

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 2, Januari - Juni 2010

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Sunaryo

Redaktur Pelaksana

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

Dewan Redaksi

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •

Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •

Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •

Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan mana pun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 2, Nomor 2, Januari - Juni 2010

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-6
Kaidah Emas	7
Pengantar	9-13

SAJIAN KHUSUS

Simbol dan Simbolisme Keagamaan Populer serta Pemaknaannya dalam Perkembangan Sosial-Politik Nasional Kontemporer <i>Nurcholish Madjid</i>	17-59
Politik Kesalehan Nurcholish Madjid: Dari Kritik ke Apresiasi <i>Kusmana</i>	61-82
Belajar Kembali Membaca Tanda <i>Andy Setiawan</i>	83-88

ARTIKEL

Revolusi Spiritualitas: Sebuah Upaya Memperbaiki Diri dan Bangsa <i>Soetrisno Bachir</i>	91-97
--	-------

DAFTAR ISI

Kritik Nalar Kebangkitan Islam <i>M. Dawam Rahardjo</i>	99-114
Membangun Jembatan Mistikal untuk Dialog Antaragama: Sebuah Catatan untuk <i>When Mystic Masters Meet</i> <i>Kautsar Azhari Noer</i>	115-140
Pluralisme Agama dalam Perspektif Sufi <i>Muhammad Qorib</i>	141-168
Kesadaran dalam Hidup Sehari-hari <i>Sogyal Rinpoche</i>	169-171

RESENSI BUKU

Ketika Feminisme Bernegosiasi dengan Budaya Populer <i>Neneng Nurjanah</i>	175-178
Mencari Terobosan Baru dalam Shalat <i>Ikhsan Ramazani</i>	179-183

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	187-188
Ucapan Terima Kasih	189
Pembetulan	190
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	191

MEMBANGUN JEMBATAN MISTIKAL UNTUK DIALOG ANTARAGAMA

Sebuah Catatan untuk *When Mystic Masters Meet*¹

Kautsar Azhari Noer

Mukadimah

Tulisan ini adalah sebuah upaya untuk menelaah karya Mbak Syafa'atun Al-Mirzanah yang berjudul *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Relasi Umat Kristiani-Muslim* (selanjutnya karya ini disingkat *W3M*), yang menampilkan dua mistikus besar dunia, Ibn 'Arabi dari tradisi mistikal² Islam dan Meister Eckhart dari tradisi

¹Tulisan ini adalah penyempurnaan dari makalah yang disampaikan pada acara Peluncuran dan Bedah Buku *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Relasi Umat Kristiani-Muslim*, karya Syafa'atun Al-Mirzanah (Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2009), yang diselenggarakan oleh Religious Issues Forum (Relief), Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gajah Mada, pada Kamis, 19 Februari 2009, di Ruang Seminar Gedung Sekolah Pascasarjana, Universitas Gajah Mada, Jogjakarta.

²Menurut kaidah ejaan bahasa Indonesia yang berlaku, seharusnya kata ini sebagai serapan dari kata asing, yang berasal dari kata Inggris "*mystical*" (dengan akhiran "*-ical*"), ditulis "*mistis*" atau "*mistik*," tetapi dalam makalah ini saya menulisnya "*mistikal*." Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, yang disusun oleh J.B. Badudu dan Sutan Mohammad Zain (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 903, kata "*mistik*" berarti "ilmu kebatinan; ajaran yang berhubungan dengan hal-hal yang gaib," dan kata "*mistis*" berarti "bersifat mistik." Dalam kamus ini, kata "*mistisisme*" tidak ditemukan. Bila bertitik tolak dari kata-kata Inggris "*mysticism*," "*mystical*," dan "*mystic*," kamus ini tidak bisa dijadikan

mistikal Kristen. *W3M* adalah sebuah upaya untuk memberikan sumbangan bagi dialog umat Kristen-Muslim.

Saya tidak mungkin membicarakan semua aspek penting dari karya ini karena keterbatasan kesempatan dan ruang tulisan ini. Lebih dari itu, karena pengetahuan saya tentang pemikiran mistikal Meister Eckhar jauh lebih tidak memadai, maka pembicaraan lebih banyak terfokus pada beberapa masalah yang terkait dengan pemikiran mistikal Ibn 'Arabi. Pokok pembicaraan dalam tulisan ini, seperti terlihat pada judulnya, adalah bagaimana membangun jembatan mistikal untuk dialog antaragama yang tidak lepas dari kandungan *W3M*.

Tulisan ini berupaya menunjukkan bahwa Sufisme, mistisisme, spiritualitas, atau istilah lain yang semakna, adalah jembatan yang tepat dan efektif bagi dialog dan hubungan antaragama. Tulisan ini membicarakan mengapa Sufisme, sebagaimana mistisisme dalam agama-agama besar dunia lain, dapat menjadi jalan yang tepat di antara jalan-jalan lain dalam tradisi Islam untuk menjadi jembatan bagi dialog dan hubungan antaragama. Ia membicarakan bagaimana dialog antaragama harus dilakukan. Ia juga menyinggung aspek-aspek metodologis dan teknis dalam *W3M* yang tidak boleh diabaikan dalam studi ilmiah

Citra Ramah Sufisme: Beberapa Contoh

Pada suatu pagi di bulan April 2007 di Oxford, saya sempat mengadakan sebuah percakapan akrab dan santai dengan Grenville

pedoman karena kata "mistik" tampaknya adalah terjemahan dari kata Inggris "*mysticism*." Seharusnya kata "mistik" adalah terjemahan dari kata "*mystic*." Karena kata "mistik" dan "mistis" sering diasosiasikan dengan ilmu gaib dan kadang-kadang dengan ilmu perdukunan, maka tulisan ini tidak menggunakan dua kata itu tetapi menggunakan tiga kata "mistikal," "mistikus," dan "mistisisme" untuk menghindari kesan-kesan negatif dan menjaga makna positifnya yang menunjukkan watak pengetahuan esoterik yang ditemukan dalam semua agama besar dunia. Saya menggunakan kata "mistikal" sebagai terjemahan kata "*mystical*," menggunakan kata "mistikus" sebagai terjemahan kata "*mystic*," dan menggunakan kata "mistisisme" sebagai terjemahan kata "*mysticism*."

Collins, Ketua Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, tentang citra Islam dan Sufisme di Barat pada umumnya dan di Inggris pada khususnya. Ia menceritakan bahwa orang-orang Barat ketika mendengar kata “Islam,” pada umumnya yang terbayang dalam pikiran mereka adalah bahwa Islam identik dengan kekerasan, terorisme, peledakan bom, perang, dan seterusnya. Namun ketika mereka mendengar kata “Sufisme,” yang terbayang dalam pikiran mereka adalah bahwa Sufisme mempunyai citra damai dan sejuk. Ketua Muhyiddin Ibn ‘Arabi itu berucap kepada saya, “Sufisme itu damai” (*“Sufism is peaceful”*). Mengapa demikian? Ia menjawab bahwa kekerasan, entah itu peledakan bom, pembajakan pesawat terbang, pembunuhan dan penyanderaan orang-orang tak berdosa, demonstrasi anarkis, ancaman pembunuhan dan penangkapan, atau tindakan kekerasan lain apa pun, sering dilakukan atas nama Islam, dan peristiwa-peristiwa kekerasan itu diketahui secara luas melalui media massa di seluruh dunia, termasuk di Barat.

Wajah buruk Islam di mata orang-orang Barat yang diceritakan oleh Collins itu memperkuat ejekan seorang Barat terhadap situasi Indonesia yang merupakan representasi Islam karena mayoritas penduduknya adalah Muslim. Orang Barat itu kebetulan duduk di sebelah saya di ruang tunggu keberangkatan di Bandar Udara Edinburgh pada Ahad, 3 April 2005. Baru sekitar satu menit setelah saya duduk di sampingnya, ia menanyakan negara asal saya. Saya menjawab bahwa saya dari Indonesia. Tanpa basa-basi dengan nada ejekan, ia berkata: “Mengerikan!” (*“Terrible!”*) Dengan ucapan itu, tampaknya ia ingin menunjukkan bahwa di matanya Islam berwajah yang menakutkan. Saya diam saja karena saya tidak dapat membantahnya. Memang tidak lama sebelum itu, Indonesia dinodai oleh beberapa peristiwa peledakan bom atas nama Islam, termasuk peledakan bom di Bali. Saya yakin mayoritas orang Muslim sangat toleran dan menjauhi kekerasan. Tetapi peristiwa-peristiwa kekerasan yang dilakukan oleh segelintir orang Muslim atas nama Islam telah membuat citra buruk Islam di mana-mana di seluruh dunia.

Adapun Sufisme memiliki citra baik di mata orang-orang Barat, paling tidak di kalangan orang-orang yang mengenal Sufisme.

“Sufisme itu damai,” sebagaimana dikatakan oleh Collins, adalah ucapan yang menunjukkan citra baik itu. Sebagai seorang yang mengenal Sufisme Ibn ‘Arabi melalui pengalamannya mempelajari ajaran-ajaran Syekh Terbesar ini dan menghayatinya sebagai jalan hidup dan memimpin Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, Collins mengetahui betul bahwa Sufisme Ibn Arabi mengandung nilai-nilai universal untuk kemanusiaan yang dapat diterima oleh siapa pun, termasuk orang yang mengaku tidak menganut agama. Sufisme Ibn ‘Arabi, seperti Sufisme pada umumnya, menekankan aspek esoterik, yang melampaui sekat-sekat kebangsaan, etnis, politik, ideologis, dan agama. Sufisme adalah jalan cinta menuju Tuhan dalam kalbu. Sufisme menekankan cinta, kasih sayang, kedermawan, kemurahan hati, pelayanan, kedamaian, kelembutan, dan seterusnya. Itulah kira-kira yang dikenal oleh Collins dari Sufisme. Citra ramah Sufisme ini berlaku pula di mata orang-orang Barat lain yang bersentuhan dengan Sufisme.

Tilman Rossmly, seorang Jerman berusia di atas 45 tahun yang mengikuti pendidikan esoterik ekstensif enam bulan yang disebut “Kursus Intensif Enam Bulan” (*“Six-Mont Intensive Course”*) di Beshara School di Skotlandia (1 Oktober 2004 – 31 Maret 2005), menceritakan kepada saya bahwa sebelum mengikuti pendidikan itu ia telah menjadi anggota tarekat Naqsyabandiyah di Jerman. Ia telah sering mengikuti praktik zikir melalui tarekat itu. Ia mengaku bahwa ia tidak pernah berubah menjadi seorang Muslim secara formal dengan mengucapkan Dua Kalimat Syahadat. Marianne Kohlmeyer, seorang perempuan Jerman berusia di atas 67 tahun yang juga mengikuti “Kursus Intensif Enam Bulan” di Beshara School di Skotlandia pada waktu yang sama, menceritakan kepada saya bahwa sebelum mengikuti kursus itu, sebagaimana Tilman, ia telah menjadi anggota tarekat Naqsyabandiyah. Ia telah sering mengikuti praktik zikir. Perempuan itu tidak pernah melakukan konversi ke dalam Islam secara formal.

Keikutsertaan orang-orang non-Muslim dalam acara-acara dan kegiatan-kegiatan latihan spiritual yang diadakan oleh banyak tarekat Sufi di Barat dapat pula ditemukan di Amerika Serikat.

Program retret yang diadakan oleh tarekat Maulawiyah (*Mevlevi Order*) di bawah bimbingan Syekh Kabir Helminski dan istrinya Camille Adams Helminski³ di Aptos, California, misalnya, diikuti bukan hanya oleh orang-orang Muslim tetapi juga orang-orang non-Muslim. Syekh tarekat Maulawiyah itu, yang adalah pendiri dan direktur bersama, dengan istrinya, Threshold Society, mengakui bahwa banyak peserta non-Muslim – bahkan sering lebih banyak daripada para peserta Muslim – mengikuti acara-acara dan kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh tarekat yang dipimpinnya.

Pengalaman Syekh Robert Ragib Frager, sekarang seorang Syekh tarekat Khalwatiyah-Jarrahiyah (*Halveti-Jerrahi Order*), menyaksikan gurunya Syekh Muzaffer, seorang Syekh Khalwatiyah-Jarrahiyah, mendoakan sepasang suami-istri Yahudi yang taat beragama. Robert Frager, yang ketika itu baru mengenal Syekh Muzaffer, mengatakan bahwa ia tidak akan pernah melupakan pertama kali Syekh Muzaffer mendoakan dua mahasiswanya meskipun beragama Yahudi. Setelah mereka meminta Syekh Muzaffer untuk mendoakan mereka dan pernikahan mereka, Syekh mengangkat kedua tangannya dengan telapak tangan terbuka dan mulai berdoa. Robert Frager tiba-tiba menyadari bahwa ia tidak pernah mendengar doa hakiki sebelumnya. Kelihatannya seakan-akan Syekh Muzaffer naik ke tempat surgawi dan membawa terbang kata-kata doa itu kembali ke bumi. Doa Syekh Muzaffer sama sekali berbeda. Robert Frager juga terkejut oleh fakta bahwa Syekh Muzaffer tidak pernah menanyakan agama atau kepercayaan pasangan itu. Itu jelas tidak relevan baginya. (Dalam kenyataannya, pasangan ini menjadi darwisnya tahun berikutnya.)⁴

³Syekh Kabir Helminski dan istrinya Camille Adams Helminski telah berkunjung ke Indonesia beberapa kali. Ia pernah membimbing acara retret (zikir) tiga hari dua kali di kawasan Puncak, Jawa Barat, pada Maret 2003 dan Maret 2004. Kedua acara retret ini diorganisir oleh Pusaka Hati, sebuah pusat kajian esoterik di Jakarta.

⁴Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton, IL: Quest Books, The Theosophical Publishing House, 1999), h. xiii-xiv.

Aktivitas-aktivitas yang diselenggarakan oleh Tarekat Sufi Internasional (*Sufi Order International*), sebuah organisasi yang didedikasikan untuk “Sufisme Universal” (“*Universal Sufism*”) sebagaimana digagas oleh Hazrat Inayat Khan, diikuti oleh para peserta dari berbagai agama dan kepercayaan. Tarekat Sufi ini sekarang dipimpin oleh Zia Inayat Khan, cucu Hazrat Inayat Khan dan anak Pir Vilayat Inayat Khan. Aktivitas-aktivitas Tarekat Sufi yang mempunyai pusat-pusat di banyak negara di seluruh dunia ini tercakup dalam lima konsentrasi: Sekolah Esoterik (*The Esoteric School*), Tarekat Penyembuhan (*The Healing Order*), Penyembahan Universal (*The Universal Worship*), Aktivitas Kekeluargaan (*The Kinship Activity*), dan Ziraat. Visi Tarekat Sufi ini adalah: (1) Merealisasikan dan menyebarkan pengetahuan tentang kesatuan, agama cinta dan kearifan, agar bias iman dan kepercayaan tentang dirinya berkurang, agar hati manusia dilimpahi cinta dan semua kebencian yang disebabkan oleh perbedaan-perbedaan bisa dihilangkan. (2) Menemukan cahaya dan kekuatan yang terpendam dalam [diri] manusia, yaitu rahasia semua agama, kekuatan mistisisme, dan esensi filsafat, tanpa mencampuri adat-kebiasaan dan kepercayaan. (3) Membantu membawa dunia-dunia dua kutub berlawanan, Timur dan Barat, sama-sama lebih dekat dengan saling-tukar pemikiran dan ideal-ideal, agar Kekeluargaan Universal bisa membentuk dirinya, dan manusia bisa melihat dengan manusia batas-batas kebangsaan dan rasial.⁵

Beberapa contoh perjumpaan langsung orang-orang Muslim dan orang-orang non-Muslim melalui Sufisme di Barat adalah bukti bahwa Sufisme menampilkan wajah ramah, sejuk, manusiawi, dan menarik, dan tidak mempersoalkan identitas kebangsaan, etnis, politik, ideologi, dan agama. Sikap ramah Sufisme itu berakar pada wataknya yang esoterik, yang melampaui bentuk-bentuk (eksoterik) semua agama dan semua kepercayaan, yang merupakan tembok-tembok pemisah antara para penganutnya.

⁵Diambil dari *Sufi Order International website* dan *Wikipedia, the free encyclopedia*, pada Ahad, 15 Februari 2009.

Watak Mistisisme

Mengapa Sufisme atau jalan Sufi dapat menjadi jalan yang tepat di antara jalan-jalan lain dalam tradisi Islam untuk menjadi jembatan bagi dialog dan hubungan antaragama dan antariman? Jawaban terhadap pertanyaan ini dapat ditemukan pada visi esoterik Sufi seperti dinyatakan oleh para pendukungnya. Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Sufi terkemuka asal Iran, mengatakan,

Berkenaan dengan makna batiniah (*inner meaning*) dengan menembus bentuk lahiriah (*nām*), Sufisme pada wataknya memenuhi syarat untuk mempelajari kesatuan rahasia yang mendasari perbedaan bentuk-bentuk keagamaan. Lebih dari itu, Sufisme 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 Sufisme.⁶

Para pembaca mungkin menganggap bahwa Nasr memberikan penghargaan yang berlebihan kepada Sufisme sebagaimana terlihat dalam perkataannya pada kutipan di atas, “Sufisme adalah *satu-satunya* aspek Islam – [cetak miring oleh KAN] – yang bisa berlaku adil penuh terhadap pertanyaan-pertanyaan lebih mendalam dari

⁶Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), h. 106-107.

perbandingan agama, pertanyaan-pertanyaan yang tidak bisa diabaikan tanpa memperkosa watak agama itu sendiri.” Penilaian Nasr ini sulit dibantah karena dalam sejarah pemikiran Islam, “Sufisme 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.”⁷ Kemampuan Sufisme 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. Sufisme 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 Sufisme. 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.”⁸ Mazhab tradisional menolak penyamaan semua agama dan pengabaian perbedaan ajaran-ajaran dasarnya.

⁷Nasr, *Living Sufism*, h. 26.

⁸Seyyed 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.

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 dimasud 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-tawḥīd wāḥid*), 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.”⁹

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 Sufisme 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, yang telah disebut di atas, adalah sebuah jalan antaragama untuk pertumbuhan dan perkembangan spiritual. Perhatikan sifat inklusif dan tujuan terluas Tarekat ini sebagaimana dikutip berikut:

⁹Nasr, “*The Philosophia Perennis*,” h. 190.

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 dari kehidupan batiniah dan pencapaian lahiriah.¹⁰

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,”¹¹ 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

¹⁰Dikutip dari website *Sufi Order International* pada Selasa, 17 Februari 2009.

¹¹R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York: Schocken, 1969), h. 3.

Tuhan, atau, jika ada Tuhan, tidak ada perbedaan esensial antara Dia dan jiwa manusia.”¹² 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.¹³

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 Upanisad¹⁴ 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

¹²R.C. Zaehner, “Introduction,” dalam *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, ed. R.C. Zaehner (London: Hutchinson, 1979), h. xvii.

¹³Zaehner, “Introduction,” h. xviii.

¹⁴Pembahasan 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.

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. Sufisme Ibn Arabi dan mistisisme Meister Eckhar tidak terlepas dari kecaman keras para penentang mereka.

Tradisi Mistikal dan Dialog Antaragama

Kembali pada masalah pencarian jalan yang tepat dan efektif bagi dialog dan hubungan antaragama, saya menegaskan bahwa mistisisme atau jalan mistikal dalam agama-agama telah membuktikan dirinya sebagai jalan terbaik di antara jalan-jalan yang ada secara historis bagi dialog dan hubungan antaragama. Ibn ‘Arabi

dari Islam dan Meister Eckhart dari Kristen adalah dua mistikus besar yang telah memberikan prinsip-prinsip atau nilai-nilai mistikal sebagai sumbangan yang sangat berharga untuk membangun jembatan mistikal bagi dialog dan hubungan antaragama. Dalam konteks ini, *W3M* menjadi sebuah kajian yang sangat penting. Karya ini adalah sebuah kajian tentang bagaimana wacana dan pengalaman mistikal dapat memainkan peranan dalam dialog umat Kristen-Muslim sebagai bagian dari dialog agama secara umum (*W3M*: xxi). Tujuan utama karya ini adalah meletakkan wacana mistikal kedua Guru Mistikus ini, Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart, dalam percakapan satu sama lain untuk mengartikulasikan “titik percakapan” antara kedua wacana ini, yang akan menjadi “*nodes*” (prinsip-prinsip utama) bagi kemungkinan munculnya matriks baru bagi dialog umat-Kristiani-Muslim (*W3M*: xxi).

Ada tiga premis yang mendorong penelitian *W3M*. *Pertama*, karena kebanyakan dialog umat Kristen-Muslim menemui “jalan buntu” pada proposisi-proposisi yang tidak bisa diakurkan, matriks *baru* untuk dialog sangat diperlukan, yang secara ideal terfokus pada cara-cara memandang kosmos yang berakar pada pengalaman-pengalaman khas dan berbeda tetapi dapat dibagi (mungkin yang dimaksud: di-*shared* [KAN]). *Kedua*, kebanyakan orang di dunia saat ini, termasuk Kristen dan Muslim, sangat ingin melakukan dialog sebagai salah satu cara untuk mengurangi konflik di sejumlah “kampung global” kita yang semakin meningkat. Tetapi salah satu penghambat dalam meningkatkan dialog adalah keterasingan para pelaku dialog dari sumber-sumber dialog yang melimpah dalam masing-masing tradisi yang dapat digunakan untuk melegitimasi, mendukung, dan mendorong dialog. *Ketiga*, bila dilakukan secara cerdas, tulus, dan hati-hati, dialog dan perjumpaan dengan orang-orang yang menganut agama-agama lain dapat memperkaya identitas individu religius ketika ia, dalam konteks kemajemukan, mengartikulasikan apa artinya menjadi seorang Muslim, Kristen, atau penganut tradisi keagamaan lain (*W3M*: xxiii-xxiv).

Untuk memenuhi tujuan utama *W3M*, yaitu menyediakan “*nodes*” (prinsip-prinsip utama) yang diambil dari wacana mistikal

Ibn Arabi dan Meister Eckhart untuk mengembangkan matriks baru bagi dialog umat Kristen-Muslim, penulis karya ini memilih lima pokok percakapan: hermeneutika skriptural, keesaan wujud, penamaan Tuhan, Tuhan yang diciptakan oleh orang beriman versus Sang Godhead, dan transformasi diri. Pemilihan lima pokok pembicaraan ini bisa diperdebatkan. Mengapa konsep tentang manusia, yang termasuk salah satu tema sentral dalam karya-karya mistikal, misalnya, tidak dipilih sebagai salah satu pokok pembicaraan? Mengapa epistemologi, yang membentuk cara berpikir dengan implikasi yang sangat jauh dalam seluruh aspek kehidupan, tidak dipilih sebagai salah satu pokok pembicaraan? Mengapa akhlak mulia, yang merupakan pesan sentral semua para nabi, tidak dipilih menjadi salah satu pokok pembicaraan? Masih banyak tema lain yang dapat dijadikan pokok pembicaraan.

Salah satu hal yang menarik untuk diperhatikan adalah bahwa sistem Ibn 'Arabi, seperti sistem Meister Eckhart, seperti disebut dalam *W3M*, adalah sebuah sistem integral dalam arti bahwa keseluruhan bagiannya menyatu, saling terkait, dan saling melengkapi. Sebuah konsep selalu menyatu, terkait, dan melengkapi semua konsep lain. Konsep *insān kāmil* dalam Sufisme Ibn 'Arabi, misalnya, menyatu dan terkait dengan konsep-konsep *wahdat al-wujūd*, *tajallī*, nama-nama Tuhan, *a'yān tsābitah*, Nur Muhammad, Realitas segala realitas, Keesaan dan Keanekaan (*Oneness and Manyness*), *Nafas al-Rahmān*, kewalian, dan lain-lain. Konsep *a'yān tsābitah* menyatu dan terkait dengan konsep-konsep *wahdat al-wujūd*, *tajallī*, nama-nama Tuhan, Nur Muhammad, Realitas segala realitas, *insān kāmil*, Keesaan dan Keanekaan (*Oneness and Manyness*), *Nafas al-Rahmān*, kewalian, dan lain-lain. Konsep *tajallī* menyatu dan terkait dengan konsep-konsep *wahdat al-wujūd*, nama-nama Tuhan, *a'yān tsābitah*, Nur Muhammad, Realitas segala realitas, *insān kāmil*, Keesaan dan Keanekaan (*Oneness and Manyness*), *Nafas al-Rahmān*, kewalian, dan lain-lain. Dan begitu seterusnya.

Lima pokok percakapan yang dipilih sebagai “nodes” untuk mengembangkan matriks baru bagi dialog umat Kristen-Muslim adalah tema-tema berat yang bisa “dicerna” hanya oleh para pengkaji

serius yang jumlah mereka mungkin sangat kecil. Pemikiran Sufi Ibn ‘Arabi dan pemikiran mistikal Mester Eckhart termasuk pemikiran filsafat mistikal yang “super sulit” dipahami oleh orang banyak, termasuk para ulama dan sarjana. Pada pertengahan 1990-an salah seorang dosen senior IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, misalnya, pernah mengakui bahwa ia pernah membaca salah satu karya terbaik dalam bahasa Indonesia tentang pemikiran Ibn ‘Arabi tetapi ia tidak bisa memahami apa yang ia baca itu. Banyak peserta kursus-kursus intensif untuk pendidikan esoterik yang diadakan oleh Beshara School di Indonesia juga mengakui bahwa ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi sulit dipahami. Meskipun demikian, bukan berarti kita harus menyerah dan apalagi berputus asa. Matriks baru yang ditawarkan oleh *W3M* mempunyai tempat tersendiri di kalangan para pengkaji serius filsafat mistikal atau mistisisme filosofis. Salah satu nuktah yang harus selalu diingat adalah bahwa aspek spiritual dalam pemikiran mistikal harus selalu ditekankan tanpa mengorbankan aspek filosofis-rasional. Apabila aspek filosofis-rasional lebih ditekankan daripada aspek spiritual, pemikiran mistikal itu kehilangan atau kekeringan makna spiritualnya yang justru tanpa itu ia bukan lagi pemikiran mistikal.

Penulis *W3M* mengajak kita (para pembaca) “menemukan kembali” tradisi dalam Islam dan Kristen sebagai kekayaan yang dimanfaatkan semaksimal mungkin agar kita bisa memberikan tafsiran terhadap tradisi itu dengan cara yang lebih otentik secara maksimal sesuai dengan perubahan konteks yang kita hadapi (*W3M*: 299). Penulis *W3M* tidak menyatakan apakah Sufisme adalah tradisi Islam dan misisisme adalah tradisi Kristen. Judul halaman “Sufisme dan Mistisisme Kristiani sebagai Sumber yang Kaya untuk Interpretasi terhadap Tradisi” (*W3M*: 310) dapat menimbulkan kesan bahwa keduanya bukan tradisi tetapi adalah sumber untuk interpretasi tradisi. Menurut saya, Sufisme adalah tradisi Islam dan mistisisme Kristen adalah tradisi Kristen. Selain Sufisme, ada tiga tradisi Islam lain, yaitu fikih, ilmu kalam, dan falsafah (filsafat). Dalam sejarah Islam, Sufisme sering dimusuhi oleh para ulama fikih dan para ulama kalam atau teolog (*mutakallim*), dan kadang

kala oleh para filsuf. Jadi Sufisme sebagai sebuah tradisi Islam sering dimusuhi oleh tradisi-tradisi Islam lain.

Mungkin banyak di antara kita orang-orang Muslim tidak memperhatikan bahwa memandang bid'ah dan sesat aliran, mazhab, atau kelompok keagamaan lain dalam Islam adalah "tradisi" klasik yang tetap hidup subur dalam sejarah Islam sampai hari ini. Tradisi ini disebut oleh W. Montgomery Watt, seorang sarjana Inggris, tradisi heresiografis (*heresiographical tradition*).¹⁵ Di antara karya-karya heresiografis klasik yang terkenal adalah *Maqālāt al-Islāmiyyīn* al-Asy'ari, *al-Farq bayn al-Firaq* al-Baghdadi, *Kitāb al-Milal wa al-Nihāl* al-Syahrastani, dan *Kitāb Firaq al-Syi'ah* al-Nawbakhti.¹⁶ Karya-karya ini tetap menjadi rujukan bagi para pengkaji sejarah pemikiran Islam. Para penulis karya-karya heresiografis ini selalu mempropagandakan bahwa aliran mereka adalah satu-satunya aliran yang selamat (*firqah nājiyah*), sementara aliran-aliran lain adalah sesat. Para pembela Sufisme tidak usah khawatir pada tradisi heresiografis yang terus berlanjut sampai hari ini. Selama empat belas abad, telah muncul banyak aliran, mazhab, atau kelompok dalam sejarah Islam. Karena itu, mustahil untuk membuat aliran, mazhab, atau kelompok tunggal satu-satunya yang disepakati oleh semua orang Muslim. Dunia ini adalah pasar untuk pertukaran ide-ide, paham-paham, dan tafsir-tafsir, termasuk yang ditawarkan oleh aliran-aliran, mazhab-mazhab, atau kelompok-kelompok Islam hari ini. Dengan kebebasan positif untuk mencari kebenaran dan kebaikan, setiap orang Muslim memiliki kesempatan untuk berkenalan dengan berbagai ide, paham, dan tafsir dan memilih yang terbaik menurut hati nuraninya.

Tradisi mistikal bukanlah satu-satunya jembatan untuk dialog antaragama. Tetapi ia adalah jembatan yang efektif untuk dialog dan hubungan antaragama. Kita harus mengakui bahwa tradisi mistikal

¹⁵Lihat W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), h. 1.

¹⁶W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), h. 164-165.

tidak diterima oleh semua orang beragama. Kita harus mengakui dan menghormati jembatan-jembatan lain. Dialog juga bermacam-macam. Tiap-tiap macam dialog sesuai dengan kebutuhan para pelakunya. Kita tidak bisa memaksa agar orang lain melakukan dialog karena dialog yang sesungguhnya datang dari dalam hati nurani.

Kita mungkin sepakat bahwa dialog antaragama adalah penting untuk membangun dan memelihara hubungan harmonis antaragama. Kita perlu memperhatikan peringatan Raimundo Panikkar, seorang teolog Katolik, bahwa dialog *antaragama* (*interreligious dialogue*) tidak mungkin dilakukan tanpa dialog *intraagama* (*intrareligious dialogue*) yang penting tetapi sering diabaikan, yaitu “dialog batiniah dalam diri saya sendiri, suatu pertemuan dalam kedalaman kereligiusan personal saya, yang menjumpai pengalaman religius orang lain pada tingkat yang sangat intim.” Panikkar menekankan pentingnya dialog *intraagama* sebagai prasyarat dialog *antaragama*. Dengan kata lain, agar dialog *antaragama* menjadi dialog hakiki, suatu dialog *intraagama* harus menyertainya. Ini berarti bahwa dialog harus mulai dengan mempertanyakan diri dan *relativitas* kepercayaan (yang tidak sama dengan *relativisme* kepercayaan), yang menerima tantangan perubahan, konversi dan risiko tergugatnya pola-pola tradisional. *Quaestio mihi factus sum*, “Saya telah mempertanyakan diri saya sendiri,” kata Agustinus orang besar Afrika. Orang sama sekali tidak bisa memasuki arena dialog agama yang sejati tanpa sikap kritik-diri seperti itu.¹⁷

Kita sering lupa apa yang dibutuhkan oleh orang-orang yang kita ajak melakukan dialog antaragama karena kita tenggelam dalam memperhatikan dan bahkan mengagumi gagasan kita tentang dialog antaragama. Mungkin orang-orang yang kita

¹⁷Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York & Ramsey: Paulist Press, 1978), h. 40; Raimundo Panikkar, *Dialog Intrareligius*, terj. Kelompok Studi Filsafat Driyarkara, ed. A. Sudiarja (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 80.

ajak melakukan dialog antaragama merasa tidak membutuhkan dialog itu karena ada banyak kebutuhan primer hidup yang mesti mereka penuhi, seperti pangan, sandang, papan, pekerjaan, pengobatan, dan pendidikan. Mereka lebih membutuhkan semua itu daripada dialog antaragama. Bagaimana bisa mereka melakukan dialog antaragama jika mereka lapar, menganggur, tidak mampu menempuh pendidikan formal, tidak mampu membiayai anak untuk menempuh pendidikan formal, dan hidup miskin? Setelah kebutuhan-kebutuhan itu terpenuhi, mungkin mereka bisa diajak melakukan dialog.

Kita sering lupa apa yang menarik bagi orang-orang yang kita ajak dialog antaragama karena kita memperhatikan hanya apa yang menarik bagi kita tentang dialog. Mungkin suatu gagasan dialog antaragama yang kita tawarkan menarik bagi kita tetapi tidak menarik bagi mereka. Kita harus memperhatikan apa yang menarik bagi mereka sebagai pintu masuk pada dialog. Apa salahnya bila pintu masuk untuk dialog antaragama dimulai, misalnya, dengan pertemuan minum kopi di kafe, pertemuan pada acara pesta pernikahan, dan pertandingan sepak bola. Pertemuan itu dapat membangun hubungan yang akrab antara siapa pun yang melakukannya. Keakraban yang telah tumbuh dapat menjadi pintu masuk untuk dialog antaragama.

Kritik Metodologis

Metodologi (jangan-jangan yang lebih tepat: metode atau pendekatan [KAN]) yang digunakan oleh *W3M* dalam analisisnya adalah model pembahasan mistisisme perbandingan yang akan membuat percakapan antara masing-masing pemikiran dan pengalaman yang berkaitan dari Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart terlihat kontekstual. Tujuan metodologi ini *bukan* untuk mereduksi atau mengabaikan perbedaan penting antara kedua mistik (mungkin yang dimaksud: kedua mistikus [KAN]), tetapi untuk mengidentifikasi cara-cara di mana ajaran kedua mistik ini berbicara pada isi,

konteks, dan pengalaman ajaran yang lain. Tujuannya bukan untuk mengatakan bahwa Rudolf Otto dan pengikutnya benar, yaitu bahwa terdapat pengalaman pra-linguistik yang sama tentang “Yang Suci” dalam semua agama. Hal itu merupakan topik pembahasan epistemologi dan filsafat dalam cara mereka sendiri. Tetapi tujuannya adalah menunjukkan bahwa proses membandingkan ide mengenai setiap aspek pengalaman manusia akan mengasumsikan satu kesamaan, walaupun kecil, di mana satu wacana analisis yang sama dapat dibangun (*W3M*: xxii-xxiii).

Bila betul *W3M* adalah studi perbandingan antara wacana mistikal dua guru mistikus ini, Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, tentu saja studi perbandingan bukan saja mencari kesamaan-kesamaan, tetapi juga perbedaan-perbedaan. Penekanan yang berlebihan pada kesamaan-kesamaan cenderung melupakan perbedaan-perbedaan, dan penekanan yang berlebihan pada perbedaan-perbedaan cenderung mengabaikan kesamaan-kesamaan. Studi perbandingan akan menjadi tidak adil dan pincang bila menekankan hanya persamaan-persamaan atau hanya perbedaan-perbedaan. Tujuan *W3M* kelihatannya memang demikian. Namun ketika menjelaskan bagian metodologis tentang tujuan studi, penulis *W3M* tiba-tiba mengatakan, tujuannya bukan untuk mengatakan bahwa Rudolf Otto dan pengikutnya benar, yaitu bahwa terdapat pengalaman pra-linguistik yang sama tentang “Yang Suci” dalam semua agama (*W3M*: xxii). Padahal konteks pembicaraan di sini adalah studi perbandingan antara wacana mistikal Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, bukan studi tentang Rudolf Otto dan pengikutnya tentang pengalaman pra-linguistik tentang “Yang Suci” dalam semua agama. Penjelasan ini sulit dipahami oleh para pembaca.

Dalam studi perbandingan, persoalan yang lebih penting untuk diperhatikan adalah obyek yang diperbandingkan. Obyek yang diperbandingkan dalam studi agama adalah gejala-gejala keagamaan yang paralel. Tugas yang dilakukan adalah menempatkan gejala-gejala keagamaan yang paralel itu untuk mengetahui strukturnya. Langkah awal yang harus dilakukan adalah mencari “keparalelan” gejala-gejala keagamaan atau bentuk-bentuk keagamaan spesifik

yang akan diperbandingkan, karena perbandingan tidak dapat dilakukan kecuali terhadap gejala-gejala yang paralel. Dengan cara ini, misalnya, sebuah konsep tentang Tuhan diperbandingkan dengan konsep lain tentang Tuhan, sebuah konsep tentang wahyu diperbandingkan dengan konsep lain tentang wahyu, dan sebuah konsep tentang manusia diperbandingkan dengan konsep lain tentang manusia.¹⁸

Mari kita perhatikan penerapan studi perbandingan dalam *W3M*. Tema Bab Pertama dan Bab Kedua adalah sama untuk perbandingan Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart, yaitu tema dengan judul "Konteks Sejarah, Riwayat Hidup, dan Legasinya." Tema Bab Kelima adalah perbandingan antara Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart tentang beberapa sub-tema yang sama. Judul tema Bab Kelima adalah "Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart: Sintesis Percakapan Mistis Komparatif." Tema Bab Keenam adalah perbandingan antara Ibn 'Arabi dan Meister Eckhart tentang beberapa sub-tema yang sama. Judul tema Bab Keenam adalah "Ke Arah Matriks Baru dalam Dialog Umat Kristiani-Muslim: Menemukan Kembali Tradisi." Penerapan studi perbandingan dalam empat bab ini terlihat konsisten.

Penerapan studi perbandingan dalam *W3M* menjadi tidak konsisten ketika dua tema besar tidak paralel. Dua tema besar itu masing-masing dalam Bab Ketiga dan Bab Keempat secara berurutan adalah "Ibn 'Arabi tentang Penampakan Diri Tuhan" dan "Meister Eckhart tentang Sikap Mengambil Jarak/Tidak Lekat." Bila ingin melakukan studi perbandingan, dua bab ini harus membicarakan dua pemikiran yang paralel, atau, lebih tepatnya, satu tema dalam pandangan dua Guru Mistikus ini, misalnya, "Ibn 'Arabi tentang Penampakan Diri Tuhan" dalam Bab Ketiga dan

¹⁸Tentang studi perbandingan dalam perbandingan agama, silakan lihat Robert E. Florida, "What Does Comparative Religion Compare? The Buddhist-Christian Example," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 19 (1990): 167; Kautsar Azhari Noer, "Perbandingan Agama: Apa yang Diperbandingkan?" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, ed., *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 1998), h. 225-241.

“Meister Eckhart tentang Penampakan Diri Tuhan” dalam Bab Keempat. Sebuah catatan tambahan adalah bahwa penulis *W5M* tentu mengetahui bahwa tema teori “penampakan diri Tuhan” (*tajalli al-Haqq*, emanasi, teofani) dalam pandangan Plotinus, John the Scot, Meister Eckhar, dan Ibn ‘Arabi pernah menjadi obyek kajian disertasi Michael Anthony Sells di University of Chicago pada 1982. Disertasi yang berjudul “The Metaphor and Dialectic of Emanation in Plotinus, John the Scot, Meister Eckhart, and Ibn ‘Arabi” itu adalah sebuah studi perbandingan sebagaimana disarikan dalam “Abstract”-nya: “This study is a comparison of the language and theory of emanation (“flowing out” or “overflowing”) in four mystical philosophers, based upon a close analysis of selected texts. The comparison seeks to clarify the fundamental principles of emanation common to all four writers, as well as to show the individual manner in which the four used those principles.”¹⁹

Penggunaan sumber-sumber primer untuk setiap studi ilmiah yang ketat, apalagi untuk sebuah disertasi, mesti diutamakan. Penggunaan sumber-sumber primer dalam bahasa aslinya memiliki nilai ilmiah lebih tinggi daripada penggunaan sumber-sumber primer terjemahan. Untuk studi tentang Ibn ‘Arabi, sumber-sumber primer yang mesti digunakan adalah karya-karya Sufi ini dalam bahasa aslinya, yaitu bahasa Arab. Untuk studi tentang Meister Eckhart, sumber-sumber primer yang mesti digunakan adalah karya-karya mistikus ini dalam bahasa aslinya, yaitu bahasa Jerman dan Latin. Para pembaca yang pernah membacaa karya-karya dua tokoh ini dalam bahasa aslinya akan mengira bahwa *W3M* lebih banyak bertumpu pada karya-karya terjemahan daripada karya-karya mereka dalam bahasa aslinya bila dilihat dari kutipan-kutipan dari

¹⁹Michael Anthony Sells, “The Metaphor and Dialectic of Emanation in Plotinus, John the Scot, Meister Eckhart, and Ibn ‘Arabi,” disertasi untuk mencapai gelar Doctor of Philosophy di Faculty of the Division of the Humanities, The University of Chicago, pada 1982, h. vii. Disertasi ini kemudian, dengan tambahan seorang filsuf mistikal, yaitu Beguine Marguerite Porete, diterbitkan dengan judul baru *Mystical Languages of Unsayings* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1994).

karya-karya mereka dan catatan-catatan kakinya. Tampaknya karya-karya Ibn 'Arabi sering dikutip melalui terjemahan-terjemahannya dalam *The Sufi Path of Knowledge, Imaginal Worlds*, dan *The Self-Disclosure of God*, ketiganya karya William C. Chittick, dan *The Bezels of Wisdom* karya R.W.J. Austin. Pengecekan kutipan-kutipan dari *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* edisi empat volume,²⁰ yang diterbitkan di Kairo pada 1911 dan dicetak ulang oleh Dar al-Shadir di Beirut tanpa menyebutkan tahun penerbitan, yang sangat banyak dikutip oleh Chittick dalam tiga karyanya yang di sebutkan di atas, tidak bisa dilakukan karena *al-Futūḥāt* edisi ini tidak dicantumkan dalam daftar pustaka *W3M. Al-Futūḥāt* yang dicantumkan dalam daftar pustaka adalah *al-Futūḥāt* edisi kritis Osman Yahia.

Ketergantungan penulis *W3M* pada karya-karya terjemahan dari karya-karya Ibn 'Arabi dapat dilihat pada penggunaan kata "Realitas" (*W3M*: 153), yang merupakan terjemahan dari kata Inggris "*The Reality*" oleh Austin²¹ dari kata *al-Haqq* dalam *Fushūsh al-Hikam*²² dan pada penggunaan kata "Sang Riil" (*W3M*: 264), yang merupakan terjemahan dari kata Inggris "*the Real*" oleh Chittick²³ dari kata *al-Haqq* dalam *al-Futūḥāt*.²⁴ Apabila penulis *W3M* merujuk langsung kepada karya-karya Ibn 'Arabi dalam bahasa aslinya, bahasa Arab, mungkin ia akan menggunakan

²⁰Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 4 volume (Kairo, 1911; dicetak ulang, Beirut: Dar al-Shadir t.th; dicetak ulang, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.). Kemudian *al-Futūḥāt* ini dicetak ulang dengan format baru, ed. Mahmud Mathraji, 8 volume (Beirut: Dar al-Fikr, 1414/1994), dan ed. Ahmad Syams al-Din, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks] (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006). Dalam cacatan kaki selanjutnya, *al-Futūḥāt* edisi 4 volume disingkat *Futūḥāt* 4V, *al-Futūḥāt* edisi 8 volume disingkat *Futūḥāt* 8V, dan *al-Futūḥāt* edisi 9 volume disingkat *Futūḥāt* 9V.

²¹Ibn 'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, terj. dan peng. R.W.J. Austin (Ramsey, NJ: Paulist Press, 1980), h. 50.

²²Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 2 bagian (*Fushūsh* dan *al-Ta'liqāt*), ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1400/1980), 1: 48.

²³William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 111.

²⁴*Futūḥāt* 4V, 2: 657; *Futūḥāt* 8V, 4: 541; *Futūḥāt* 9V, 4: 428.

satu kata yang sama, misalnya, *salah satu* dari kata-kata “Ralitas,” “Sang Riil,” “Tuhan,” “Kebenaran,” untuk menerjemahkan kata *al-Haqq*.

Selain itu, banyak terjemahan yang tidak tepat, misalnya, (1) kata *i'tiqād*²⁵ diterjemahkan dengan kata “kepercayaan dan iman” pada kutipan dengan catatan kaki no. 105 (*W3M*: 166) (terjemahan yang tepat: “kepercayaan”); (2) kata *i'tiqādāt* (bentuk plural dari *i'tiqād*)²⁶ diterjemahkan dengan kata “Kepercayaan atau agama” dan “agama-agama” pada kutipan dengan catatan kaki no. 113 (*W3M*: 168) (terjemahan yang tepat untuk masing-masing dari keduanya: “kepercayaan-kepercayaan”); (3) kata *madzāhib* (bentuk plural dari *madzhab*)²⁷ diterjemahkan dengan kata “agama” pada kutipan dengan catatan kaki no. 128 (*W3M*: 176) (terjemahan yang tepat: “mazhab-mazhab”); kata *syarāi'* (bentuk plural dari *syarī'ah*)²⁸ diterjemahkan dengan kata “semua agama wahyu” dan “agama-agama” pada kutipan dengan catatan kaki no. 117 (*W3M*: 171) (terjemahan yang tepat: “syariat-syariat”); (4) kata *'aqd*²⁹ diterjemahkan dengan kata “pembatasan” pada kutipan dengan catatan kaki no. 120 (*W3M*: 174) (terjemahan yang tepat: “ikatan” [sesuai dengan terjemahan Chittick: “*knotting*”]); dan (5) kata *'aqd makhshūsh*³⁰ diterjemahkan dengan kata “kredo tertentu” pada kutipan dengan catatan kaki no. 41 (*W3M*: 331) (terjemahan yang tepat: “ikatan khusus” [sesuai dengan terjemahan Chittick: “*specific knotting*”]).

Kata-kata “kepercayaan,” “iman,” dan “agama” tidak bisa diperturkan dalam penggunaannya untuk menerjemahkan satu kata yang sama, yaitu *i'tiqād*. Chittick dengan konsisten menggunakan kata Inggris “belief” sebagai terjemahan kata Arab *i'tiqād*. Ini tidak berarti Chittick selalu konsisten dan tepat menerjemahkan

²⁵*Futūḥāt* 4V, 2: 85; *Futūḥāt* 8V, 3: 151; *Futūḥāt* 9V, 3: 128.

²⁶*Futūḥāt* 4V, 4: 393; *Futūḥāt* 8V, 8: 196; *Futūḥāt* 9V, 8: 159.

²⁷*Futūḥāt* 4V, 3: 94; *Futūḥāt* 8V, 5: 180; *Futūḥāt* 9V, 5: 138.

²⁸*Futūḥāt* 4V, 3: 153; *Futūḥāt* 8V, 5: 295; *Futūḥāt* 9V, 5: 227.

²⁹*Futūḥāt* 4V, 4: 416; *Futūḥāt* 8V, 8: 239; *Futūḥāt* 9V, 8: 194.

³⁰Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 113.

kata-kata Arab, yang sering dikutip oleh penulis W3M. Chittick menggunakan kata Inggris “*religions*”³¹ sebagai terjemahan kata Arab *madzāhib* dan *syarāi’*. Menurut saya, terjemahan dua kata ini yang tepat untuk masing-masing secara berurutan adalah “mazhab-mazhab” dan “syariat-syariat.” Pada bagian lain ketika membicarakan keanekaragaman kepercayaan dan agama dalam karyanya *Imaginal Worlds*, Chittick menerjemahkan kata *madzāhib* dengan ungkapan “*schools of law*”³² (terjemahan harfiahnya dalam bahasa Indonesia: “mazhab-mzhab hukum”). Ini adalah bukti yang menunjukkan bahwa Chittick menerjemahkan kata *madzāhib* dengan dua kata yang berbeda, yaitu “*religions*” dan “*schools of law*,” meskipun dalam konteks yang sama.

Sementara kata *syarāi’* bila diterjemahkan dengan kata “agama-agama” (atau “*religions*”) dengan alasan sesuai dengan konteks pembicaraan tentang keragaman agama dan dialog antaragama, terjemahan ini sulit diterima karena empat alasan. *Pertama*, bila konteks pembicaraannya berbeda, misalnya, pembicaraan tentang hukum Islam atau syariat, kata *syarāi’* diterjemahkan dengan kata “hukum-hukum Islam” atau “syariat-syariat.” Perubahan seperti ini menciptakan inkonsistensi arti istilah “syariat” (*syari’ah*). *Kedua*, kata *syari’ah* sering digunakan oleh Sufi besar dari Andalusia ini dalam hubungannya dengan *tharīqah* (“tarekat”), *ḥaqīqah* (“hakekat”), dan *ma’rifah* (“makrifat”). Di sini, tampak bahwa *syari’ah* adalah jalan yang lebih menekankan aspek lahiriah, sementara *tharīqah* adalah jalan yang lebih menekankan aspek batiniyah. *Ketiga*, bila betul semua karya Ibn ‘Arabi dianggap sebagai tafsir al-Qur’an atau merujuk pada al-Qu’an, kata *syari’ah* – yang digunakan hanya satu kali dalam al-Qur’an (Q 45: 18)³³ dan tidak ada bentuk pluralnya,

³¹Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, h. 363; William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn ‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), h. 154.

³²Chittick, *Imaginal Worlds*, h. 160.

³³Muhammad Asad menjelaskan arti istilah *syari’ah* dalam al-Qur’an (45: 18) sebagai berikut: “It is to be borne in mind that the literal meaning of the term *shari’ah* is ‘the way to a watering-place,’ and since water is indispensable for all

syarāi‘, dalam kitab suci ini) – tidak bisa diterjemahkan dengan kata “agama” karena al-Qur’an telah menyediakan dua kata lain untuk apa yang kita sebut “agama,” yaitu kata *dīn* dan *millah*. Keempat, penerjemahan kata *syarāi*‘ dengan kata “agama-agama” dan kata *syari’ah* dengan kata “agama” adalah pemerkosaan terhadap teks dalam karya-karya Syekh Terbesar ini dan juga al-Qur’an karena terjemahan itu “pemaksaan” terhadap teks.

Keragaman syariat berimplikasi pada keragaman agama pada tingkat bentuk-bentuk lahiriah, yang tidak mungkin diabaikan, apalagi dihilangkan. Perbedaan syariat identik dengan perbedaan agama. Dengan alasan ini, bila kata *syarāi*‘ diterjemahkan dengan kata “syariat-syariat” dalam konteks pembicaraan tentang keragaman agama justru relevan untuk menunjukkan keragaman itu. Karena itu, kata *syarāi*‘ tidak perlu diterjemahkan atau ditukar dengan kata “agama-agama.”

Masih banyak contoh ketidaktepatan terjemahan dalam *W3M* tetapi cukuplah beberapa contoh untuk menunjukkan ketidaktepatan itu. Meskipun *W3M* memiliki kekeliruan-kekeliruan, kita tetap mengacungkan jempol karena karya ini telah memberikan sumbangan yang sangat berharga untuk menyediakan “nodes” untuk mengembangkan matriks baru untuk dialog dan hubungan umat Kristen-Muslim pada khususnya dan semua umat beragama pada umumnya.

Khatimah

Telah lama kita sebagai umat manusia hidup di dunia yang penuh persaingan dan ketegangan. Kita hidup dalam keadaan di mana kita ingin saling menguasai, saling mengalahkan, dan

organic life, this term has in time come to denote a ‘system of laws,’ both moral and practical, which shows man the way towards spiritual fulfilment and social welfare: hence, ‘religious law’ in the widest sense of the term.” (Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* [Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980]), h. 767.

saling menaklukkan. Kita hidup dari separuh jiwa, yang dikuasai oleh tingkat rasional, tingkat sadar, sehingga menenggelamkan separuh jiwa yang lain, yang dikuasai oleh tingkat intuitif, tingkat bawah sadar. Kita hidup dalam keadaan yang didominasi kekuatan maskulin, sehingga menyingkirkan kekuatan feminin. Akibatnya, terlalu banyak konflik, perpecahan, kekerasan, peperangan, pembunuhan, kekejaman, kebingungan, dan kebrutalan. Kita merindukan separuh jiwa yang hilang, tingkat intuitif, tingkat bawah sadar. Kita merindukan kekuatan feminin dari jiwa kita. Kita merindukan kedamaian, ketenteraman, kasih sayang, kelembutan, kesatuan, persaudaraan, kebebasan, dan kearifan.

Namun kita beruntung dengan harapan yang lebih baik dan tetap hidup untuk masa depan dialog dan hubungan harmonis antaragama. Masih banyak orang yang peduli pada dialog dan hubungan harmonis antaragama di dunia pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya. Penulisan, penerbitan, peluncuran, dan diskusi buku *W3M* ini adalah sebuah harapan di antara banyak harapan untuk membangun dan memelihara dialog dan hubungan harmonis antaragama. Karya ini adalah sebuah sumbangan yang telah menyediakan “*nodes*” dari wacana mistikal dua mistikus besar, Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, untuk mengembangkan matriks baru bagi dialog umat Kristen-Muslim pada khususnya dan dialog umat-umat beragama pada umumnya. Mistisisme adalah salah satu jembatan yang tepat dan efektif untuk dialog antaragama karena watak esoteriknya, yang melampaui bentuk-bentuk (eksoterik) semua agama dan semua kepercayaan, yang merupakan tembok-tembok pemisah antara para penganutnya. Mistisisme menekankan kesatuan, kedamaian, cinta, kasih sayang, kelembutan, keramahan, kearifan, ketulusan, dan kedermawan. Mistisisme adalah representasi aspek feminin tanpa menyingkirkan aspek maskulin.

Wa‘Llāhu a‘lam bi al-shawāb. ❖

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.