

# Manipulasi dalam Kajian tentang Sufisme

*Bemühungen europäischer Gelehrter, die Skfik als Abwehr des indogermanischen Geistes der Perser gegen den Semitismus des arabischen Islams zu deuten, oder ihre Ursprünge einerseits im Neuplatonismus, andererseits in indischen Gedankensystemen zu finden, haben fehlgeschlagen.*

(Fritz Meier)<sup>1</sup>

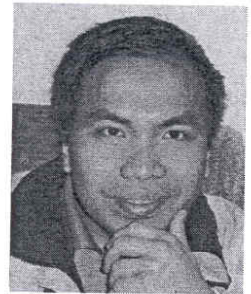
oleh  
**Syamsuddin Arif, PhD**

## Seputar Asal-usul Sufisme

Dalam sejarah orientalis, istilah "sûfism" pertama kali diperkenalkan dan dipakai oleh seorang ahli ketimuran asal Inggris yang ditugaskan di India, Sir William Jones, dalam karyanya yang terbit di London pada tahun 1807, *On the mystical poetry of the Persians and Hindus*.<sup>2</sup> Berbeda dengan istilah "dervish" (*darwîsy* dalam bahasa Parsi artinya miskin) atau istilah "faqîr" yang konon mempunyai konotasi eksotik dan eksentrik bagi para orientalis Barat, istilah "s?ûfi" lebih menunjuk pada literatur yang mewakili ekspresi ajaran dan pemikiran mistik, khususnya dalam bentuk puisi. Maka diantara obyek yang paling awal dan banyak menyita perhatian para sarjana terkemuka semenjak Goethe adalah syair-syair dari pujangga sufi kenamaan semisal *dîwân Hâfiz*, *rubâ iyyât Umar al-Khayyâm*, dan *matsnawî Jalâluddîn ar-Rûmî*.<sup>3</sup>

Dari hanya terpesona dan sekedar menjadi pengagum, para orientalis Barat kemudian mengkaji lebih dalam latar belakang sejarah dan seluk-beluk tasawuf dalam Islam. Pertanyaan pertama yang mengemuka ialah tentang hakikat dan asal-usulnya. Sejak kapan sufisme dipraktekkan orang Islam? Apakah sufisme murni berasal dari ajaran Islam? Kalau ia lahir dari Islam, mengapa ada kalangan Muslim yang bersikap antipati terhadap sufi dan sufisme? Persoalan-persoalan inilah yang menjadi topik perdebatan hangat di kalangan mereka hingga paruh pertama abad ke-20.

Sebagai jawabannya telah diketengahkan sejumlah teori. *Teori pertama* mengatakan, ajaran tasawuf merupakan 'produk samping' dari persinggungan Islam dengan tradisi agama-agama yang lebih tua di sekelilingnya. Salah seorang yang mendukung



Syamsuddin Arif adalah lulusan International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)-IUM, Kuala Lumpur

<sup>1</sup> Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel: Benno Schwabe, 1943), 7. Maksudnya demikian: "Para sarjana Eropa telah gagal dalam upaya mereka menjelaskan sufisme sebagai reaksi defensif semangat indogermanik bangsa Persia, ataupun melacak asal-usulnya pada ajaran neoplatonisme di satu sisi, dan pada sistem pemikiran India." Sekedar informasi, Fritz Meier (1912-1998) adalah seorang pakar terkemuka dalam kajian sufi di kalangan orien-

talis. Lihat biografi dan daftar karyanya dalam Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, terj. John O'Kane dan Bernd Radtke (Leiden: E.J. Brill, 1999).

2 Carl W. Ernst, "The Study of S'ûkufism in Colonial and Post-Colonial South Asia," dalam *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. (Leiden: E.J. Brill, 2002), s.v. "Tas)ûawwuf," i; lihat juga bukunya, *Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997)

3 Johann Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan*, ed. Hendrik Birus, dalam *Goethe: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Bd. I-3.1 und I-3.2 (Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994). Karya ini terbit pertama kali pada tahun 1819. Lihat J. W. von Goethe, *Divan-Jahre 1814-1819*, ed. Karl Richter and Christoph Michel, dalam J. W. von Goethe. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, ed. K. Richter, H. Göpfert, N. Miller dan E. Zehm. Bd. 11.1.1 (München: Hanser, 1998).

4 Margaret Smith, *Early Mysticism in the Near and Middle East* (London: Sheldon Press, 1931), 244. Untuk kutipan kedua, teks aslinya berbunyi: "... the Muslims, themselves more backward and less cultured than their Christian subjects, were obliged to depend upon their help and assistance in all matters ..." (hlm. 244).

5 Lihat Alfred von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1873), 51-55; R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960) dan Max Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik. Lexicon wichtigster Termini der islamischen Mystik* (Heidelberg, 1928) = *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, Heft 13.

6 Ignaz Goldziher, "De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam," dalam *Revue de l'Histoire des Religions*, 37 (1898): 314-324; idem, "Materialien zur Entwicklungsgeschichte der S'ûkufismus," dalam *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 13 (1899): 35-36; dan idem, "The Influence of Buddhism in Islam," dalam *Journal of Royal Asiatic Society*, (1904).

'Teori pengaruh' ini berpijak pada sebuah asumsi keliru, yaitu bahwa bila terdapat kesamaan dan kemiripan dalam beberapa aspek pada dua tradisi, maka sudah pasti terdapat keterkaitan sejarah antara keduanya.

teori ini adalah Margaret Smith. Dalam bukunya yang melacak sejarah mistisisme di kawasan Timur Dekat dan Tengah. Orientalis asal Inggris ini berusaha meyakinkan, bahwa ajaran-ajaran sufi (tasawuf Islam) itu sangat dipengaruhi "untuk tidak mengatakan fotokopi dari" ajaran mistik Kristen. "akan nampak bahwa ia (tasawuf Islam) sebagian besar telah dipengaruhi oleh ajaran Mistisisme Kristen," tegasnya dalam kesimpulan. Hal itu dapat dimaklumi, menurut Smith, mengingat "orang Islam pada waktu itu masih terbelakang dan kurang berbudaya dibandingkan dengan orang Kristen yang mereka taklukkan, sehingga mereka terpaksa bergantung pada bantuan dan pertolongan orang-orang Kristen dalam segala urusan."<sup>4</sup>

*Teori kedua* menyatakan, bahwa tasawuf Islam kemungkinan besar berasal dari ajaran Upanishad dan Vedanta Hindu. Sebagaimana diketahui, Hinduisme antara lain mengajarkan perlunya menjauhi atau bahkan meninggalkan sama sekali kenikmatan-kenikmatan badaniah demi meraih kesucian dan ketenangan jiwa. Eksponen teori ini diwakili antara lain oleh Alfred von Kremer, R.C. Zaehner dan Max Horten.<sup>5</sup> Versi lain dari teori ini mengatakan, bahwa perilaku menolak keduniaan atau asketisme dan pola hidup sederhana serta *nrimo* seperti dipraktikkan kaum sufi mencerminkan adanya pengaruh ajaran Buddhisme. Pendapat ini dilontarkan oleh Ignaz Goldziher. Menurut dia, tasawuf muncul akibat perasaan berdosa dan ketakutan akan siksa api neraka.<sup>6</sup> Teori pengaruh Hindu ini secara khusus telah disanggah oleh M. Mario Moreno dalam artikelnya, *Mistica musulmana e mistica indiana*.<sup>7</sup>

*Teori ketiga* termasuk favorit. Menurut para pendukung teori ini, ajaran sufi ban-

yak dipengaruhi oleh tradisi Hellenisme abad pertengahan. Yang sangat ekstrim seperti Adalbert Merx mengklaim, bahwa doktrin-doktrin yang dikembangkan para sufi kebanyakan dapat ditemukan presedennya dalam tradisi mistik dan gnostik Yunani. Disebutlah nama-nama semisal pseudo-Dionysius Areopagita, Stephen bar Sudaili, Simon Magus, Iraneus dan lain-lain.<sup>8</sup> Adapun yang agak moderat seperti R.A. Nicholson berpendapat, bahwa pengaruh tradisi Yunani bukan terdapat pada aspek praktisnya, melainkan pada aspek teoritisnya. Menurutnya, jejak-jejak Neo-Platonisme dan Aristotelianisme justru lebih nampak dalam bangunan pemikiran para tokoh sufi ketimbang dalam manual praktis yang mereka tulis untuk para murîd. Jadi, hanya pada sisi teosofi ia berani mengatakan, bahwa tasawuf merupakan produk spekulasi Yunani ("*Sûfism on its theosophical side is mainly a product of Greek speculation*").<sup>9</sup>

*Teori keempat* mengatakan, bahwa sufisme merupakan reaksi nasionalisme Arya terhadap dominasi Semit yang dalam hal ini diwakili oleh bangsa Arab dengan agama Islamnya. Bagi para pendukungnya, teori ini dikatakan sangat membantu dalam menjelaskan dan memahami berbagai fenomena menyimpang, memberontak dan melawan arus mayoritas. Umpamanya untuk menjelaskan kasus Abu Yazîd al-Bustâmî dengan berbagai *syatabât*-nya, al-Hallâj dengan *bulûl* dan *ittihâd*-nya, atau Suhrawardî al-Maqtûl dengan filsafat *isyraq*-nya, serta para pengikut mereka. Menurut teori ini, apa yang dilontarkan tokoh-tokoh tersebut berupa ungkapan-ungkapan 'nyeleneh' konon merupakan ekspresi sikap beragama dan cara mereka meluahkan keyakinan yang terpendam dalam

rangka menghidupkan kembali ajaran agama pra-Islam dan ajaran nenek-moyang seperti Zoroastrianisme, Manicheanisme, Mazdaisme dan sebagainya.<sup>10</sup>

Teori kelima berusaha menengahi. Sufisme, menurut penyokong teori ini, adalah campuran atau amalgamasi dari berbagai ajaran esoteris yang terdapat dalam tradisi Islam, India (Hinduisme dan Buddhisme), Persia (Zoroastrianisme), Kristen, Neo-Platonisme, Pseudo-Aristotelisme dan Gnostisisme. Hasilnya ialah sinkretisme seperti diungkapkan Richard Hartmann: "Sekarang orang mulai melihat dia [yakni Islam] sebagai produk dari sebuah sinkretisme yang menyeluruh (*jetzt hat man gelernt, ihn [i.e. Islam] als das Resultat eines umfassenden Synkretismus anzusehen*)."<sup>11</sup> Teori ini dipegang juga oleh Martin Schreiner dan Ignaz Goldziher.<sup>12</sup> Alasannya, tidak ada kebudayaan dan peradaban yang berdiri sendiri dan lahir di ruang hampa. Setiap tradisi sedikit banyak pasti terpengaruh oleh dan mengambil dari tradisi yang sudah ada.

Jelas sekali, semua teori tersebut di atas pada intinya menganggap tasawuf sebagai 'barang impor' yang kemudian mengalami modifikasi seperti penggantian terminologi, penambahan dan penyempurnaan, dengan justifikasi ayat-ayat al-Qur'an dan hadits. 'Teori pengaruh' ini berpijak pada sebuah asumsi keliru, yaitu bahwa bila terdapat kesamaan dan kemiripan dalam beberapa aspek pada dua tradisi, maka sudah pasti terdapat keterkaitan sejarah antara keduanya. Asumsi ini kemudian menggiring mereka untuk menarik kesimpulan, bahwa tradisi agama yang muncul belakangan pasti telah mengambil atau menyadur dari tradisi sebelumnya - "the later in point of time must surely be derived from the earlier," kata Smith.<sup>13</sup> Namun seperti diakuinya sendiri, asumsi ini menafikan fakta empiris dimana mistisisme merupakan elemen universal yang ditemukan pada semua tradisi agama-ag-

ama di dunia.

Sebagaimana pernah dinyatakan oleh Nicholson, persoalan tersebut di atas hanya dapat dipecahkan dengan menem-puh dua prosedur. *Pertama*, meneliti sejauh dan sebesar mana elemen-elemen asing yang dimaksud itu masuk dan berpengaruh di zaman ketika tasawuf pertama kali muncul (*at the time when sufism arose*). Alasannya, pengaruh-pengaruh yang nampak pada perkembangan selanjutnya atau pada masa kematangannya tidak dapat dijadikan bukti untuk membenarkan teori itu. *Kedua*, perlu diteliti lebih jauh apakah data-data yang berhubungan dengan sejarah evolusi tasawuf itu sejalan dengan hipotesis tentang adanya pengaruh tersebut ataukah tidak (*how far the data related to the evolution of sūfism accord with the hypothesis of its [non-Islamic] origin*). Ia juga menolak 'teori reaksi' dengan mengemukakan data historis, bahwa pada tahap awalnya ajaran-ajaran tasawuf dirumuskan oleh Dzu n-Nūn al-Misrī (w. 245 H) yang *nota bene* bukan keturunan Persia (= bukan banga Arya).<sup>14</sup>

Kesalahan umum yang dilakukan oleh para pengusung 'teori pengaruh' ialah kecenderungan mereka membuat generalisasi yang terburu-buru (*hasty*), menarik kesimpulan berdasarkan data yang belum lengkap dan hasil pengamatan yang parsial. Kalau pun ada yang bisa dikecualikan dalam hal ini, maka Nicholson termasuk yang agak hati-hati, meski terkesan ambivalen juga. Di satu sisi, ia mengatakan ajaran zuhud dan ridhā dalam tasawuf memang murni lahir dari Islam. Meskipun tidak tertutup kemungkinan terpengaruh doktrin Kristen, benih-benih tasawuf dalam arti asketisme dan quietisme telah ada semenjak zaman awal Islam: "The seeds of sūfism are to be found in the powerful and widely spread ascetic tendencies which arose within Islam."<sup>15</sup> Akan tetapi di sisi lain, ia juga menekankan, bahwa sebagai teosofi, tasawuf sebenarnya merupakan produk pemikiran Yunani, bukan 'anak

7 M. Mario Moreno, "Mistica musulmana e mistica Indiana," dalam *Annali Lateranensi*, vol. X, Citta del Vaticano, 1946.

8 Adalbert Merx, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Akademische Rede zum Geburtstagsfeste von Großherzog Karl Friedrich* (Heidelberg: Höring, 1893), 18ff.

9 R.A. Nicholson, "A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sūfism," dalam *Journal of Royal Asiatic Society* (1906), 316-319.

10 Lihat disertasi doktoral Sir Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia*. Dilengkapi dengan Pengantar Manzoor Ahmad (Bandung: Mizan, 1988).

11 Richard Hartmann, "Zur Frage nach der Herkunft und der Anfänge des Sūfismus," dalam *der Islam* 6 (1916), 65.

12 Martin Schreiner, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam. III. Der Sufismus und seine Ursprünge," dalam *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 52 (1898), 525-526; dan I. Goldziher, "Asketismus und Sūfismus," dalam *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter, 1910), 155-174.

13 Margaret Smith, *Early Mysticism in the Near and Middle East*, 256.

14 R.A. Nicholson, "A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sūfism," 315.

15 R.A. Nicholson, "A Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sūfism," 304. Bahwa ia tidak menafikan adanya pengaruh Kristen dinyatakan sebagai berikut: "While recognizing, however, that Christian influence had some part in shaping the early development of Sūfism, I am inclined to believe that Sūfism of the ascetic and quietistic type, such as we find, e.g. in the sayings of Ibrāhīm b. Adham (161 H), Da'ūd al-Tū'ā (w. 165 H), Fudayl b. 'Iyād (187 H), and Shaq'q of Balkh (194 H), owes comparatively little either to Christianity or to any foreign source." (ibid., 305). Pendapat senada juga dikemukakan oleh Schreiner (op.cit., 513) dan Goldziher (*Vorlesungen*).

16 Arthur J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1969); Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 2<sup>nd</sup> ed. (London, 1972); Jean Chevalier, *Le soufisme et la tradition islamique* (Paris, 1974); Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: E.J. Brill, 2000).

17 L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le Mars 922. Etude d'histoire religieuse*, 2 jilid (Paris: Paul Geuthner, 1922), 2:480.

18 Lihat Richard Gramlich, *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).

19 George C. Anawati dan Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et Tendances, Expériences et Techniques* (Paris: J. Vrin, 1961), 18.

20 Asin Palacios, "Le mystique d'Al-Ghazali," dalam *Mélanges de la faculté orientale (Beyrouth)*, VII (1914), 67ff dan idem, *La spiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*, 4 jilid (Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1934).

21 Carra de Vaux, "La philosophie illuminative d'après Suhrawardi Maqṭul," dalam *Journal Asiatique*, XIX, no.1 (janvier-février 1902): 63-94.

22 Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: Paul Geuthner, 1922), 3-4; terj. Inggrisnya, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. Benjamin Clark (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997).

23 Lihat *The Mathnaw+ of Jallu'dd+n Rkm+*, trans. Reynold A. Nicholson, 6 jilid (Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1926); *Muh'dy+ al-D+n Ibn al-Arab+*. *The Tarjumn Al-Ashwq: A Collection of Mystical Odes*, trans. by R. A. Nicholson (London: Theosophical Publishing House, 1978).

24 J. Renard, *Ibn Abbd of Ronda. Letters on the Sufi Path* (New York, 1986); J. O'Kane, *The Secrets of God's Mystical*

kandung' dari Islam.

Baru belakangan muncul pendapat yang lebih 'simpatik' mengenai asal-usul dan hakikat ajaran sufi. Diantara yang terkenal mewakili *trend* ini adalah Louis Massignon, Arthur J. Arberry, Martin Lings, Jean Chevalier, Annemarie Schimmel, Fritz Meier, Richard Gramlich dan Alexander Knysh.<sup>16</sup> Dalam karya monumentalnya Massignon menyatakan: "*je dû reconnaître avec Margoliouth qu'il y a dans le Coran des germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans fécondation étrangère.*"<sup>17</sup> Maksudnya, benih-benih tasawuf bertaburan dalam al-Qur'an. Memang benar, terdapat puluhan ayat dalam al-Qur'an yang mengajarkan *zuhd*, *zikir*, *ridba*, *tawakkal*, mengutamakan kebahagiaan akhirat, pertemuan dengan Allah SWT dan lain sebagainya. Pendapat ini juga diamini oleh Richard Gramlich yang menyepadankan tasawuf (*Sufitum*) dengan sikap mengabaikan kehidupan dunia (*Weltverzicht*) alias *zuhud* (*Asketentum*).<sup>18</sup> Namun demikian, sebagaimana dikatakan George Anawati dan Louis Gardet, sepanjang sejarah Islam, tradisi sufi merupakan gejala tambahan dan pinggir: "*le sufisme est un phénomène «accidentel», marginal ... un épiphénomène dans le courant général de l'Islam.*"<sup>19</sup>

## Metode dan Pendekatan

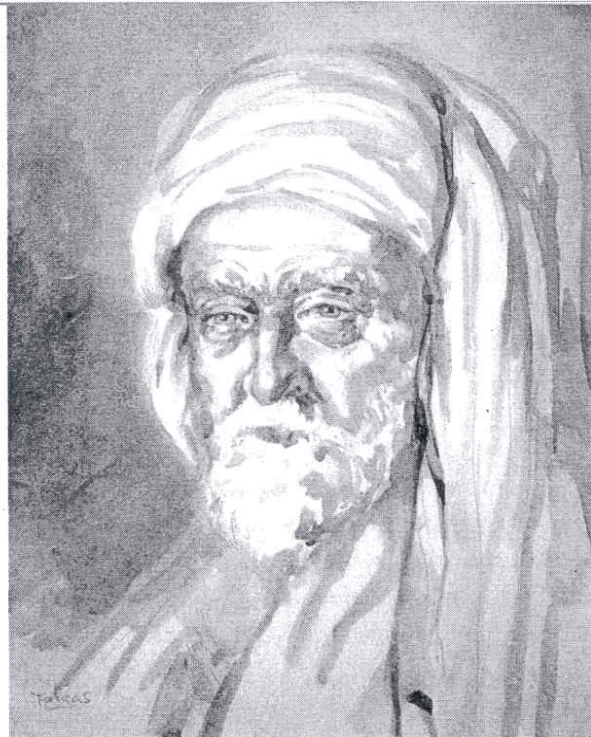
Dalam kata pengantar untuk bukunya yang terkenal, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Louis Massignon menyebutkan tiga tendensi dan metode yang biasa dipakai oleh sarjana Barat dalam mengkaji sufisme. *Pertama*, pendekatan *analytique et paléographique*, seperti dicontohkan Flügel dan Nicholson, yang mengumpulkan dan menganalisa semua istilah-istilah sufi, kemudian mencari padanan atau bandingannya dalam sumber-sumber kuno. Meskipun memperkaya wawasan, pendekatan ini dinilai tidak proporsional. *Kedua*, metode *synthétique et biographique* dimana istilah-istilah sufi diteliti

secara tidak langsung, yakni dinilai berdasarkan fungsi dan perannya dalam sistem pemikiran seorang tokoh, seperti dilakukan oleh Miguel Asin Palacios terhadap pemikiran Imam al-Ghazali<sup>20</sup> dan oleh Carra de Vaux terhadap filsafat *isyrâq*-nya as-Suhrawardi.<sup>21</sup> Pendekatan *ketiga* ialah yang ia pilih, mengikuti jejak filologis August Fischer, dengan meneliti *lexiques homogènes* dalam keseluruhan korpus peninggalan sang tokoh.<sup>22</sup>

Namun secara umum, kajian orientalis mengenai sufisme sebenarnya dapat dipilah dalam dua wilayah besar: *pertama*, studi literatur, dan *kedua*, studi kasus. Dalam studi literatur, mereka mengkaji teori dan doktrin kaum sufi secara meluas dan mendalam. Untuk tujuan itu 'pisau analisis' yang mereka pakai biasanya adalah pendekatan historis-filologis. Dicarilah naskah-naskah yang masih berbentuk tulisan tangan alias manuskrip, diedit, diterjemahkan dan diberikan komentar panjang-lebar. Nicholson, misalnya, mengedit kitab *Tadzkirot al-Awliyâ'* karya Farîduddîn Attâr. Demikian pula Pedersen yang menyunting kembali kitab *Tabaqât as-Sûfiyyah* karya Abû Abdurrahman as-Sulamî. Pada tahun 1926 di Leningrad, Russia, orientalis VA Zhukovsky menerbitkan kitab *Kasyf al-Mahjûb* karya al-Hujwîrî yang dieditnya.

Dalam kurun waktu yang relatif singkat, ratusan karya sufi telah selesai diterjemahkan ke berbagai bahasa Eropa. Nicholson sendiri telah menterjemahkan ke dalam bahasa Inggris tidak kurang dari sepuluh karya, dari *Matsnawî Jalâluddîn ar-Rûmî* hingga *Asrârî Khûdî* karya Sir Muhammad Iqbal.<sup>23</sup> Lantas Arthur J. Arberry menterjemahkan kitab *at-Ta arruf li-madzhabî Ahli t-Tasawwuf* karya Abû Bakr al-Kalâbadzî dan masih banyak lagi hingga sekarang ini.<sup>24</sup> Dalam bahasa Prancis kita mengenal Louis Massignon yang mengedit, menterjemahkan dan mengupas syair-syair al-Hallâj.<sup>25</sup> Kemudian muncul terje-

mahan kitab *al-Hikam* karya Ibn Atâ'illâh oleh Paul Nwyia SJ,<sup>26</sup> *Lawâ'ih* karya Abdurrahmân Jâmî oleh Y. Richard,<sup>27</sup> hingga Charles-André Gilis yang menterjemahkan dan menguraikan kitab *Fusûs al-Hikam* karya Ibnu Arabî.<sup>28</sup> Dalam bahasa Jerman, karya-karya yang telah diterjemahkan antara lain kitab *Awârif al-Ma'ârif* karya as-Suhrawardî, *al-Luma* karya Abû Nasr as-Sarrâj, *Jâmi u Karâmât al-Awliyâ'* karya an-Nabhânî, *Qût al-Qulûb* karya Abû Tâlib al-Makkî, *at-Tajrîd* karya Ahmad al-Ghazâlî dan *ar-Risâlah al-Qusyayriyyah*, semuanya oleh seorang orientalis dari Basel, Swiss, bernama Richard Gramlich.<sup>29</sup>



Ibn Arabî dalam lukisan seniman Spanyol, José María Falgas

Kajian historis-filologis juga biasanya terfokus pada karya tulis atau sistem pemikiran tokoh-tokoh tertentu. Hal ini tercermin jelas dalam sejumlah kajian yang dilakukan oleh banyak orientalis, dari Louis Massignon, Hellmut Ritter, Margaret Smith, Henry Corbin, Fritz Meier, Josef van Ess, Paul Nwyia, Nicholas Heer, Hermann Landolt, Gerhard Böwering, Denis Gril, Bernd Radtke, J.G.J. ter Haar, William Chittick, hingga Carl Ernst, dan Alexander Knysh.<sup>30</sup>

Dalam studi kasus, para orientalis biasanya lebih mengedepankan pendekatan empiris seperti dikenal dan lazim digunakan oleh para ahli antropologi, sosiologi, dan fenomenologi agama. Tentu saja mereka juga tetap berpijak dan merujuk ke teks-teks yang mewakili obyek kajiannya. Namun penekanan dan perhatian mereka lebih diarahkan pada fenomena riil di lapangan, pada praktek ketimbang teori. Yang mewakili *trend* ini misalnya E. de Neveu, Le Chatelier, O. Depont dan X. Coppolani, R. Brunel, John K. Birge, Richard Gramlich, J. Spencer Trimingham, Frederick de Jong, R.S. O'Fahey,

K. Vikør, Arthur F. Buehler, dan lain-lain.<sup>31</sup> Mereka berusaha memahami dan mengungkap aspek-aspek doktrinal maupun ritual dari berbagai tarikat sufi yang ada seperti Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Chisytiyyah, Idrisiyyah, Bektasyiyyah, Syadziliyyah, Tijaniyyah, Khalwatiyyah, dan lain sebagainya.<sup>32</sup>

Satu hal yang patut dicatat, dari sekian banyak tokoh sufi, Muhyiddîn Ibn Arabî dan Jalâluddin ar-Rûmî merupakan dua figur yang paling banyak mendapat perhatian para orientalis Barat. Begitu antusiasnya mereka sehingga pada tahun 1977 didirikanlah di London sebuah perkumpulan bernama *Muhyiddin Ibn Arabi Society*. Anggotanya antara lain James Morris, Claude Addas, Ralph Austin, Pablo Beneito, William Chittick, Michel Chodkiewicz, Keith Critchlow, Gerald Elmore, Denis Gril, Stephen Hirtenstein, Victoria Rowe-Holbrook, Frithiof Rundgren, dan Michael Sells. Jaringan ini secara rutin menerbitkan jurnal dan monograf, menggelar seminar dan lokakarya, dan sebagainya. Di Watsonville, California, Kabir Helminski mendirikan *The Threshold*

*Oneness* (New York, 1992); L. Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mah'ômkd Shabistar+* (Surrey, 1995); M.K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God: Shah Wal+ Allh of Delhi's H dujjat Allh al-Bligha* (Leiden: E.J. Brill, 1995).

<sup>25</sup> Louis Massignon, *Le d+wn d'al-H ðallj (Paris, 1955) dan Akhbr al-H ðallj (Paris, 1957).*

<sup>26</sup> Paul Nwyia, *Ibn At, ' Allh (m/709-1309) et la naissance de la confrérie ðdilite* (Beirut, 1972); idem, *Ibn 'Abbd de Ronda. Lettres de Direction Spirituelle. Ar-Ras'il as##* (Beirut, 1986).

<sup>27</sup> Y. Richard, *Jm+. Les jaillissements de lumie-wa-jahre* (Paris, 1982).

<sup>28</sup> Ibn Arabi, *Le livre des chatons des sagesses*, 2 vols. Traduction et commentaires de Charles-André Gilis. Paris/Beyrouth, Al-Bouraq, 1997

<sup>29</sup> Lengkapnya: *Die Gaben der Erkenntnisse des Umar as-Suhrawardî*, übersetzt und eingeleitet von Richard Gramlich (Wiesbaden: Franz Steiner, 1978); *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heilgenwunders*, engl., übers. und komm. von Richard Gramlich (Wiesbaden: Franz Steiner, 1987); *Das Sendschreiben al-Quschayris über das Sufitum*. Eingeleitet, übersetzt und

kommentiert von Richard Gramlich (Wiesbaden: Franz Steiner, 1989); *Schlaglichter über das Sufitum. Abk Nas)dr as-Sarrgs Kitb al-Luma*. Eingel., übers. und komm. von Richard Gramlich (Wiesbaden: Franz Steiner, 1990); *Die Nahrung der Herzen. Abk Tôlib al-Makk+s Okt al-Qulkb*, 3 jilid (Stuttgart: Franz Steiner 1992-1995);

30 Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922* (Paris: Gallimard, 1975); *Hellmut Ritter, Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Far+dudd+n 'At)dt)dr (Leiden, 1955); Margaret Smith, Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (London, 1928); *Henry Corbin, Rkzbih-i Baql+i as- 'rzt+. 'arh)di šat)dh)dyt. Commentaire sur les paradoxes des soufis (Teheran-Paris, 1966); Fritz Meier, Die Faw'ih)ð al-aml wa fawtih)ð al-all des Nam ad-D+n al-Kubr (Wiesbaden, 1957); idem, Abk Sa +d-i Abk l-Sayr. Wirklichkeit und Legende (Leiden-Tehran-Liège, 1976); Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des H'orig al-Muh'ðsib+ (Bonn, 1959); Paul Nwyia, Ibn 'Abbd, un mystique prédicateur de la Qarawiyyin de Fes* (Beirut, 1961); Nicholas Heer, *The Precious Pearl. Al-Jm+s al-Durrat al-Fkhirah* (Albany, NY: State University of New York Press, 1979); Hermann Landolt, *Nkrud+n 'Abdurrah#ðmn-i Isfary+n+ (1242-1317): Kshif al-Asrr* (London: Institute of Islamic Studies, 1980) dan *Nkrud+n Isfary+n+: Le Révélateur des Mystères. Traité de Soufisme* (Verdier, 1986); Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)* (Berlin: de Gruyter, 1979); Denis Gril, *La Risla de S'ðaf+ al-d+n Ibn Ab+ l-Mans)ðkr b. Z)ðfir. Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII./XII. Siècle* (Cairo, 1986); Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid* (Stuttgart: Franz Steiner, 1992); J.G.J. ter Haar, *Follower**

Nama Ibn Arabî sering dipakai oleh kalangan orientalis dan mereka yang mengikutinya, untuk menjustifikasi ide pluralisme agama, bahwa semua agama adalah jalan yang sama-sama benar dan sah untuk "menuju Tuhan".

*Society*, sebuah perkumpulan yang berafiliasi pada tarekat Mawlawi (Mevlevi) dari Jalâluddin ar-Rûmî.

Minat terhadap dua figur sufi tersebut bukan tanpa alasan dan tujuan. Baik Ibn Arabi maupun Rumi dianggap sebagai pemikir sufi yang paling toleran, inklusif sekaligus eksentrik. Helminski, misalnya, mengutip puisi Rumi yang ia terjemahkan sebagai berikut:

"Come, come, whoever you are. Wanderer, idolator, worshipper of fire, come even though you have broken your vows a thousand times. Come, and come yet again. Ours is not a caravan of despair (Mari, mari, datanglah, siapapun engkau. Pengembara, penyembah berhala, penyembah api, datanglah meskipun kau telah melanggar sumpah seribu kali. Datanglah, dan datang lagi. Kafilah kita bukan rombongan keputusasaan.)"

Dan kepada Rumi jugalah ungkapan ini disandarkan: *The light is not different, (though) the lamp has become different*. Cahayanya sama, hanya lampunya yang berbeda. Maksudnya, semua agama pada intinya sama, hanya formatnya yang berbeda.<sup>33</sup>

### Kasus Manipulasi atas Ibn 'Arabî

Nama Ibn Arabî sering dipakai oleh kalangan orientalis dan mereka yang mengikutinya, untuk menjustifikasi ide pluralisme agama, bahwa semua agama adalah jalan yang sama-sama benar dan sah untuk "menuju Tuhan". Kasus berikut ini perlu dicermati dalam kaitan dengan hal tersebut.

Ada sebuah kisah menarik yang diceritakan oleh Syaikh Muh'yiddîn Ibn 'Ar-

abi dalam kitabnya, *al-Futûb)ât al-Makkiyyah*, bab 36 (*fi ma'rifat al-šsawiyîn wa aqtâbihim wa usûlibim*). Menurut Ibn 'Arabî, kisah ini terjadi di zaman pemerintahan Khalifah Umar ibn Khat)âb Ra. Tokoh utamanya ialah Nadlah ibn Mu'âwiyah al-Ansârî, komandan pasukan Muslimin. Usai menaklukkan Hilwan (sebuah propinsi di Iraq), Nadlah mengalami peristiwa yang luar biasa. Ketika itu sudah masuk waktu maghrib, maka Nad)lah naik ke sebuah tempat yang agak tinggi di lereng bukit untuk mengumandangkan adzan. Anehnya, setiap kali ia melaungkan kalimat adzannya, spontan terdengar suara seseorang menjawabnya.

Maka selesai adzan, Nad)lah pun berseru, "Siapakah engkau, hai orang yang dikasihi Allah? Apakah engkau malaikat, jin penghuni kawasan ini, atau seorang manusia?" Tiba-tiba terdengar suara gemuruh seperti gempa bumi. Bukit di depan Nad)lah terbelah. Lalu muncul seorang tua berjenggot dan berpakaian serba putih. Setelah memberi salam, orang misterius itu memperkenalkan diri, "Saya Zurayb ibn Bartsâmî, orang yang disuruh tinggal di bukit ini oleh hamba yang saleh 'ssa ibn Maryam As dan didoakan oleh beliau agar bisa berumur panjang untuk menunggu turunnya beliau dari langit, dimana beliau akan memusnahkan babi, menghancurkan salib dan berlepas diri dari agama kaum Nasrani (*yatabarra' mimma nab)alatbu an-nas)ârâ*)."

Lalu apa pentingnya kisah tersebut? Menurut Ibn Arabî, riwayat itu menunjukkan, bahwa pengikut Nabi Isa As yang murni dan sejati tidak hanya mengimani kenabian Muhammad SAW tetapi juga

beribadah menurut syari'at Islam. Sebab, dengan kedatangan sang Nabi terakhir, syari'at agama-agama sebelumnya otomatis tidak berlaku lagi. *Fa inna syari'ata Muhammadin sallallahu alayhi wa sallama nâsikkab*, tegas Ibn 'Arabî seraya mengutip hadits Rasûlullâh SAW, "Seandainya Nabi Mûsâ hidup saat ini, maka beliau pun tidak dapat tidak, mesti mengikutiku (*law kâna Mûsâ hayyan mâ wasi'abu illâ an yattabi'anî*)."<sup>34</sup> Di sini nampak cukup jelas sikap dan posisi Ibn Arabî terhadap agama lain sebelum Islam.

Ironisnya, sejak beberapa dekade yang lalu hingga sekarang, tokoh sufi yang berasal dari Andalusia ini oleh sebagian orang dan kalangan cendekiawan acapkali diklaim sebagai pelopor gagasan Islam inklusif, pluralis, dan dijadikan sebagai sandaran ide kesatuan dan kesamaan agama.

Tidak hanya itu, Ibn Arabî bahkan 'dijadikan bempêr' untuk melegitimasi asumsi para penganut 'agama perennial' (*religio perennis*), bahwa dalam aspek esoteris dan pada dataran transenden, semua agama adalah satu dan sama, karena semuanya sama benarnya, sama sumbernya (Tuhan), dan sama misinya (pesan moral, perdamaian, dan sebagainya). Pemahaman semacam ini dipopulerkan antara lain oleh Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick dalam tulisan-tulisan mereka yang kini tampak menda-pat banyak pengikut di Indonesia.<sup>34</sup>

Untuk mendukung klaimnya, biasanya 'kalangan' ini mengutip tiga bait puisi Ibn Arabî dalam kidung kontroversialnya, *Tarjumân al-Asyûq*, yang berbunyi:

"Hatiku telah mampu menerima aneka bentuk dan rupa, ia merupakan padang rumput bagi men-jangan, biara bagi para rabib, kuil anjungan berha-bla, ka'bah tempat orang bertawaf, batu tulis untuk Taurat, dan mushaf bagi al-Qur'an. Agamaku ad-alah agama cinta, yang senantiasa diikuti kemana pun langkabnya, demikianlah agama dan ke-imananku."

Seolah membenarkan asumsinya sendiri, Hossein Nasr menyimpulkan bahwa di sinilah Ibn Arabî konon "menyadari bahwa jalan-jalan yang diturunkan Tuhan mengantarkan ke satu puncak yang sama (*came to realize that the divinely revealed paths lead to the same summit*)."<sup>35</sup> Apa yang dikemukakan kaum transendentalis ini sekilas memang tampak meyakinkan. Namun jika dikaji lebih teliti akan segera diketahui bahwa —sengaja atau tidak— mereka itu sebenarnya telah menyembunyikan fakta bahwa Ibnu Arabî tidak bermaksud demikian.

Ibn Arabî telah menjelaskan maksud semua ungkapannya dalam syarah yang ditulis oleh beliau sendiri, yaitu *Dzakhbâ'ir al-A'lâq syarh Tarjumân al-Asyûq*. Jelas dinyatakan di sana bahwa yang ia maksudkan dengan 'agama cinta' adalah agama Nabi Muhammad SAW, merujuk kepada firman Allah dalam al-Quran, surah Âli Imran, ayat 31, yang artinya:

"Katakanlah [hai Muhammad!], kalau kalian betul-betul mencintai Allah, maka ikutilah aku! —niscaya Allah akan mencintai kalian."<sup>36</sup>

Dalam kitab *Futûhât*-nya (bab 178, *fi maqâm al-mababbah*), Ibn Arabî dengan gam-blang menerangkan pengertian cinta dalam ayat tersebut. Berdasarkan objeknya, terdapat empat jenis cinta, kata beliau. **Pertama**, cinta kepada Tuhan (*hubb ilâhî*). **Kedua**, cinta spiritual (*hubb rûbânî*). **Ketiga**, cinta kodrati (*hubb tabî'î*), dan **keempat**, cinta material (*hubb 'unsurî*). Setelah menguraikan tipologi cinta tersebut, Ibn Arabî lantas menegaskan, bahwa cinta kepada Tuhan harus dibuktikan dengan mengikuti syari'at dan sunnah Rasul-Nya saw (*al-ittibâ' li-rasûlihi sallallahu alayhi wa sallam fima syara'a*). Jadi, 'agama cinta' yang dimaksud Ibn Arabî adalah Islam, yaitu agama syari'at dan sunnah Nabi Muhammad saw, dan bukan *la religion du coeur* versi Schuon dan para pengikutnya itu.

Selain bait puisi di atas, kaum

*and Heir of the Prophet. 'AmtAm•8v!* (Leiden, 1992); William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arab's Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: SUNY Press, 1996); Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli: Mystical Experience and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism* (London: Curzon Press, 1996); Alexander Knysh, *Ibn 'Arab in the Later Islamic Tradition: The Making of A Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: SUNY Press, 1998).

31 E. de Neveu, *Les Khouan: Ordres religieux chez les Musulmans d'Algérie* (Paris, 1845); A. Le Chatelier, *Confréries musulmanes du Hédjaz* (Paris, 1887); O. Depont dan X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger, 1897); R. Brunel, *Essai sur la confrérie des Aïssaouas an Maroc* (Paris, 1926); John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, 1937); Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 jilid (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965-1981); J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971); F. De Jong, *T#uruq and T#uruq-linked Institutions in XIXth-century Egypt* (Leiden, 1978); R.S. O'Fahey, (Evanston, 1990); K. Vikør, (London, 1995); Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshabandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia, 1998); Carl W. Ernst dan Bruce Lawrence, *Burned Hearts. The Chishti Sufi Order* (London, 1998).

32 Lihat juga A. Popovic dan G. Veinstein, *Les ordres mystiques dans l'Islam* (Paris, 1986).

33 Lihat *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, ed. R.A. Nicholson (Lahore, 1989), 71 (baris 1254-8) dan Eric Geoffroy, "Le soufisme et l'ouverture interreligieuse," dalam jurnal *Religio Perennis*, edisi online: <http://www.religiopernennis.org/documents/geoffroy/interreligieux.pdf>.

34 Seperti diungkapkan oleh Nurcholish Madjid dalam kata pengantar-nya untuk edisi bahasa Indonesia dari buku George B. Grose dan Benyamin J. Hubbard, *Tiga Agama Satu*

Tuhan (Bandung: Mizan, 1998): "Setiap agama sebenarnya merupakan ekspresi keimanan terhadap Tuhan yang sama" (hlm. xix).

35 S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, New York: Caravan Books, 1964), 118.

36 Lihat *Kitab Dzakh'ir al-A'laq syarh'ô Tarjumn al-Asyiq*, ed. Muhammad Sal+m al-Uns+ (Beirut, 1312 H), 39-40 =

transendentalis juga giat mencari pernyataan-pernyataan Ibn Arabî yang dapat di'pelintir', to serve their own purposes. Ini biasanya disertai dengan interpretasi yang bersifat rekaan. Cara-cara ini terungkap misalnya dalam kalimat-kalimat berikut: "perhaps Ibn Arabî would also accept", "may be that", atau "Ibn Arabî might reply" dan sebagainya.<sup>37</sup> Lebih parah lagi, dan ini yang perlu cermati, adalah praktik menggantung dan membuang bagian dari teks asli yang tidak mendukung asumsi mereka. Sebagai contoh, mari kita lihat buku Chittick yang berjudul *Imaginal Worlds: Ibn Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Dunia Imajinal Ibn Arabî: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*. Namun sayangnya, penterjemahnya tidak memberikan kritik terhadap Chittick, tetapi justru memberi kata pengantar berjudul "Titik Temu Agama dalam Realitas Ketuhanan", yang isinya menjelaskan seolah-olah Ibn Arabî memang menganut ide "kesatuan agama".

Mengapa karya Chittick ini sangat perlu dikritisi? Sebagai contoh, ketika ia mengutip sebuah paragraf dari *Futubat* (bab 339) yang mengungkap pendapat Ibn Arabî mengenai status agama-agama lain dalam hubungannya dengan Islam, Chittick tidak memuatnya secara utuh. Ia sengaja memotong bagian-bagian penting yang tidak sesuai dengan asumsinya:

"All the revealed religions (shara'i) 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."<sup>38</sup>

Dengan sengaja berhenti di situ, Chittick memberi kesan seolah-olah Ibnu Arabî menolak pendapat mayoritas kaum Muslimin, bahwa semua agama samawi pra-Islam dengan sendirinya terabrogasi dengan datangnya Islam. Padahal maksud pernyataan Ibn Arabî adalah semua agama dan kitab suci yang dibawa oleh para rasul pada zaman dahulu harus diakui kebenarannya dalam konteks sejarahnya masing-masing, yakni sebelum Nabi Muhammad SAW muncul. Dan ini merupakan bagian dari rukun iman. Namun demikian tidak berarti bahwa validitas agama-agama tersebut berkelanjutan setelah kedatangan Rasulullah SAW atau bahkan sampai sekarang.

Ibnu Arabi dengan tegas menyatakan, bahwa "Nabi 'Isa pun, seandainya turun sekarang ini, niscaya tidak akan mengimami kita kecuali dengan mengikut sunnah kita [Ummat Muhammad], dan tidak akan memutuskan suatu perkara kecuali dengan syari'at kita (*wa bâdzâ 'ssâ idzâ naza-la ma ya'ummuna illâ mimnâ, ay bi-sunmatinâ, wa lâ yab?kumu finâ illâ bi-syar'inâ*)."<sup>39</sup> Lebih jauh, dengan kutipan yang tidak komplis itu Chittick berusaha memberi kesan dan menggiring para pembaca agar meyakini seolah-olah Ibn Arabî itu adalah transendentalis yang menganut pluralisme agama seperti dirinya. Sambungan pernyataan Ibnu Arabî yang dipotong oleh Chittick dalam kutipan tersebut di atas berbunyi:

"Maka berbagai jalan [agama] semuanya bermuara pada jalan [agama] Nabi [Muhammad] saw. Karena itu, seandainya para rasul berada di zaman beliau, niscaya mereka mengikuti beliau sebagaimana syari'at mereka ikut syari'at beliau (*Faraja'at at-turuq kullubâ nâziratan ilâ tariq an-Nabiyy sallâllâhu 'alaybi wa sallama, fa-law kânat ar-rusul fi zamânihi la-tabî'ûbu kamâ tabî'at syarâ'i'uhum syar'abu*)."

37 Lihat William C. Chittick, "A Religious Approach to Religious Diversity" dalam buku *Religion of the Heart: Essays presented to Frithjof Schuon on his eightieth Birthday*, ed. S.H. Nasr dan W. Stoddart, Washington, D.C.: Foundation for Traditional Studies, 1991).

38 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 125.

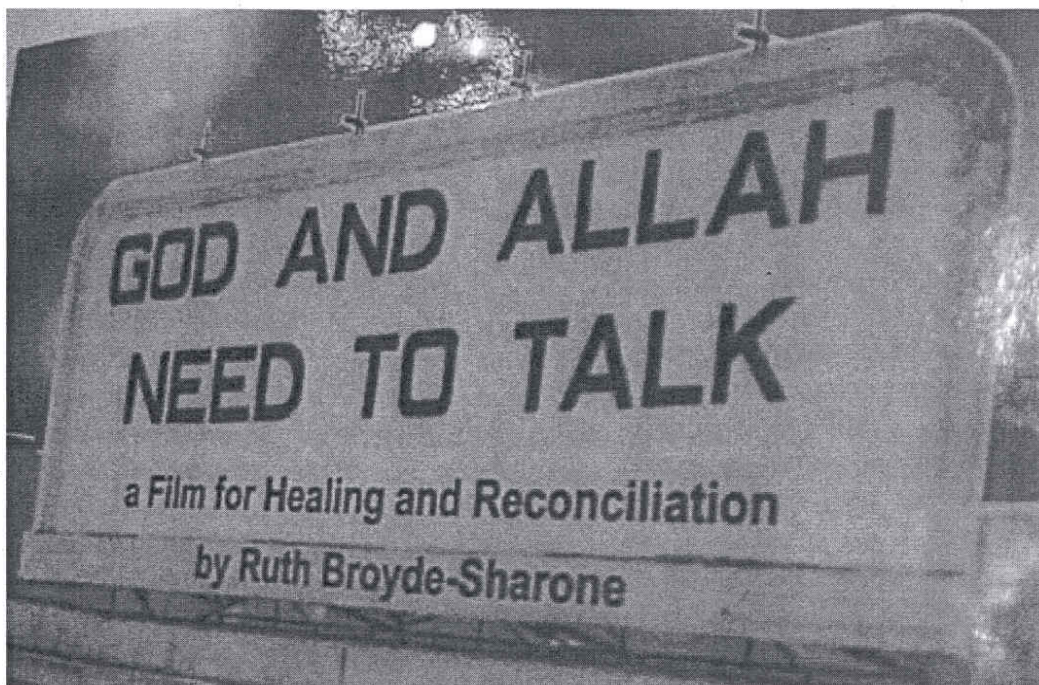
39 Ibn 'Arabî, *Futkh'ôt*, bab 36.



Bagaimana dengan ayat yang mengatakan, bahwa Allah telah menciptakan syariat dan jalan untuk masing-masing kalian (QS al-Ma'idah 48: *likullin ja'alnâ minkum syir'atan wa minhâjan*). Menurut Ibn Arabî, kata ganti orang kedua dalam bentuk jamak (*kum*) dalam konteks ayat tersebut merujuk kepada para Nabi, bukan umat mereka. Sebab, jika ia ditunjukkan kepada umat

mereka, niscaya Allah tidak mengutus lebih dari seorang rasul untuk suatu umat. Lagi pula, jika kata "kalian" di situ difahami sekaligus untuk para rasul serta umat mereka, maka kita telah menta'wilkannya secara gegabah. Jadi maksud ayat tersebut, menurut Ibn Arabî, bukan membenarkan semua jalan menuju Tuhan, atau menyamakan status semua agama.

Sebaliknya, terdapat garis demarkasi yang jelas antara haq dan batil, iman dan kufur, tawhid dan syirik, dan seterusnya. Jika tidak, lanjut Ibn Arabî, niscaya Nabi SAW tidak akan berda'wah mengajak orang masuk Islam, niscaya orang yang pindah agama (*yartadid 'an dîni-hi*) tidak akan disebut kafir (QS 2:217) dan niscaya tidak akan keluar perintah untuk membunuh orang yang murtad (hadits: "*man baddala dînahu fa-qtulûhu*"). Oleh sebab itu, Ibn Arabî menambahkan, orang Yahudi atau Nasrani yang masuk Islam tidak dikatakan murtad, karena ajaran murni agama mereka memang mengharuskan beriman kepada dan mengikuti ajaran Nabi Mu-



Film pendek di Laemmle Fairfax Theater, Los Angeles (2003)

hammad SAW.<sup>40</sup>

Dari kasus diatas, kita mendapatkan pelajaran yang amat berharga. Tanpa bermaksud menafikan atau mengecilkkan kontribusi para orientalis, kajian mereka terhadap tradisi sufi tidak boleh 'diterima begitu saja' tanpa sikap kritis dan waspada, mengingat tidak tertutup kemungkinan adanya manipulasi maupun distorsi seperti terbukti dalam kasus Ibn 'Arabî tadi.

Kasus manipulasi atas Ibn Arabî dan eksploitasi atas Rumi yang dilakukan para orientalis ini bisa ditemukan tidak hanya dalam kajian tasawuf, tetapi juga dalam berbagai bidang kajian pemikiran Islam. Maka seyogyanya kaum Muslim waspada terhadap pemikiran-pemikiran mereka dan tidak begitu saja mengutip tanpa mencermatinya (QS 49:6). Terlepas dari kontroversi dan polemik tentang beberapa pendapat Ibn Arabî sendiri,<sup>41</sup> adalah tidak etis mencatut nama seorang pakar atau ulama dengan memanipulasi pendapatnya, apalagi jika digunakan untuk merusak aqidah Islam. ■

40 Untuk uraian selengkapnya, lihat *Futkh'ât*, bab 495 (*fi Ma'rifati hal qut, ðb kna manziluhu "wa man yartadid minkum 'an d+nihî fa-yamut wa huwa kfir"*).

41 Pro dan kontra seputar Ibnu Arabi dan pemikirannya dalam sejarah pemikiran Islam dapat dibaca dalam Cyrille Chodkiewicz, *Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabî: Ibn Taymiyya* (Thèse de 3ème cycle dactylographiée, Université de Paris IV, Sorbonne, 1984); Alexander Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of A Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: SUNY Press, 1998) dan Michel Chodkiewicz, "Le process posthume d'Ibn 'Arabî," dalam *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong dan Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), 93-123.

