

KEBUTUHAN UNTUK MEMPROMOSIKAN 'IRFĀN DALAM SUFISME PERKOTAAN¹

Kautsar Azhari Noer
kautsar.azhari@uinjkt.ac.id

Saya mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Panitia Seminar atas kehormatan yang diberikan kepada saya sebagai narasumber pada seminar dengan tema “Melacak Tasawuf Filosofis di Indonesia” pada hari ini di tempat yang terletak di kampus prestigius. Judul makalah ini, seperti tertera di atas, adalah judul yang diberikan oleh Panitia Seminar kepada saya. Dalam judul ini ada dua ungkapan yang perlu diklarifikasi, yaitu: “‘Irfān” dan “Sufisme perkotaan.” Istilah ‘*irfān*’ untuk menyebut tasawuf tidak populer di dunia Sunni. Istilah ini populer di dunia Syi‘i sebagai pengganti istilah “tasawuf.”

Mengapa di Persia istilah tasawuf diganti dengan istilah ‘*irfān*?’ Penggantian istilah ini disebabkan oleh kesulitan besar yang dihadapi oleh tasawuf pada periode kekuasaan Dinasti Safawi. Kesulitan itu, seperti disebutkan oleh Seyyed Hossein Nasr, adalah munculnya sejumlah reaksi keras menentang tarekat-tarekat Sufi yang sebagian karena banyak unsur yang tidak ada hubungannya dengan tasawuf menyertai tujuan-tujuan duniawi dan juga karena beberapa tarekat lalai mengamalkan syariat. Beberapa ulama menulis risalah-risalah menentang para Sufi seperti *al-Fawā'id al-Dīniyyah fī al-Radd 'alā al-Hukamā' al-Shūfiyyah* oleh Mulla Muhammad Thahir Qumi. Bahkan Mulla Muhammad Baqir Majlisi, teolog dan ulama terkemuka, yang tidak sepenuhnya menentang tasawuf sebagaimana terbukti dengan *Zād al-Ma'ād*-nya, terpaksa dalam keadaan ini menyangkal tasawuf ayahnya dan secara terbuka menentang para Sufi. Dalam suasana seperti itu tasawuf menghadapi banyak kesulitan selama bagian belakang era Safawi dan bahkan pada periode ini para teosof (*hukamā'*) mazhab Mulla Shadra menghadapi perlawanan keras dari beberapa ulama. Sebagai akibat situasi ini adalah bahwa dalam lingkungan keagamaan untuk selanjutnya tasawuf mengganti

namanya dengan *'irfān* dan sampai hari ini di lingkungan keagamaan dan madrasah-madrasah resmi Syi'ah, orang secara terbuka dapat belajar, mengajar dan mendiskusikan *'irfān* tetapi tidak pernah tasawuf, yang terlalu sering dikaitkan dengan para darwis yang tidak disiplin dan lalai yang lupa pada perintah-perintah syariat yang biasanya disebut *qalandar ma'āb* dalam bahasa Persia.²

Apakah istilah *'irfān* digunakan untuk menyebut tasawuf dengan semua mazhab, aliran atau jenisnya? Jawaban terhadap pertanyaan ini dapat ditemukan dalam dua penjelasan yang ditulis oleh Nasr. Pemikir Sufi asal Iran ini mengatakan,

*Biasanya berbeda dengan tasawuf praktis (al-tasawwuf al-'amali), tasawuf teoretis atau doktrinal (al-tashawwuf al-nazharī dan al-'ilmī) atau gnosis (al-ma'rifah dalam bahasa Arab dan 'irfān dalam bahasa Persia) adalah yang terkait paling banyak dengan nama guru Sufi Andalusia abad ketigabelas yang tiada bandingannya, Muhyi al-Din ibn 'Arabi. Ia tidak mendirikan tarekat seperti Qadiriyyah dan Syadziliyyah, meskipun secara pasti ada aliran Akbarian dalam tasawuf belakangan, nama "Akbarian" yang datang dari gelar Ibn 'Arabi sebagai al-Syaykh al-Akbar, yaitu guru terbesar. Aliran ini terlihat dalam banyak tarekat Sufi yang menganut ajaran-ajarannya. Sebenarnya, orang dapat mengatakan bahwa dengan pengecualian yang mungkin al-Ghazali, tidak ada satu tokoh intelektual pun yang lebih berpengaruh daripada Ibn 'Arabi selama delapan abad terakhir sejarah Islam.*³

Risalah penting tentang tasawuf mazhab Ibn 'Arabi oleh Sha'in al-Din ibn Turkah (abad ke-9/15) ini [*al-Tamhīd fī Syarḥ Qawā'id al-Tawḥīd*] menguraikan dua tonggak seluruh doktrin Sufi: kesatuan transenden wujud (*wahdat al-wujūd*) dan manusia universal (*al-insān al-kāmil*). Ia [kitab ini] selalu menjadi sangat populer sebagai sebuah risalah tentang gnosis (*'irfān*) dan dikomentari oleh beberapa guru termasuk Aqa Muhammad Ridha Qumsya'i.⁴

Jadi, yang dimaksud dengan *'irfān* dalam konteks ini adalah tasawuf mazhab Ibn 'Arabi, yang sering disebut tasawuf filosofis (*al-tashawwuf al-falsafi*). Tasawuf mazhab Ibn 'Arabi dikenal terutama dengan doktrinnya tentang

Kesatuan Wujud (*wahdat al-wujūd*). Bagi para penganut tasawuf mazhab ini, tasawuf yang benar atau tasawuf dalam arti sebenarnya adalah mazhab Kesatuan Wujud. Tasawuf yang bukan mengikuti mazhab Kesatuan Wujud bukanlah tasawuf dalam arti sebenarnya. Javad Nurbakhsh, Syekh Tarekat Ni'matullah saat ini, dengan tegas mengatakan, "*Sufism is principally a school of the Unity of Being (wahdat al-wujūd)*."⁵

(Tasawuf secara prinsipal adalah mazhab Kesatuan Wujud [*wahdat al-wujūd*]). Karena itu, '*irfān* pasti mendukung doktrin Kesatuan Wujud; tidak ada '*irfān* tanpa doktrin Kesatuan Wujud.

Perkataan Nasr "tasawuf teoretis atau doktrinal (*al-tashawwuf al-nazharī* dan *al-'ilmī*) atau gnosis (*al-ma'rifah* dalam bahasa Arab dan '*irfān* dalam bahasa Persia) adalah yang terkait paling banyak dengan nama guru Sufi Andalusia abad ketigabelas yang tiada bandingannya, Muhyi al-Din ibn 'Arabi," seperti dikutip di atas, menunjukkan bahwa nama lain '*irfān*, yang berarti pengetahuan, adalah *ma'rifah*, yang juga berarti pengetahuan. Bila '*irfān* diartikan sebagai mazhab Kesatuan Wujud, maka *ma'rifah* sebagai sinonim '*irfān* adalah *ma'rifah* Kesatuan Wujud. *Ma'rifah* adalah tahap terakhir dan tertinggi dalam empat tahap pengamalan dan pemahaman dalam tasawuf, yang bisa disebut "empat serangkai," yaitu: *syarī'ah* (syariat), *tharīqah* (tarekat), *ḥaqīqah* (hakikat), dan *ma'rifah* (makrifat). Setiap tingkat dibangun berdasarkan tingkat-tingkat yang berlangsung sebelumnya.

Robert [Ragib] Frager, seorang Syekh Tarekat Khalwatiyyah-Jarrahiyyah, memaparkan penjelasan Ibn 'Arabi tentang empat tingkat ini. Pada tingkat *syarī'ah* (hukum), yang berlaku adalah "*yours and mine*" ("milikmu dan milikku"). Pada tingkat ini, yang berjalan adalah hukum keagamaan hak-hak individual dan hubungan-hubungan etis antara banyak orang. Pada tingkat *tharīqah* (jalan Sufi), yang berlaku adalah "*mine is yours and yours is mine*" ("milikku adalah milikmu dan milikmu adalah milikku"). Pada tingkat ini, para darwis diharapkan memperlakukan sesama mereka seperti saudara sendiri, yaitu membuka pintu rumah mereka, hati

mereka, dan harta mereka satu sama lain. Pada tingkat *ḥaqīqah* (hakikat, kebenaran), yang berlaku adalah “*no mine and no yours*” (“tidak ada milikku dan tidak ada milikmu”). Para Sufi yang telah sampai pada tingkat ini menyadari bahwa segala sesuatu datang dari Tuhan, sedangkan mereka sebenarnya hanyalah penjaga amanah dan tidak memiliki apa pun. Para Sufi yang telah menyadari kebenaran telah melampaui keterikatan pada barang-barang milik dan penampakan-penampakan lahiriah pada umumnya, termasuk ketenaran dan kedudukan. Pada tingkat *ma'rifah* (pengtahuan, gnosis), yang terjadi adalah “*no me and no you*” (“tidak ada aku dan tidak ada kamu”). Pada tingkat ini, setiap individu menyadari bahwa semuanya adalah Tuhan, tidak ada sesuatu pun dan tidak seorang pun terpisah dari Tuhan. Inilah tujuan terakhir tasawuf.⁶

Di sini kita melihat bahwa *ma'rifah* adalah *ma'rifah* Kesatuan Wujud, yang menurut Nurbakhsh adalah mazhab tasawuf, yang disebut *'irfān* di lingkungan keagamaan dan madrasah-madrasah resmi Syi'ah. *'Irfān*, yang disebut pula *'irfān-i falsafī* (gnosis filosofis), bersama dengan mazhab-mazhab Shadrian, Shadrian-*isyrāqī*, dan Peripatetik, telah menjadi bagian tradisi filsafat Islam di Persia selama berabad-abad. Mehdi Aminrazavi, seorang sarjana asal Iran keluaran Temple University dan University of Washington, menjelaskan bahwa *'irfān-i falsafī* (gnosis filosofis) adalah salah satu mazhab filsafat Islam di Persia yang para penyebarannya menganut ajaran-ajaran Ibn 'Arabi, Qunawi, Fanari dan anggota-anggota lain mazhab Akbarian. Di antara tokoh-tokoh yang lebih terkemuka tradisi ini orang bisa menyebut Muhammad Qumsya'i dan Muhammad 'Ali Hakim, seorang filosof-gnostik misterius yang memilih suatu kehidupan hermetik dan menghilang dari pemandangan sejak 1970-an. Aksioma *'irfān-i falsaf* yang sangat penting berpusat pada konsep tauhid. Berbagai tema seperti emanasi, hubungan antara unitas dan multiplisitas, unitas sebagai yang terkait dengan kemestian, dan lain-lain, semuanya diteliti dengan cahaya Keesaan Ilahi.⁷

Doktrin Ibn 'Arabi tentang *wahdat al-wujūd* menyatakan dengan tegas bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud

kecuali Tuhan (*al-Haqq*); yang ada hanya Wujud Yang Esa, yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya; ia hanya ada sebagai penampakan diri (*tajallī*) Tuhan. Alam adalah ekspresi atau manifestasi Tuhan.

Kesatuan Wujud (*wahdat al-wujūd*) bukanlah teori filosofis spekulatif yang jauh dari pengalaman hidup para pendukungnya. *Wahdat al-wujūd* tidak bisa dicapai melalui teori, konsep, dan pemikiran yang berasal dari buku-buku atau kuliah-kuliah di perguruan tinggi, tetapi dicapai melalui praktik dan pengalaman spiritual yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sang penempuh jalan, yang tidak lain adalah jalan cinta menuju sang Kekasih dalam kalbu sang pencinta. Syekh Nurbakhsh menegaskan bahwa baginya "*Sufism is and always has been primarily a practical and experiential school.*"⁸ (Tasawuf adalah dan selalu pada dasarnya sebuah mazhab amali dan pengalaman). Apabila definisi tasawuf mazhab *wahdat al-wujūd* ini dijadikan paradigma untuk mengkaji fenomena keagamaan yang sangat luas, maka semua mazhab atau aliran yang menolak mazhab ini tidak dapat dikatakan sebagai mazhab sufi atau tasawuf.

Wahdat al-wujūd adalah pengalaman mistikal yang dikategorikan sebagai "kesatuan mistikal" (*mystical union*) yang dianggap sebagai pengalaman puncak mistikal dalam tradisi-tradisi mistikal agama-agama dunia, terutama tradisi-tradisi mistikal agama-agama di India. Kesatuan mistikal dapat dijumpai dalam tradisi mistikal agama-agama Ibrahimī yang sebenarnya bukan bersumber dari luar tetapi dari dalam tradisi-tradisi agama-agama itu sendiri seperti tercermin dalam kitab-kitab sucinya.

Di dunia Sunni biasanya tasawuf filosofis, yang disebut pula "tasawuf teoretis" (*al-tashawwuf al-nazharī*), "tasawuf tesofis" (*al-tashawwuf al-tyūshūfī*), dan "tasawuf ekstrem" (*al-tashawwuf al-mutatharrif*), dikontraskan dengan "tasawuf Sunni" (*al-tashawwuf al-sunni*), yang sering disebut pula "tasawuf praktis," "tasawuf 'amali" (*al-tashawwuf al-'amalī*) dan "tasawuf moderat" (*al-tashawwuf al-mu'tadil*). Dalam konteks klasifikasi tasawuf ke dalam dua jenis ini, tasawuf filosofis dianggap tidak berpegang teguh pada al-

Qur'an dan al-Sunnah tetapi mengambil unsur-unsur filosofis dari luar Islam seperti dari Yunani, Persia, India, dan Kristen. Adapun tasawuf Sunni dianggap berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah dan menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kekafiran.

Para pendukung tasawuf Sunni pada umumnya mengaku bahwa tasawuf Sunni bersandar pada al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan tasawuf falsafi tidak berpegang pada al-Qur'an dan al-Sunnah tetapi pada unsur-unsur yang berasal dari luar Islam seperti ajaran-ajaran Hinduisme dan cara hidup rahib-rahib Kristen. 'Abd al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, Guru Besar Filsafat Islam dan Tasawuf di Universitas Kairo, mengatakan bahwa pemaduan antara tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawuf jenis ini bercampur dengan sejumlah ajaran-ajaran filsafat dari luar Islam seperti dari Yunani, Persia, India, dan agama Kristen.⁹ Demikian pula Alwi Shihab, seorang sarjana Muslim Indonesia, mengatakan bahwa tasawuf falsafi menggabungkan tasawuf dengan berbagai aliran mistikal dari lingkungan di luar Islam seperti dalam Hinduisme, kependetaan Kristen, dan teosofi Neoplatonisme.¹⁰ Ia mengatakan bahwa konsep-konsep dalam tasawuf falsafi seperti *fanā'*, *ittihād*, *ḥulūl*, dan *wahdat al-wujūd*, menurut sementara kalangan, agak sulit menemukan dasar-dasarnya dalam ajaran Islam, justru sebaliknya lebih mudah menemukan akar-akarnya pada sumber-sumber asing. Konsekuensi kecenderungan falsafi dalam tasawuf jenis ini adalah semakin gencarnya para ulama fikih menyerangnya. Di antara para ulama itu adalah Ibn al-Jawzi dan Ibn Taimiyyah.¹¹

Peradaban Islam adalah logosentrik secara nyata. Ibn 'Arabi menempatkan dirinya dalam arus utama Islam ini dengan mendasarkan semua ajarannya pada al-Qur'an dan hadis. Dalam hal ini ia berpisah jalan dengan para filosof dan para teolog, yang jauh lebih mungkin memperoleh ilmu-ilmu mereka dari sumber-sumber lain. Ibn 'Arabi mengukuhkan logosentrismenya sendiri dengan mengklaim berulang kali bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui "pembukaan" atau "penyingkapan" (*fath*, *kasyf*) sebenarnya berkenaan dengan makna al-Qur'an. Ini

adalah hal penting mendasar yang terlalu sering dilupakan dalam studi tentang Sufi ini. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Penyingkapan-penyingkapan Makkah), seperti karya-karya lain Syekh Akbar ini, tidak lain dari tafsir al-Qur'an.¹²

Betapa besar peranan al-Qur'an dalam karya-karya Ibn 'Arabi sehingga mustahil memisahkan Kitab Suci ini dari karya-karyanya. Tepat sekali ketika Michel Chodkiewicz, salah seorang pengkaji terbaik tentang Ibn 'Arabi, mengatakan bahwa tidak mungkin memahami karya-karya Syekh Akbar ini tanpa mengingat — meskipun ketika tidak ada kutipan langsung atau rujukan jelas pada ayat-ayat al-Qur'an — al-Qur'an selalu hadir dalam segala sesuatu yang dia tulis.¹³

Tuduhan bahwa tasawuf Ibn 'Arabi adalah tasawuf yang tidak berpegang pada al-Qur'an tetapi berpegang pada unsur-unsur yang berasal dari luar Islam, seperti ajaran-ajaran Hinduisme dan cara hidup rahib-rahib Kristen tidaklah benar. Tuduhan itu disebabkan oleh ketidaktahuan dan kesalahpahaman banyak ulama tentang tasawuf Ibn 'Arabi, yang justru senantiasa berpegang pada al-Qur'an — dan tentu saja al-Sunnah. Seluruh karya Syekh ini dipenuhi, baik secara langsung maupun secara tidak langsung, oleh kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Muhammad *saw*. Al-Qur'an selalu hadir dalam setiap karya Sufi ini. Para pengkaji Ibn 'Arabi seperti William C. Chittick dan Michel Chodkiewicz secara jujur mengakui bahwa semua karya Syekh ini, sesungguhnya, tidak lain dari tafsir al-Qur'an. Tafsirnya tentang ayat-ayat al-Qur'an memang banyak berbeda — jika tidak dikatakan bertentangan — dengan tafsir para ulama pada umumnya.

Tempat al-Qur'an dalam tasawuf Ibn 'Arabi adalah keseluruhan tasawuf itu sendiri. Baginya, tidak ada tasawuf tanpa al-Qur'an, karena pada hakikatnya tasawuf, sebagaimana didefinisikan oleh Sufi ini, adalah berakhlak dengan akhlak Allah, yang tidak lain adalah al-Qur'an. Ketika Siti 'Aisyah ditanya tentang akhlak Nabi Muhammad *saw*, ia menjawab, "Akhlaknya adalah al-Qur'an." Al-Qur'an dalam arti ini adalah akhlak Allah, nama-nama Allah atau sifat-sifat-Nya. Dalam konteks ini, kita bisa mengatakan bahwa berakhlak dengan akhlak Allah adalah berakhlak dengan al-Qur'an, dan berakhlak

dengan al-Qur'an adalah tasawuf. Menurut Ibn 'Arabi, orang-orang yang diajari al-Qur'an oleh Allah adalah orang-orang yang juga berakhlak dengan al-Qur'an, yang tidak lain adalah akhlak Allah. Orang-orang seperti inilah yang dia sebut "Ahli al-Qur'an" (*ahl al-qur'ân*) atau "Ahli Allah" (*ahlu-Llâh*).

Ungkapan "Sufisme perkotaan" adalah terjemahan ungkapan Inggris "*Urban Sufism*," yang mengandung arti Sufisme atau tasawuf yang tumbuh dan berkembang di wilayah perkotaan atau di kota. Ungkapan ini mungkin baru mulai populer dalam wacana Sufisme pada permulaan abad ini, ketika *workshop* yang bertema "*Urban Sufism: Alternative Paths to Liberalism and Modernity in Contemporary Islam*," yang diselenggarakan oleh Griffith University, Brisbane, Australia, dan IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Orang yang paling besar andilnya mempopulerkan ungkapan "Urban Sufism" tampaknya adalah Julia Day Howell, Guru Besar pada Griffith University, yang mempelopori dan mengatur *workshop* itu.

Pada masa kini kota-kota, terutama kota-kota besar, tentu memiliki fasilitas-fasilitas yang jauh lebih hebat dan canggih untuk mengadakan aktivitas-aktivitas spiritual dan sufi. Kota-kota besar di Indonesia, misalnya, adalah tempat berkumpulnya banyak kelompok kelas menengah dan kelas atas, yang tentu akan lebih mudah menyelenggarakan pengajian dan praktik pelatihan spiritual, termasuk mengadakan pengajian dan pelatihan spiritual dengan mendatangkan para guru, pemimpin, atau pembimbing spiritual dari luar negeri. Tidak jarang para peminat spiritualitas dari kelompok-kelompok yang berkemampuan secara finansial itu mengunjungi tempat-tempat para guru, pemimpin, atau pembimbing spiritual yang mereka idolakan di luar negeri.

Saya tidak mengetahui dengan pasti apakah fenomena yang disebut "Sufisme perkotaan" oleh beberapa pengamat selama beberapa tahun terakhir ini semakin berkembang atau malah merosot, baik dilihat dari segi kuantitasnya maupun dari segi kualitasnya. Saya tidak mengetahui apakah telah ada penelitian atau survai komprehensif tentang "Sufisme perkotaan" di kota-kota besar di Indonesia, atau paling tidak di

Jakarta, dalam perkembangan terakhirnya sampai pertengahan 2011. Kita dapat mengetahui perkembangan “Sufisme perkotaan” dari banyak aspek yang di antaranya adalah lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok yang menyelenggarakan pengajian dan praktik pelatihan spiritual, pelaksanaan-pelaksanaan pengajian tasawuf atau spritualitas, praktik-praktik zikir atau pelatihan spiritual, dan penerbitan-penerbitan untuk karya-karya tasawuf atau spiritualitas.

Kemunculan dan perkembangan lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok yang menyelenggarakan aktivitas-aktivitas untuk meningkatkan kualitas spiritual bisa dijadikan indikator perkembangan “Sufisme perkotaan” di satu kota atau kota-kota besar di Indonesia pada masa sepuluh tahun terakhir, misalnya. Saya tidak mengetahui dengan pasti berapa jumlah lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok “Sufisme perkotaan” yang muncul dan berkembang di kota-kota besar di Indonesia selama sepuluh tahun terakhir. Apakah ada lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok baru yang muncul dan bertahan hidup dengan kukuh hingga hari ini, atau muncul tetapi bertahan hidup hanya beberapa tahun dan akhirnya “meninggal dunia.” Apabila banyak lembaga atau kelompok bisa bertahan lama dan terus bertahan hingga kini, perlu bagi para peneliti untuk mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok itu bertahan hidup hingga hari ini. Apabila ada beberapa lembaga atau kelompok yang tidak bisa bertahan lama dan akhirnya “meninggal dunia,” perlu pula bagi para peneliti untuk mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan keadaan yang demikian itu.

Sekarang saatnya kita membicarakan masalah kebutuhan untuk mempromosikan *'irfān* dalam Sufisme perkotaan di Indonesia, atau kebutuhan menyebarkan tasawuf filosofis kepada para peminat, para pengkaji, dan para pengamal tasawuf di daerah-daerah perkotaan (*urban areas*) di Indonesia. Mengapa muncul kebutuhan untuk menyebarkan *'irfān* kepada para peminat, para pengkaji, dan para pengamal tasawuf di daerah-daerah perkotaan? Jawaban terhadap pertanyaan ini dapat dicari dari dua sisi: *pertama*, sisi *'irfān* atau tasawuf filosofis ; dan *kedua*, sisi para peminat, para

pengkaji, dan para pengamal tasawuf di daerah-daerah perkotaan.

Dari sisi pertama, yaitu sisi *irfān* atau tasawuf filosofis itu sendiri, kita dapat mengatakan bahwa tasawuf jenis ini menampilkan wajah Islam yang ramah, sejuk, manusiawi, dan menarik, dan tidak mempersoalkan identitas kebangsaan, etnis, politik, ideologi, dan agama. Sikap ramah tasawuf filosofis berakar pada watak esoteriknya, yang melampaui bentuk-bentuk (eksoterik) semua agama dan semua kepercayaan, yang merupakan tembok-tembok pemisah antara para penganutnya. Watak esoterik telah membuat tasawuf filosofis toleran, terbuka, pluralis, inklusif, lentur, dan adaptif terhadap unsur-unsur yang datang dari luar tanpa mengorbankan ajaran-ajaran esensialnya.

Tasawuf filosofis adalah jalan terbaik dalam tradisi Islam untuk menjadi jembatan dialog dan hubungan antaragama dan antariman. Mengapa? Hal itu adalah karena watak esoterik tasawuf filosofis seperti dinyatakan oleh para pendukungnya. Nasr menyatakan,

Berkenaan dengan makna batiniyah (inner meaning) dengan menembus bentuk lahiriah (nām), tasawuf dengan wataknya memenuhi syarat untuk mempelajari kesatuan rahasia yang mendasari perbedaan bentuk-bentuk keagamaan. Lebih dari itu, tasawuf adalah satu-satunya aspek Islam yang bisa berlaku adil penuh terhadap pertanyaan-pertanyaan lebih mendalam dari perbandingan agama, pertanyaan-pertanyaan yang tidak bisa diabaikan tanpa memperkosa watak agama itu sendiri. Selain itu, menjalarnya pengaruh-pengaruh modern ke dunia Islam telah membuat sebuah studi perbandingan agama yang serius menjadi kebutuhan yang niscaya; cara memenuhi kebutuhan ini adalah menggunakan semua kunci yang tersimpan dalam harta benda kearifan Sufi untuk membuka pintu-pintu yang tetap terkunci tanpa upaya itu dan dengan demikian membantu menyelesaikan banyak problem intelektual dengan mengambil wawasan metafisis yang disediakan oleh ajaran-ajaran esoterik Islam sebagaimana yang terkandung dalam tasawuf.¹⁴

Para pembaca mungkin menganggap bahwa Nasr memberikan penghargaan yang berlebihan kepada tasawuf

sebagaimana terlihat dalam perkataannya pada kutipan di atas, “Tasawuf adalah *satu-satunya* aspek Islam — [cetak miring oleh KAN] — yang bisa berlaku adil penuh terhadap pertanyaan-pertanyaan lebih mendalam dari perbandingan agama, pertanyaan-pertanyaan yang tidak bisa diabaikan tanpa memperkosa watak agama itu sendiri.” Penilaian Nasr ini sulit dibantah karena dalam sejarah pemikiran Islam, “tasawuf menyediakan metafisika yang perlu untuk melakukan studi perbandingan agama dengan mendalam sehingga manusia bisa menerima validitas setiap detail agama-agama otentik umat manusia dan pada waktu yang sama melihat di balik detail-detail itu kesatuan transenden agama-agama.”¹⁵

Kemampuan tasawuf membimbing manusia melewati bentuk menuju substansi, melewati manifestasi menuju esensi, melewati pinggir menuju Pusat — yang bersesuaian dengan karakter universal Islam, sebagaimana tercermin dalam penegasan al-Qur’an atas penerimaan terhadap agama-agama sebelumnya — telah membuat para Sufi sepanjang sejarah menjadi pendukung utama kesatuan transenden agama-agama. Tasawuf adalah satu-satunya aspek Islam yang mampu melihat segi-segi positif agama-agama lain, mengakui kebenarannya, dan melihat kesatuan transendennya, yang melampaui bentuk-bentuk lahiriahnya. Nasr menunjukkan bahwa beberapa Sufi seperti Ibn ‘Arabi dan Maulana Rumi menganut teori kesatuan transenden agama-agama.

Kesatuan transenden agama-agama diklaim oleh Nasr sebagai visi *philosophia perennis* (filsafat perenial) yang didukung oleh mazhab tradisional yang tetap hidup dan terpelihara dalam tasawuf. Nasr mengatakan bahwa “*philosophia perennis* melihat sebuah kesatuan yang mendasari keragaman bentuk-bentuk dan praktik-praktik keagamaan, sebuah kesatuan yang terletak dalam kebenaran paling esensial pada jantung agama-agama yang tidak lain dari *philosophia perennis* itu sendiri. Tetapi kesatuan ini bukan dalam bentuk-bentuk lahiriah.”¹⁶

Mazhab tradisional menolak penyamaan semua agama dan pengabaian perbedaan ajaran-ajaran dasarnya. Kaum tradisional mengakui kemampuan spiritual partikular

setiap agama dan keunikannya dan menegaskan bahwa ciri-ciri ini adalah bukti asal-usul transenden setiap agama dan realitas arketipenya dalam Intelek Ilahi. Kesatuan yang dimasad oleh kaum tradisional adalah kesatuan transenden yang melampaui bentuk-bentuk dan manifestasi-manifestasi lahiriah. Kesatuan transenden agama-agama bisa dicari hanya pada tingkat Esensi Teragung (*"the Supreme Essence"*) atau Substansi Teragung (*"the Supreme Substance"*). "Bila para Sufi mengatakan 'doktrin Tauhid adalah unik' (*al-tawhīd wāhid*), orang bisa pula mengatakan bahwa kesatuan transenden yang mendasari keragaman agama itu tidak bisa lain dari Yang Unik atau Yang Esa itu sendiri. Di bawah 'tingkat' itu, setiap agama mempunyai kualitas-kualitas dan karakteristik-karakteristik berbeda yang tidak bisa diabaikan atau dihilangkan."¹⁷

Kita tidak pernah menemukan karya-karya lain dalam sejarah pemikiran Islam selain karya-karya para Sufi yang berlaku adil terhadap agama-agama lain. Semua karya kalam (teologi) Islam adalah polemis dengan tujuan untuk menonjolkan keunggulan Islam menurut versi para penulisnya dan mencari kelemahan agama-agama lain. Karya-karya kalam adalah polemis bukan hanya terhadap agama-agama lain, tetapi juga terhadap aliran-aliran lain dalam Islam (selain aliran para penulisnya). Terhadap aliran-aliran lain dalam Islam sendiri, karya-karya kalam tidak bisa berlaku adil, apalagi terhadap agama-agama lain. Kemampuan tasawuf menangkap makna batiniah dengan menembus bentuk lahiriah — yang membuatnya memenuhi syarat untuk mempelajari kesatuan rahasia yang mendasari perbedaan bentuk-bentuk keagamaan — tidak dimiliki oleh aspek-aspek Islam lain.

Tarekat Sufi Internasional adalah sebuah jalan antaragama untuk pertumbuhan dan perkembangan spiritual. Perhatikan sifat inklusif dan tujuan terluas Tarekat ini sebagaimana dikutip berikut:

Tarekat Sufi [Internasional] ini adalah sebuah badan antaragama yang menghormati semua agama, tradisi, dan ajaran. Tujuan terluasnya adalah kesatuan umat manusia dalam persaudaraan dan kearifan yang dicapai melalui toleransi,

*kasih sayang, dan hormat untuk kebebasan. Ia menekankan ideal kehidupan dalam kehidupan spiritual yang dalam di tengah-tengah dunia. Tarekat Sufi [Internasional] ini menekankan perkembangan terintegrasi kehidupan batiniah dan pencapaian lahiriah.*¹⁸

Jalan Sufi, jalan mistikal yang tumbuh dan berkembang sebagai tradisi Islam, adalah salah satu jalan mistikal yang bisa dijadikan jembatan untuk dialog antaragama dan antariman. Kita dapat pula menemukan jalan mistikal dalam agama-agama lain. Sejarah telah membuktikan bahwa mistisisme dalam agama-agama cenderung toleran, terbuka, dan adaptif terhadap unsur-unsur luar. India dalam sejarahnya yang panjang telah menjadi tanah subur bagi pertumbuhan dan perkembangan mistisisme. Karena itu, R.C. Zaehner, seorang sejarawan agama, menyebut India “sekolah tinggi mistisisme,”¹⁹ dan menyebut agama-agama yang lahir di negeri itu “agama-agama mistikal.” Selain India, China dan Jepang adalah juga tanah subur bagi pertumbuhan dan perkembangan agama-agama mistikal. Agama-agama mistikal terpenting adalah Hinduisme, Jainisme, Buddhisme, Konfusianisme, dan Taoisme. Agama-agama mistikal dapat dibedakan dengan “agama-agama profetik.” Agama-agama profetik terpenting adalah Yudaisme, Kristen, Islam, dan Zoroastrianisme.

Agama profetik, menurut Zaehner, ditandai oleh konsep bahwa “Tuhan dan manusia berhadapan satu sama lain sebagai Tuan dan hamba,” dan agama mistikal ditandai oleh konsep bahwa “tidak ada Tuhan, atau, jika ada Tuhan, tidak ada perbedaan esensial antara Dia dan jiwa manusia.”²⁰ Dalam pandangan Zaehner,

*Sistem-sistem monoteistik besar Timur Dekat [agama-agama profetik], yang ikut serta diwarisi oleh Barat, tidak pernah henti-hentinya menekankan perbedaan mutlak Tuhan dengan tatanan yang diciptakan: Tuhan dan Alam bukan istilah-istilah yang dapat dipertukarkan seperti dipertahankan Spinoza. Dalam sistem-sistem Timur [agama-agama mistikal], bagaimanapun, keduanya sebenarnya tidak pernah dibedakan dengan jelas: Tuhan adalah Alam dan Alam adalah Tuhan.*²¹

Zaehner memandang bahwa agama-agama mistikal menekankan secara total imanensi Tuhan sehingga tidak menyisakan tempat untuk transendensi-Nya. Itulah alasan ia menyebut pula tipe agama-agama mistikal “tipe imanentis.” Pada hemat saya, tesis Zaehner ini tidak dapat diterima karena sebenarnya agama-agama mistikal, sekalipun sangat menekankan imanensi Tuhan, masih tetap mempertahankan transendensi-Nya. Brahman dalam filsafat Upanisad²² dan Tao dalam Taoisme, misalnya, adalah imanen dan transenden sekaligus.

Klasifikasi agama-agama ke dalam dua tipe ini, tipe profetik dan tipe mistikal, dapat diterima secara teoretis, tetapi secara empiris atau historis tidak ada yang murni profetik dan tidak ada yang murni mistikal karena dalam tipe pertama ada unsur-unsur tipe kedua dan dalam tipe kedua ada unsur-unsur tipe pertama. Kita menemukan tradisi mistikal dalam Yudaisme, Kristen, dan Islam. Yang perlu dicatat adalah bahwa dalam sejarahnya yang panjang selama berabad-abad, agama-agama mistikal lebih toleran, terbuka, dan adaptif. Di antara kelompok-kelompok (dalam) agama-agama Ibrahimiah, para mistikus adalah kelompok yang paling toleran dan paling siap berdialog dengan para penganut agama-agama lain.

Unsur mistikal utama adalah “kesatuan mistikal” (*“mystical union”*), yang berpijak pada dasar epistemologis dan dasar metafisis. Cara berpikir tradisi mistikal adalah “berpikir intuitif” (*“intuitive thinking”*), yang dapat pula disebut “berpikir imaginal” (*“imaginal thinking”*). Berpikir intuitif cenderung menekankan penggunaan kalbu. Ia menekankan kesatuan, integrasi, dan sintesis. Ini adalah cara berpikir “kedua-duanya/dan” (*“both/and”*). Cara berpikir ini menggunakan prinsip *coincidentia oppositorum* atau prinsip hubungan *yin-yang*. Adapun cara berpikir tradisi profetik didominasi oleh cara “berpikir rasional” (*“rational thinking”*), yang dapat pula disebut “berpikir diskursif” (*“discursive thinking”*). Berpikir rasional bertumpu pada penggunaan akal (rasio). Ia menekankan *manyness*, keanekaan, perbedaan, dan pemisahan. Ini adalah cara berpikir “salah satu/atau” (*“either/or”*), “ini atau itu.”

Unsur-unsur mistikal dalam agama-agama mistikal tidak menimbulkan problem karena unsur-unsur itu melekat (*inherent*) dalam dirinya. Tetapi unsur-unsur mistikal dalam agama-agama profetik sering menimbulkan problem karena unsur-unsur itu asing bagi dirinya. Karena itu, tidak jarang tradisi mistikal mengundang kecaman keras dari kelompok yang tetap menjaga ortodoksi tradisi profetik. Tasawuf Ibn Arabi dan mistisisme Meister Eckhart, misalnya, tidak terlepas dari kecaman keras para penentang mereka.

Tasawuf filosofis, yang di dalam tradisi Syi'i disebut *'irfān*, adalah jalan cinta yang menjadikan Tuhan, atau Kebenaran, dialami oleh sang Sufi sebagai Sang Kekasih, Yang Dicintai. Hubungan batini pencinta dan Yang Dicintai adalah inti jalan Sufi. Dengan cinta yang dianugerahkan oleh Tuhan, sang pencari tertarik kepada Tuhan. Para Sufi menyadari kehadiran Tuhan di dalam hidup mereka dan di dalam alam semesta ini, dan menyadari pula bahwa Tuhan menampakkan Diri-Nya dalam kalbu orang-orang yang mencintai-Nya. Cinta para Sufi pada Tuhan membuat mereka cinta pada manusia dan alam semesta karena manusia dan alam semesta adalah penampakan Diri-Nya.

Apa yang disebut Kesatuan Wujud (*wahdat al-wujūd*), seperti disebut di atas, bukanlah teori filosofis spekulatif yang jauh dari pengalaman hidup para pendukungnya. *Wahdat al-wujūd* tidak bisa dicapai melalui teori, konsep, dan pemikiran yang berasal dari buku-buku atau kuliah-kuliah di perguruan tinggi, tetapi dicapai melalui jalan cinta menuju sang Kekasih dalam kalbu sang pencinta. Nurbakhsh menegaskan,

*Pertama-tama, perkenankan saya mengatakan pada permulaan bahwa tanpa anugerah dan perhatian Tuhan tidak seorang pun bisa memulai Jalan Sufi. Hanya ketika Tuhan menanamkan cinta-Nya dan keadaan mencari (thalab) pada [diri] seseorang, orang itu bisa menjadi seorang pencari yang, dengan pertolongan guru Jalan [Sufi], bisa menempuh Jalan Sufi dan akhirnya mengalami Kesatuan Wujud [wahdat al-wujūd] di dalam dirinya.*²³

Cinta tumbuh dalam kalbu yang suci. Kesucian kalbu adalah jalan untuk mencapai cinta pada Tuhan. Kesucian

kalbu sang pencari terwujud pertama dengan menyucikan kalbu dari akhlak tercela apapun yang tidak disukai Tuhan, agar ia bisa membebaskan kalbunya dari apapun yang dibenci Tuhan, dengan akhlak yang dicintai Tuhan. Karena itu, “cinta tidak akan datang hingga setelah kalbu selamat dari kekeruhan-kekeruhan jiwa.”²⁴ Cinta pada Tuhan akan memenuhi kalbu ketika kalbu telah bersih dari kebencian, dendam, dengki, keserakahan, egoisme, dan akhlak-akhlak lain yang tercela. Cinta bersemayam di dalam kalbu yang bersih dan suci. Kalbu sang arif (*'ārif*, gnostik) adalah kalbu yang bersih, bening dan suci yang dipenuhi oleh cinta. Seorang arif adalah seorang pencinta. Jika seorang arif adalah benar-benar seorang arif, ia mesti adalah seorang pencinta. Jika ia bukan seorang pencinta, ia bukanlah seorang arif. Gnosis (*ma'rifah*) dan cinta (*mahabbah*) menyatu dalam diri sang arif.

Kalbu sang arif, yang dipenuhi oleh cinta kepada Tuhan, menerima apapun bentuk kepercayaan. Ibn 'Arabi mengungkapkan pengalamannya spiritualnya sebagai seorang arif yang memiliki kalbu yang mencakup dan menerima setiap bentuk. Sufi dari Andalusia ini menyanyikan pengalaman seperti itu sebagai berikut:

*Alangkah mengagumkan! Sebuah taman di tengah [kobaran] api! Sungguh kini kalbuku telah mampu menerima segala bentuk: Padang rumput untuk kijang, biara untuk para rahib Kristen, Kuil untuk berhala-berhala, Ka'bah untuk orang-orang yang tawaf, Lembaran-lembaran Taurat, dan mushaf al-Qur'an. Aku beragama dengan agama cinta. Kemana pun iringan kafilahnya menuju, Maka agama [cinta] adalah agamaku dan imanku.*²⁵

Ada baiknya kita memahami apa yang dimaksud dengan baris “Aku beragama dengan agama cinta. Kemana pun iringan kafilahnya menuju, Maka agama [cinta] adalah agamaku dan imanku.” Ibn 'Arabi dalam karyanya *Dzakhā'ir al-A'lāq*, sebuah syarah terhadap *Tarjumān al-Asywāq*, menjelaskan bahwa baris ini merujuk pada firman Allah, “Jika kamu mencintai Allah, maka ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu” (Q 3: 31). Sufi terkemuka ini menyebut pesan ini— yaitu mencintai Allah dan mengikuti Muhammad — “agama cinta”

(*dîn al-hubb*), dan ia mengikuti agama ini dan menerima beban-beban yang diberikan oleh Kekasih-nya dengan senang dan cinta. Bagi Sufi ini, tidak ada agama yang lebih mulia dan lebih tinggi daripada agama yang didasarkan pada cinta dan kerinduan pada Tuhan yang dia sembah dan dia percayai. Ini adalah hak istimewa yang khas untuk para pengikut Muhammad, yaitu orang-orang Muslim, karena Muhammad *saw* memiliki kedudukan (*maqām*) cinta sempurna dan Allah telah menjadikannya “sang kekasih,” “sang tercinta” (*ḥabīb*), yaitu “sang pencinta yang dicintai” (*muhibb ḥabīb*).²⁶ Mengikuti Nabi adalah kewajiban yang harus dipatuhi dalam mengikuti agama cinta. Tidak ada jalan mengikuti agama cinta selain mengikuti Muhammad. Tanpa mengikuti Muhammad, agama cinta tidak akan terwujud.

Dalam arti sosiologis atau institusional, mengikuti Muhammad adalah menjadi seorang Muslim. Jika seseorang mau menjadi seorang Muslim, ia harus mengucapkan Dua Kalimat Syahadat, “Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah Rasul Allah.” Ia juga harus menjalankan lima rukun Islam yang lain. Secara esensial, seseorang tidak perlu menjadi seorang Muslim dalam arti sosiologis atau institusional untuk mengikuti Muhammad. Ia bisa menjadi seorang “muslim” (dengan huruf kecil) dalam arti hakiki, dalam arti fundamental, dalam arti esensial, tanpa menjadi seorang Muslim formal atau tanpa menjadi seorang Muslim dalam arti sosiologis atau institusional. Yang dimaksud “muslim” dalam arti ini adalah “siapa pun yang memasrahkan dirinya kepada Tuhan.” Orang seperti itu tidak menganut Islam sebagai agama institusional, tetapi menganut “islam” sebagai agama “kepasrahan” kepada Tuhan, yaitu agama personal. Sebenarnya, arti dasar *islām* adalah “kepasrahan atau ketundukan kepada Tuhan.” Ada perbedaan antara Islam sebagai agama institusional dan “islam” sebagai agama personal, antara Islam sebagai sistem dan “islam” sebagai sikap, antara Islam sebagai manifestasi dan “islam” sebagai esensi, antara Islam sebagai bentuk dan “islam” sebagai substansi, antara Islam sebagai identitas dan “islam” sebagai kualitas.

Wajah ramah dan sejuk Islam yang ditampilkan oleh tasawuf filosofis diharapkan dapat menandingi wajah bengis dan beringas Islam yang ditampilkan oleh fundamentalisme atau ekstremisme keagamaan yang dianut oleh beberapa kelompok orang-orang Muslim.

Dari sisi kedua — yaitu sisi para peminat, para pengkaji, dan para pengamal tasawuf di daerah-daerah perkotaan — untuk menjawab pertanyaan mengapa muncul kebutuhan untuk menyebarkan tasawuf filosofis kepada para peminat, para pengkaji, dan para pengamal tasawuf di daerah-daerah perkotaan, mungkin jawaban bahwa orang-orang yang tinggal di daerah-daerah perkotaan mengalami semacam kegersangan spiritual yang membuat mereka mencari “air penyiram dan penyejuknya” dan “air” yang mereka cari itu adalah tasawuf adalah jawaban umum yang dapat disampaikan di sini. Jawaban lain yang lebih khusus adalah bahwa mereka adalah orang-orang yang lebih terpelajar, yang dalam “*Term of Reference*” — yang dilampirkan pada Surat Undangan Panitia Seminar kepada saya dengan mengajukan permohonan untuk menjadi narasumber — dikatakan “*urban society, which is supposed to have more educated constituents.*” Orang-orang terpelajar pada umumnya lebih terbuka dibandingkan dengan orang-orang yang tidak terpelajar. Orang-orang yang terbuka lebih mudah diajak untuk berdialog dan mempunyai keinginan yang kuat untuk mengetahui sesuatu (*curiosity*). Mereka termasuk kelompok kelas menengah yang pada umumnya secara ekonomis telah mapan.

Orang-orang yang terpelajar itu tinggal di kota-kota, atau daerah-daerah perkotaan, yang didukung oleh berbagai fasilitas modern yang memadai untuk memenuhi berbagai kebutuhan kehidupan. Pada masa kini kota-kota, terutama kota-kota besar, seperti dikatakan di atas, memiliki fasilitas-fasilitas yang jauh lebih hebat dan canggih untuk mengadakan aktivitas-aktivitas spiritual dan Sufi. Kota-kota besar adalah tempat berkumpulnya banyak kelompok kelas menengah dan kelas atas, yang tentu akan lebih mudah menyelenggarakan pengajian dan praktik pelatihan spiritual, termasuk mengadakan pengajian dan pelatihan spiritual dengan mendatangkan para guru,

pemimpin, atau pembimbing spritual dari luar negeri. Tidak jarang para peminat spiritualitas dari kelompok-kelompok yang berkemampuan secara finansial itu mengunjungi tempat-tempat para guru, pemimipn, atau pembimbing spiritual yang mereka idolakan di luar negeri.

Kebangkitan kembali tasawuf Ibn 'Arabi mulai nampak di Indonesia, yang pada umunya pada umunya tumbuh subur di kota-kota, khususnya Jakarta. Tanda-tanda kebangkitan itu adalah semakin meningkatnya kegiatan kajian tasawuf Ibn 'Arabi sejak tahun 1990 dan semakin meningkatnya penerbitan karya-karya oleh dan tentang Ibn 'Arabi di Indonesia. Beberapa komunitas, yayasan atau organisasi yang telah menyelenggarakan kajian tasawuf Ibn 'Arabi mencakup: Paramadina, yayasan yang didirikan oleh Nurcholish Madjid dan teman-temannya; Youth Islamic Study Club (YISC), sebuah organisasi pemuda di Masjid Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan; sekelompok mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah; sekelompok peminat tasawuf Ibn 'Arabi bekerja sama dengan Beshara School; komunitas yang dipimpin Basuki Hardjosoekatma, pengusaha asal ITB mengkaji kitab Ibn 'Arabi *Fushūsh al-Hikam* bersama KH Said Aqiel Siradj; The International Institute of Islamic Thought (IIIT Indonesia); dan Islamic College Advance Studies (ICAS), yang sekarang berubah menjadi The Islamic College.

Mungkin yang paling aktif menyelenggarakan kajian *Fushūsh al-Hikam* Ibn 'Arabi adalah Paramadina. Kajian *Fushūsh al-Hikam* yang dimulai September 2006 itu berhasil menyelesaikan 27 bab pada November 2010, dan bahkan kemudian dibuka kelas baru beberapa kali untuk kajian sang sama. Paramadina juga menyelenggarakan kajian *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, karya William C. Chittick, yang mengandung terjemahan Inggris lebih dari 600 bagian dari *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, karya ensiklopedik Ibn 'Arabi. Penyelenggaraan kajian setiap Sabtu setelah zuhur ini dimulai pada 2012 dan terus berlangsung hingga sekarang. Salah satu Pesantren di Sleman Yogyakarta juga aktif mengkaji kitab *al-Durr al-Nafīs*, kitab yang banyak dipengaruhi oleh Ibn 'Arabi. Selain itu, muncul beberapa

komunitas tasawuf dan pengamal tarekat melakukan pengajian tasawuf Ibn 'Arabi di beberapa wilayah Jakarta, seperti para pengikut Tarekat Sadziliyah yang berpusat di Tulungagung aktif melakukan pengajian tasawuf yang diasuh oleh KH Lukman Hakim di beberapa tempat di Jakarta; para pengikut Tarekat Akmaliah yang berpusat di Malang juga aktif melakukan kajian kitab-kitab tasawuf Ibn 'Arabi di beberapa tempat di Jakarta; para pengikut tasawuf TQN (Tarekat Qadiriyyah dan Naqsabandiyah) yang berpusat di Tasikmalaya juga aktif melakukan kajian tasawuf di Jakarta, dan juga para pengikut Tarekat Naqsabandiyah Haqqani juga rutin mengadakan pengajian tasawuf. Begitu juga, para pengikut Tarekat Khalwatiyyah Akmaliah yang berpusat di Pesantren Akmaliah Salafiah Jakarta juga aktif mengadakan pengajian kitab-kitab tasawuf yang merujuk pada tasawuf Ibn 'Arabi. Ibn 'Arabi and Mulla Sdara Corner, organisasi kembar di bawah The Islamic College Jakarta, telah mengadakan dua kali seminar internasional tentang tasawuf Ibn 'Arabi, yang pertama pada Januari 2010 dan yang kedua pada Juni 2010. Seminar tasawuf filosofis hari ini dapat dianggap sebagai suatu usaha mempromosikan tasawuf filosofis.

Kebangkitan tasawuf mazhab Ibn 'Arabi ini didukung oleh kajian-kajian ilmiah tentang pemikiran Ibn 'Arabi dan para pengikutnya di perguruan-perguruan tinggi di Indonesia, dalam bentuk skripsi pada S1, tesis pada S2, dan disertasi pada S3. Kebangkitan ini didukung pula oleh penerbitan karya-karya Ibn 'Arabi dan tentang Ibn 'Arabi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dan karya-karya tentang Ibn 'Arabi asli dalam bahasa Indonesia. Dukungan bagi perkembangan yang menggembirakan ini yang tidak kalah pentingnya adalah acara-acara kajian tasawuf yang ditayang oleh beberapa stasiun TV dan acara-acara yang disiarkan oleh beberapa stasiun radio swasta.

Catatan Akhir:

¹Artikel ini berasal dari makalah yang disampaikan pada seminar dengan tema “Melacak Jajak Tasawuf Filosofis di Indonesia” di Pusat Studi Jepang Universitas Indonesia di Depok pada Sabtu, 6 Agustus 2011.

²Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, Mandala Books, 1980), h. 103.

³ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperCollins Publishers, 2007), h. 210

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London & New York: Kegan Paul International, 1990), h. 175.

⁵Javad Nurbakhsh, “Two Approaches to the Principle of the Unity of Being,” dalam Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Volume 2 (Oxford: Oneworld, 1999), h. xv.

⁶Robert Frager. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House, Quest Books, 1999), h. xi.

⁷ Mehdi Aminrazavi, “[Islamic Philosophy in the Modern Islamic World]: Persia,” dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds, *History of Islamic Philosophy*, Part 2 (London and New York: Routledge, 1996), h. 1046.

⁸ Nurbakhsh, “Two Approaches,” h. Xv.

⁹ ‘Abd al-Wafa’ al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, diterjemahkan oleh Ahmad Rafi ‘Utsmani (Bandung: Penerbit Pusataka, 1985), h. 187.

¹⁰Alwi Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), h. 32.

¹¹ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 33.

¹² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989), h. Xv.

¹³ Michel Chodkiewicz, “Some Remarks about the Role of the Quran in Ibn ‘Arabi’s Writings,” dalam Syeda Sayidain Hameed, ed., *Contemporary Relevance of Sufism* (New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993), h. 40.

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), h. 106-107.

¹⁵ Nasr, *Living Sufism*, h. 26.

¹⁶Seyyed Hossein Nasr, “The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion,” dalam Frank Whaling, ed., *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (New York: Crossroad, 1984), h. 189.

¹⁷Nasr, "The *Philosophia Perennis*," h. 190.

¹⁸Dikutip dari website *Sufi Order International* pada Selasa, 17 Februari 2009.

¹⁹R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York: Schocken, 1969), h. 3.

²⁰R.C. Zaehner, "Introduction," dalam *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, ed. R.C. Zaehner (London: Hutchinson, 1979), h. xvii.

²¹Zaehner, "Introduction," h. xviii.

²²Pembahasan yang sangat bagus tentang panteisme, yang tetap mempertahankan keidentikan dan perbedaan antara Tuhan dan alam, dalam filsafat Upanisad dan Spinoza diberikan oleh W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan, 1961), h. 207-250.

²³Javad Nurbakhsh, "Foreword: Two Approaches to the Principle of the Unity of Being," dalam Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism. Volume II: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150 – 1500)* (Oxford: Oneworld Publications, 1999), h. xviii.

²⁴Ibn 'Arabi, *Tuhfat al-Safrāh*, diedit oleh Muhammad Shalih al-Mahi (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, t.th), h. 37.

²⁵Ibn 'Arabi, *Tarjumān al-Asywāq: A Mystical Collection of Odes*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson dengan pengantar oleh Martin Lings (London: Theosophical Publishing House Ltd., 1978), h. 19 Dan 67 (dengan modifikasi oleh KAN).

²⁶Ibn 'Arabi, *Dzakhā'ir al-A'lāq*, diedit dan disyarah oleh Muhammad 'Abd al-Rahman al-Kurdi (Kairo: Mathba'at al-Sa'adah, 1968), h. 50-51; Ibn 'Arabi, *Tarjumān*, h. 67.