedua, bisa dilihat, misalnya, dalam tulisan Schuon “Mengenai Bentuk dalam Seni”, yang merupakan salah satu bab dalam bukunya yang terkenal, *The Transcendent Unity of Religions*. Sedangkan pada konteks ciri ketiga, Schuon merupakan pengkritik paling tajam segala bentuk filsafat, sains, dan seni modern. Dalam buku *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, yang disunting oleh Seyyed Hossein Nasr, salah satu bagiannya memuat respons kritis Schuon terhadap dunia modern (*modern world*). Bab-bab dalam bagian tersebut berisi kritik tajam terhadap filsafat modern, sains modern, dan kesenian modern.

Sepintas disebutkan di atas bahwa aspek esoterik (substansi) dari agama, agama-agama, atau tradisi spiritual merupakan sasaran kajian filsafat perenial. Konsekuensinya, diskursus yang sangat menarik ini tentu hanya bisa diikuti oleh sedikit orang (sarjana). Tentang hal ini Nasr mengatakan, untuk mengikuti aliran perenial seorang sarjana tidak cukup hanya mengabdikan pikirannya saja, melainkan seluruh hidupnya. Bagi aliran tradisional, studi agama dan agama-agama adalah aktivitas keagamaan itu sendiri, dan mempunyai makna keagamaan.¹⁹ Tidak seperti ilmuwan modern yang cenderung menjaga jarak dengan obyek penelitiannya agar membuahkan hasil “kebenaran material” yang “obyektif”, penganut filsafat perenial, sebaliknya, mengerahkan seluruh potensidirinya untuk meraih hakikat kebenaran yang sejati

Masalahnya, jika memang metafisika, esoterisme, atau filsafat perenial itu hanya bisa dikunyah oleh segelintir orang, lalu bagaimana dengan mereka, yang jumlahnya tentu jauh lebih banyak, yang hanya mampu meraih “kulit” agama tanpa bisa menyentuh makna substantifnya? Akankah keberagaman mereka menjadi sia-sia? Tentang hal ini, Schuon melansir pendapat menarik. Ia mengatakan bahwa agama menderivasi berbagai kebenaran metafisik melalui bahasa dogmatik. Karena itu, meskipun “kebenaran intrinsik” dari dogma tidak dapat dipahami semua orang, ia bisa dipahami lewat iman. Iman inilah satu-satunya cara yang mungkin bagi sebagian besar manusia untuk berpartisipasi dalam kebenaran Ilahi.²⁰ Schuon juga berpendapat bahwa makna terdalam (inti) dogma, yang cakupannya jauh lebih luas ketimbang dogma itu sendiri, tidaklah bisa dicapai semata-mata berdasarkan keyakinan dan proses penalaran, melainkan lebih dari itu melalui *gnosis*, yang sesungguhnya merupakan karunia ilahi. Oleh sebab itu, Schuon sangat mempercayai adanya jenius-jenius spiritual yang tercerahkan (*enlightened*) yang mampu menerjemahkan pesan-pesan abadi keagamaan dengan cemerlang.

Agaknya, aspek dalam Islam yang paling dekat dengan cara pandang filsafat perenial model Schuon adalah tasawuf (sufisme). Cara pandang sufisme yang lebih mementingkan “inti” daripada “kulit” doktrin-doktrin agama sangat paralel dengan filsafat perenial. Cara memperoleh pengetahuan Ilahiah (*ma’rifah*) yang sangat bergantung pada berkah (limpahan karunia) Ilahi dalam tasawuf juga mirip dengan konsep *gnosis* dalam filsafat perenial. Lebih dari itu, Schuon, ketika menulis tentang Islam, lebih

banyak mengutip ajaran-ajaran dari kaum Sufi ketimbang ajaran-ajaran dari para teolog, filsuf, apalagi *fugaha*.

Makna Islam: Sebuah Contoh

Dalam riwayat hidup Schuon telah sedikit disinggung mengenai minatnya untuk mendalami Islam. Sebagai seorang “orientalis”, ia tidak mempelajari dunia Timur —termasuk Islam— hanya sekedar dari literatur. Lebih dari itu, ia bergaul secara intensif dengan totalitas doktrin, simbol, tradisi, dan masyarakat pemeluknya. Karena itu, pada kasus Islam, ia tampak bisa mengapresiasinya dengan jernih, baik sebagai ajaran maupun sebagai agama yang menyejarah. Banyak wacana-wacana yang sepintas dilihat dari kacamata keilmuan terlihat ‘sepele’, tetapi dalam interpretasi Schuon berkembang menjadi penuh makna.

Schuon memiliki metode yang khas dalam menjelaskan agama, agama-agama, atau tradisi-tradisi spiritual. Ia berasumsi bahwa para pembaca karjanya telah mengetahui deskripsi atau telah memiliki sekedar pengetahuan dasar mengenai agama yang akan dijelaskannya melalui buku-buku lain, sehingga dengan enteng Schuon “meloncat” begitu saja ke berbagai persoalan yang dianggapnya esensial tentang agama tersebut. Hal ini tampak, misalnya, dalam bukunya yang sangat populer mengenai Islam, *Understanding Islam*.

Dalam kata pengantar Schuon menyebutkan bahwa buku tersebut ditujukan untuk memberi penjelasan mengenai mengapa kaum Muslimin mempercayai Islam, bukan untuk menjelaskan deskripsi agama tersebut. Namun, ini tidak berarti bahwa Schuon memakai pendekatan sosiologis dalam pemaparannya, karena yang ingin dijelaskan adalah pertanyaan “mengapa” yang bersifat substantif. Dengan tegas, dalam buku itu, Schuon menyebut landasan metodiknya sebagai *Scientia sacra, philosophia perennis*, atau pengetahuan mistik universal, yang senantiasa ada sejak dahulu sampai masa mendatang.²¹ Dengan tegas pula Schuon menyatakan kekecewaannya, karena berbagai pembahasan mengenai agama, termasuk Islam, terasa kurang bermanfaat. Sebab yang paling menonjol adalah bahwa “riset-riset terhadap akal-pikiran manusia” itu tidak pernah tuntas menjawab, bahkan cenderung mereduksi, sisi kerohanian dari agama. Hal ini karena dalam cara pandang keilmuan modern agama hanyalah merupakan salah satu ekspresi budaya manusia belaka, tidak lebih dari itu.

Schuon membuat definisi menarik tentang Islam. Baginya, Islam adalah “pertemuan antara Allah sebagaimana adanya dengan manusia sebagaimana adanya”.²² Yang dimaksudkan dengan Allah sebagaimana adanya bukanlah Allah seperti yang dimanifestasikan-Nya sendiri dengan cara tertentu, tetapi Allah yang bebas dari sejarah, dan oleh karena itu sebagaimana Dia adalah Dia dan sebagaimana oleh karena sifat-Nya, Dia menciptakan alam semesta dan mewahyukan agama. Artinya, bila berbicara mengenai Allah, maka samalah artinya dengan berbicara mengenai “eksistensi”, “penciptaan alam semesta”, dan “agama”. Atau dengan perkataan lain, mengenai “realitas”, “manifestasi”, dan “reintegrasi”.²³

Kemudian, yang dimaksudkan dengan manusia sebagaimana adanya bukanlah sebagai makhluk yang terjatuh dari surga yang memerlukan keajaiban untuk menyelamatkan dirinya, tetapi sebagai manusia, dia adalah makhluk *theomorphic* yang memiliki intelegensi sehingga dapat memahami Yang Mutlak dan memiliki kehendak sehingga dapat memilih jalan menuju kepada Yang Mutlak. Dengan demikian, berbicara tentang manusia sama artinya berbicara tentang “*theomorfisme*”, “intelegensi transenden”, dan “kebebasan berkehendak”.²⁴ Semua inilah, menurut Schuon, yang merupakan dasar-dasar dari perspektif Islam, dasar-dasar inilah yang menerangkan setiap aplikasi perspektif tersebut, dan dasar-dasar ini jangan sampai dilupakan oleh orang-orang yang ingin memahami setiap aspek tertentu dari Islam.

Menurut Schuon, dalam esensinya, Islam merupakan Kebenaran dan Hukum. Sebagai Kebenaran dan Hukum, Islam hendak memberi jawaban kepada intelegensi dan kehendak bebas manusia sehingga ia bisa lepas dari ketidakpastian dan keragu-raguan, yang pada gilirannya menghilangkan kesalahan dan dosa. Oleh sebab itu, doktrin yang paling fundamental dalam Islam adalah syahadat (kesaksian). Bagian pertama syahadat, *La ilaha illa Allah*, merupakan kesaksian mengenai kebenaran eksistensial Tuhan (Allah), dan ini menjadi pengakuan iman yang menetapkan intelegensi manusia. Bagian kedua, Muhammad rasul Allah, yang berkenaan dengan Nabi Muhammad, merupakan refleksi dari kesaksian terhadap hukum Islam (syariah) yang menetapkan kehendak dan aksi manusia.²⁵

Karena manusia adalah intelegensi transenden dan kebebasan berkehendak, lanjut Schuon, maka intelegensi dan kehendak atau transendensi dan kemerdekaan inilah yang akan menyelamatkannya. Intelegensi ini tidak lain daripada pengetahuan mengenai Yang Esa, atau Yang Mutlak,

dan mengenai ketergantungan segala sesuatu kepada-Nya. Dan kehendak adalah *al-islam*, atau kesesuaian dengan yang dikehendaki oleh Allah. Ditambah dengan *al-ihsan* —yang arti harfiahnya adalah “kebajikan”— yang manifestasinya adalah “mengingat Allah”, terutama dengan melalui kata-kata (shalat), maka terbentuklah unsur-unsur esensial di dalam Islam. Tentang “tritunggal” —*iman, Islam, ihsan*— ini, Schuon menjelaskan:

*“Dari sudut pandangan metafisis, al-iman adalah kepastian mengenai Yang Mutlak dan ketergantungan segala sesuatu kepada Yang Mutlak, al-Islam — dan Nabi Muhammad, karena ia merupakan personifikasi Islam— adalah ekuilibrium dengan Yang Mutlak sesuai dengan term-term Yang Mutlak; dan terakhir sekali al-ihsan mengembalikan al-iman dan al-Islam kepada esensi-esensinya melalui kemakbulan kata-kata suci, karena kata-kata suci ini adalah sarana bagi intelegensi dan kehendak”.*²⁶

Sebagaimana agama-agama lain, Islam juga memiliki substansi dan bentuk. Dalam pandangan Schuon, Islam menyebar ke seluruh dunia bagaikan kilat berkat substansinya, dan penyebarannya terhenti dikarenakan bentuknya. Substansi mempunyai hak-hak yang tidak terbatas, sebab ia lahir dari Yang Mutlak, sedangkan bentuk adalah relatif, dan karena itu hak-haknya terbatas.²⁷ Tentang hal ini, Schuon memaparkan sebuah analogi dari perjalanan “historis” antara Kristen dan Islam:

*“Jika Tuhan benar-benar ingin menyelamatkan dunia melalui agama Kristen dan bukan dengan sarana lain, maka mustahil untuk menjelaskan mengapa beberapa abad kemudian, ketika agama Kristen belum berhasil memantapkan kedudukannya di Eropa, Dia membiarkan agama lain —Islam— menumbuhkan dirinya justru di dalam wilayah-wilayah di mana pahala Kristen telah diusahakan untuk dimasukkan sehingga dengan demikian tertutup dan terkuncilah untuk selamanya pintu untuk menyebarkan agama Kristen ke Timur. Sebaliknya, jika kedatangan Islam menandakan bahwa seluruh dunia hendaknya memeluk agama ini, maka tidak akan dapat dijelaskan mengapa Tuhan menutup hati manusia dengan perasaan Kristen, dan membuat Dunia Barat tidak dapat ditembus oleh pesan yang dibawa Muhammad”.*²⁸

Menurut Schuon, yang merupakan orisinalitas Islam bukanlah penemuan bahwa inteligensi, kehendak, dan kata-kata mempunyai fungsi yang dapat menyelamatkan manusia, tetapi bahwa ia membuat semua itu, di dalam kerangka monotheisme Semitik, sebagai titik tolak di dalam suatu perspektif mengenai keselamatan dan kebebasan manusia. Inteligensi diidentikkan dengan kandungannya yang membawa keselamatan.

Inteligensi ini tidak lain daripada pengetahuan mengenai Yang Esa, atau Yang Mutlak, dan mengenai ketergantungan segala sesuatu kepada-Nya.²⁹

Sejak manusia diciptakan menurut “rupa” Allah, maka sesungguhnya ia berbeda dari makhluk-makhluk lainnya, karena ia memiliki inteligensi yang transenden, kebebasan berkehendak, dan kemampuan berkata-kata. Oleh sebab itu, sesuai dengan urutan ketiga sifat Ilahi, menurut Schuon, Islam adalah agama kepastian, ekuilibrium, dan shalat. Tidaklah mengherankan kemudian jika— seperti telah dikemukakan di atas dapat ditemukan tritunggal di dalam Islam, yaitu: *al-iman* (“keyakinan”), *al-Islam* (“hukum”, secara harfiah berarti “ketaklukan”), dan *al-ihsan* (“jalan”, secara harfiah berarti “kebajikan”).

Sesuai dengan kepakarannya dalam bidang studi agama-agama, Schuon tidak lupa membandingkan “esensi” antara dua agama serumpun dalam tradisi Semitik, yakni Islam dan Kristen. Menurut Schuon, apabila Kristen mendefinisikan diri sebagai agama cinta dan pengorbanan, maka Islam adalah agama kepastian dan ekuilibrium. Dan bila seorang Kristen mendengar perkataan “kebenaran”, maka ia segera teringat kepada “Firman dalam wujud manusia”. Tetapi apabila seorang Muslim mendengar perkataan yang sama maka yang pertama sekali teringat olehnya adalah “tiada tuhan kecuali Allah yang Esa” yang akan ditafsirkannya sesuai dengan level pengetahuannya, baik secara harfiah maupun secara metafisis.³⁰ Dengan demikian, penyangkalan al-Qur’an terhadap dogma Trinitas berarti tidak ada tritunggal di dalam “Allah sebagai-mana adanya”, atau Yang Mutlak yang tidak dapat diterangkan oleh kata-kata.

Islam, dalam pandangan Schuon, membedakan antara manusia sebagaimana adanya (individu) dengan manusia sebagai sebuah kolektivitas. Sebagai sebuah kolektivitas manusia adalah makhluk baru yang hingga batas-batas tertentu tunduk kepada hukum seleksi yang alamiah. Dari kesaling-bergantungan dan kesaling-berbalasan dalam kehidupan manusia dapat disimpulkan bahwa setiap usaha yang dilakukan untuk tujuan kolektif, misalnya mengeluarkan zakat untuk orang-orang miskin atau berperang pada jalan Allah, mempunyai sebuah nilai spiritual bagi seorang individu, demikian pula sebaliknya. Hubungan kebalikan ini semakin jelas kebenarannya karena individualitas ada (tercipta) terlebih dahulu dibanding kolektivitas. Dalil yang dipakai Schuon sangat logis: bahwa umat manusia adalah keturunan Adam, bukan sebaliknya, Adam adalah keturunan umat manusia.³¹

Sebagai seorang pemikir yang dibesarkan oleh wacana Barat, Schuon mendapati kenyataan bahwa kaum “orientalis” Barat sering-kali menyesalkan bahwa Islam disiarkan dengan pedang. Schuon menanggapi hal ini dengan agak ‘apologis’ bahwa mereka sebenarnya telah lengah terhadap beberapa kenyataan. *Pertama*, mereka tidak menyadari bahwa di dalam keseluruhan penyiaran Islam secara persuasi memainkan peranan yang lebih besar daripada pedang. *Kedua*, sesungguhnya hanya politeis-politeis dan penyembah-penyembah berhala sajalah yang dapat dipaksa untuk menganut agama Islam yang baru ini. *Ketiga*, sesungguhnya Tuhan seperti yang digambarkan oleh Perjanjian Lama itu sendiri tidak kurang ganasnya, bahkan lebih ganas, daripada yang digambarkan oleh al-Qur’an. *Keempat*, sesungguhnya penyiaran Kristen sendiri mempergunakan pedang sejak tampilnya *Constantine* di atas panggung sejarah. Di dalam hal ini pertanyaan mendasar yang harus diajukan adalah: dapatkah cara kekerasan dipergunakan demi menegaskan dan menyiarkan suatu kebenaran yang vital? Tak dapat diragukan lagi bahwa jawabannya pasti akan disetujui orang karena pengalaman telah membuktikan bahwa pada saat-saat tertentu kita harus menggunakan cara kekerasan terhadap orang-orang yang tak bertanggung jawab demi kepentingan mereka sendiri.

Pada bagian akhir dari pembahasannya tentang makna esensial Islam, Schuon melakukan interpretasi terhadap berbagai tindakan dan pemikiran yang biasa dilakukan dalam konteks keislaman. Menurut Schuon, dari sudut pandang tertentu dapat dikatakan bahwa Islam memiliki dua dimensi, dimensi kehendak yang “horizontal” dan dimensi inteligensi yang “vertikal”. Dimensi yang pertama disebut sebagai “ekuilibrium”, sedangkan yang kedua “persatuan”.³²

Selanjutnya Schuon memberikan penafsiran menarik tentang tindakan-tindakan yang menjadi syarat identifikasi seorang Muslim (rukun Islam). Rukun-rukun (*arkān*) Islam adalah: mengucapkan dua kalimah syahadat, melakukan shalat wajib lima kali dalam sehari, berpuasa pada bulan Ramadhan (*shiyām*, *shawm*), mengeluarkan zakat, dan menunaikan ibadah haji. Kadang-kadang kepada rukun-rukun itu ditambahkan pula *jihād* (perang suci) yang lebih kurang bersifat aksidental karena tergantung kepada keadaan.

Apabila dianalisis sedalam-dalamnya maka syahadat menunjukkan — pada bagiannya yang pertama— pemisahan antara Yang Riil dengan yang tidak riil, dan pada bagiannya yang kedua, ketergantungan setiap sesuatu

kepada Allah sehubungan dengan awal-mula dan akhirnya karena memandang setiap sesuatu terpisah dari Allah sudah merupakan keingkaran (nifaq, syirk, kufr). Shalat mengintegrasikan manusia ke dalam irama pemujaan universal —melalui orientasi ritual salat yang menghadap Ka’bah— ke dalam order sentripetalnya. Bersuci sebelum shalat mengembalikan manusia kepada keadaannya sediakala dan di dalam hal-hal tertentu, kepada kesucian.

Puasa melepaskan manusia dari fluktuasi hawa nafsu yang terus menerus serta membinasakan dirinya dengan memperkenalkan semacam kematian dan penyucian ke dalam jasmani. Zakat menghancurkan egoisme dan keserakahan dan mengaktualisasikan solidaritas terhadap semua hamba Allah karena sebagaimana puasa adalah zakat jasmani maka zakat adalah puasa rohani.

Haji adalah perjalanan ke Ka’bah yang merupakan perwujudan dari perjalanan batin menuju hati dan menyucikan kaum Muslimin, seperti perjalanan darah, setelah melalui hati, menyucikan jasmani. Terakhir sekali jihad (perang suci) adalah suatu manifestasi eksternal dan kolektif dari pemisahan kebenaran dari kepalsuan.³³

Catatan Kritis

Dalam bagian sebelumnya telah dipaparkan bagaimana Frithjof Schuon memandang Islam dengan perspektif perenialnya sebagai contoh. Penulis sengaja mengutip pernyataan-pernyataannya secara utuh (*verbatim*) agar tidak terdistorsi. Pernyataan-pernyataan tersebut terutama bersumber dari bukunya yang cukup populer di kalangan sarjana Muslim, yaitu *Understanding Islam*. Buku ini dikatakan oleh seorang sarjana Iran —bisa jadi dia adalah Seyyed Hossein Nasr, salah seorang pengagum dan interpreturnya yang paling otoritatif— sebagai “karya terbaik berbahasa Inggris mengenai makna Islam serta alasan kaum Muslimin menganutnya”.³⁴ Oleh sebab itu, meskipun ada buku-buku lain karya Schuon yang membicarakan Islam, seperti tercermin dari judul-judulnya, tetapi buku-buku itu tidak seutuh dan sekomprensif buku *Understanding Islam*.

Sedangkan buku Schuon yang lain, *Islam and the Perennial Philosophy*, terasa agak kurang utuh karena sub-sub pembahasan di dalamnya kelihatannya sebelumnya merupakan artikel-artikel lepas yang kemudian

dikumpulkan di dalam satu buku (semacam bunga rampai) sehingga antara satu sub-pembahasan ke sub-pembahasan yang lain tampak kurang bersambung (*match*). Meski demikian, kecakapan dan kedalaman Schuon dalam mengekspresikan pandangan-pandangannya masih tetap kental, tidak berkurang sedikit pun.

Selanjutnya penulis akan memberikan catatan kritis yang mengarah kepada penilaian terhadap berbagai kelebihan dan kekurangan dalam metode berpikir dan gagasan-gagasan (*ide*) Schuon. Di samping itu juga akan dianalisis “sosiologi” kehidupan sang tokoh agar bisa didapatkan gambaran suasana yang mengiringi perjalanan karya-karyanya.

Sampai saat ini penulis tidak mendapatkan informasi akurat tentang agama apa yang dipeluk oleh Schuon. Meskipun ada selentingan mengatakan bahwa ia menganut agama Islam, tetapi informasi ini tidak terlalu bisa dipercaya (*credible*). Di dalam sampul buku *Islam dan Filsafat Perennial* yang diterbitkan Penerbit Mizan, misalnya, tertulis nama Arab (Islam?) Schuon, Muhammad Isa Nuruddin. Namun, di dalam isi buku tersebut tidak terdapat indikator yang bisa mengarahkan pembacanya bahwa pengarang buku tersebut adalah seorang Muslim. Tampaknya tidak ada seorang pun yang berani menjamin kepastian informasi tentang agama yang dianut Schuon. Ini berbeda, misalnya, dengan Rene Guenon, Martin Lings, Roger Garaudy, dan lain-lain yang mengakui terus terang kemuslimannya. Meski demikian, penulis menilai bahwa Schuon pastilah seorang yang sangat religius. Tidak mungkin seorang yang tidak atau kurang religius bisa menulis begitu empatik dan mendalam tentang makna agama, agama-agama, atau tradisi-tradisi spiritual dunia tanpa ada penghayatan terhadapnya. Bahkan yang lebih mengagumkan, muncul pujian tanpa keberatan sedikit pun dari sarjana-sarjana kenamaan dari agama-agama yang ditulis oleh Schuon. Hal ini, dalam perspektif Ilmu Perbandingan Agama, bisa dianggap sebagai keberhasilan yang luar biasa.

Kelebihan lain dari kepribadian (*personality*) Schuon adalah minatnya yang sangat luas terhadap agama-agama, metafisika, dan seni tradisional. Untuk ukuran zaman sekarang, kemampuan dan pencapaian tersebut juga bisa dikategorikan tidak lazim. Karena untuk mempelajari satu agama saja sudah terspesialisasi sedemikian rupa sehingga diperlukan fakultas-fakultas untuk bisa mengkajinya secara cukup mendalam.

Schuon juga memiliki kekhasan dalam memosisikan dirinya terhadap obyek kajian dalam tulisan-tulisannya. Maksudnya, Schuon seakan

menempatkan dirinya sebagai “orang dalam” ketika menulis tentang suatu agama atau tradisi spiritual. Kadang-kadang sikap ini terasa agak ganjil karena Schuon menjadi ‘pembela’ —atau tepatnya apologis— bagi obyek kajiannya. Padahal, dalam kenyataan sosiologis, agama-agama yang dituliskannya itu bisa saja satu sama lain cukup jauh berbeda pandangannya, bahkan terlibat konflik ide maupun sosial yang tajam. Uniknnya, dalam kajian perenial Schuon semua agama itu seperti bisa berdamai dan saling memaklumi, paling tidak dalam tataran ide. Schuon memperlakukan sama bernilai dan berharganya antara agama besar dengan penganut milyaran manusia —seperti agama Kristen dan Islam— dan agama atau tradisi Spiritual yang dipeluk oleh segolongan manusia saja —seperti agama atau tradisi spiritual suku-suku Indian di Amerika Utara.

Dari riwayat hidupnya —yang sangat minim informasi— kita menemukan data bahwa Schuon lahir dari keluarga yang berminat tinggi terhadap seni, termasuk seni sastra. Ia juga sangat beruntung memiliki istri yang memiliki keturunan, bakat, dan minat yang mirip dengan dirinya. Schuon sendiri sejak kanak-kanak sangat apresiatif terhadap kesusastraan Timur. Tampaknya bacaan ini sangat mempengaruhi pola berpikirnya sehingga ia, meskipun lahir dan dibesarkan di Barat, bergaya sangat Timur. Ini bisa dibaca dari kritiknya yang sangat tajam terhadap filsafat, sains, dan seni modern yang berasal dari Barat. Ia sangat tidak setuju terhadap cara berpikir reduksionis dan ‘rasional’ para ilmuwan, terutama ilmuwan yang menggeluti bidang humaniora, termasuk agama. Bagi Schuon, penjelasan mereka terasa kurang bermanfaat sehingga ia menganjurkan metode dan pendekatan lain untuk mendapatkan gambaran yang lebih utuh tentang bidang yang sangat abstrak dan metafisik ini. Pendekatan ini ia namakan filsafat perenial.

Pada dasarnya filsafat atau kebijaksanaan perenial (perennialisme) ini bercorak Timur. Yang dimaksudkan corak Timur di sini adalah kecenderungan terhadap simbol-simbol. Tidak seperti Barat yang rasional dan *rigid*, Timur identik dengan cara berpikir simbolistik, yaitu cara berpikir yang tidak melihat suatu realitas adalah realitas belaka tanpa makna di dalamnya. Berpikir cara Timur adalah menafsirkan makna simbolik dari suatu realitas. Dalam tradisi berpikir kaum Muslimin corak berpikir seperti ini banyak terdapat di kalangan sufi. Maka sebetulnya bukanlah hal yang mengherankan jika sebenarnya pemikiran-pemikiran Schuon sangat diwarnai oleh pemikiran (atau tepatnya renungan) para sufi agung dalam

tradisi Islam. Apalagi Schuon sendiri pernah berguru kepada sufi Syekh al-Alawi di Aljazair pada tahun 1930-an. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa filsafat perenial pada prinsipnya adalah tasawuf (sufisme) *a la* Schuon.

Dilihat dari struktur pemikirannya tentang agama dan tradisi-tradisi spiritual, Schuon tampak sangat meyakini adanya jenius-jenius Spiritual yang menjadikan agama itu tidak pernah kehilangan aktualitasnya, meskipun ia sudah melewati sejarah yang sangat panjang, bahkan-sampai ribuan tahun. Agama itu mampu bertahan bersama tradisi yang dibangunnya. Oleh sebab itu, Schuon percaya bahwa tradisi itu bukanlah omong kosong belaka. Ia ada karena direncanakan oleh Tuhan. Dari situ Schuon menyimpulkan bahwa memang ada pesan (*revelation*) yang berkesinambungan yang disampaikan oleh Tuhan kepada satu jenius spiritual dan diteruskan oleh jenius spiritual setelahnya sehingga terangkai tradisi yang tidak berkesudahan. Pesan yang berupa kebijaksanaan yang abadi inilah yang disebut oleh Schuon sebagai filsafat perenial (*perennial philosophy*) —kebijaksanaan yang abadi dan dalam nomenklatur Islam disebut *al-hikmah al-khalidah* (kebijaksanaan yang abadi) atau *al-hikmah al-atiqah* (kebijaksanaan yang tua).

Kelebihan lain dari pemikiran Schuon adalah ekspresinya dalam bahasa modern dalam berbagai tulisannya. Memang ia menulis dalam bahasa Perancis dan Jerman, tetapi karya-karyanya bisa diakses dalam berbagai bahasa dunia; Inggris, Italia, Spanyol, Portugis, Swedia, Yunani, Arab, Persia, Urdu, dan Melayu/ Indonesia. Substansi tulisan Schuon sebenarnya sangat sufistik dan reflektif, tetapi ia mampu membahasakannya dalam suatu gaya penulisan yang runtut dan jernih, sesuai dengan gaya penulisan sarjana Barat pada umumnya. Ini tentu sebuah prestasi yang luar biasa di tengah minimnya tulisan-tulisan bernuansa sufistik yang lahir dari sarjana Muslim sendiri.

Di samping memiliki kelebihan-kelebihan, ada juga kelemahan-kelemahan yang menempel pada ide dan pemikiran Schuon. Sebagaimana dinyatakan oleh Seyyed Hossein Nasr, diskursus tentang filsafat perenial hanya bisa didiskusikan oleh orang-orang (sarjana) yang total mengabdikan dirinya untuk hal ini. Ada kesan arogan dalam pernyataan ini, dan ternyata realitasnya memang demikian. Kebijaksanaan perenial, menurut Schuon, hanya bisa terkunyah oleh segelintir orang yang bersungguh-sungguh karena memerlukan *gnosis* untuk bisa mendapatkannya. *Gnosis*

yang dimaksudkan Schuon adalah semacam pencerahan (*enlightment*) atau barangkali sejajar dengan *ma'rifah* dalam tasawuf Islam. Bila demikian tingkatan, level, atau *maqam*-nya, maka sarjana yang biasa saja (*common scholar*) tidak mungkin bisa ikut menikmati wacana ini. Kesan elitis ini bisa kurang menguntungkan bagi pengembangan wacana keilmuan ke depan.

Yang agak tidak mengenakan adalah bila dengan “eksklusivisme” di atas ujungnya bermuara pada klaim adanya benih jenius spiritual dalam diri para pemerhati —atau lebih tepatnya “penikmat”— filsafat perenial. Bila demikian halnya, maka siapa yang bisa mengontrol pandangan dan pemikiran mereka. Boleh jadi yang terjadi kemudian adalah semacam anomali keagamaan. Atau sebaliknya, terjadi semacam apatisme terhadap agama karena sebagian besar manusia ternyata hanya mendapat “kulit” saja, sementara “isi” nya terlepas dari jangkauan.

Karena karakternya yang elitis, filsafat perenial tentu akan susah disosialisasikan. Hanya konsumen yang siap sajalah yang akan mengapresiasinya. Untuk masa sekarang ini, yang ditandai oleh pemikiran “serba materi”, pasaran filsafat perenial akan sangat terbatas.

Kaum tradisionalis, yang mendasarkan pandangannya pada filsafat perenial, juga cenderung bersikap anti-modernisme. Sikap mereka terkadang agak berlebihan, bahkan Nurcholish Madjid (Cak Nur) menilainya *out of proportion*. Padahal, kemodernan adalah keniscayaan dan sekaligus merupakan realitas yang mau tidak mau harus dihadapi, bukan sekedar dimusuhi. Kemodernan, kendatipun tidak bisa dipungkiri eksesnya yang mendatangkan berbagai malapetaka bagi lingkungan dan kemanusiaan, tetap harus diakui peran dan kontribusinya dalam memajukan taraf hidup manusia di muka bumi.

Kritik yang menunjukkan kelemahan perspektif filsafat perenial adalah kecenderungannya yang kontemplatif-spekulatif, tidak terlalu mementingkan dan memikirkan hal-hal yang bersifat kongkret. Pemikiran tentang sesuatu yang kongkret tidak seharusnya diasosiasikan dengan hal-hal yang rendah. Misalnya, pemikiran tentang negara dan politik, yang selama ini menjadi isu dan agenda utama kaum modernis. Pemikiran jenis ini tidak terbayang akan dilakukan oleh kaum perenialis-tradisionalis. Subyek pembicaraan mereka beredar di sekitar awang-awang, tidak pernah *landing* ke bumi.

Yang lebih tidak menguntungkan, dalam perspektif gerakan keagamaan, pemikiran perenial yang terlalu menekankan kontemplasi dan pencarian makna dari simbol-simbolis dalam agama, bisa jadi akan memperlemah aspek profetis agama yang bersangkutan. Mirip dengan “tragedi” tasawuf yang pernah dituduh melemahkan semangat hidup dan beragama kaum Muslimin, maka filsafat perenial pun bisa terkena tuduhan serupa. Bila aspek profetis suatu agama tidak berkembang, bahkan menurun vitalitasnya, maka ini jelas merupakan suatu kerugian yang sangat besar.

Kesimpulan

Dari pemaparan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa filsafat perenial, yang dikembangkan oleh Frithjof Schuon, pada hakikatnya adalah keyakinan tentang adanya kebijaksanaan yang diturunkan (*revealed*) dari “atas kepada jenius-jenius spiritual sepanjang masa. Kebijaksanaan ini bersifat tetap dan abadi, tidak berubah-ubah sepanjang masa seperti berubah-ubahnya pemikiran manusia yang bersifat ‘sekular’.

Sebagai sebuah istilah yang memakai kata “filsafat” di dalamnya, sesungguhnya term “filsafat perenial” tidak dikenal di dunia filsafat pada umumnya. Ia, misalnya, tidak tercantum di dalam *Encyclopedia of Philosophy*, di indeksnya sekalipun. Namun, istilah ini terdapat di dalam *Encyclopedia of Religion* pada entri *Dialogue of Religions*. Artinya, istilah filsafat perenial termasuk di dalam wacana keagamaan, bukan wacana filsafat. Hal ini bisa dimengerti karena obyek kajian filsafat perenial adalah agama, agama-agama, dan tradisi-tradisi spiritual. Hanya saja pendekatan yang digunakan tidak semata-mata teologis, tetapi filosofis yang mengarah kepada mistis. Schuon di sana-sini menyatakan bahwa pada akhirnya tujuan hidup manusia adalah “bersatu” dengan Tuhan. Maka filsafat perenial kurang lebih sama dengan tasawuf dalam Islam (sufisme).

Di samping memiliki berbagai kelebihan, perspektif filsafat perenial model Schuon juga mengidap kelemahan-kelemahan. Di antara kelebihan-kelebihannya adalah kemampuan perspektif ini untuk memberikan atau menafsirkan makna dari berbagai simbol keagamaan sehingga doktrin dan praktik agama terasa lebih bermakna (*meaning-full*), tidak kering kerontang. Juga perspektif ini menawarkan titik pertemuan —pada tataran ide— antar berbagai agama dan tradisi spiritual sehingga bisa dimanfaatkan sebagai landasan pemikiran bagi perdamaian dunia.

Sedangkan kelemahan paling mencolok dari filsafat perenial adalah tidak mudahnya filsafat (kebijaksanaan) ini diakses oleh sembarang orang, bahkan oleh sarjana-sarjana yang menekuni bidang agama sekalipun. Pengetahuan ini terbilang eksklusif, dan sangat mungkin akan melemahkan aspek profetis agama yang bersangkutan karena hanya sedikit saja yang jadi pendukung filsafat ini.

Perenialisme juga cenderung anti-kemodernan. Ini agak keluar dari *common sense*. Mana ada manusia sekarang ini yang tidak terjerat oleh kebudayaan dan peradaban modern? *Wa Allah a'lam bi al-shawab*.

Catatan Kaki

1. Budhy Munawar-Rachman, "Dialog Iman dan Hubungan Agama-agama", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 1 (1993).
2. Lihat, Seyyed Hossein Nasr (ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon* (Massachusetts: Element, 1991).
3. Lihat, Seyyed Hossein Nasr and William Stoddart (eds.), *Religion of the Heart* (USA: Foundation for Traditional Studies, 1991).
4. Lihat, "Pengantar" Huston Smith dalam Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row Publishers, 1975). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, *Mencari Titik Temu Agama-agama* (Jakarta: Yayasan Obor dan Pustaka Firdaus, 1987).
5. Nasr (ed.), *The Essential Writings*, h. 51.
6. Nasr (ed.), *The Essential Writings*, h. 51; Nasr and Stoddart (eds), *Religion of the Heart*, h. 3-4.
7. Nasr (ed.), *The Essential Writings*, h. 52.
8. Nasr and Stoddart (eds), *Religion of the Heart*, h. 5.
9. Peter Salim, *Advanced English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1988), h. 610.
10. K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1981), h. 13.
11. Seyyed Hossein Nasr, "Filsafat Perenial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 3, 1992, h. 86.
12. Lihat, Nasr, "Filsafat Perenial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", h. 87.
13. Azyumardi Azra, "Tradisonalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 4, 1993.
14. Lihat, Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religion*, v. 6, h, "Pengantar" Huston Smith dalam Schuon, *Transcendent Unity of Religions*, h. vii.
15. Nasr, "Filsafat Perenial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", h. 87.
16. Lihat, Nasr (ed), *The Essential Writings*, h. 46-50; A. Syafii Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 13.
17. Lihat, wawancara dengan Baharuddin Ahmad dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. VII, No. 3, 1996, h. 62-63.
18. *Ibid*, h. 64.
19. Nasr, "Filsafat Perenial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", h. 94.

20. Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-agama*, h. xxxii.
21. Frithjof Schuon, *Memahami Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), h. v.
22. Schuon, *Memahami Islam*, h. 1.
23. Schuon, *Memahami Islam*, h. 1-2.
24. Schuon, *Memahami Islam*, h. 1-2.
25. Schuon, *Memahami Islam*, h. 2.
26. Schuon, *Memahami Islam*, h. 7.
27. Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial* (Bandung: Mizan, 1998), h. 25.
28. Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, h. 26-27.
29. Schuon, *Memahami Islam*, h. 6.
30. Schuon, *Memahami Islam*, h. 8-14.
31. Schuon, *Memahami Islam*, h. 26-27.
32. Schuon, *Memahami Islam*, h. 31.
33. Schuon, *Memahami Islam*, h. 48-49.
34. Lihat, "Pengantar" Huston Smith dalam *Mencari Titik Temu Agama-agama*.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. "Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 4, 1993.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1981.
- Ma'arif, A. Syafii. *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- Munawar-Rachman, Budhy. "Dialog Iman dan Hubungan Agama-agama", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 1 (1993).
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, Massachusetts: Element, 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein and Stoddart, William (eds.), *Religion of the Heart*, USA: Foundation for Traditional Studies, 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Filsafat Perennial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 3, 1992.
- Salim, Peter. *Advanced English-Indonesian Dictionary*, Jakarta: Modern English Press, 1988.
- Smith, Huston "Pengantar" dalam Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, New York: Harper & Row Publishers, 1975. terj. *Mencari Titik Temu Agama-agama*, Jakarta: Yayasan Obor dan Pustaka Firdaus, 1987.
- Schuon, Frithjof. *Memahami Islam*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Schuon, Frithjof. *Islam dan Filsafat Perennial*, Bandung: Mizan, 1998.

Hamid Nasuhi adalah dosen tetap dan Pembantu Dekan I Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004