

Distorsi Pembacaan Kaum Perennialis Terhadap Tasawuf dalam Mempertemukan Diversitas Agama-Agama

Dzulfikar Akbar Romadlon*

Universitas Muhammadiyah Sidoarjo
Email: dzulfikar.a.r3@gmail.com

Abstract

Perennial philosophy, has developed into a perspective in religious studies, in order to find a point to unite religions, which leads to the belief in religious pluralism. In Islam they took the justification of the Sufis such as Muhyi l-din Ibn 'Arabi, Jalal l-din al-Rumi and 'Abd l-Karim al-Jilli. According to them, these figures had talked about the point which could unite the religions. Therefore, this paper will explore the readings made by perennialists to find the point, which will reveal the validity of claims referred to the Sufis. In the end, it was known that many perennialists distorted the reading of Sufism texts so that they became in line with their beliefs. Whereas in reality, the Sufis did not initiate these beliefs at all, they even believed that only the Sharia of Islam was right and there was no way to Allah except through the path carried by the Prophet Muhammad.

Keywords: *Perennial Philosophy, The Transcendent Unity of Religions, Sufism, Muhyi l-din Ibn 'Arabi, Jalal l-din al-Rumi, 'Abd al-Karim al-Jilli.*

Abstrak

Filsafat perennial, telah berkembang menjadi sebuah perspektif dalam study keagamaan, dalam rangka mencari titik temu agama-agama, yang berujung pada keyakinan pluralisme agama. Di dalam Islam mereka mengambil pembenaran dari kalangan sufi seperti Muhyi l-din Ibn 'Arabi, Jalal l-din al-Rumi dan 'Abd l-Karim al-Jilli, yang menurut mereka, bahwa tokoh-tokoh ini telah lama berbicara tentang adanya titik temu dalam

* Jl. Majapahit No.666B, Celeb, Kec. Sidoarjo, Kab. Sidoarjo, Jawa Timur

agama-agama. Oleh karena itu makalah ini akan mengupas perihal pembacaan yang dilakukan oleh kalangan perennialis dalam rangka mencari titik temu agama-agama, yang kemudian akan diungkap sisi ke-absahan klaim yang dinisbatkan terhadap kaum sufi. Pada akhirnya terlihat bahwa kalangan perennialis banyak melakukan distorsi dalam pembacaannya terhadap teks-teks tasawuf sehingga menjadi sejalan dengan keyakinan mereka. Padahal dalam kenyataannya, kaum sufi sama sekali tidak menggagas keyakinan tersebut, bahkan mereka meyakini bahwa hanya syari'ah Islam-lah yang benar dan tidak ada jalan menuju Allah kecuali melalui jalan yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.

Kata Kunci: *Filsafat Perennial, Titik temu agama-agama, Tasawuf, Muhyi l-din Ibn 'Arabi, Jalal l-din al-Rumi, 'Abd al-Karim al-Jilli.*

Pendahuluan

Dewasa ini, filsafat perennial, atau yang sering disebut dengan *philosophia perennis*, telah berkembang menjadi sebuah perspektif dalam studi keagamaan, dalam rangka mencari titik temu agama-agama dalam wilayah teologis dan sosiologis.¹ Sebagaimana yang diyakini oleh para penggiatnya bahwa semua jalan keagamaan akan mencapai pada satu tujuan yang sama yaitu Tuhan. Akan tetapi ketika kaum perennialis menelusuri berbagai macam teologi, maka ditemukan di dalamnya banyak sekali pertentangan antara keyakinan, sehingga mereka melakukan usaha-usaha dalam rangka menyatukan semua kebenaran dengan mempertemukan tiap-tiap keyakinan. Dalam hal ini mereka mengambil pembenaran dari gerakan-gerakan mistisme di tiap-tiap agama untuk kemudian dijadikan symbol bagi titik temu agama.

Terhadap Islam, kaum perennialis mengambil representasi dari kaum sufisme karena, menurut mereka, dimungkinkannya titik temu antara agama-agama. Di antara para sufi yang sering dijadikan rujukan adalah Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, Jalal al-Din al-Rumi dan 'Abd al-Karim al-Jilli, yang menurut mereka, bahwa tokoh-tokoh ini

¹ Filsafat Perennial sebagai perspektif. Lihat Komaruddin Hidayat et.al, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, Cet: 1, 2003), 151.

telah lama berbicara tentang adanya titik temu dan kebenaran *esoteric* dalam agama-agama. Pandangan titik temu agama-agama pada dasarnya sudah sangat *problematic* ketika dilihat dari sudut pandang tiap-tiap agama. Walaupun sudah diadakan (dikalangan perennialis) pembenaran dan pengkajian melalui pemikiran sufisme tentang titik temu agama, banyak sekali kekeliruan mereka dalam membaca teks dan teori dalam Tasawuf yang cenderung memaksakan ide bahwa pemikiran sufisme adalah penganut pluralisme.

Berdasarkan problematika akademis di atas, selanjutnya tulisan ini akan mengungkap kesalahan-kesalahan yang terjadi dikalangan perennialis khususnya dalam pembacaan mereka terhadap tiga tokoh Tasawuf yakni Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, Jalal al-Din al-Rumi dan 'Abd al-Karim al-Jilli, serta mengungkap pandangan mereka yang sebenarnya terhadap diversitas agama-agama.

Sekilas Tentang Filsafat Perennial

Istilah “filsafat perennial” dapat ditelusuri maknanya secara etimologi dan terminologi agar jelas maksud digunakannya kata-kata tersebut. Secara etimologi, kata ‘filsafat’ berasal dari kata Yunani ‘*Philo*’ dan ‘*Sophia*’, yang berarti cinta atas kebijaksanaan. Kata ini sering disinonimkan dengan kata Arab “*al-hikmah*” yang maknanya benar dalam perkataan dan perbuatan serta semua apapun yang menjaga diri dari kebodohan.² Sedangkan perennial, sebagaimana yang disebutkan dalam kamus Oxford memiliki dua makna, ‘*constantly occurring*’ dan ‘*lasting for a long time*’,

² Dr. Jamil Saliba memaknai kata *al-hikmah* dalam 5 arti: 1. Menurut orang Yunani *al-Hikmah* berarti ilmu. 2. *Al-hikmah* berarti sifat yang bijaksana yang merupakan bentuk dari kekuatan akal yang menengahi antara sifat keji dan kebodohan. 3. *Al-hikmah* disebut juga sebagai pernyataan yang singkat tapi maknanya luas. 4. *Al-hikmah al-Ilāhiyyah* (Theosophy). berarti ilmu yang berbicara tentang wujud. 5. *al-Hikmah al-Mantūq* yaitu ilmu *syarī'ah* dan *ṭariqah*, sedangkan *al-hikmah al-maskūt*. yaitu ilmu yang tersembunyi dari *ṭariqah*. yang tidak bisa dikenali oleh orang biasa. Dan kata hikmah sering disamakan dengan kata Filsafat. Lihat di *al-Mu'jam al-Falsafī*. (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub. Cet:1, 1971), 491-493.

yang singkatnya bisa diartikan dengan kekekalan dan keabadian.³ Dalam kata ini kaum perennialis sering kali mengambil sinonim kata dari bahasa Arab yaitu *al-ḵbālidāh*. Dan makna dari filsafat perennial seringkali disinonimkan dengan kata arab *al-ḥikmah al-ḵbālidāh* atau kebijaksanaan yang abadi. Sedangkan pemahaman secara terminologis, bahwa filsafat perennial dihubungkan dengan kata *primordial tradition* atau tradisi dan kebenaran asal mula, yang berasal dari Tuhan, dan diyakini terdapat di setiap tradisi, serta menjadi esensi dasar bagi kepercayaan agama-agama.⁴ Lebih lanjut lagi Aldous Huxley mendefinisikan bahwa filsafat perennial ialah, doktrin metafisik yang meyakini sebuah wujud ke-Tuhan-an yang substansial yang ada dalam dunia kehidupan, kemudian ia menyatakan bahwa ia adalah jalan pengetahuan untuk mengetahui semua wujud yang *immanent* dan yang *transcendent*. Pandangan ini diyakini dapat ditemukan disemua tradisi ke-agamaan dari yang paling *primitive* hingga yang tingkat keyakinannya lebih tinggi (*higher religions*).⁵

Para penganut filsafat perennial mengklaim bahwa mereka memiliki akar pemikiran dengan banyak tradisi kuno khususnya terhadap Islam. Di dalam karya *knowledge and the sacred* Seyyed Hossein Nasr menisbatkan *philosophia perennis* kedalam trem-trem agama-agama seperti kata *dharma* dalam Hindu dan Budha, *Tao* dalam agama Tao, yang menurutnya memiliki makna yang

³ *Oxford Advanced Learner's Dictionary Of Current English*, (New York: Oxford University Press. 8th edition 2010), 1088.

⁴ Karl Jasper, *The Perennial Scope Of Philosophy*, (London:Routledge & Kegan Paul LTD. 1st Published. 1950), 24-25. Filsafat perennial ia sebut juga dengan nama *the philosophy of faith*, yaitu filsafat tentang ke imanan yang ada di dalam setiap filsafat.

⁵ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, (London: Chatto & Windus & Oxford University Press. 2nd impression. 1947), 1. Ia berkata: "*Philosophia Perennis - the phrase was coined by Leibniz; but the thing the metaphysic that recognizes a divine Reality substantial to the world of things and lives and minds; the psychology that finds in the soul something similar to, or even identical with, divine Reality; the ethic that places man's final end in the knowledge of the immanent and transcendent Ground of all being the thing is immemorial and universal. Rudiments of the Perennial Philosophy may be found among the traditionary lore of primitive peoples in every region of the world, and in its fully developed forms it has a place in every one of the higher religions.*"

bersinonim dengan kata tradisional.⁶ Akan tetapi ada kekeliruan ketika Nasr merujuk ke dalam sumber Islam, ia menyamakan nama *philosophia perennis* dengan *al-Hikmah al-Khālidah* atau *Javīdan Kbirad* yaitu buku karangan Ibn Miskawaih yang merupakan kumpulan hikmah kehidupan yang dikumpulkan dari banyak sumber peradaban Islam dan sebelumnya, walau secara nama bersinonim, namun pada dasarnya Ibn Miskawaih dalam bukunya tidak pernah menyentuh masalah teologi dan tidak ada hubungannya dengan *philosophia perennis*.⁷ Di sini dapat dilihat bahwa Nasr telah melakukan pengakaran kata nama *philosophia perennis* terhadap doktrin keagamaan didunia, walaupun terhadap Islam pandangannya cenderung dipaksakan.

Jika dirunut sejarahnya di Barat, istilah filsafat perennial pertama kali digunakan oleh Augustinus Steuchus di dalam karyanya *De perenni philosophia* yang diterbitkan tahun 1540; dan kemudian dikenalkan oleh Leibniz dalam surat-surat yang ia tulis pada tahun 1715, yang menurut Seyyed Hossein Nasr, bahwa Leibniz telah berbicara tentang kebenaran di dalam filsafat kuno yang memisahkan cahaya dari kegelapan. akan tetapi kemunculan filsafat perennial di zaman modern, dimulai dari tokohnya yang paling awal yaitu *René Guénon* dan ada juga beberapa tokoh penting di zamannya seperti *Aldous Huxley* dan *Karl Jasper*.⁸ Pemikiran *René Guénon* dilanjutkan oleh muridnya Frithjof Schuon, yang membawa ide tentang *transcendence unity of religions*, yaitu teori tentang kesatuan yang esensial dari agama-agama. ini adalah teori yang meyakini bahwa semua kebenaran dalam agama bisa bertemu di dalam satu titik yang ia sebut sebagai *primordial unity* yang terletak pada yang

⁶ Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge And The Sacred*, (T.K: Edinburgh University Press, T.Th), 67.

⁷ Lihat di Abu 'Ali Ahmad Bin Muhammad Miskawaih, *al-Hikmah al-Khālidah/ Javīdan Kbirad*, (ed.) 'Abd Al-Rahman al-Badawi, (Beirut: Dar al-Andalus. 2000).

⁸ Lihat di preface yang ditulis oleh Seyyed Hossein Nasr. di dalam buku karya Frithjof Schuon. *Islam And The Perennial Philosophy*, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy. 2nd Impression. 1999). vii.

transcendence.⁹ Selain Schuon banyak tokoh-tokoh yang muncul dari filsafat perennial seperti, Ananda Commaraswamy, Titus Burckhardt's, William Stoddart, Huston Smith, Seyyed Hossein Nasr, W.C. Chittick serta banyak lagi tokoh-tokoh filsafat perennial lainnya.

Ada juga beberapa statement yang mengatakan bahwa filsafat perennial memiliki akar dari gerakan rahasia Freemasonry. Hal ini bisa dilihat dari dibuktikan dari pencetusnya yaitu René Guénon yang merupakan salah satu tokoh Freemasonry dan Theosophy.¹⁰ Selain itu juga dapat dilihat kesamaannya dari ide yang diusung antara pemikiran filsafat perennial yang diusung oleh R. Guénon dan Frithjof Schuon dengan kepercayaan Freemasonry.¹¹ Di dalam buku *fundamental symbols, the universal language of sacred science* Guénon banyak berbicara tentang makna dari *the sacred heart* dan legenda *Holy Grail*, angka-angka Phytagoras, symbol Kabbalah dan beberapa symbol lainnya, yang kemudian ia menghubungkan persamaan di tiap-tiap simbol.¹² Di sini ide yang diusungnya mirip sekali dengan ide yang diangkat oleh kaum Freemasonry, yang banyak menggunakan symbol *holy grail*, angka Phytagoras, dan bersumber dari simbol-simbol Kabbalah, serta menghubungkannya dengan symbol-symbol agama Mesir kuno, Babylonia kuno, India dan

⁹ Frithjof Schuon, *Transcendence Unity of Religions*, (USA: Quest Book, 2nd printing, 2005), 40-41.

¹⁰ Pandangan yang menyatakan bahwa gerakan Theosophy berkaitan erat dengan Freemasonry, dan keduanya sangat berkaitan erat dengan gerakan Filsafat Perennial, dapat dilihat di Henrik Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, (New York: University of New York, 2007).

¹¹ Adnin Armas, Di Balik Paham Pluralisme Agama, dalam *Islamia*, Tahun 1 Nomor 3, (Jakarta: Khairul Bayan, September-November 2004), 9-18. Dan lihat juga dalam makalah yang ditulisnya, berjudul: *Freemason dan Gagasan Pluralisme Agama*, (Kemang Pratama, Bekasi: Makalah ini disampaikan di Mesjid Babut Taubah, pada tanggal 12 Mei 2007), Adnin Armas menyebutkan bahwa René Guénon adalah penggiat freemasonry dan penganut theosophy yang kuat, sehingga sangat dimungkinkan bahwa Guénon membawa ide di freemasonry dan memperkenalkannya dalam bentuk filsafat perennial.

¹² Untuk pemahaman lebih menyeluruh silakan baca buku; René Guénon, *Fundamental Symbols The Universal Language of Sacred Science*, 1st Published, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2001).

China.¹³ Dan juga ide *Sacred Knowledge* yang diusung oleh René Guénon¹⁴ dan Seyyed Hossein Nasr mirip dengan ide *Sacred Knowledge* yang dimiliki oleh kaum Freemasonry, yang banyak berbicara tentang pengetahuan yang sakral dan *secret*.¹⁵ Ada juga ide kaum perennialis yang menganggap ajaran mereka sebagai *ancient wisdom* yang merujuk kepada banyak sumber tradisi agama didunia,¹⁶ hal ini bisa juga dilihat dari ide Freemasonry yang melihat bahwa ajaran mereka memiliki keterkaitan dengan ajaran kuno di Mesir dan Babylonia.¹⁷ Dari beberapa bukti kemiripan di atas bisa dilihat beberapa kemiripan dan hubungan antara filsafat perennial dan *Freemasonry*.

Jika dilihat dari tujuannya, gerakan filsafat perennial merupakan gerakan ideologis yang ingin menyelesaikan krisis spiritual di zaman modern serta konflik antar agama didunia. Di dalam karya René Guénon *the crisis of the modern world*, ia menjelaskan tentang konflik antar tradisi keagamaan, di mana tradisi Barat menjadi oposisi bagi tradisi Timur, dan di Timur telah muncul gerakan anti-Barat, sehingga antara kedua tradisi sulit untuk bertemu. Selain dari konflik antar tradisi, Guénon juga melihat adanya sikap individualistic dan materialistic yang telah dialami oleh umat manusia dan di Barat pada khususnya.¹⁸ Dalam hal ini para penggiat filsafat perennial ingin menjadi obat bagi zaman modern, dengan menjadi penengah bagi konflik antar agama disatu sisi dan pengembalian sakralitas agama

¹³ Kevin L. Gest. *The Secrets Of Solomon Temple. Discover The Hidden Truth That Lies At The Heart Of Freemasonry*, 1st Published, (USA: Fair Winds Press, 2007), 107. Atau lihat juga karya Seyyed Hossein Nasr yang banyak mengutip ajaran-ajaran kuno sebagai landasan. *Religions And The Order Of Nature*, (New York: Oxford Press, 1996), 29.

¹⁴ René Guénon, *The Crisis Of The Modern World*, 2nd Impression, (Lahore-Pakistan: Suhail Academy, 2001), 37. Bisa dilihat bahwa Seyyed Hossein Nasr sangat terpengaruh oleh René Guénon ketika berbicara tentang *the sacred science* atau *traditional science*.

¹⁵ Kevin L. Gest, *The Secrets...*, 149.

¹⁶ Frithjof Schuon, *Light On The Ancient Worlds*, 1st Published, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2004), 136.

¹⁷ John Fellows. A.M, *The History of Freemasonry or An Exposition of Religious Dogmas And Custom of The Ancient Egyptians....* (London: William Reefes 185 Fleet Street. E.C, T.Th), 9.

¹⁸ René Guénon, *The Crisis Of The Modern World...*,

dalam kehidupan manusia disisi yang lain.¹⁹

Melalui tujuan di atas filsafat perennial pada akhirnya menjadi perspektif tertentu dan masuk dalam ranah kajian keilmuan, khususnya dibidang study perbandingan agama. Tujuan dari study ini yaitu untuk menemukan titik *esoteric* dalam agama-agama di mana semua keyakinan bisa dipertemukan. Titik temu agama berarti mempertemukan agama-agama yang banyak dan plural dalam ranah teologis, yang menurut mereka tingkatan bentuk agama berada pada tataran eksoterik-subjektif dan masih relative, sehingga perlu dicari wilayah esoterisnya. Esoteris sendiri dimaknai dengan sesuatu yang esensial tersembunyi dan objektif yang berada di dalam doktrin-doktrin keagamaan. Esoterisme juga diartikan sebagai sebuah jalan pengetahuan untuk menyingkap sesuatu yang substansial dari kehidupan manusia.²⁰ Melalui jalan esoteric, manusia dapat menemukan kebenaran yang transcendent, yang telah ada di setiap bentuk keagamaan. Jalan ini lalu dibangun menjadi sebuah perspektif kajian keilmuan dan kajian agama-agama lalu dicari titik temunya yang paling essensial. Sehingga dalam prakteknya filsafat perennial memandang semua kebenaran agama sama dan setara dalam wilayah kemanusiaan dan ke-Tuhanan.

Posisi Tasawuf Dalam Studi Filsafat Perennial

Pandangan filsafat perennial dalam mencari titik temu agama-agama banyak bertentangan dengan doktrin tiap-tiap agama, karena tidak ada suatu agama yang mengakui kebenaran agama lainnya. Dalam hal ini F. Schuon mengatakan bahwa ortodoksi atau sikap eksklusifitas dalam agama adalah wajar, ia mengatakan “*the essence of every orthodoxy is the truth*”, pernyataan ini bisa dimaknai

¹⁹ Whitall N. Perry, *Challenges to a Secular Society*, 1st Published, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2005).

²⁰ Frithjof Schuon, *Esoterism As Principle And As Way*, 1st Published, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2005), 1-45. Atau lihat juga di J. B. Aymard & P. Laude, *Frithjof Schuon Life And Teachings*. 1st Published, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2005), 79-106.

bahwa F. Schuon mengamini semua kebenaran agama-agama yang bertentangan sebagai sebuah keyakinan yang sama dan setara. Melalui ortodoksi agama, F. Schuon menginginkan sebuah jalan di mana manusia dapat mencapai yang absolute.²¹ Pandangan Schuon sedikit berbeda dengan gurunya Guénon yang kurang menyukai ortodoksi agama-agama karena dengan adanya sikap ortodoksi agama hanya akan menciptakan pertentangan di dalam agama-agama.²² Walau demikian keduanya tetap setuju terhadap pandangan bahwa manusia perlu mencapai kebenaran yang melampaui kebenaran agama-agama. Dan mereka bersepakat dalam menolak sikap eksklusif dan membuka jalan yang selebar-lebarnya bagi setiap kebenaran yang ada. Oleh karena itu kaum perennialis selalu mencari sebuah solusi untuk mengobati sikap orthodox-eksklusif dalam beragama, sekaligus mencari representasi di mana setiap agama dapat dipertemukan.

Dalam mengobati sikap *orthodox-eksklusif* mereka mengambil studi terhadap tradisi mistisme dan banyak menggunakan istilah Tasawuf dalam Islam. Filsafat perennial dalam study keagamaan fokus untuk menelusuri paham mistis dalam Hindu, Budha, Kristen, Tao dsbg. Di dalam Islam mereka banyak berbicara tentang Tasawuf, yang menurut mereka memiliki aspek esoterisme dan banyak berbicara tentang hal-hal yang melampaui ajaran Islam secara umum. Kaum ortodoks sangat kuat dalam memegang teks ke-agamaan yang cenderung dipengaruhi oleh semangat yang berpegang pada teks, dalam hal ini Schuon pernah mengkritik teology Ash'ari yang menurutnya ortodoks, ia berkata: "*in particular offer more than one example of a reasoning inspired rather by an almost*

²¹ Untuk lebih lengkapnya pembahasan Frithjof Schuon terhadap ortodoksi agama-agama dapat dilihat di. *Stations Of Wisdom*, 1st Published, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2001), 13.

²² Pembahasan Guénon dapat dengan jelas dilihat dalam tulisannya di *The Crisis Of The Modern World...*, 15. yang berjudul: *The Opposition Between East and West*. Atau lihat juga artikel yang ditulis oleh Renaud Fabbri, *Introduction to the Perennialist School*, Religioperennis.org. diakses pada: 1 Mei 2011.

totalitarian zeal than by intellectual intuition".²³ Schuon menjelaskan bahwa Asy'ari terlalu bergantung pada otoritas teks (*totalitarian zeal*), dan melalui penolakan ini F. Schuon menekankan pada penggunaan kecerdasan intuisi, dalam hal ini ia merujuk pada Tasawuf Imam al-Ghazali. Menurut F. Schuon bahwa melalui Tasawuf, bentuk-bentuk keagamaan lebih terbuka, khususnya pendapat yang ia nisbatkan kepada Imam al-Ghazali yang menyebutkan, bahwa ia melihat bahwa amalan agama yang nampak (*outward Religion*) merupakan proyeksi dari agama hati/cinta (*religion of the heart*). Ini adalah esensi dari Islam yaitu tempat di mana segala perbedaan bentuk/agama tersatukan.²⁴ Maka, melalui Tasawuf, kaum perennialis mencoba menyembuhkan ortodoksi-tekstualis dalam Islam, dan melalui mistisisme secara umum mereka membuka jalan pertemuan kebenaran teologi agama-agama.

Penyamaan antara Tasawuf dengan mistisisme lainnya dalam studi filsafat perennial merupakan bagian dari kajian orientalis terhadap khazanah Islam. Kalangan orientalis, mengatakan bahwa Tasawuf terpengaruh dengan sumber-sumber asing, sebagaimana yang dikaji oleh Nicholson bahwa Tasawuf Islam sangat terpengaruh oleh mistisme Kristen, Gnosisme Yunani dan agama Budha.²⁵ Dari kajian model ini dimanfa'tkan dan dikembangkan oleh kalangan perennialis untuk menjustifikasi bahwa Tasawuf adalah gerakan dalam Islam di mana semua kebenaran agama-agama bertemu. Sehingga dapat disimpulkan, bahwa arah dari kajian perennialisme dalam Tasawuf tidak lain adalah model dari

²³ Frithjof Schuon, *Islam And The Perennial Philosophy*, 2nd Impression, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2001), 119.

²⁴ Schuon ketika berbicara tentang Al-Ghazali. ia berkata bahwa ada dua jenis model cara orang dalam beragama: "*this means that in Islam. two "religions" meet. combine. and sometimes confront one another: to outward religion – that of revelation and the law – and the religion of the heart. of intellection. of immanent liberty; they combine inasmuch as the outward religion proceeds from the inward religion. but they are in opposition inasmuch as the inward and essential religion is independent of the outward and formal religion.*" Lihat di Frithjof Schuon. *Esoterism As Principle...*, 230.

²⁵ R.A. Nicholson, *al-Ṣūfiyah Fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Al-Khanji, 2002), Jilid 2, 19.

kajian di dalam kalangan orientalis.

Pandangan bahwa tasawuf memiliki pengaruh dari luar, sudah diklarifikasi oleh Abu al-Wafa' al-Ghaynami al-Taftazani, yang menyebutkan bahwa beberapa istilah dalam Tasawuf memang memiliki keterpengaruh terhadap sumber asing seperti kalimat *Lāhūt* dan *Nāsūt* yang merupakan istilah dari Kristen. Akan tetapi hal ini tidak serta merta dikatakan bahwa ide Tasawuf terpengaruh oleh sumber luar, karena taṣawuf adalah pengalaman kemanusiaan yang semua manusia dapat merasakannya. Dan tidak dapat dipungkiri bahwa sumber utama Tasawuf adalah al-Qura'n dan al-Hadits, serta ide yang dikandungnya adalah hasil dari interpretasi atas keduanya.²⁶ Sehingga dapat dikatakan bahwa gerakan sufisme merupakan pengalaman kemanusiaan yang transcendent yang bersumber dari teks ke-Islaman. Maka pada dasarnya pandangan yang mempertemukan kebenaran antar agama melalui Tasawuf tidak dapat dibenarkan. Tapi dapat dimungkinkan jika hanya berupa kajian dari sudut pandang ilmu jiwa, yang membahas tentang praktek manusia ketika ia berdialog dengan Tuhannya.

Di sinilah dapat dilihat bahwa kajian-kajian yang menggunakan perspektif perennialisme, memiliki asumsi dasar bahwa semua agama pasti dapat dipertemukan. Pertemuan ini diyakini sebagai sesuatu yang final, lalu menjadi sebuah dogma bahwa kebenaran agama-agama adalah relative akan tetapi karena ia berasal dari yang absolute maka mereka juga memiliki nilai absolutitas (*relatively absolute*). Dan nilai yang relative ini dapat dicapai ke-absolutitasnya melalui mistisme atau sufisme, di mana pengetahuan yang esensial mungkin dicapai. Dalam hal ini pembahasan filsafat perennial selalu membagi wilayah-wilayah yang relative dalam tataran eksoterik, dan kemudian dicari titik temunya pada wilayah yang absolute dalam tataran esoteris, yaitu pada wilayah yang *absolutely absolute*, atau yang

²⁶ Abu al-Wafa' al-Ghaynami al-Taftazani, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmiy*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nashr wa al-Tauzi'), Jilid 3, 34. Pandangan ini juga ditulis oleh Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. (Jakarta: Gema Insasi Press, Cet: 1, 2008), 58-74.

absolutitasnya tidak perlu dipertanyakan lagi.²⁷

Lalu yang menjadi pertanyaan dari pembahasan filsafat perennial, “apakah benar doktrin dari Tasawuf mengamini kebenaran yang plural (pluralisme) dalam tataran agama-agama?” tentunya masalah ini perlu diurai dari kajian yang beredar dikalangan perennialis terhadap Tasawuf, sehingga dapat dilihat keabsahan serta kebenaran dari pernyataan yang mereka ucapkan terhadap kaum sufi. Oleh karena itu pada berikutnya akan diuraikan perihal mengenai kajian-kajian penggiat perennialisme terhadap tasawuf dengan melihat aspek-aspek objektifitas dari kajian-kajian terhadap tasawuf disatu sisi dan memahami pembacaan terhadap konsep-konsep tasawuf disisi lain. Maka, dalam tulisan ini akan dibahas tokoh dalam Tasawuf yang sering dikutip oleh kalangan perennialisme yaitu Ibn ‘Arabi, al-Rumi dan al-Jilli dalam mempertemukan diversitas agama-agama.

Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi²⁸ dan Konsep *Waḥdah al-Adyān*

Di dalam filsafat perennial, Ibn ‘Arabi adalah salah satu tokoh yang banyak dibicarakan dan diambil argumentasinya. Frithjof Schuon dan Seyyed Hossein Nasr sering menyebut nama Ibn ‘Arabi dalam karyanya, dan mengambil keuntungan dari pembacaannya serta menjustifikasi kebenaran konsep tentang titik temu agama-agama. Selain F. Schuon dan S.H. Nasr, tokoh lainnya yaitu William C. Chittick, juga banyak berbicara tentang Ibn ‘Arabi, dan jika dilihat karyanya, akan nampak bahwa ia salah satu di antara penggiat perennialisme yang paling sering menulis tentang Ibn ‘Arabi. Karya-karyanya tentang Ibn ‘Arabi antara lain:

²⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, (USA: Curzon Press Ltd, 1st published, 1995), 6.

²⁸ Nama aslinya adalah Abu ‘Abd Allah Muhyi al-Din Ibn ‘Aly Ibn Muhammad Ibn ‘Arabi al-Hatimy. Dilahirkan tanggal 18/28 Ramadan tahun 560 H atau 28 juli 1165. Beberapa karya besar telah dituliskannya. di antaranya karya-karya besarnya adalah *Futūḥāt al-Makkiyyah*, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, dan *Tarjūmān al-Aṣwāq*. Lihat di Nasr Hamid Abu Zayd, *Hākadẓā Takallama Ibn ‘Arabi*, (Mesir: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 2002), 39.

Ibn 'Arabi Heir to the Prophet, the Self Disclosure of God Principles of Ibn 'Arabi Cosmology, dan salah satu yang terpenting yakni *Imaginal Worlds Ibn 'Arabi and The Problem Of Religious Diversity*. Dari karya-karya F. Schuon dan W.C. Chittik akan dibahas pembacaan gaya perennialisme terhadap atas teks Ibn 'Arabi.

Analisis Teks; Distorsi Pemahaman Teks Ibn 'Arabi

Dapat dilihat bahwa pengambilan teks-teks Ibn 'Arabi dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah*, oleh Prof. William C. Chittick dalam karyanya "*Imaginal World*" memiliki muatan ideology pluralis-transendentalis. W.C. Chittick menjelaskan bahwa melalui Ibn 'Arabi konsep tentang pluralisme agama klasik telah berkembang, dan setidaknya ada dua teks yang menurut W.C. Chittick menunjukkan kepada doktrin pluralisme Agama. Teks pertama, menurut Ibn 'Arabi, sebagaimana yang dinukilnya, bahwa semua agama-agama sudah ada sebelum kemunculan Islam dan wujud Islam tidak menghapus wujud agama-agama. Ia mengambil dari pernyataan Ibn 'Arabi yang diterjemahkan kedalam bahasa Inggris:

"All the revealed religions [syarai'] are lights. Among these religions, the revealed religion of Muhammad is like the light of the sun among the lights of the stars. When the sun appears, the lights of the stars are hidden, and their lights are included in the light of the sun. Their being hidden is like the abrogation of the other revealed religions that takes place through Muhammad's revealed religion. Nevertheless, they do in fact exist, just as the existence of the light of the stars is actualized. This explains why we have been required in our *all-inclusive* religion to have faith in the truth of all the messengers and all the revealed religions. They are not rendered null [batil] by abrogation that is the opinion of the ignorant."²⁹

²⁹ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn 'Arabi and the Problem of Religious Diversity* SUNY Series in Islam, (T.K: State University of New York Press, 1994), 125. Dan ia juga menulis ulang kata-kata ini dalam, *Faith and Practice of Islam, Three Thirteenth Century Sufi Texts*, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy. 1st Published. 2004), 184. Terjemahan bebasnya; "*Semua agama wahyu (Syar'i) adalah cahaya. Di antara agama-agama tersebut. agama yang dibawa nabi Muhammad adalah seperti cahaya matahari di antara cahaya bintang-bintang. Ketika matahari menampakkan dirinya. cahaya bintang-bintang akan tersembunyi*

Dari teks di atas dapat dilihat bahwa Ibn ‘Arabi menggambarkan agama-agama sebagai cahaya bintang yang tersembunyi dibelakang cahaya matahari yang merepresentasikan cahaya Islam, akan tetapi agama-agama tersebut tetap ada dan tidak hilang adanya. Maka menurut W.C. Chittick dalam hal ini Ibn ‘Arabi sangat inklusif dalam memandang perbedaan agama-agama.

Teks ‘*All the revealed religions*’ diambil dan diterjemahkan oleh W.C. Chittick dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah*, akan tetapi jika dibaca teksnya secara keseluruhan, maka akan ditemukan beberapa ketidak kesamaan antara teks yang dikutip dengan teks aslinya. Dan dengan mudah diketahui ada perubahan yang dilakukan oleh Chittick dari teks aslinya ketika ia menerjemahkannya kedalam bahasa Inggris. Pada teks yang pertama, telah terjadi pemotongan kalimat dari yang seharusnya, dan teks tersebut seharusnya diteruskan dengan kalimat (selengkapnyalah lihat di footnote 30):

«فرجعت الطرق كلها إلى طريق النبي ص م فلو كانت الرسل في زمانه لتبعه
كما تبعت شرائعهم شرعه فإنه أوتي جوامع الكلم وينصرك الله نصرا عزيزا»

Yang jika diartikan, maka semua jalan akan kembali kepada jalan Nabi Muhammad SAW, bahkan jika semua Rasul hidup

dan cahaya mereka menyatu dengan cahaya matahari. Cahaya mereka yang tersembunyi seakan-akan terbatalan oleh munculnya agama yang lainnya yaitu agama yang dibawa oleh Muhammad. Walaupun demikian, mereka tetap eksis, sebagaimana eksistensi cahaya bintang-bintang yang nyata. Ini menjelaskan mengapa “kita seharusnya memerlukan dengan segala keterbukaan hati kita terhadap inklusifitas agama” agar kita beriman dengan semua utusan dan semua wujud dari agama. Penyembunyian cahaya itu, tidak menjadikan agama yang lalu terbatalan – pembatalan itu tidak lain adalah pernyataan dari orang yang bodoh.” Lihat teks aslinya di Ibn ‘Arabi. *Futūḥāt al-Makkiyyah*, diambil dari University Of Toronto Library, tanpa penerbit dan Tanggal, 176. bab: 339. Ibn ‘Arabi mengatakan:

«و الشرائع كلها أنوار و شرع محمد صلي الله عليه و سلم بين هذه الأنوار كنور الشمس بين أنوار الكواكب و إذا ظهرت الشمس خفت أنوار الكواكب و اندرجت أنوارها في نور الشمس فكان خفاؤها تطير ما نسخ من الشرائع بشرعه النبي ص م مع وجود اعيانها كما يتحقق وجود أنوار الكواكب و لهذا ألزمتنا في شرعنا العام ان نؤمن بجميع الرسل و جميع شرائعهم إنها حق فلم يرجع بنسخ باطلا ذلك ظن الذين جهلوا فرجعت الطرق كلها إلى طريق النبي ص م فلو كانت الرسل في زمانه لتبعه كما تبعت شرائعهم شرعه فإنه أوتي جوامع الكلم وينصرك الله نصرا عزيزا»

di zamannya, maka mereka akan mengikuti Nabi Muhammad SAW, dan jika dibaca secara eksplisit maka jelas bahwa Ibn ‘Arabi meyakini, bahwa agama yang benar adalah Islam. Kata-kata inilah yang dipotong oleh W.C. Chittick untuk menetapkan bahwa Ibn ‘Arabi penganut pluralisme agama.

Selain teks di atas ada juga teks yang berbicara tentang ke-nabian Muhammad yang diberikan secara eksklusif terhadap ummat Muhammad, sedangkan ummat yang lainnya tidak wajib mengikutinya, dan hal ini juga berlaku bagi semua ajaran agama. Ia mengutip:

“Among the paths is the path of blessings. It is referred to in God’s words, *To every one of you [messengers] We have appointed a right way and a revealed law* [5:48]. The Muhammadan leader chooses the path of Muhammad and leaves aside the other paths, even though he acknowledges them and has faith in them. However, he does not make himself a servant except through the path of Muhammad, nor does he have his followers make themselves servants except through it. He traces the attributes of all paths back to it, because *Muhammad’s revealed religion is all-inclusive*. Hence the property of all the revealed religions has been transferred to his revealed religion. His revealed religion embraces them, but they do not embrace it.”³⁰

³⁰ William C. Chittick, *Imaginal Worlds...*, 145-146. Terjemahan bebasnya; “*Semua jalan adalah jalan yang di rahmati. hal ini sebagaimana yang difirmankan oleh Tuhan. ‘kepada setiap dari kalian (para utusan), telah kami tetapkan jalan yang benar (Syir’ah) dan bukum-bukum wahyu (Minhaj). Pemimpin Muhammad memilih jalan Muhammad dan meninggalkan jalan yang lainnya. walaupun di antara mereka ada yang mengakui dan beriman terhadap kebenaran yang lain. Bagaimanapun juga ia tidak menjadikan dirinya ‘hamba’ kecuali melalui jalan Muhammad. Mereka telah melalui atribut di setiap jalan telah kembali kepada jalan Muhammad. karena agama wahyu milik Muhammad. bersifat inklusif. Karenanya jika doktrin semua agama wahyu ditransfer kedalam agama Muhammad. Agamanya akan merangkul semua keyakinan agama yang ada. walau mereka tidak memeluknya.*” Lihat teks aslinya di Muhyi l-Din Ibn ‘Arabi, *Futuḥāt al-Makkiyyah al-Safar al-Rābi’ ‘Ashar* (14). Tahqiq: Dr. Uthman Yahya, (Mesir: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Amah li al-Kitab, Cet II, 1985), 295-296.

«قال تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) و الشرعة هي أحكام الطريقة التي في قوله: ومنهاجا. فكل مجعولة بجعل الله. فمن مشى في غير طريقه التي عين الله له المشي عليها. فقد حاد عن «سواء السبيل» التي عين الله له المشي عليها. كما أن ذلك الآخر لو ترك سبيله التي شرع الله له المشي عليها. و سلك على سبيل هذا. سميناه «حائدا عن سبيل الله» و الكل. بالنسبة إلى واحدا واحدا «على صراط المستقيم» فيما شرع له.

ولهذا «خط رسول الله ص م خطا و خط عن جنبتي ذلك الخط خطوطا» فكان ذلك «الخط»

Melalui teks di atas W.C. Chittick ingin menyatakan bahwa agama Nabi Muhammad SAW hanya untuk ummatnya, dan agama-agama lainnya juga memiliki pengikutnya tersendiri, sehingga disebutkan bahwa dari pernyataan ini tidak ada agama yang salah, semuanya benar. Di sini W.C. Chittick ingin melakukan pembenaran melalui Ibn ‘Arabi, bahwa ia meyakini sikap beragama yang *inklusif* dan tidak terpaku pada satu kebenaran saja tapi meyakini semua kebenaran agama-agama.

Dalam menafsirkan dan menerjemahkan teks ‘*Among the paths is the path of blessings*’, W.C. Chittick banyak sekali memotong kalimat yang didapatkan dari Ibn ‘Arabi dan menjauhkannya dari makna aslinya, bahkan seandainya ia berniat untuk melakukan ringkasan atas teksnya yang asli maka dengan jelas, terlihat bahwa ia telah melakukan pengalihan makna dari teks aslinya. Selanjutnya bisa dilihat maksud Ibn ‘Arabi yang sebenarnya, melalui potongan teks Ibn ‘Arabi (lihat teks aslinya di footnote 31) dan hal ini sebagaimana yang disebutkan:

«ثم قال: «فاتبعوه» = الضمير يعود على «صراطه»؛ و «لا تتبعوا السبل» = يعني شرائع ما تقدمه ومناهجهم. من حيث ما هو شرع لنا، لا من

شرعه ومنهجه الذي بعث به. وقيل له: «قل لأمتك تسلك عليه ولا تعدل عنه» وكانت تلك «الخطوط» (التي) عن جنبتيه شرائع الأنبياء التي تقدمته. والنوامس الحكمية الموضوعة (التي سبقته) – ثم وضع بجه على الخط وتلا (وأن هذا صراطي مستقيما) = فأضافه إليه. ولم يقل «صراط الله»؛ ووصفه بالاستقامة. وما تعرض لنعته تلك الخطوط. بل سكت عنها. ثم قال: «فاتبعوه» = الضمير يعود على «صراطه»؛ – «و لا تتبعوا السبل» = يعني شرائع ما تقدمه ومناهجهم. من حيث ما هو شرع لنا. لا من حيث ما كان شرعا لهم؛ – «فتفترقوا بكم عن سبيله» = يعني تلك الشرائع (تبعدكم) عن «سبيله». أي عن طريق الذي جاء به محمد ص م. ولم يقل: «عن سبيل الله» = لأن الكل سبيل الله. إذ كان الله غايتها. – «ذالكم وصاكم به لعلكم تتقون» = أي تتخذون تلك السبيل وقاية تحول بينكم وبين المشي على غيره من السبل».

Jika dibandingkan dari teks di atas dengan teks kutipan banyak sekali pernyataan-pernyataan yang dikutip atau dikutip tapi di jauhkan oleh W.C. Chittick. dan membuat makna di dalam teks aslinya tidak lagi kelihatan. Tentang “*sirāṭ al-mustaqīm*” Ibn ‘Arabi telah menjelaskan bahwa jalan kebenaran yang berasal dari Tuhan. (Lihat di halaman 294) dan di sini Ibn ‘Arabi meyakini jalan yang lurus atau jalan menuju Tuhan hanya dapat ditempuh melalui risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad. SAW.

حيث ما كان شرعاً لهم؛ - «فتفتروا بكم عن سبيله» = يعني تلك الشرائع
 (تبعدهم) عن «سبيله»، أي عن طريق الذي جاء به محمد ص م

Dalam hal ini, bukan berarti Ibn ‘Arabi mengakui kebenaran syari’ah sebelumnya untuk diterapkan di zaman di mana risalah Muhammad diturunkan, akan tetapi risalah Nabi Muhammad SAW telah menghapus risalah yang ada sebelumnya, sehingga seorang muslim tidak boleh mengikuti shari’ah agama sebelumnya. Begitu juga jika dilihat dari teks asli *Futūḥāt al-Makkiyyah* dijelaskan bahwa jalan yang lurus hanyalah jalan yang dibawa nabi Muhammad SAW. Dan ketika diterjemahkan oleh W.C Chittick beralih maknanya menjadi; ‘setiap kaum harus mengikuti jalan ke-agama-annya masing-masing, dan semua kebenaran agama-agama telah dirangkul di dalam Islam.

Selanjutnya ada kecurangan intelektual yang dilakukan oleh W.C. Chittick yang ada di dalam kedua teks. Bahwa ia telah menyusupkan sebuah kalimat, yang tidak pernah ada, menjadi ada di dalam membaca kedua teks di atas. Yaitu kalimat all-inclusive, yang menurutnya, Muhammad dalam perspektif Ibn ‘Arabi meyakini kebenaran yang terbuka di tiap-tiap agama. Kalimat ini telah menjadi penyusup dan W.C. Chittick telah memaksakan makna yang tidak pernah ada terhadap teks Ibn ‘Arabi. Oleh karena itu perlu dilihat bahwa banyak kesalahan yang dilakukan oleh W.C. Chittick untuk menganugerahkan gelar pluralisme bagi Ibn ‘Arabi.

Analisis Konsep; *Waḥdah al-Adyān* (The Union of Religions)

Selain dari konsep W.C Chittick yang dikutip dari *Futūḥāt al-Makkiyyah* ada juga teks yang dikutip oleh Frithjof Schuon, Huston Smith dan S.H. Nasr yang berasal dari Ibn ‘Arabi di dalam kitab *Tarjūmān al-Ashwāq* yaitu salah satu karyanya yang berbicara dengan prosa-prosa puitis untuk mengekspresikan perasaan ekstasinya yang berisi kerinduan dan kecintaan. Teks itu berbunyi:

“My heart is open to every form: it is a pasture for gazelles, and a cloister for Christian monks, a temple for idols, the Kaaba of the pilgrim, the tables of the Torah, and the book of the Quran. I practice the religion of Love; in whatsoever direction His caravans advance, the religion of Love shall be my religion and my faith”³¹

Dari pernyataan di atas F. Schuon ingin menjelaskan, bahwa semua agama bersandar pada dasar ke-Tuhanan. Hal ini dikarenakan Tuhan telah berbicara dengan manusia dalam bahasanya sehingga kebenaran menjadi ortodoks, akan tetapi masalah ortodoksi ini bisa diselesaikan dengan memindahkan sifat ortodoksi dari yang local menuju yang univesal. Walau demikian perlu diakui bahwa kutipan Schuon di atas tidak mengalami distorsi dari segi penerjemahan, akan tetapi ada beberapa factor yang perlu dijelaskan secara konseptual.

Dari teks di atas, perlu dijelaskan makna yang ditulis dalam *Tarjūmān al-Asyṁwāq*, hal ini telah dijelaskan oleh Ibn ‘Arabi dalam *Dakhāir al-‘Alāq fi Syarḥ Tarjūmān al-Asyṁwāq* yaitu sebuah kitab yang

³¹ Teks ini pernah dikutip oleh Seyyed Hossein Nasr. lihat di *Tsalātsab al-Hukamā’ al-Muslimīn*. Diterjemahkan oleh Shalah Salwi dari judul aslinya: *Three Muslims Sages*, (Beirut: Dar al-Nahar li al-Nashr, Cet I, 1971), 152-153 dan di buku *The Garden Of Truth, The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, diterjemahkan oleh: Yuliani Liputo, dalam judul: *The Garden Of Truth, Mereguk Sari Tasawuf*, (Bandung: Mizan Media Utama, Cet I, 2007), 261, atau lihat juga di Lihat di Huston Smith, *Islam a Concise Introduction*, (USA: Harper Collins.Inc, 2007), 87. Atau di Frithjof Schuon. *Understanding Islam*. (USA: World Wisdom. 1998), 36-37. Di Indonesia teks ini pernah dinukil oleh Fatimah Usman, *Waḥdat al-Adyān, Dialog Pluralisme Agama*, (Yogyakarta: LKiS, Cet I, 2002), 18. Teks aslinya bisa dilihat di dalam Muhyi l-Din Ibn ‘Arabi, *The Tarjūmān al-Ashwāq, A Collection by Mystical Odes*, Edited By: Reynold A. Nicholson, M.A, (London: Royal Asiatic Society, 1991), Nomor 11, 19. Ia menuliskan:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة - فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان و كعبة طائف - وألواح التورات و مصحف القرآن
أدين بدين الحب أتي توجهت - ركايه فالدين ديني و إيماني

Terjemahan bebasnya; “*hatiku telah terbuka terhadap semua jenis bentuk; padang rumput untuk rusa-rusa dan gereja untuk biarawan. kuil untuk berbala-berbala dan Ka’bah bagi para peziarah (orang yang t}awaf). lembaran-lembaran Tawrah dan mushaf al-Qur’an. aku beriman dengan agama cinta. kemanapun kendaraannya akan pergi maka agamanyalah agamaku dan imanku.*”

ditulis untuk menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya.³² Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ‘*hatiku telah terbuka terhadap semua jenis bentuk*’, yang dimaksud dengan bentuk di sini adalah penggambaran ke-Tuhanan (*al-Taṣawwur al-Ilāhiyyah*) yang terbolak-balik (*Qalb= Taqallaba*) ketika sang sufi mencapai pada tingkatan dan keadaan (*al-aḥwāl*) *al-tajlīyah* atau penyingkapan. Selanjutnya, kalimat ‘*padang rumput untuk rusa-rusa*’ diartikan bahwa mata rusa lebih tajam dari pada kuda, yang mengkiaskan mata Tuhan yang selalu melihat manusia, serta kalimat ‘*gereja untuk biarawan*’ ia sebut kata *rahb* yang diartikan ketakutan dan kegelisahan, di mana hati manusia menjadi *dayr* atau tempat dari ketakutan. Kalimat ‘*kuil untuk berhala-berhala*’ untuk kata-kata berhala ia menggunakan kata *al-amṭān* yang memiliki makna lain yaitu hati yang tetap, di mana hati harus tetap dalam menyembah hanya untuk Allah, dan kalimat ‘*Ka’bah bagi para peziarah/ orang-orang yang tawaf*’ diartikan dengan ruh tertinggi yang mengelilingi hatinya sehingga diibaratkan dengan Ka’bah. Dan ketika sang manusia telah mencapai Ilmu tentang Nabi Musa maka ia telah mencapai lembar-lembar Tawrah dan ketika ia telah mencapai ilmu Nabi Muhammad yang sempurna, maka hatinya telah menjadi lembaran-lembaran kitab yang berdiri di atasnya al-Qura’n. Sedangkan kalimat terakhir yang berbunyi ‘*aku beriman dengan agama cinta, kemanapun kendaraannya akan pergi maka agamanyalah agamaku dan imanku*.’ Agama cinta dijelaskan oleh Ibn ‘Arabi sebagai agama Islam yaitu agama Nabi Muhammad ia menukil dari al-Qur’an:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (Al-Imran :31)

Dan ia menjelaskan pula bahwa sebuah agama tidak akan sempurna kecuali jika berdiri di atas cinta, dan Nabi Muhammad

³² Untuk semua penjelasan yang akan disebutkan lihat di Muhyi l-Din Ibn ‘Arabi, *Dakhāir al-‘Alāq fī Syarḥ Tarjumān al-Aṣwāq*, (Beirut: Mathba’ al-Ansiyah, 1312 H), 39-40.

telah dianugerahi kesempurnaan cinta melebihi Nabi-nabi lainnya.³³

Teks di atas digunakan oleh para penganut perennialisme untuk menjustifikasi bahwa Ibn ‘Arabi meyakini *waḥdah al-Adyān* atau sebagaimana yang diujarkan oleh S.H. Nasr sebagai *The Union of Religions*. Pandangan ini meyakini bersatunya semua kebenaran agama yang ada karena ia berasal dari Tuhan. S.H. Nasr menyebutkan bahwa *waḥdah al-Adyān* sebagai sebuah tingkatan beragama, di mana Ibn ‘Arabi menetapkan bahwa tingkat beragama yang tertinggi adalah ketika manusia dapat keluar dari bentuk keagamaannya, dan masuk kedalam makna yang batin. Dan makna yang batin ini menurut Nasr telah melintasi bentuk-bentuk keagamaan.³⁴ Sehingga bagi para sufi yang telah mencapai *waḥdah al-Adyān* maka ia telah melampaui bentuk-bentuk keagamaan.

Penisbatan paham *waḥdah al-Adyān* terhadap Ibn ‘Arabi bisa dilihat akarnya, dari pemahaman kalangan perennialis terhadap konsep *waḥdah al-wujūd*, yang meyakini bahwa tidak ada wujud kecuali wujud Allah. Teori ini merupakan konklusi dari argumentasi filosofis yang berkembang pada masa klasik, bahwa wujud Allah adalah wujud yang ada dengan sendirinya (*Wājib al-Wujūd bi Dzātihī*), sedangkan *wujūd*-nya makhluk adalah *wājib* tapi *wājib*-nya ada karena adanya Wujūd yang Wājib (*wājib al-wujūd bi ghayrihī*). Sehingga menurut Ibn ‘Arabi bahwa wujud yang adanya karena ada yang lainnya atau disebabkan dengan suatu penyebab maka ia adalah wujud yang mungkin (*mumkin al-wujūd*), dan wujud yang mungkin setara dengan tidak ada (*‘adam*). Sehingga yang wujud/ada hanyalah Wujud Allah, sedangkan wujud manusia dan alam semesta hanyalah cerminan (*ṣūrah*) darinya. Pada akhirnya Ibn ‘Arabi

³³ Pandangan dalam *Dakhāir al-‘Alāq* juga diakui oleh F. Schuon, bahwa agama Cinta adalah agama Islam, akan tetapi ia berasumsi bahwa Islam yang dimaksud Ibn ‘Arabi di sini, menurutnya, adalah Islam yang Universal. Padahal jelas apa yang dimaksudkan Islam adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Lihar di Frithjof Schuon, *From and Substance In Religion*, (Canada: World Wisdom, 2002), 118. Di Indonesia penjelasan ini diambil oleh K.H. Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme: Kepada Maha Gurn Pencerahan*, (Bandung: Mizan Media Utama, Cet I, 2011), 152-157.

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Tsalātsab al-Ḥukamā’*..., 135.

meyakini bahwa dalam penyingkapan, ketika seorang hamba telah mencapai tingkatan *‘arīf bi Allāh* maka ia akan melihat cerminan Allah dalam alam semesta, penampakan itu bukanlah Allah tapi ia adalah cerminan darinya.³⁵ Dari teori tentang wujud ini W.C. Chittick kemudian mengembangkan teori tentang kebenaran pada tataran agama-agama dengan mencari pembenaran dari konsep Ibn ‘Arabi. Ia meyakini bahwa kebenaran yang mutlak hanyalah kebenaran Tuhan, dan semua kebenaran manusia adalah nisbi. Akan tetapi karena semua kebenaran berasal dari Tuhan maka ia memiliki ciri-ciri absolutitasnya, sebagai cerminan dari kebenaran Tuhan.³⁶ Dari penjelasan di atas dapat dilihat bahwa kaum perennialis memahami konsep *wahḍah al-adyān*, yang mereka yakini sebagai implikasi dari konsep *wahḍah al-wujūd*.

Selain dari kaum perennialis, pernyataan bahwa *wahḍah al-wujūd* adalah implikasi dari *wahḍah al-adyān* pernah disimpulkan oleh Abu al-‘Ala al-‘Afifi, salah satu ilmuwan Tasawuf ternama, ketika ia menta’liq kitab *Fuṣuṣ al-Ḥikam*. Menurutnya Ibn ‘Arabi memandang bahwa semua sesembahan di dalam semua kepercayaan (agama) adalah sama benarnya. Ia mengambil dari *Faṣ al-Ḥārūniyyah* yang mengatakan bahwa pengetahuan yang sempurna adalah ketika telah tampak dalam diri seorang hamba *‘al-Ḥaq*’ di

³⁵ William C. Chittick, *The Self Disclosure of God Principle of Ibn ‘Arabi’s Cosmology*, (Albany: State University of New York press, 1998), 3.

³⁶ William C. Chittick. *Imaginal Worlds...*, 139. Dalam masalah kebenaran semua agama adalah sama. W.C. Chittick berkata:

“If everyone has a belief, can we say that all beliefs are true? Most Muslim theologians would immediately say, “No, only belief in a true religion is a true belief.” The Syaykh, however, would not be so precipitous. He would most likely say that the answer depends on what we mean by “true.” If “true” means that a knotting corresponds to reality, then of course all beliefs are true, since each belief represents some aspect of reality, however limited and distorted that aspect might be. If a belief did not correspond to reality in some way, it would not exist. Each belief represents the subjective side of an existential state. The fact that someone holds a belief proves that the belief coincides in some manner with the way things are, whether or not the believer’s mind establishes a real contact with what lies outside of itself. Hence, we can reach a preliminary conclusion that all beliefs are true, no matter what their content. There can be no error in existence, because everything that exists is demanded by the Real, which is wujūd.”

dalam semua sesembahan (*ma'būd*).³⁷ Akan tetapi jika ditelusuri lebih jauh teks yang ada di dalam *Faṣ al-Hārūniyyah* penjelasan Ibn 'Arabi sangat filosofis terkait dengan kisah Nabi Harun dan Samiri. Lalu ia mengambil hikmah dari kisah Nabi Harun, di mana Samiri menciptakan sesembahannya sendiri dan ketika Nabi Musa sedang pergi kemudian Nabi Harun yang telah tua tidak sanggup membendung keadaan yang terjadi dikalangan bani Isra'el.

Selanjutnya, Sebagaimana yang telah disebutkan bahwa para penganut perennialis mengakui semua bentuk penyembahan berada pada tataran *ṣūrah* atau cerminan Tuhan, hal ini merupakan pengembangan dari pendapat Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa segala sesuatu adalah cerminan dari wujud Tuhan. Dalam masalah penyembahan, Ibn 'Arabi menetapkan bahwa seorang hamba dalam beribadah kepada Allah harus menggunakan *al-Hawā* yang dimaksud di sini adalah *al-Irādah bi al-maḥabbah* atau kehendak untuk mencintai. Dalam '*al-Ḥub*' seorang hamba akan tersingkap baginya *al-Ḥaq* dan penampakan *al-Ḥaq* ada di dalam alam semesta (di sini ia menyebutkan batu, kayu Dsbg). Oleh karena itu orang yang menyembah Allah melalui nama-namanya atau pada penampakannya di dalam alam semesta, menurut Ibn 'Arabi dalam *Faṣ al-Hārūniyyah* adalah benar. Di sinilah Ibn 'Arabi melakukan analisis psikologis, bahwa manusia yang menyembah berhala sebenarnya melihat sisi-sisi ke-Tuhan-an di dalam alam semesta. Dalam hal ini Ibn 'Arabi mengutip ayat, bahwa para penyembah berhala sebenarnya berniat untuk mendekatkan diri mereka dengan Allah: «وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى». Pernyataan ini kemudian diteruskan oleh Ibn 'Arabi bahwa mereka para penyembah berhala takjub dengan model penyembahan yang dibawa oleh para Rasul, yaitu menyembah Allah yang satu, karena mereka terbiasa dengan Tuhan yang banyak, Ia menukil ayat: «أ تجعل آلهة إلهها واحدا إن هذا إلا شيء عجاب». Dari penjelasan ini Ibn 'Arabi mengkritisi sikap dan cara pandang *paganisme* bahwa mereka

³⁷ Muhyi l-Din Ibn 'Arabi, *Fuṣṣ al-Hikam*, Ta'liq: Abu al-'Ala al-'Afifi, (Beirut-Lebanon. Dar al-Kutub 'Arabi. T.Th), 32-35.

hanya mencukupkan diri dengan menyembah dari cerminan Allah yang menjelma di dalam alam semesta. Tapi mereka lupa dengan apa yang menjadi essensi dari alam semesta itu yaitu wujud Allah itu sendiri. Dan yang Allah-lah yang sebenarnya menjadi tujuan penyembahan.³⁸

Dari penjelasan di atas bisa dilihat bahwa pembacaan dan pemahaman Abu al-‘Ala al-‘Afifi terhadap Ibn ‘Arabi dalam *Faṣṣ al-Hārūniyyah*, bahwa Ibn ‘Arabi adalah penganut *waḥdah al-Adyān*, tidak sepenuhnya benar. Tapi perlu dilihat pula, bahwa apa yang dijelaskan oleh Ibn ‘Arabi tidak lain untuk menetapkan teorinya bahwa gambaran Tuhan menjelma di dalam alam semesta. Selain itu, Ibn ‘Arabi dalam *Faṣṣ al-Hārūniyyah* belum menjelaskan posisinya tentang penyembahan kepada selain Tuhan dalam bahasanya, ‘hanya menyembah *ṣūrah*-nya saja’. Walau demikian, Ibn ‘Arabi sesungguhnya telah menjelaskan masalah ini dalam *Faṣṣ al-‘Isāwiyyah* di mana ia mengatakan bahwa orang yang menyembah ‘Isa adalah Kafir, karena mereka telah menyembah *ṣūrah* Allah yang ada di dalam diri ‘Isa. Ibn ‘Arabi mengutip sebuah ayat, *ولقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم*, dari ayat ini Ibn ‘Arabi melihat bahwa kekafiran mereka bukan karena mereka menyebut ‘dia adalah Allah’ atau menyebutnya ‘dia anak Maryam’, akan tetapi kekafirannya disebabkan karena penisbatan *Dzāt* ke-Tuhan-an pada *ṣūrah*-nya yang ada di dalam diri ‘Isa.³⁹ Oleh karena itu dapat dilihat bahwa Ibn ‘Arabi menolak penyembahan *ṣūrah* Allah, karena yang berhak disembah hanyalah *Dzāt* Allah semata.

Demikianlah Ibn ‘Arabi sebenarnya bukan penggagas atau tokoh pluralisme sebagaimana yang di sampaikan oleh kalangan *pluralis-transendentalis*, hal ini karena ia telah memposisikan dirinya yang menolak kebenaran agama lainnya. Selain itu studi

³⁸ *Ibid*, 191-196. Selain yang ditahqiq al-‘Afifi bisa juga dilihat *Syarḥ* yang ditulis oleh: Syaikh ‘Abd al-Razaq al-Qashani, *Syarḥ ‘Ala al-Kitāb Fuṣuṣ al-Ḥikam li al-Ustadz al-Akbar al-Syaikh Muḥyi l-Din Ibn ‘Arabi*, (Mesir: al-Mathba’ al-Maymaniyah, T.Th), 241-247.

³⁹ *Ibid*, 141.

kaum perennialis juga sering mengambil teksnya dan melakukan pemaknaan yang tidak sesuai dengan makna teks sebenarnya. Sehingga study yang mereka lakukan terhadap sufisme dan Ibn ‘Arabi khususnya, dalam mempertemukan kebenaran agama-agama, tidak objektif yang tidak lain untuk membenarkan keyakinan yang mereka anut.⁴⁰

Pemahaman Seyyed Hossein Nasr Terhadap Teks Maulana Jalal al-Din al-Rumi⁴¹

Maulana Jalal al-Din al-Rumi menjadi salah satu tokoh favorit dalam kajian filsafat perennial, terbukti dari banyaknya karya yang ditulis tentang al-Rumi khususnya oleh Prof. William C. Chittick, di antaranya: *The Sufi Path of Love The Spiritual Teachings of Rumi, Me & Rumi; The Autobiography of Syams i Tabrizi*, dan *The Sufi Doctrine of Rumi*. Dalam studinya mengenai al-Rumi, Prof. W.C. Chittick tidak melakukan penyimpangan makna pada teks dalam permasalahan diversitas agama-agama, sebagaimana yang ia lakukan kepada Ibn ‘Arabi. Hal ini jelas terlihat dari studinya yang hanya fokus pada pemikiran al-Rumi dan hanya menjelaskan teks-teks yang ada dalam buku-bukunya. Dalam *The Sufi Path of Love* dan *The Sufi Doctrine of Rumi* ia mengumpulkan teks-teks karangan al-Rumi berdasarkan

⁴⁰ Terkait dengan hal ini lihat juga tulisan Abdl Karim Abdl Halim, *Ibn ‘Arabi and the Question of Religious Pluralism: Some Preliminary Clarifications*, (Kuala Lumpur, Malaysia : Paper presented at the South-East Asian Regional Conference on Philosophy: Philosophy in the New Age of Religious and Cultural Pluralism organized by The Council for Research in Values and Philosophy (RVP) and International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 6th-7th July 2007) yang mengkonklusikan bahwa Ibn ‘Arabi bukan penganut pluralisme agama akan tetapi ia meyakini *Multy-Religious*. Keyakinan pluralisme atas Ibn ‘Arabi merupakan kesalahan pemahaman atas teksnya.

⁴¹ Namanya adalah Jalal al-Din Muhammad yang kemudian dikenal dengan nama Jalal al-Din Al-Rumi dilahirkan 6 Rabi’ Al-Awal 604 H / 1208 M. Ia adalah sufi besar yang terkenal dengan tariannya yang berputar (*The Whirling Of Dervishes*). Karya-karya ditulis dengan bahasa Persia. di antaranya adalah. *Matsnamīy Syams l-Din al-Tabrizi. Fibi ma Fibi*. Buku yang terakhir ini diterjemahkan kedalam bahasa Inggris menjadi *The Discourse of Rumi*. Lihat kehidupan Rumi di Musthafa Ghalib. *Jalal l-Din al-Rumi*, (Beirut-Lebanon: P’z Al-Din, 1986).

judul lalu menjelaskan teks-teks tersebut lalu mengkajinya secara teoritis, tanpa menyentuh masalah kebenaran agama-agama, sebagaimana yang ia lakukan terhadap Ibn ‘Arabi. Bahkan ia menjelaskan bahwa al-Rumi mengakui kebenaran semua Nabi-nabi tapi Nabi yang utama baginya adalah Nabi Muhammad.⁴² Sehingga studi Chittick terhadap al-Rumi tidak banyak mengandung muatan ideologis, walaupun dalam penjelasannya ia tidak melepaskan diri sebagai penganut perennialisme.

Walaupun demikian, Selain W.C. Chittick ada S.H. Nasr yang mengidentifikasi bahwa al-Rumi sebagai salah satu pelopor dari teori *Transcendence Unity of Religions*.⁴³ Untuk membenarkan teori di atas S.H. Nasr mengutip pernyataan al-Rumi lalu mengaitkannya dengan doktrin pluralisme agama. Teks itu tertulis di dalam *Fihī Mā Fihī* di dalam bab *‘Abīr al-Ma’ṣūq* di mana al-Rumi berkisah tatkala ia pergi ke Antolia di Romawi, ia berbicara di dalam sebuah perkumpulan, di mana ada di antara mereka yang mu’min dan yang kafir. Tiba-tiba dipertengahan pembicaraan orang mu’min dan kafir sama-sama menangis. Kemudian ada orang yang terheran-heran dengan kisah tersebut dan kepada al-Rumi: “apa yang mereka ketahui dan mereka kenal? Sesungguhnya engkau satu di antara seribu Muslim yang memahami perkataan ini, dan apa yang mereka ketahui hingga, mereka menangis?” Lalu al-Rumi berkata:

“Tidak perlu bagi mereka mengerti inti dari perkataan ini. Akar permasalahannya adalah kalimat itu sendiri, dan mereka memahaminya, yang paling penting bahwa setiap manusia menetapkan ke-esaan Allah, bahwa ia adalah pencipta dan pemberi rezeki, dan ialah yang mengatur segala hal, dan kepadanya segala sesuatu akan kembali, dan ialah yang

⁴² William C. Chittick, *The Sufi Path of Love The Spiritual Teaching of Rumi*, (Lahore. Pakistan: Suhail Academy, 2nd Impression, 2005), atau lihat juga di *The Sufi Doctrine of Rumi*, Bloomington – Indiana: World Wisdom. Inc. 2005).

⁴³ Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, diterjemahkan oleh: Abdl Hadi. M.W. yang berjudul *Tasawwuf Dulu dan Sekarang*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet I, 1985), 36. Selain itu perlu diketahui bahwa al-Rumi menulis semua karyanya di dalam bahasa Persia, yang kemudian karya-karyanya diterjemahkan kedalam bahasa Arab dan Inggris. Dan S.H. Nasr adalah orang Persia yang sering menerjemahkan dari teks al-Rumi yang asli, tanpa meminjam terjemahan yang lainnya.

menghukum dan mema'afkan. Dan ketika seseorang mendengar kalimat ini, yaitu yang berbicara tentang kebenarannya dan mengingat atasnya, maka ia akan merasakan kebingungan dan kerinduannya, karena dari kalimat ini telah datang harum sang kekasih dan kedambaan atasnya.

Walaupun jalannya berbeda, tapi tujuannya tetap satu. Tidakkah kau melihat banyaknya jalan menuju Ka'bah? – dan menurut sebagian mereka ada jalan dari Roma... (dan banyak lainnya). Dan demikianlah jika kau tunjukkan jalan maka akan kau dapatkan perbedaan yang banyak tak terhingga. Akan tetapi ketika kau melihat dari pada maksudnya, maka kau akan mendapatkan disemua perbedaan itu sependapat dan satu. Semua hati manusia ingin menuju pada Ka'bah. Semua hati telah terikat, rindu dan cinta atas Ka'bah dan tidak ada perbedaan di dalamnya. Dan keterkaitan ini tidak bisa disebut Kafir atau Mu'min...

Walaupun jalannya berbeda tapi maksudnya tetap satu. Semuanya mencintai dan mendambakan Kebenaran/ Allah (al-Haq), dan semuanya memiliki kebutuhan dan harapan atasnya. Mereka melihat bahwa tak seorangpun yang dapat mengatur permasalahan mereka kecuali Allah. Hal ini bukan mu'min atau kafir...

Ketika seorang mu'min dan kafir duduk berdua dan mereka tak berucap apa-apa, maka mereka adalah sama saja. Tidak ada yang bisa memisahkan fikiran, dan alam bathin adalah alam yang bebas, karena fikiran sangat lembut dan tidak bisa di paksa. “kita menghukumi dengan apa yang nyata, dan Allah menguasai yang tersembunyi”. Kebenaran Allah SWT telah Nampak dalam fikiranmu, dan engkau tidak memiliki kekuatan untuk menjauhkannya dari fikiranmu dengan ribuan usaha sekalipun...

Oleh karena itu, fikiran ketika ia masih ada di dalam bathin tidak bernama dan tak ber-tanda, tak mungkin menghukumi kafir atau Islam. Tidak mungkin seorang hakim berkata: “di dalam hatimu apakah kau menetapkan ini atau kau menjual ini?” atau “bersumpahlah bahwa kau telah berfikir begini?” tidak mungkin ada Hakim yang berkata demikian, maka tidak ada justifikasi sesuatu yang ada di dalam hati. fikiran selalu terbang diudara, dan ketika ia terucapkan dalam pernyataan, ia menjadi mungkin untuk dihukumi kafir, Islam, baik atau buruk.”⁴⁴

⁴⁴ Jalal I-Din al-Rumi. *Fibi Mā Fibi*, di terjemahkan dari bahasa Persia oleh: 'Isa 'Ali al'Aqubi. (Beirut – Lebanon: Dar al-Fikr al-Mu'asir dan Damaskus: Dar al-Fikr), 152. Atau lihat terjemahan dari A.J. Arbery, di *Discourse of Rumi, Fibi Mā Fibi*, (Ames – Iowa, Omphaloskepsis), 174-184. Dan lihat juga kutipan dari S.H. Nasr dalam *Living Sufism...*, 177-180. Di Indonesia teks ini pernah di nukil oleh, Budhy Munwar-Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet I, 2004), 38. Atau lihat juga di K.H. Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme...*, 77.

Dari teks di atas terlihat bahwa al-Rumi ingin berbicara tentang kebenaran, ia meyakini bahwa semua manusia memiliki kecenderungan terhadap kebenaran, dan manusia tidak dapat keluar dari kebenaran itu. Dari pernyataan al-Rumi di atas S.H. Nasr mencari pembenaran untuk menyatakan bahwa kebenaran Islam adalah universal, yang dimaksud dari universalitas di sini adalah bertemunya semua kebenaran. Sehingga tidak ada kebenaran berdiri di atas yang lainnya dan semuanya adalah sama benarnya.⁴⁵ Jika dilihat dari cara pengutipannya, S.H. Nasr tidak melakukan kesalahan, tapi ia salah dalam memahami makna dari pernyataan al-Rumi di atas. Sehingga pemahamannya terhadap teks perlu untuk diteliti ulang, dari maksud dari al-Rumi yang sebenarnya.

Pendapat S.H. Nasr bisa dibuktikan dari analisis teks di atas tentang pandangan al-Rumi terhadap orang *Kafir*. Pertama perlu dipertanyakan mengapa ia menyebutkan *Kafir*?, maka diawal terlihat bahwa al-Rumi telah melakukan dikotomi antara orang muslim dan orang kafir. Selanjutnya kalimat, “*setiap manusia menetapkan ke-esaan Allah, bahwa ia adalah pencipta...*” jelas bahwa al-Rumi yakin jika setiap orang mengakui akan ke-esaan dan kebenaran Allah, dan pandangan ini diakui oleh setiap Muslim dan Kafir. Pandangan al-Rumi tidak bertentangan dengan firman Allah:

(Al-Zukhruf: 87) وَلَئِن سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِهِمْ لَيَقُولُنَّ لِلَّهِ فَاَتَىٰ يُؤْفَكُونَ

Dapat dilihat bahwa keyakinan terhadap Allah sebagai Sang Pencipta telah diyakini oleh semua orang. Oleh karena itu ia mengatakan bahwa “*Semua hati manusia ingin menuju pada Ka’bah.*” Ka’bah menjadi sebuah acuan dari kebenaran, tapi mengapa al-Rumi menggunakan kata-kata ‘Ka’bah’, yang merupakan tempat suci umat Islam? Hal ini tidak lain adalah agama Islam, bahwa Islam adalah tempat di mana manusia sanggup mencapai *al-Haq*. Selanjutnya, ketika dikatakan “*Kebenaran Allah SWT telah Nampak dalam fikiranmu, dan engkau tidak memiliki kekuatan untuk*

⁴⁵ Seyed Hossein Nasr, *Living Sufism...*, 177.

menjauhkannya dari fikiranmu walau dengan ribuan usaha sekalipun” maka dapat dimaknai bahwa kebenaran Allah adalah nyata dan ia telah ada difikiran manusia sejak awal. Dan tentunya dalam alam fikirannya manusia mengamini ke-esaan Tuhan, sehingga pada tataran batin tidak ada muslim atau kafir. Tapi ketika diucapkan dalam perkataan, barulah dapat dihukumi antara orang yang muslim dan kafir, oleh karena itu al-Rumi mengutip pernyataan: “*kita menghukumi dengan apa yang nyata, dan Allah menguasai yang tersembunyi*”. Yang berarti menghukumi kafir hanya bisa dilakukan jika telah diucapkan dalam kata-kata atau sudah nyata dan jelas. Di dalam fikiran sesuatu tak bisa diidentifikasi, tapi ketika sudah diucapkan dalam pernyataan atau perbuatan maka dapat dihukumi. Dari penjelasan di atas, jelaslah bahwa al-Rumi pada dasarnya bukan ingin menetapkan bahwa semua agama sama, tapi ia bahkan menganalisis psikologi manusia yang semuanya memiliki kecenderungan terhadap Kebenaran eksistensi Allah.

Selain dari teks di atas S.H. Nasr juga menukil teks yang diambil dari Sya’ir yang ditulis oleh al-Rumi. Dalam hal ini S.H. Nasr menukil dari al-Rumi, dalam karyanya *Religion and the Order of Nature*, ia menyebutkan sebuah Sya’ir dari al-Rumi:

The difference among creatures issues from forms (surah)
 When one reaches the world of meaning (ma’na) there is peace
 O pith of existence, it is as a result of the difference in perspective
 That contention has come about between Muslims, Zoroastrians, and
 Jews.⁴⁶

Seperti teks sebelumnya, dari teks ini S.H. Nasr ingin menekankan pentingnya konsep kesatuan agama-agama, dalam realitas keber-agamaan. Ia melihat keharusan praktek beragama pada tataran *esoteric*, yang tidak lagi mengintimidasi terhadap bentuk ke-agamaan yang lainnya, karena semua perbedaan disatukan dalam makna yang esoteric. Yang berarti semua kebenaran agama-agama

⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (Lahore-Pakistan: Suhail Academy. 1st published, 2004), 17.

sama dan setara.⁴⁷

Dalam menerjemahkan teks di atas, S.H. Nasr langsung mengambil dari teks aslinya dalam bahasa Persia, dan ia tidak menulis rujukan yang digunakannya. Akan tetapi jika ditelusuri dari terjemahan Raymond A. Nicholson akan didapati kemiripan dengan terjemahannya, bahwa teks tersebut merupakan kitab *al-Matsnawīy* juz ke III dalam Sya'ir No. 1259, ia menerjemahkan:

The lamps are different, but the Light is the same: (it comes from Beyond)

If thou keep looking at the lamp, thou art lost: for thence arises the appearance of number and plurality

Fix the gaze upon the Light, and thou art delivered from the dualism inherent in the finite body

O thou who art the kernel of Existence, the disagreement between Moslem, Zoroastrian and Jew depends on the standpoint.

Dari kalimat ini R.A. Nicholson memberikan sebuah catatan kaki yang merupakan pendapatnya mengenai teks, bahwa “*Agama itu banyak tapi Tuhan itu Satu. Daya intellect hanya meraba di kegelapan, ia tidak bisa menemukan bentuk untuk Realitas-Nya. Hanya mata peramal dan pengelihan mistis, yang bisa melihat-Nya secara nyata.*” Yang berarti Tuhan yang satu tidak bisa dicapai dengan daya intelektual dalam agama-agama, dan ia hanya dapat dicapai melalui jalan mistisme, yang melampaui semua agama.⁴⁸ Pernyataan R.A. Nicholson,

⁴⁷ *Ibid*, 16.

⁴⁸ Teks ini bisa dilihat di R.A. Nicholson, *Rūmī Poet and Mystic*, (Lahore-Pakistan: Suhail Academy, 1st Published, 2000), 166. Atau lihat juga terjemahan darinya secara lengkap di R.A. Nicholson, *The Mathnawī of Jalāl-Dīn al-Rūmī*, Vol III & IV, (Cambridge University) teks Nomor: 1259. Selain itu juga pernah dikutip oleh Ayatullah Murthada Mutahhari, *Islam and Religious Pluralism*, (USA: The World Federation of KSIIMC, 2006), xi. Atau lihat juga terjemahan dalam bahasa arabnya oleh Dr. Ibrahim Dasuki Shata dalam Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *al-Matsnawīy*, III (Kairo: al-Maktabah ‘Arabīyyah al-Sharqīyyah), 122-133, berbunyi:

و هناك نتاج من موسى حتى القيامة، وليس نورا آخر وإن تغير السراج.
فهذه المشكاة وهذه الفتيلة من نوع آخر، لكن نورها لم يتغير لأنه من تلك الناحية.
وإذا نظرت إلى الزجاجة فإنك تضل، ففي الزجاجة توجد الأعداد والإثنتينية.
وإذا نظرت إلى النور تنجو من الإثنتينية وأعداد الجسد المنتهى المحدود.
ويا لب الوجود، إن الخلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي نتيجة لاختلاف وجهات النظر.

sebagai seorang orientalis yang banyak mengkaji tentang taṣawuf, serupa dengan pendapat S.H. Nasr, bahwa al-Rumi adalah seorang yang pluralis.

Teks di atas ditulis oleh al-Rumi ketika ia berkisah tentang pergolakan antara Fir'aun dan Nabi Musa. Dari kisah ini al-Rumi mengambil sebuah hikmah tentang perbedaan sudut pandang antara manusia. Nicholson memang telah menerjemahkan teks al-Rumi dalam *al-Matsnawīy* secara keseluruhan, akan tetapi dalam menilai teks ini ia terkesan terlalu cepat dalam menyimpulkan makna dari teks yang ada. Apa lagi jika ia berpendapat '*Agama itu banyak tapi Tuhan itu Satu*' dan serta merta melihat bahwa al-Rumi adalah pluralis. Oleh karena itu, untuk memahami al-Rumi perlu dilihat makna dari teks secara keseluruhan.

Untuk memahami secara keseluruhan untuk menentukan dimana al-Rumi berposisi. Perlu dilihat bahwa al-Rumi mencari hikmah dari kisah Musa dan Fir'an. Kemudian al-Rumi menjelaskan bahwa yang terjadi antara Musa dan Fir'aun adalah perbedaan sudut pandangan. Dan bukan berarti al-Rumi meng-*ka*-fir-an Fir'aun, akan tetapi al-Rumi hanya ingin melihat bahwa disitu ada dua sudut pandang yang berbeda antara Musa dan Fir'aun atau antara mu'min dan kafir.⁴⁹ Bahkan masalah mu'min dan kafir telah

⁴⁹ Terjemahannya; "*Dan di sana ada intisari dari kisah Musa hingga hari kiamat, dan bukanlah cahaya berubah walaupun lampunya berbeda; Maka inilah Mishkat (tempat lampu) dan inilah sumbernya dari jenis yang lain, walaupun demikian cahayanya tetap sama tidak berubah, karena ini dari segi yang lain; Dan tatkala kau melihat di dalam kaca lampu, maka kau akan tersesat, karena akan banyak angka dari penampakan dan dualitas; Dan jika kau melihat cahayanya maka kau telah selamat dari dualitas dan tak terhitungnya penampakan tubuh/ materi; Wahai engkau sang Inti dari segala Wujud, sesungguhnya perbedaan antara Mu'min, Majusi, dan Yahudi adalah basil dari perbedaan sudut pandang.*"

Argumentasi ini juga pernah dikemukakan oleh Anwar Ibrahim dalam pidatonya Ibrahim di London School of Economics, 18 Maret 2010. Dalam hal ini lihat di tulisan Adian Husaini, *Wacana Pluralisme Agama*, lihat di http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=418:wacana-pluralisme-agama-di-malaysia-&catid=27:mengenal-ahmadiyah&Itemid=28 di update Thursday, 11 October 2012 01:53 Thursday, 11 October 2012 01:44.

Jalal l-Din al-Rumi, *al-Matsnawīy*, Jilid III..., 111-123. Kisah ini khusus berbicara tentang pengumpulan Fir'aun terhadap bala tentara sihirnya untuk melawan Musa.

dijelaskan oleh al-Rumi, setelah ia bercerita tentang kisah Musa dan Fir'aun. Hal ini bisa dilihat dari teks yang ditulisnya ia mengatakan bahwa cinta/ 'Ishq hanya dibolehkan kepada Allah semata tidak dibenarkan adanya cinta kepada benda ciptaan sebagaimana orang Majusi yang menyembah dan mencintai berhalanya. Selain itu ia juga menceritakan sebuah kisah ketika ada seseorang yang bertanya kepadanya dengan nada ingin berdebat, dan ia mempertanyakan dua Hadits yang bertentangan. Yang pertama adalah Hadits, *من لم يرض بقضائي فليطلب ربا سواي* dan yang kedua *الرضا بالكفر كفر*. yang satu berkata bahwa siapa yang ridha dengan kekafirannya orang kafir maka ia telah kafir, dan yang lainnya berkata, barang siapa yang tidak ridha dengan *qadā'*-Ku maka agar mencari Tuhan selain Aku. Dua teks ini bertentangan dalam masalah *qadā'* dan kafir, pertanyaannya, bagaimanakah jika kekafiran itu bagian dari *qadā'* Allah SWT? Dalam hal ini al-Rumi memberikan jawabannya, bahwa ia ridha dengan 'ke-kafir-an', dalam konteks, ia adalah *qadā'* dari Allah. Akan tetapi ia menolak ke-kafir-an yang merupakan hasil dari perdebatan dan kekejian.⁵⁰ Oleh karena itu bisa dilihat posisi al-Rumi, yang dengan jelas menolak kekafiran terhadap ajaran Islam.

Dari penjelasan di atas dapat dilihat bahwa penisbatan al-Rumi terhadap konsep *Transcendence unity of Religions* tidak benar dan hanya muncul dari pemahaman yang salah terhadapnya. Walau demikian usaha yang dilakukan kaum perennialis tidak hanya berhenti disitu, selain mengkaji karya al-Rumi seperti *Fibi mā Fibi* dan *Matsnanwīy* mereka juga sering menukil dari *Divān Syams al-Tabrīzī*,⁵¹ dan ia mengambil kata-kata yang bisa ditafsirkan bermacam-macam makna, yaitu hasil dari potongan teks yang menyeluruh. Setelah itu tanpa dilandasi dengan penjelasan yang menyeluruh kemudian dikaitkan dengan konsep kesatuan agama-agama. Sehingga al-Rumi

⁵⁰ *Ibid.*, 131-132.

⁵¹ Dalam karya yang satu ini sering dinukil oleh F. Schuon, S.H. Nasr dan H. Smith, akan tetapi karena keterbatasan referensi, sehingga belum bisa untuk dikaji. Teks itu berbunyi; “*apa yang harus dilakukan wahai kaum Muslim, karena aku tidak mengenal diriku sendiri. Aku bukan Kristen, bukan pula yahudi, bukan Majusi dan Muslim...*”

ketika dipahami dari karya-karya kalangan perennialis terkesan bahwa ia adalah penganut konsep kesatuan agama-agama.

Abd al-Karim al-Jilli Dalam Memandang Agama Selain Islam

Al-Jilli⁵² sebagai seorang tokoh sufi terbesar dizamannya, jarang sekali disebutkan dikalangan perennialisme sebagaimana para pendahulunya yaitu Ibn ‘Arabi dan al-Rumi. Begitu juga tentang karya-karya di antara kalangan perennialis belum ada satupun yang menulis tentangnya. Namun, ia pernah sekali disebutkan di dalam karya yang ditulis oleh S.H. Nasr dalam *Living Sufism* yang menyebut bahwa al-Jilli dalam kajiannya dikitab *Insān al-Kāmil fī Ma’rifah al-Awākhir wa al-Awā’il* tentang agama-agama selain Islam. Dalam kajiannya, al-Jilli menurut S.H. Nasr mengakui kebenaran di dalam agama Hindu. Hal ini sebagaimana yang dikutip oleh Nasr:

“Ahli kitab dibedakan kedalam banyak golongan. Mengenai orang barahiman (Hindu) diakui bahwa mereka termasuk penganut Ibrahim dan bahwa mereka adalah keturunannya dan memiliki cara beribadah sendiri... orang barahimah memuja Tuhan tanpa mengikuti petunjuk nabi atau rasul. Dalam kenyataannya, mereka menyatakan bahwa dunia wujud ini tidak lain adalah ciptaan Tuhan. Mereka mengakui ke-esaan Wujud-Nya, namun nabi-nabi dan rasul sama sekali. Pemujaan mereka terhadap Yang Benar, serupa dengan pemujaan yang dilakukan oleh nabinabi sebelum memperoleh nubuwat. Mereka mengaku sebagai putera Ibrahim AS, dan menyatakan bahwa mereka memiliki kitab yang ditulis oleh Ibrahim sendiri, selain itu mereka mengatakan bahwa kitabnya berasal dari Tuhan. Di dalamnya kebenaran dibicarakan dan terdiri dari lima bagian. Mengenai yang empat bagian setiap orang diperbolehkan membacanya. Namun bagian yang kelima, tidak diperbolehkan dibaca oleh semua orang kecuali sebagian kecil kelompok mereka, disebabkan

⁵² Namanya adalah ‘Abd al-Karim Ibn Ibrahim Ibn Abd al-Karim Ibn Khalifah Ibn Ahmad, julukannya Qutub al-Din, dan sering juga disebut dengan al-Jilli, al-Jailani atau al-Kilani, yang dinisbatkan dengan daerahnya. Lahir tahun 767H / 1435 M, ia adalah ulama’ sufi terkemuka dengan karyanya *al-Insān al-Kāmil, al-Kahfī wa al-Raqīm, al-Manazir al-Ilāhīyah* dan banyak yang lainnya. Ia meninggal tahun 821 H. selengkapnya lihat di Yusuf Zaydan, *‘Abd al-Karim al-Jilli Faylasūf Ṣūfīyah*, (Mesir: al-Hay’ah al-Mishriyah al-‘Amah, al-Maktabah, 2005), 11-72.

kedalamannya dan kandungannya yang tak terhingga. Mereka tahu bahwa siapa yang membaca bagian kelima dari kitab mereka akan dipeluk oleh Islam dan masuk agama Muhammad SWT.”⁵³

Dari teks di atas S.H. Nasr ingin menyebutkan bahwa di dalam agama Hindu merupakan *Dīn al-Hanīf* dan dalam hal ini Islam mengakui kebenaran agama Hindu. Berdasarkan teks inilah lalu Nasr menggenarilisir terhadap semua Sufi, bahwa ketika mereka mengkaji tentang Hindu dan Kristen maka mereka menyelami metafisikanya serta mencari unsure-unsur ke-*Tawhīd*-an dan kebenaran di dalamnya.⁵⁴ Di sinilah S.H. Nasr ingin mencari kebenaran, bahwa kaum sufi pun mengakui kebenaran agama lainnya.

Menarik untuk dilihat bahwa teks yang dikutip oleh S.H. Nasr pada dasarnya telah menjadi senjata balik baginya, karena apa yang dimaksudkan al-Jilli bukanlah demikian. S.H. Nasr dalam menukil teks *Insān al-Kāmil* telah melakukan penyimpangan makna yang telah menjadi inti dari pendapat al-Jilli, ia berkata:

... و هم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد منهم

⁵³ Seyyed Hossein Nasr. *Living Sufism...*, 165. Mengenai kutipan dari S.H. Nasr, ia telah memotong tulisan tersebut dan tidak menampakkan ide asli dari al-Jilli. lihat juga teks aslinya dalam ‘Abd al-Karim al-Jilli, *Insān al-Kāmil fī Ma’rifah al-Anwākhir wa al-Anwā’il*, (Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmi, Cet I, 1998), 259. Ia menulis:

«...إن أهل الكتاب متفرون فبراهمة و هؤلاء يزعمون أنهم على دين إبراهيم وأنهم من ذريته و لهم عبادة مخصوصة... ص: ٥٥٢. و أما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقا لا من حيث نبي ولا من حيث رسول. بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا و هو مخلوق لله. فهم مقرون بوحداية الله تعالى في الوجود. لكنهم ينكرون الأنبياء و الرسل مطلقا. فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال. و هم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه الصلاة و السلام. و يقولون إن عندهم كتابا كتبه لهم إبراهيم الخليل عليه السلام من نفسه من غير أن يقولوا أنه من عند ربه. فيه ذكر الحقائق و هو خمسة أجزاء. فأما الأربعة أجزاء فإنهم يبيحون قراتتها لكل أحد. و أما الجزء الخامس فإنهم لا يبيحون إلا للأحد منهم لبعده غوره. و قد اشتهر بينهم أن من قرأ الجزء الخامس من كتابهم لا بد أن يتول أمره إلى الإسلام فيدخل في دين محمد ص...»

⁵⁴ Bandingkan di teks terakhir antara terjemahan dari Abdul Hadi, MW, yang menyebut ‘akan dipeluk oleh Islam’, dengan teks dari al-Jilli, yang menyebutkan bahwa yang membaca buku kelima dari kitab Hindu akan kembali kepada Islam dan memeluk agama Nabi Muhammad.

Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism...*, 165.

طائفة عنده، و كل هذه الأجناس السابق ذكرها لما ابتدعوا هذه التعبدات
من أنفسهم كانت سببا لشقوتهم...

Terjemahan bebasnya: dan mereka dikenal sebagai penyembah berhala, dan di antara para penyembah berhala mereka masih terhitung salah satunya, dan setiap kepercayaan yang telah disebutkan (di sini al-Jilli menyebutkan kaum Naturalis, Filosof, Tsanawyah, Majusi, al-Hayula, al-Dahriyah dan salah satunya Barahmiah), ketika mereka menciptakan peribadatan baru maka itulah yang menyebabkan kesengsaraan mereka. Di sini al-Jilli menyebutkan bahwa agama Hindu adalah agama yang celaka dan sengsara (*syaqāwah*), salah satu penyebabnya, karena mereka menolak daripada ajaran para rasulnya. Kemudian al-Jilli menyimpulkan, bahwa kesengsaraan itu dikarenakan mereka meninggalkan ajaran para Rasul dan mulai menyembah berhala, sedangkan para Rasul diutus karena membawa kebahagiaan yang terus menerus.⁵⁵

Selain dari pada agama-agama di atas, al-Jilli juga berbicara tentang agama Yahudi dan Nasrani. Agama Yahudi menurutnya adalah agama yang beriman kepada Allah dan shalat sehari dua kali, dan mereka adalah umat yang selalu beribadah kepada Allah. Dan ia mengungkapkan, bahwa ada hal-hal yang tersembunyi dari peribadatan kaum Yahudi. Selain itu al-Jilli juga mengatakan tentang agama Nasrani di mana agama itu menurutnya lebih mendekati Kebenaran (*Al-Haq*) dibanding agama lainnya.⁵⁶ Tapi pada akhirnya dia menetapkan bahwa syari'at agama sebelumnya belum sempurna, dan shari'ah Muhammad-lah yang telah sempurna, sehingga mengikutinya adalah kewajiban. Hal ini sebagaimana yang ia tulis tentang Islam:

«وأما المسلمون فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: (كنتم خير
أمة أخرجت للناس) لأن نبيهم محمدا ص م خير الأنبياء، و دينه خير

⁵⁵ Abd al-Karim al-Jilli. *Insān al-Kāmil...*, 259.

⁵⁶ *Ibid.*, 260-261.

الأديان، وكل من هو بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوة محمد ص م وبعثه
بالرسالة كائنا من كان فإنه ضالّ شقيّ معذب بالنار.⁵⁷

Dalam pernyataan ini jelas sekali bahwa al-Jilli ingin menetapkan bahwa siapa saja yang telah mendengar tentang ke-nabian Muhammad dan belum beriman maka ia akan berada di dalam kesesatan (*dāl*) dan kesengsaraan (*Syaqiy*), serta akan diadzab dihari akhir (*mu'adzab bi al-Nār*). Oleh karena itu dapat dilihat bahwa al-Jilli menyatakan bahwa semua syari'at yang telah ada sebelum Nabi Muhammad telah terhapus, dan penolakan atas kenabiannya adalah dosa dan akan di siksa di dalam api neraka.

Penutup

Dari semua penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwa dalam pembacaannya, setidaknya ada dua jenis model pendistorsian teks Tasawuf ketika dinukil kedalam karya-karya mereka, yang pertama distorsi secara tekstual, di mana di sini sang pengkaji dari kalangan perennialis, biasanya menggunting teks menjadi setengah, atau melakukan penyusupan kata yang seharusnya tidak ada. Dan yang kedua adalah distorsi secara konseptual, yaitu merubah makna yang ada, atau hanya mengambil bagian dari teks yang maknanya bisa ditarik sesuka hati tanpa menjelaskan teks itu secara keseluruhan. Distorsi ini terjadi, khususnya ketika mereka membaca teks untuk membenarkan konsep *Transendent Unity of Religions*, atau ide menyatukan kebenaran agama-agama. Sehingga pembahasan mereka bukanlah pembahasan yang objektif dan memaksa sang objek atau teks itu sendiri untuk tunduk terhadap ideologi yang mereka bawa. Di sini perlu dicermati pernyataan Dr. Syamsuddin Arif terhadap kajian-kajian Tasawuf gaya *perennialisme*, khususnya yang dibawa oleh F. Schuon, S.H. Nasr, H. Smith dan W.C. Chittick:

⁵⁷ *Ibid.*, 261.

“Kaum pluralis transendentalis (atau disebut juga Perennialis) juga giat mencari pernyataan-pernyataan Ibn ‘Arabi yang dapat diplintir sesuka hati. Ini biasanya disertai dengan interpretasi yang bersifat rekaan. Lebih kacau lagi, dan ini yang perlu dicermati, adalah praktik menggunting dan membuang bagian asli dari teks asli yang tidak mendukung asumsi mereka.”⁵⁸

Dari pernyataan di atas dapat dilihat bahwa kaum perennialis hanya mengambil pembenaran dari ajaran Islam, khususnya dari ajaran sufisme.

Diakhir kalimat perlu ditekankan bahwa, kaum sufisme tidak menggagas ide pluralisme. Mereka meyakini bahwa semua orang baik kafir atau mu’min memiliki kecenderungan mengesakan Allah, dan mereka tahu akan kebenaran ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi mereka *kafara* atau menutupi (*satara*) kebenaran yang seharusnya. Inilah pemahaman kaum Sufisme terhadap kebenaran, di mana semua kebenaran dalam agama-agama telah dihapus dengan datangnya ajaran Islam.[]

Daftar Pustaka

- Al-Jilli, Abd al-Karim. 1998. *Insān al-Kāmil fī Ma’rifah al-Awākhir wa al-Awā’il*. Cet-1. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiy.
- Al-Miskawaih, Abu Ali Ahmad Ibn Muhammad. 2000. *Al-Ḥikmah al-Khalīdah/ Javidan Kbirad*. Tahqiq: Abd al-Rahman al-Badawi. Beirut: Dar al-Andalus.
- Al-Qashani, Syaikh ‘Abd al-Razaq. T.Th. *Syarḥ ‘Alā al-Kitāb Futuḥāt al-Makkiyyah li al-Ustād al-Akbar al-Syaikh Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabiy*. Mesir: al-Mathba’ al-Maymaniyah.
- Al-Rumi, Jalal l-Din. T.Th. *Al-Matsnawī*. Jilid III. Terj. Dr. Ibrahim Dasuki Shata. Kairo: al-Maktabah al-‘Arabiyah al-Sharqiyah.
- _____. T.Th. *Fibi Mā Fibi*. Terj. ‘Isa ‘Ali al’Aqubi. Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr al-Mu’ashir, dan Damaskus: Dar al-Fikr.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa’ al-Ghaynami. T.Th. *Madkhal Ilā al-Taṣannuḥ al-Islāmiy*. Cet-3. Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Taūzi’.

⁵⁸ Syamsuddin Arif. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran...*, 264.

- Arbery, A.J. T.Th. *Discourse of Rumi; Fibi Mā Fibi*. T.K: Ames-Iowa, Omphaloskepsis.
- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Cet-1. Jakarta: Gema Insasi Press.
- Armas, Adnin. 2007. *Freemason dan Gagasan Pluralisme Agama*. Kemang Pratama, Bekasi: Makalah ini disampaikan di Mesjid Bab al-Taubah.
- _____. September-November 2004. *Gagasan Frithjof Schuon tentang Titik Temu Agama-Agama*, dalam *Jurnal Islamia; Di Balik Pabam Pluralisme Agama*. Jakarta: Khairul Bayan. Thn 1 No 3.
- Aymard, J. B. & P. Laude. 2005. *Frithjof Schuon Life And Teachings*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- Bogdan, Henrik. 2007. *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. New York: University of New York.
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal Worlds; Ibn 'Arabi and the Problem of Religious Diversity* SUNY Series in Islam, T.K: State University of New York Press.
- _____. 1998. *The Self Disclosure of God Prinacle of Ibn 'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York press.
- _____. 2004. *Faith and Practice of Islam; Three Thirteen Century Sufi Texts*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. 2005. *The Sufi Doctrine of Rumi*. Bloomington-Indiana: World Wisdom. Inc.
- _____. 2005. *The Sufi Parb of Love The Spiritual Teaching of Rumi*, Lahore. Pakistan: Suhail Academy. 2nd Impression.
- Fabbri, Renaud. T.Th. *Introduction to the Perennialist School*. Religioperennis.org.
- Fellows, John A.M. T.Th. *The History of Freemasonry or An Exposition of Religious Dogmas And Custom of The Ancient Egyptians*. London: William Reefes 185 Fleet Street, E.C.
- Gest, Kevin L. 2007. *The Secrets of Solomon Temple, Discover The Hidden Truth That Lies At The Heart of Freemasonry*. Cet-1. USA: Fair Winds Press.
- Ghalib, Mustafa. 1986. *Jalāl l-Dīn al-Rāmī*. Beirut, Lebanon: P'z Al-Din.
- Guénon, René. 2001. *Fundamental Symbols The Universal Language of Sacred Science*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. 2001. *The Crisis of The Modern World*. Lahore, Pakistan: Suhail Academy, 2nd Impression.

- Halim, Abdul Karim Abdl. 6th-7th July 2007. *Ibn 'Arabi and the Question of Religious Pluralism: Some Preliminary Clarifications*. Kuala Lumpur-Malaysia: Paper presented at the South-East Asian Regional Conference on Philosophy: Philosophy in the New Age of Religious and Cultural Pluralism organized by The Council for Research in Values and Philosophy (RVP) and International Institute of Islamic Thought and Civilization, (ISTAC).
- Hidayat, Komaruddin. Et al. 2003. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Cet-1. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Husaini, Adian. *Wacana Pluralisme Agama*, lihat di http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=418:wacana-pluralisme-agama-di-malaysia-&catid=27:mengenal-ahmadiyah&Itemid=28 di update Thursday, 11 October 2012 01:53 Thursday, 11 October 2012 01:44.
- Huxley, Aldous. 1947. *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus & Oxford University Press. 2nd impression.
- Ibn 'Arabi, Muhyi l-Din. 1312 H. *Dakhāir al-Ālāq Syarh Tarjumān al-Ashwāq*. Beirut: Mathba' al-Ansiyah.
- _____. 1985. *Futuḥāt al-Makkiyah al-Safar al-Rābi' 'Ashar* (14). Tahqiq: Dr. Uthman Yahya. Cet-2. Mesir: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Amah li al-Kitab.
- _____. 1991. *The Tarjuman al-Ashwāq; A Collection by Mystical Odes*. Edited by: Reynold A. Nicholson, M.A. London: Royal Asiatic Society.
- _____. T.Th. *Fuṣuṣ al-Ḥikam*. Ta'liq: Abu al-'Ala al-'Affi. Beirut-Lebanon, Dar al-Kutub 'Arabiyy.
- _____. T.Th. *Futuḥāt al-Makkiyah*. T.K: University Of Toronto Libarary.
- Jasper, Karl. 1950. *The Perennial Scope Of Philosophy*. Cet-1. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Muhammad, K.H. Husein. 2011. *Mengaji Pluralisme, Kepada Maha Guru Penceraban*. Cet-1. Bandung: Mizan Media Utama.
- Mutahhari, Ayatullah Murthada. 2006. *Islam and Religious Pluralism*. USA: The World Federation of KSIMC.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1971. *Tsalātsab al-Ḥukamā' al-Muslimīn*. Terj. Shalah Salwi. Cet-1. Beirut: Dar al-Nahar li al-Nashr.

- _____. 1985. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*. Terj. Abdl Hadi, M.W. Cet-1. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____. 2004. *Religion and The Order of Nature*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. 2007. *The Garden Of Truth, Mereguk Sari Tasawuf*. Terj. Yuliani Liputo. Cet-1. Bandung: Mizan Media Utama.
- Nicholson, R.A. 2000. *Al-Şūfiyah Fī al-Islām*. Cet-2. Kairo: Maktabah al-Khanji.
- _____. 2000. *Rumi Poet and Mystic*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. T.Th. *The Mathnawi of Jalalu'din al-Rumi*. Vol III & IV. T.K: Cambridge University.
- Perry, Whitall N. 2005. *Challenges to a Secular Society*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- Rachman, Budhy Munwar. 2004. *Islam Pluralis; Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Cet-1. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Schuon, Frithjof. 1998. *Understanding Islam*. USA: World Wisdom.
- _____. 1999. *Islam And The Perennial Philosophy*. Lahore-Pakistan: Suhail Academy. 2nd Impression.
- _____. 2001. *Islam And The Perennial Philosophy*. Lahore-Pakistan: Suhail Academy, 2nd Impression.
- _____. 2001. *Stations Of Wisdom*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. 2002. *From and Substance In Religion*. Canada: World Wisdom.
- _____. 2004. *Light On The Ancient Worlds*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. 2005. *Esoterism As Principle And As Way*. Cet-1. Lahore-Pakistan: Suhail Academy.
- _____. 2005. *Transcendence Unity of Religions*. Cet-2. USA: Quest Book.
- Shaliba, Jamil. 1971. *Al-Mu'jam al-Falsafiy*. Cet-1. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub.
- Smith, Huston. 2007. *Islam a Concise Introduction*. USA: Harper Collins.Inc.
- Usman, Fatimah. 2002. *Wahdat al-Adyan; Dialog Pluralisme Agama*. Cet-1. Yogyakarta: LKiS.

Zayd, Nasr Hamid Abu. 2002. *Hākadza Takallama Ibn ‘Arabīy*. Mesir: al-Hay’ah al-Misriyyah l-‘Amah li al-Kitab.

Zaydan, Yusuf. 2005. *Abd l-Karīm al-Jīllī; Faylasūf Şūfiyah*. Mesir: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Amah, al-Maktabah.