

**Kontribusi Charles Taylor, Syed Muhammad
Naquib Al-Attas, dan Henry Corbin dalam
Studi Metafisika dan Meta-Teori terhadap Islam
Nusantara di Indonesia**

Page | 1

**Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, Ph.D.
Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Ar-Raniry, Banda Aceh**

**Penulisan Islam Nusantara
Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat
Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama
Republik Indonesia
Tahun Anggaran 2015**

Daftar Isi

Bab I Pendahuluan	3	Page 2
1.1. Akar Masalah Pengkajian Islam Nusantara	3	
1.2. Mencari Wajah Islam Nusantara	9	
1.3. Rangkaian Imajinasi Islam Nusantara	20	
1.4. Metafisika dan Meta-Teori Islam Nusantara	22	
1.5. Arah Kajian Islam Nusantara	29	
Bab II Fondasi Intelektual Charles Taylor, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, dan Henry Corbin	33	
2.1. Charles Taylor	34	
2.2. Syed Muhammad Naquib al-Attas	42	
2.3. Henry Corbin	63	
2.4. Kesimpulan	71	
Bab III Menapaki Jejak Spirit Islam Nusantara	74	
3.1. Dari Hegel ke Charles Taylor	77	
3.2. Dari Hamzah Fansuri ke Syed Muhammad Naquib Al-Attas	82	
3.3. Dari Ibn Arabi ke Henry Corbin	95	
3.4. Kesimpulan	105	
Bab IV Kesimpulan	108	
Daftar Pustaka	112	

Bab I

Pendahuluan

1.1 Akar Masalah Pengkajian Islam Nusantara

Laporan ini bermaksud untuk menelaah tiga pemikiran yaitu Charles Taylor, Syed Muhammad Naquib al-Attas, dan Henry Corbin dalam pembentukan fondasi metafisika Islam Nusantara.¹ Sejauh ini, ketiga sarjana tersebut memang tidak begitu mendapatkan perhatian di kalangan peminat Islam Nusantara. Charles Taylor merupakan salah seorang filosof McGill University yang banyak menghasilkan kajian tentang isu-isu modernitas, religi, dan imajinasi sosial.² Namun demikian, karya awal Taylor adalah membedah secara komprehensif pemikiran Hegel.³ Adapun Hegel merupakan filosof yang banyak sekali memberikan pengaruh pada Karl Marx, Max Weber, dan Emile Durkheim.⁴ Namun demikian, pengaruh Hegel melalui Max Weber di Indonesia masih dapat dijumpai dalam studi Islam dan Muslim hingga hari ini. Dalam hal ini, tidak berlebihan ketika Hanneman Samuel merangkum:

Di tengah relasi yang timpang di antara Eropa dan koloni-koloninya, terdapat “kami” (sang subyek, sang penjajah) dan “mereka” (sang objek terjajah yang perlu mengalami modernisasi). Karenanya, konsepsi Durkheim tentang masyarakat primitif yang terdapat diluar Eropa diterima begitu saja oleh kalangan intelektual Eropa. Begitu juga dengan konsepsinya tentang “agama totem”, konsepsi Weber tentang ‘asketisme kepada semesta lain”, dan konsepsi Marx tentang “mode produksi Asia”. Dalam konsepsi-konsepsi ini ... orang-orang non-Eropa dilabeli tidak rasional, kurang

¹Dalam studi ini, nama-nama mereka akan ditulis singkat. Untuk Charles Taylor, akan ditulis Charles atau Taylor saja. Untuk Syed Naquib al-Attas, cenderung ditulis Naquib saja, kecuali kalau ada kutipan langsung yang tidak dapat diubah. Adapun untuk nama Henry Corbin akan ditulis Henry atau Corbin saja.

² (Taylor 1985) (Taylor 2007) (Taylor 1989) (Taylor 1989) (Taylor 1964) (Taylor 2002)

³ (Taylor 1975) (Taylor 1979)

⁴ (Reckling 2000)

memiliki motivasi, pembangkang, dan/atau tak memiliki keunggulan-keunggulan ala Eropa lainnya.⁵

Sedangkan, Syed Muhammad Naquib al-Attas merupakan salah satu sarjana Dunia Melayu yang dikenal sebagai pemikiran pendidikan Islam dan banyak sekali mengupas tentang tradisi keislaman di dalam Dunia Melayu.⁶ Salah satu upaya serius yang dilakukan oleh Naquib adalah memperkenalkan pemikiran keislaman di Aceh pada abad ke-16 dan 17, khususnya pemikiran Syeikh Nurdin Ar-Raniry dan Syeikh Hamzah Fansuri.⁷ Seyyed Hossein Nasr memberikan komentar terhadap sosok Naquib sebagai berikut:

The particular slant in the study of Sufism is due most of all to Sayyid Naqib al-Attas, a notable philosopher himself and a leading Islamic thinker who has devoted numerous studies to this subject in addition to writings on Islamic metaphysics, especially to the works of Fansuri and his critic Raniri, on the Islamic philosophy of education and on the confrontation with secularism.⁸

Sementara itu, Henry Corbin adalah salah satu filosof dari Perancis yang menekuni filsafat Islam, Iranologi, dan salah satu tokoh Sufi yaitu Ibn 'Arabi.⁹ Pengaruh Henry Corbin dalam studi Islam memang tidak dapat dipungkiri, khususnya dalam bidang Hermeneutik (*ta'wil*) dan fenomenologi.¹⁰ Bahkan, salah seorang arsitek paradigma Islamisasi Ilmu yaitu Seyyed Hossein Nasr menjadikan Henry Corbin sebagai mentornya. Mona Abaza mencatat bahwa:

Corbin was also Nasr's spiritual mentor. If we consider Nasr as representing one trend among the Islamizers, he would be alone in acknowledging his debt towards Orientalism and in particular, towards

⁵ (Samuel 2010, 33)

⁶ Baca biografinya dalam (W. M. Daud 2003)

⁷ (S. M. Al-Attas 1966) (S. M. Al-Attas 1986) (S. M. Al-Attas 1970) (S. M.-N. Al-Attas 1975)

⁸ (Nasr 2011, 320)

⁹ (Corbin 1969) (Corbin 1971)

¹⁰ (Adams 1985) (Y. Rahman 1998) (Nasr 2011)

Corbin. Seyyed Hossein Nasr ... Isma'il Raji al-Faruqi ... the Malaysian philologist S.H. al-Attas took part in the Mecca Conference wherein the term "Islamization of knowledge" was first devised.¹¹

Ketiga pemikir yang menjadi objek studi ini sama-sama memulai kajian mereka untuk memahami khazanah Islam dari tiga pemikir juga yaitu: Hegel, Hamzah Fansuri, dan Ibn 'Arabi. Di Indonesia, pengaruh ketiga sarjana ini tidak dapat dipungkiri, khususnya ketiga upaya memahami kehidupan religi. Seyyed Hossein Nasr menuturkan bahwa: "*Interest in such classical Sufi figures as Ibn 'Arabi and Jâmî is also strong in Indonesia.*"¹² Adapun pengaruh Hegel pada masa kolonial dilakukan oleh Christiaan Snouck Hurgronje terhadap keislaman di Aceh.¹³ Sementara paska-kemerdekaan, tampak bahwa pengaruh Hegel dilakukan melalui Max Weber Clifford Geertz.¹⁴ Karena itu, ketika dilihat pengaruh ilmu-ilmu sosial dalam pemahaman Islam di Indonesia lebih banyak dipengaruhi oleh Hegel melalui Snouck Hurgronje dan Clifford Geertz.

Adapun pengaruh Ibn 'Arabi tampak dari upaya untuk menggali aspek filosofis studi Islam, khususnya ketika ada perubahan paradigma studi Islam di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia.¹⁵ Saya juga telah mencoba menggali pengaruh Hegel dan Hamzah Fansuri dalam studi Islam di Indonesia.¹⁶ Kajian-kajian tersebut menampakkan bahwa upaya memahami keberislaman di Nusantara tidak dapat dipungkiri dari paradigma ilmu sosial yang digunakan.¹⁷ Karena itu, kemunculan Islam Nusantara juga dapat dipandang sebagai produk

¹¹ (Abaza 2000, 93)

¹² (Nasr 2011, 320)

¹³Baca (Samuel 2010)

¹⁴ (Handler 1991) (Geertz 2002) (Frankenberry dan Penner 1999)

¹⁵ (Kertanegara 2005)

¹⁶ (Bustamam-Ahmad 2013)

¹⁷Lihat misalnya (T. Abdullah 2006) (Azizy 1997) (Malo 1989) (Tjondronegoro 1997)

ilmu-ilmu sosial yang berkembang di Indonesia. Pada awalnya, istilah Nusantara lebih mengacu pada kawasan yang merupakan gugusan kepulauan yang tersebar dari Thailand hingga kepulauan Papua. Ada juga yang mencoba menjelaskan Nusantara dalam perspektif etnisitas seperti Dunia Melayu.¹⁸ Tidak sedikit pula, yang mengkaji bagaimana infiltrasi budaya luar (Eropa, Arab, dan Tiongkok), dalam memahami ke-Nusantara-an.¹⁹ Tampaknya, kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora di dalam menjelaskan ke-Nusantara-an tidak dapat diabaikan.

Di kalangan ahli studi Islam, peran ilmu-ilmu sosial dan humaniora untuk memahami tradisi religi di Indonesia juga semakin marak dilakukan. Pendekatan keilmuan tersebut memberikan dampak dan arah baru di dalam memahami keislaman dan keindonesiaan. Misalnya, pendekatan sejarah-sosial, dipraktikkan oleh Azra di dalam menjelaskan lintasan sejarah Islam di Nusantara yang mampu dikontekstualkan untuk hari ini.²⁰ Dia mampu menerapkan dalam aspek pendidikan. Demikian pula, pendekatan yang sama juga digunakan oleh Atho Mudzhar dan Akh. Minhaji di dalam menjelaskan hukum Islam.²¹ Tidak terkecuali M. Amin Abdullah yang telah berhasil memberikan fondasi keilmuan bagi studi Islam di Indonesia.²² Generasi sarjana Islam era 2000-an, sudah mampu mengaplikasikan teori-teori dalam sosiologi dan antropologi.²³ Tidak hanya itu, perkembangan studi Islam di PTKIN juga telah menghasilkan dua paradigma keilmuan yaitu integrasi-interkoneksi dan reintegrasi. Perkembangan ini

¹⁸ (Hussin 2000) (Kahn 2006) (Reid 2006) (Reid 2001) (Milner 2011) (Andaya 2001) (Andaya 2008) (Andaya 2006)

¹⁹ (D. Lombard 2008)

²⁰ (Azyumardi 1999) (Azyumardi 1999b)

²¹ (H. M. Mudzhar 1998) (M. A. Mudzhar 1998) (Minhaji 1999) (Minhaji 2013)

²² (Ichwan dan Muttaqin 2013) (Riyanto 2012) (Riyanto 2013b) (Riyanto 2013)

²³ (Jabali dan Jamhari 2002) (Jamhari 2000)

menyiratkan bahwa tradisi keilmuan di Nusantara telah mendapatkan momentumnya, untuk memunculkan konsep cara keberislaman a la Nusantara.

Laporan ini selanjutnya menelaah bagaimana konsep keilmuan ke-Islam-an dan ke-Nusantara-an dalam bentuk suatu sistem pengetahuan. Inilah agaknya ranah atau bidang pengkajian metafisika. Adapun penjelasan mengenai konsep metafisika dalam *Prolegomena to Any Future Metaphysics* karya Immanuel Kant dijelaskan sebagai: “ *“theoretical philosophy” (now called “metaphysics and epistemology”)* ... *not only directly engaged to philosophical theories of cognition, but ... tested their ability to account for paradigmatic instances of knowledge.*²⁴ Adapun maksud dari filsafat teoritik (*theoretical philosophy*) adalah “*explain the doctrines, nature, and cognitive basis of these “sciences” (as ... called any systematic body of knowledge).*”²⁵ Dengan demikian, isu Islam Nusantara sejatinya dapat diletakkan dalam ranah kajian metafisika atau sebagai suatu sistem pengetahuan yang utuh. Untuk meletakkan bangunan keilmuan tersebut, maka perlu dicari fondasi secara metafisika, yang dimulai dari spirit hingga ke pola kebudayaan di dalam masyarakat. Pola ini pernah dilakukan, misalnya, oleh Gadamer dalam *Truth and Method*.²⁶ Adapun konsep yang diberikan oleh Gadamer adalah *bildung* (budaya), yang memuat sekian konsep seperti “seni,” “sejarah,” “kreatifitas,” “cara pandang,” “pengalaman”, “jenius,” “dunia eksternal,” “interioritas,” “ekspresi,” “gaya,” “simbol,” yang dipandang oleh Gadamer sebagai “*self-evident, contain of wealth of history.*”²⁷ Inilah sejatinya yang digali dalam isi dan substansi kemunculan Islam Nusantara di Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini mencoba memahami hal-hal tersebut, dimana sebelumnya perlu dicari proses *bridging of knowledge*.

²⁴ (Kant 2004, xi)

²⁵ (Kant 2004, xi)

²⁶ (Gadamer 2006)

²⁷ (Gadamer 2006, 9). Lihat juga (Odenstedt 2008)

Pengkaji memandang bahwa sebelum Islam Nusantara dijadikan sebagai suatu sistem pengetahuan, maka perlu suatu teropong akademik yang bersifat filosofis di dalam memahami kekayaan khazanah Islam di Nusantara. Teropong tersebut, harus dimulai dari bentuk spirit, yang menghasilkan tiga aspek utama yaitu nilai, keyakinan, dan intelektual. Ketiga aspek tersebutlah yang ditelaah secara mendalam oleh Charles Taylor, Naquib Al-Attas, dan Henry Corbin dalam karya-karya mereka. Untuk itu, dalam penulisan ini akan menggali ketiga aspek tersebut dalam pemikiran mereka, guna untuk membangun fondasi metafisika Islam Nusantara. Dari aspek nilai, digali beberapa turunannya yaitu: etika, moral, sistem tingkah laku, aksi sosial, dan budaya. Sementara dari aspek keyakinan ditelaah seni, makna, cara pandang, simbol, sosial-kebudayaan, dan ritual. Adapun dari aspek intelektual ditelaah tentang nalar, kontemplasi/meditasi, sistem ide, falsafah, dan paradigma. Turunan konsep-konsep dari tiga aspek itulah yang ditarik pada garis utama yaitu *spirit/geist/ruh*.

Ketiga pemikiran tersebut, dipandang telah berhasil menghasilkan sebagian konsep di atas. Charles Taylor melalui kajian Hegel telah menghasilkan karya-karya mengenai moral, imajinasi sosial, standar tingkah laku, pengalaman keagamaan, dan narasi reformasi modern dalam *A Secular Age*.²⁸ Sementara itu, Naquib melalui kajian Hamzah Fansuri telah menghasilkan tentang sistem nilai, sastra, teologi, kosmologi, pendidikan, filsafat, sekularisme, dan persoalan kemanusiaan lainnya.²⁹ Adapun Henry Corbin melalui kajian Iranologi dan Ibn 'Arabi mampu menghasilkan konsep-konsep teopani, imajinasi kreatif, filsafat Islam, ta'wil, fenomenologi, dan hermeneutika.³⁰ Semua konsep-konsep tersebut telah memberikan pengaruh di dalam dunia ilmu pengetahuan, terutama Studi

²⁸Lihat karya berikut ini: (Mozumder 2011) (Curtis 2007) (Soll 1976) (Lyshaug 2004) (Gregory dan Forsey 2006)

²⁹ (Waghid 2010) (Setia 2003)

³⁰ (Corbin 1977)

Islam.³¹ Inilah yang menjadi dasar kuat untuk dilakukan penelitian terhadap tiga sarjana tersebut, yang telah tidak hanya memberikan pengaruh terhadap studi Islam, tetapi juga dalam pemahaman ke-Nusantara-an.

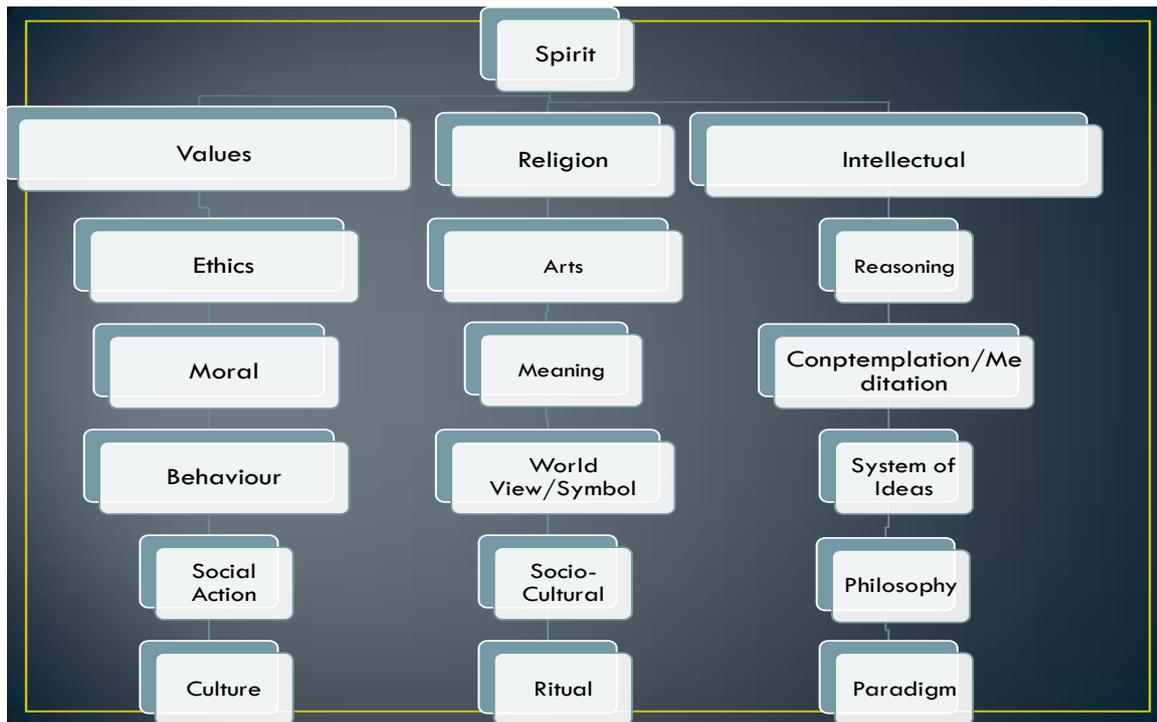
Untuk itu, kajian ini menjawab tiga pertanyaan utama. *Pertama*, bagaimana bentuk fondasi metafisika Islam Nusantara? Pertanyaan ini hendak menggali bagaimana keterkaitan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, dalam studi Islam, hingga membangun suatu bentuk keilmuan, yang dikenal dengan istilah Islam Nusantara. *Kedua*, pengaruh ketiga pemikir yang menjadi objek studi ini memang dirasakan dalam studi Islam, namun apakah memungkinkan untuk ditarik pada studi filsafat analitik dalam pembangunan pemikiran Islam Nusantara. Jika dapat, bagaimana cara meramu ketiga pemikiran tokoh-tokoh tersebut di dalam membentuk struktur dan bangunan keilmuan dari Islam Nusantara. *Ketiga*, bagaimana upaya untuk membentuk struktur keilmuan Islam Nusantara yang mampu memberikan ruang bagi khazanah keislaman di Indonesia? Pertanyaan terakhir ini merupakan upaya untuk menjadikan Islam Nusantara sebagai konstruksi ilmu, yang dapat tidak hanya dipelajari di Indonesia, tetapi juga dilakukan diluar negeri. Pada gilirannya, upaya tersebut diharapkan, khazanah ke-Islam-an dan ke-Indonesia-an dapat berperan aktif dalam bidang kajian studi kawasan, yang selama ini banyak ditelaah dalam bidang Islam di Asia Tenggara. Tahapan berikutnya adalah Islam Nusantara tidak hanya milik Indonesia, tetapi juga dapat dikaji di negara-negara Asia Tenggara.³²

1.2 Mencari Wajah Islam Nusantara

Untuk memudahkan kajian ini, maka kajian ingin meletakkan Charles Taylor, Naquib al-Attas, dan Henry Corbin dalam penjelajah kajian metafisika yang dapat dipetakan sebagai berikut:

³¹ (Nasr 2011) (Laude 2010) (Adams 1985)

³²Baca beberapa kajian berikut: (Day dan Reynolds 2000) (Evers dan Gerke 2003) (Fealy dan Hooker 2006) (Federspiel 2007) (M. K. Hassan 2000) (King 2008)



Inilah tujuan dari penulisan ini, dimana ingin melihat skema kerangka di atas dalam pemikiran Charles Taylor, Naquib al-Attas, dan Henry Corbin. Sebagaimana disinggung di atas, bahwa karya-karya sarjana tersebut lebih banyak berkuat pada isu-isu yang disenaraikan dalam skema di atas. Objek kajian mereka tersebut, yaitu Hegel, Hamzah Fansuri, dan Ibn ‘Arabi telah begitu kuat pengaruhnya dalam studi ilmu sosial dan studi Islam, tidak terkecuali di Indonesia. Karena itu, kajian ini merupakan kajian lapis kedua, untuk menggali kesinambungan pemikiran hasil-hasil dari pemahaman mereka terhadap isu-isu dalam skema di atas, yang kemudian dipantulkan dalam persoalan Islam Nusantara.

Studi semacam ini, paling tidak, akan membantu para peneliti Islam Nusantara, sehingga tidak hanya mampu para realita ke-Islam-an dan ke-Indonesia-an saja,³³ tetapi juga mampu menangkap secara meta-teori, apa kerangka pikir yang baik, untuk memahami konstruksi realita dan bagajmana membangun pisau analisa. Model ini, paling tidak sering dilakukan oleh para penggagas

³³ (Maarif 2015)

paradigma keilmuan, seperti yang dilakukan oleh M. Amin Abdullah.³⁴ Hal yang serupa juga dilakukan oleh Greg Barton ketika mengkonstruksikan bangunan konsep Islam Liberal di Indonesia, melalui empat tokoh yaitu Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendy, dan Ahmad Wahib.³⁵ Adapun model gerakan, terlihat misalnya dalam studi yang dilakukan oleh Mujamil Qomar terhadap Nahdlatul 'Ulama sebagai gerakan liberal.³⁶ Dalam konteks ini, Azyumardi Azra menyebutkan bahwa:

Pemikiran para cendekiawan NU memiliki implikasi signifikan dalam meningkatkan pengembangan wawasan warga NU ... Kehadiran pemikiran liberal itu mengakibatkan tumbuhnya iklim intelektual yang subur di kalangan angkatan muda NU. Mereka mendapatkan momentum kuat untuk mengembangkan wawasan yang luas dan pikiran yang progresif. Di antara mereka bahkan ada yang memiliki pemikiran jauh lebih liberal daripada para cendekiawan NU...³⁷

Demikianlah tujuan yang hendak dicapai dalam penulisan Islam Nusantara ini. Kemunculan berbagai konsep dari khazanah ke-Islam-an dan ke-Nusantara-an, memang tidak pernah sepi dari teori-teori ilmu sosial dan humaniora.³⁸ Untuk itu, studi ini akan menggali aspek-aspek filosofis dari gagasan Islam Nusantara, dengan melihat akar-akar konsep dari tiga tokoh yang menjadi objek kajiannya.

Salah satu persoalan yang paling mendasar dalam penjelajahan Islam Nusantara adalah mencari spirit dibalik konsep tersebut. Secara istilah, Nusantara memiliki dua akar kata yaitu: nusa dan antara. Adapun Nusa diartikan pulau dan tanah air. Nusantara adalah pulau-pulau yang terletak antara Benua Asia dan Australia, diapit oleh dua lautan, lautan India dan Pasifik.³⁹ Sejak tahun 1884,

³⁴ (M. A. Abdullah 1997) (Roswantoro 2013)

³⁵ (Barton 1999)

³⁶ (Qomar 2002)

³⁷ (Azra 2002, 22)

³⁸ Lihat juga (Bustamam-Ahmad 2011) (Bustamam-Ahmad 2012b)

³⁹ (Maarif 2015, 55)

dimunculkan istilah ‘Indonesia’ yang berarti ‘Pulau-Pulau India.’⁴⁰ Melihat begitu luas cakupan wilayah yang terbentang antara Australia dan Asia, termasuk Filipina. Disebutkan bahwa luas seluruh daratan Nusantara adalah 1.919.443 km², sedangkan luas lautan mencapai 5.800.000 km² dengan panjang garis pantai seluruhnya 81.000 km.⁴¹

Karena itu, sangat boleh jadi, sistem kosmologi yang berada di hamparan pulau-pulau sangat beragam. Karena itu, Nusantara merupakan salah satu panggung sejarah manusia yang paling besar di Dunia. Di Tanah Melayu, muncul kosmologi Melayu yang menimbulkan Spirit Ke-Melayu-an yang menghasilkan negara Malaysia.⁴² Di Tanah Jawa, muncul Kosmologi Jawa,⁴³ Kosmologi Sunda,⁴⁴ dan Kosmologi Bali,⁴⁵ sebagai pulau yang menjadi sentral kekuasaan di Indonesia. Hal ini belum lagi berbagai macam konsep Spirit yang muncul di kepulauan Kalimantan, Sulawesi, dan Papua. Adapun “Spirit” yang merupakan tamu di Nusantara adalah Hindu, Buddha, Islam, Kristen,⁴⁶ dan Spirit yang melatarbelakangi ilmu-ilmu sosial dan humaniora dari Barat. Di samping itu, tidak dapat diabaikan pula Spirit yang melingkupi cara pandang Cina yang berbasiskan pada sistem kepercayaan Konghucu, yang juga muncul di dalam sejarah Nusantara.⁴⁷ Sehingga tidak berlebihan jika dikatakan Nusantara merupakan ajang kontestasi Spirit, baik yang sudah ada di dalam masyarakat, maupun sebagai

⁴⁰ (Vlekke 1961, 6)

⁴¹ (Maarif 2015, 55). Untuk kajian lanjutan mengenai luas dan perbandingan Nusantara, lihat (D. Lombard 2008, I: 11-14)

⁴² (Harun 2001)

⁴³Baca misalnya (Bustamam-Ahmad 2014b)

⁴⁴ (Darsa dan S. Ekadjati 2004)

⁴⁵ (Covarrubias 1973) (Eiseman 1990)

⁴⁶ (Leahy 1986)

⁴⁷Baca misalnya (D. Lombard 2008, II: 243-337)

“tamu.” Karena begitu luas dan beragam Spirit yang ada di Nusantara, maka ketika menjadi sebuah negara-bangsa sebagai Indonesia, maka yang muncul adalah hasil kompromi antara Spirit sebagai “tuan rumah” dan “tamu.” Adapun Spirit yang tamu berasal dari wilayah peradaban-peradaban ternama di dunia yaitu Peradaban Barat, Peradaban India, Peradaban Cina, dan Peradaban Timur Tengah. Adapun yang menjadi “tuan rumah” dan mampu “menyesuaikan” diri dengan berbagai konsep Spirit dibalik peradaban-peradaban utama tersebut adalah Spirit Jawa. Karena itu, Spirit Jawa berangkai dengan Sistem Kosmologi Jawa⁴⁸ memberikan wadah sebagai “piring” sekaligus mengaduk berbagai “adonan spirit” yang muncul dari berbagai belahan benua.

Karena itu, semua yang sampai ke Pulau Jawa, dilakukan proses Jawanisasi, yang kemudian melahirkan konsep ke-Indonesia-an sebagai *negara-bangsa* (*nation-state*). Salah seorang sejarawan terkemuka Indonesia, Anhar Gonggong mengatakan bahwa: “Sejarah Indonesia “seakan” berjalan linear, lurus, mulai dari awal, Kerajaan Majapahit sampai ke dan menjadi bangsa negara Indonesia, Republik Indonesia seperti adanya sekarang. Tentu penggambaran sejarah linear ini *keliru!*”⁴⁹ Konsep ‘Sumpah Palapa’ disinyalir merupakan sebab adanya penyatuan seluruh pulau-pulau di Nusantara untuk menjadi bangsa yang bernama Indonesia.

Dalam proses penyebaran Islam, hampir dapat dikatakan telah terjadi proses bukan “Islamisasi Jawa,” melainkan “Jawanisasi Islam.” Karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan pemahaman Nusantara pasca-menjadi-Indonesia adalah kemenangan Spirit Jawa yang melingkupi semua jalur kekuasaan yang ada di Indonesia.⁵⁰ Karena itu, ketika didiskusikan mengenai keislaman yang bersifat

⁴⁸Baca beberapa karya berikut: (Endraswara 2006) (Magnis-Suseno, Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa 2003) (Muljana 1968) (Suyono 2007)

⁴⁹ (Gonggong 2006, 31)

⁵⁰Lihat juga (Koentjaraningrat 1986). Baca juga (B. Anderson 1972)

keindonesiaan, tidak dapat dipungkiri, merupakan penjabaran pengaruh Spirit Jawa dalam Islam yang muncul dalam konteks negara Indonesia. Hanya saja, setelah kemerdekaan, proses ini dibelokkan melalui pola-pola keilmuan dari Spirit Protestanisme yang dihasilkan oleh Weber, yang dipakai di dalam melihat keislaman dan ke-Jawa-an, yang menghasilkan tiga varian utama pengelompokan Muslim yaitu *abangan*, *santri*, dan *priyati*. Tentu saja ini merupakan bagian dari *Modern Project Indonesia* yang ingin menempatkan kemodernan dalam keindonesiaan. Pola Spirit yang berdasarkan pada *mountain based* menjadi pilar utama kajian religi,⁵¹ yang awalnya merupakan *sea-based*, sebagai bagian dari kemunculan Islam dalam bentuk kekuasaan.

Hal tersebut tentu saja perlu ditelaah kembali, sebab setelah Indonesia merdeka, Spirit-Spirit “tamu” menyelinap dalam sistem kekuasaan di Indonesia. Adapun Islam, sebagai suatu sistem kekuasaan yang pernah berdiri di beberapa pulau di Nusantara menjadi lenyap dan punah. Kalau pun mereka masih eksis, hanya dianggap sebagai penyeimbang simbol-simbol bagian dari warisan kebudayaan di Nusantara. Inilah kemudian memunculkan konsep bahwa Islam mencoba “menjadi Indonesia” sebagaimana wujud dalam karya para sarjana Muslim Indonesia dengan judul *Menjadi Indonesia: 13 Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*.⁵² Karya ini menyuguhkan bagaimana proses keber-Islam-an dan ke-Indonesia-an.

Karena itu, imajinasi tentang Spirit Islam Nusantara (SIN), bukanlah hanya sebatas menjelaskan secara filosofis (apa, bagaimana, dan fungsi-nya). Namun lebih dari itu, menurunkan dalam suatu kerangka pemikiran yang utuh. Sebab, dari persoalan spirit, melahirkan tiga ranah yaitu bentuk Nilai Islam Nusantara (NIN), Relijiusitas Islam Nusantara (RIN), dan Intelektualitas Islam Nusantara (IIN). Karena pada wilayah Spirit Islam Nusantara bukan hasil dari keseluruhan penjelajahan Spirit-Spirit yang ada di Nusantara, melainkan hasil

⁵¹Lihat misalnya kajian (Hefner 1983) (Hefner 2000)

⁵²Baca (Komaruddin dan Ahmad 2006)

kompromi dan negosiasi perjalanan dalam ruang dan waktu di Nusantara di antara Spirit Jawa dan Spirit Barat yang melahirkan Indonesia. Adapun Spirit Jawa didasarkan pada nilai-nilai, relijiusitas, dan intelektual Jawa, yang diperhadapkan dengan nilai-nilai, relijiusitas, dan intelektual dari Eropa dan Amerika.

Dalam perjalanan sejarah Indonesia, salah satu negara yang paling aktif menampilkan wajah baru Indonesia adalah Amerika Serikat melalui program *Modern Indonesian Project* di Cornell University. Program ini telah berhasil menurunkan kompromi wajah ke-Indonesia-an dari ke-Jawa-an dalam wujud ke-modern-an. Inilah agaknya yang dihasilkan oleh Benedict Anderson di dalam menjelaskan wajah ke-Indonesia-an dan ke-modernan, di atas pengaruh Sprit Jawa, dalam karyanya *Imagined Communities*.⁵³ Karya ini seolah-olah ingin menuntaskan hasil penelitian Geertz sebagai bagian untuk pemahaman mengenai sumber dan praktik Spirit di Indonesia yang diambil dari pengalaman kehidupan Jawa di Mojokuto sebagaimana wujud dalam karyanya yang berjudul *The Religion of Java* yang berbasiskan *Kejawen* dan praktik politik dalam karyanya *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* dari pengalaman kehidupan masyarakat Bali, yang berbasiskan Hindu.⁵⁴ Harus diakui bahwa penjelasan ke-Jawa-an dan ke-Bali-an oleh Geertz merupakan penerusan dari teori-teori yang dikembangkan oleh Talcott Parson, yang jika diteruskan akan sampai pada Max Weber. Dalam sejarah di pasca-Perang Dunia kedua, Parson merupakan konsultan pemerintah Amerika Serikat untuk pemulihan Jerman pada pasca-perang. Namun demikian, sebagai dosen di Harvard University. Pada tahun 1942, dia menarik mahasiswa-mahasiswa terbaik di Amerika Serikat, diantar salah seorang murid terbaik Parsons adalah Clifford Geertz.⁵⁵

Salah satu kecenderungan untuk membentuk imajinasi ketiga turunan Spirit di atas adalah wajah Indonesia terjelaskan dalam bentuk apa yang

⁵³ (B. Anderson 2006). Lihat juga (B. Anderson 2004)

⁵⁴ (Geertz 1960) (Geertz 1980)

⁵⁵ (Hamilton 1990, 6)

dipraktikkan di dalam Dunia Jawa. Akibatnya dari lini Nilai, turun menjadi etika, moral, tingkah laku, aksi sosial dan budaya yang berdasarkan praktik di Dunia Jawa yang berlandaskan pada konsep-konsep *moutain based*. Sementara dari lini Relijiusitas melahirkan konsep-konsep seni, makna, simbol, sosial-kebudayaan, dan ritual yang berbasiskan di Jawa yang merupakan hasil *blenderisasi* Hindu, Buddha, Islam, dan Kristen. Adapun dari lini Intelektual melahirkan konsep-konsep akal, kontemplasi, sistem ide, falsafah, dan paradigma (pola pikir) dari khazanah tradisi *Kejawen*. Hembusan Spirit Jawa jika memakai paradigma frikatifisasi ilmu ternyata bukanlah melahirkan wajah Islam Nusantara secara menyeluruh dan holistik, melainkan diwakilkan oleh hasil telaah demi telaah terjadi Spirit Jawa yang mampu bergenosiasi dengan kekuatan Spirit yang datang dari luar Nusantara. Tidak berlebihan ketika Paul Stange mengatakan:

Sebagian orang Jawa masih merasakan Islam sebagai agama asing secara esensial. Artinya, ia bukan bagian pokok dari identitas mereka, seperti halnya budaya India sebelumnya. Budayawan *Kejawen* lebih cenderung melihat ke belakang pada perpaduan rohani Majapahit Hindu selama lebih dari lima abad yang lalu ketimbang Demak Islam pada masa kemudian.⁵⁶

Sumbangan Islam yang paling signifikan adalah tasawuf yang mampu merasuki semua elemen sistem kebatinan yang ada di dalam Spirit Jawa. Dalam Dunia Jawa dikenal dengan istilah *Kejawen* yang merupakan ilmu tentang sesuatu yang berada di batin.⁵⁷ Pertemuan tasawuf dengan kebatinan Jawa, dapat dilihat misalnya dalam pengalaman Syeikh Siti Jenar⁵⁸ atau *Wirid Hidayat Jati* oleh R.Ng. Ronggowarsito.⁵⁹ Mistisisme tersebut yang melingkupi kehidupan para Abangan, Santri, dan Priyayi. Walaupun dalam beberapa hal tersebut, mistisisme Islam di Jawa juga dipengaruhi oleh pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri. Hal ini terlihat

⁵⁶ (Stange 2009, 3)

⁵⁷ (Stange 2009, 9)

⁵⁸ (Mul Khan 2007). Lihat juga (Mul Khan 2007b)

⁵⁹ (Ronggowarsito 1997)

misalnya dari pengaruh karya-karyanya di Jawa yaitu *Kitab Bayanullah*. Di Jawa Tengah, kitab Hamzah Fansuri yang berjudul *Syarab al-‘Asyikin* diterjemahkan pada sekitar pertengahan abad ke-18.⁶⁰

Dapat dikatakan bahwa Spirit Islam Nusantara telah bergeser yang pada awalnya muncul di Aceh, sebagai tempat pertama Islam datang di Nusantara, berpindah ke Pulau Jawa dalam wujud *negara-bangsa*. Fondasi Spirit Islam Nusantara yang ada di Aceh malah juga bermigrasi ke Tanah Melayu dalam bentuk Kerajaan Melayu, yang masih eksis hingga sekarang. Harus diakui bahwa, sebelum Islam bertapak ke Tanah Melayu, wujud Kosmologi Melayu adalah berlandaskan pada Kosmologi Hindu.⁶¹ Hingga hari ini, narasi historis mengenai kontribusi Aceh terhadap Melayu dan Islam di Jawa tidak pernah terbentuk dalam suatu kajian untuk peneguhan kekuatan dan kekuasaan politik. Jika dirunut, kontribusi intelektual hingga ke paradigma ke-Islam-an dan ke-Nusantara-an, dapat dilihat dari hasil-hasil usaha para ‘ulama di Aceh di dalam membina fondasi intelektual, sejak zaman Samudera Pasai yang disinarkan sampai ke Tanah Melayu dan Tanah Jawa.⁶² Demikian pula, konsep-konsep nilai ke-Islam-an yang dipraktikkan di Aceh melalui konsep ‘*adat-syari‘ah-reusam* sebagai turunan dalam bentuk akar budaya Islam Nusantara, telah dibelokkan oleh Christiaan Snouck Hurgronje menjadi ‘adat sebagai kebiasaan,⁶³ yang pada awalnya adat merupakan undang-undang fondasi kehidupan masyarakat Aceh yang dikenal dengan istilah *Adat Meukuta Alam*. Pada saat yang sama, Snouck menurunkan nilai dan fungsi ‘ulama yang digantikan oleh fungsi dari pengelola *reusam* yaitu *keuchik* dan *mukim* sebagai pusat otoritas dan kekuasaan di dalam reproduksi sosial-kebudayaan dan

⁶⁰ (V. Braginsky 2010, 296-398)

⁶¹ (Harun 2001)

⁶² (Alfian, Bahasa Melayu Sebagai Faktor Dinamika Pertumbuhan Bangsa 1999b) (Alfian 1999) (Alfian 1999) (Alfian 1999)

⁶³ Untuk melihat bagaimana dampak dari studi Snouck terhadap ‘adat di Aceh, lihat misalnya (Lukito 1998)

berupaya menghilangkan kekuatan sosial-politik Islam di Nusantara.⁶⁴ Pada kutub relijiusitas, mulai dari simbol ke-Islam-an dan ke-Aceh-an, tidak lagi mendominasi sistem tata pikir Islam Nusantara, yang digantikan oleh sistem tata pikir Islam model Jawa.

Untuk membuktikan argumen di atas, sejak era Hamzah Fansuri-Nuridin Ar-Raniry – Abdurrauf al-Singkili yang disebut-sebut sebagai Pembaru Islam⁶⁵ di Nusantara berlanjut hingga zaman Hasbi ash-Shiddieqi⁶⁶ dan ‘Ali Hasymi, telah menyinari konsep-konsep inti dari bentuk pemikiran Islam Nusantara. Hanya saja, para sarjana, lebih tertarik menggantikan istilah Aceh dengan istilah Melayu, sehingga terlihat bahwa peran sarjana Aceh sebagai “*Malay Islamic Thought*”, bukan “*Acehnese Islamic Thought*.” Sebagai contoh, terlihat dalam kutipan Peter G. Riddell berikut:

Acehnese scholars have not only left us almost all the evidence of theological activity which survives from this period, but indeed it seems that they were in the vanguard of Malay Islamic thought at the time. We confidently draw conclusions about Malay religious activity in general in the pre-colonial era by taking Aceh as our case study.⁶⁷

Sejauh ini, beginilah kesimpulan para sarjana untuk membedah Islam di Dunia Melayu. Padahal tradisi intelektual Aceh, tidak pernah berhenti pada era pra-kolonial, tetapi tetap berlanjut hingga masa kolonial dan post-kolonial.⁶⁸ Bahkan untuk reproduksi sosial-kebudayaan dan aksi-sosial Dunia Melayu, telah digambarkan secara jelas dalam film-film yang dimainkan oleh P. Ramlee di

⁶⁴Tentang hal ini, baca beberapa karya Snouck dan tentang Snouck berikut: (C. S. Hurgronje 1996) (C. S. Hurgronje 2007) (C. S. Hurgronje 1997) (S. Hurgronje 1996) (S. Hurgronje 1996b) (S. Hurgronje 1985) (Benda 1958) (Gobee dan Adriaanse 1990) (Witkam 2007) (Witkam 2007b)

⁶⁵ (Azra 1999)

⁶⁶ (Shiddiqi 1997) (Shiddiqi 1996) (Asmin 2007) (Asmin 1995)

⁶⁷ (Riddell 2001, 103)

⁶⁸Lihat misalnya (Erawadi 2011)

Malaysia pada tahun 1960-an hingga 1970-an. Dalam konteks ini, Joel S. Kahn mengatakan bahwa: *“Not only in his work as actor, musician, choreographer and film director, but in the ways he actually went about doing that work, P Ramlee made a contribution to building this other version of Malayness. This is his real gift to the present.”*⁶⁹

Uraian di atas merupakan suatu penjelajahan mengenai bagaimana akar-akar sosial-sejarah dalam memahami Islam Nusantara dari pengalaman Jawa dan Aceh. Pengalaman ini menunjukkan bagaimana proses saling bernegosiasi dan berkontestasi Spirit dibalik Dunia Jawa yang mendominasi Indonesia dan Aceh yang ditarik pada konteks Dunia Melayu di Malaysia. Tentu saja, hal ini juga terjadi pada tarikan sejarah diluar Aceh dan Jawa yaitu Minangkabau. Proses pembaruan Islam pada abad ke-18-19 di Minangkabau telah menciptakan suatu pemahaman bagaimana Islam dipraktikkan dan disesuaikan dengan adat kebudayaan setempat. Demikian pula, pengaruh para pembaru dari Gerakan Paderi⁷⁰ hingga Hamka⁷¹ dan bertahan sementara pada Azyumardi Azra,⁷² membuktikan bagaimana kontribusi Minangkabau dalam peneguhan identitas Islam Nusantara di Indonesia.⁷³ Karena itu, konteks ke-Islam-an di Minangkabau tidak dapat diabaikan di dalam sejarah lintasan keberislaman di Indonesia.⁷⁴ Ada fenomena yang unik ditemukan bahwa beberapa penulis dari Minangkabau, mulai dari Taufik Abdullah, Azyumardi Azra, hingga ke Oman Fathurrahman, lebih

⁶⁹ (Kahn 2007, 42)

⁷⁰Tentang gerakan Paderi, baca (Dobbin 2008) (Dobbin 1974)

⁷¹Tentang HAMKA, baca (HAMKA 1982) (HAMKA 1982)

⁷²Tentang Azra, lihat (Bustamam-Ahmad 2003). Baca beberapa karya Azra mengenai Islam di Minangkabau dalam (Azra 2003) (Azyumardi 1999). Baca juga (Fathurrahman, Tarekat Syattariyah di Minangkabau. 2008)

⁷³Mengenai kebiasaan orang Minangkabau, baca (M. Naim 2013)

⁷⁴Lihat (Sinara 2006)

tertarik memulai kajian keislaman mereka di Nusantara dari Aceh dari perspektif sejarah, ketimbang dengan penjelajahan Islam di Pulau Jawa.⁷⁵

1.3 Rangkaian Imajinasi Islam Nusantara

Ada beberapa hal yang ingin dicapai dalam pengkajian ini. *Pertama*, di Indonesia beberap kali muncul konsep-konsep pemikiran baru tentang bentuk masyarakat, sering hanya muncul dalam 1 atau 2 tahun saja. Pada tahun 1998, ketika Reformasi digulirkan, muncul istilah Masyarakat Madani. Namun sampai sekarang tidak ada telaah lanjutannya. Karena itu, studi ini ingin memberikan penjelasan yang mampu mengikat tiga hal dari inti Islam Nusantara itu yaitu nilai, religi, dan intelektual. Untuk itu, studi ini akan menjelaskan ketiga aspek tersebut sampai pada kewujudan Islam Nusantara dalam bentuk budaya, ritual, dan paradigma. Artinya, melalui pengkajian terhadap tiga pemikir, studi ini ingin menggali apakah konsep Islam Nusantara ini benar-benar memiliki kemampuan untuk dipetakan secara konseptual, terutama dalam bidang analisa filsafat.

Kedua, target akhir dari penelitian ini adalah menjadi sebuah buku atau monograp, yang dapat dijadikan sebagai bahan pijakan untuk merangkumi aspek-aspek nilai, religi, dan intelektual di Indonesia dalam bingkai Islam Nusantara. Sejauh ini, penjelasan mengenai Islam Nusantara masih sebatas apa yang membedakan Islam Nusantara dengan Islam di kawasan lain. Kemudian kerap ditonjolkan keunikan dari dinamika ke-Islam-an dan ke-Nusantara-an. Jarang ada kajian yang mampu menghasilkan konsep-konsep keilmuan, seperti yang dilakukan oleh Taylor pada Hegel, Naquib pada Hamzah Fansuri, dan Henry pada Ibn 'Arabi. Maksudnya, setelah seseorang sarjana mengkaji para pemikir

⁷⁵Untuk kasus Taufik Abdullah, baca pengakuannya dalam (Taufik 2011). Mengenai Azra, lihat misalnya (Azra 2004) (Azyumardi 1999b). Untuk kasus Oman, lihat karyanya yang semula tesis master dalam (Fathurahman 1999). Baca juga hasil karya Oman terhadap katalogisasi naskah kuno di Tanoh Abe (Aceh Besar) dalam (Fathurrahman, et al. 2010).

peradaban, konsep-konsep mereka dapat digunakan oleh para sarjana lainnya. Pola inilah yang hendak dicapai dalam penelitian Islam Nusantara ini.

Ketiga, Islam Nusantara saat ini masih sebatas isu di Pulau Jawa yang seakan-akan menjadi kampanye dari Kementerian Agama yang dibayangi oleh pemikiran dari kalangan Nahdlatul ‘Ulama (NU). Istilah Islam Nusantara sendiri sebenarnya sudah pernah dirumuskan oleh para penulis sebelumnya.⁷⁶ Misalnya, Hazairin pernah menghasilkan ‘Madzhab Indonesia,’ Hasbi Ash-Shiddieqy melalui konsep ‘fiqh Indonesia,’⁷⁷ M B Hooker melalui konsep “Islam Madzhab Indonesia.” Upaya-upaya tersebut adalah untuk mengikat tradisi pemikiran keislaman yang berkarakter ke-Indonesia-an.⁷⁸ Sehingga produk pemikiran di Indonesia dapat dibangun dalam suatu fondasi tradisi berpikir yang bersifat nasional. Namun, kemunculan konsep-konsep tersebut tentu saja sangat dipicu oleh hasil dialektika antara pemikir dan keadaan sosio-budaya. Konsep Islam Nusantara juga, pada prinsipnya adalah berada dalam horizon yang sama. Untuk itu, target studi ini adalah ingin memperkukuhkan konsep Islam Nusantara yang tidak hanya berada di Pulau Jawa dan didominasi oleh suatu ormas tertentu saja. Akan tetapi untuk membuat piring pemikiran, supaya semua tradisi ke-Islam-an di Indonesia dapat bertemu dalam adonan Islam Nusantara. Inilah salah satu upaya studi ini, yang akan menggali keunikan dan kekhasan tradisi keislaman di Indonesia. Namun demikian, untuk sampai pada tahap tersebut, penjelasan secara konseptual mengenai ‘bumbu-bumbu’ resep Islam Nusantara mutlak diperlukan. Disinilah target yang hendak dicapai dalam pengkajian ini.

⁷⁶ (Azra 2004) (Azyumardi 2002) (Mas'ud 2006) (Qomar 2010)

⁷⁷ (Asmin 1995) (Shiddiqi 1997)

⁷⁸Baca misalnya (Qomar 2010)

1.4. Metafisika dan Meta-Teori Islam Nusantara

Istilah Metafisika ditemukan di dalam pemikiran Aristoteles yang memperkenalkan istilah *Being qua Being* yang bermaksud untuk mencapai *keberadaan adalah dengan cara keluar*, dimana Aristoteles memfokuskan pada apa yang membuat sesuatu itu bisa keluar untuk mencapai *Being*. Dia dia juga menjelaskan tentang berbagai perbedaan mengenai eksistensi yang mempengaruhi *Being*.⁷⁹ Kant menyebutkan bahwa metafisika adalah ilmu tentang prinsip-prinsip yang sangat awal di dalam pemahaman manusia.⁸⁰ Hatfield ketika memberikan pengantar untuk karya Immanuel Kant menjelaskan konsep metafisika dengan mengutip pandangan Baumgarten dan Wolff yang membedakan ranah metafisika ke dalam ontologi, kosmologi, psikologi, dan teologi natural. Secara ontologi, metafisika berkaitan dengan persoalan mengenai “tujuan dari keberadaan.” Secara kosmologis, konsep metafisika berkaitan dengan alam semesta secara keseluruhan, perintah dan struktur kausalita, esensi keberadaan alam, dan hubungan natural dan supernatural. Sedangkan secara psikologis, konsep metafisika berkenaan dengan eksistensi dan kemampuan jiwa dan pikiran, seperti rasa, imajinasi, intelek, kebebasan berkehendak, dan immortalitas jiwa manusia. Adapun secara teologi natural, metafisika berusaha untuk menjelaskan keberadaan dan sifat-sifat yang ada pada Tuhan tanpa harus meyakini dengan memfokuskan pada fakta-fakta yang dievaluasi oleh rasio manusia.⁸¹

Dengan demikian, konsep subjek dan objek manusia (saya, mereka, kami) di Barat mencari cara bagaimana memahami prinsip-prinsip sesuatu cerapan akal pikir sebelum menjadi ilmu yang utuh. Metafisika dan intuisi pada umumnya menjadi awal keberangkatan mereka. Ini sejalan dengan kemunculan filsafat

⁷⁹ (Mumford 2008, 27)

⁸⁰ (Kant 2004, xvi)

⁸¹ (Ladyman 2002)

kesadaran yang berusaha menjelaskan keberadaan manusia dalam mencapai I.⁸² Dengan kata lain, sebelum adanya pengaruh konsep sains (*science*), terlebih dahulu persoalan-persoalan metafisikalah yang menjadi objek pada filosof Barat. Disinilah yang perlu ditelaah lagi apa dasar kekuatan metafisika Islam Nusantara. Medan kajian ini tentu saja sangat luas sekali, karena harus dipahami intuisi pemikir-pemikir dan bagaimana mereka menjelaskan dengan metode berpikir mereka, lalu dijewantahkan di dalam pengalaman, baik sadar maupun tidak sadar, ke dalam realita. Masing-masing bidang ini menuntun kita pada satu pemahaman tentang persoalan pemahaman tentang Tuhan dan pemahaman tentang spirit, pemahaman tentang keberadaan, dan pemahaman tentang tindakan. Charles Taylor dalam *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1987) menjelaskan ranah ini dalam medan kajian *jiwa dalam moral*, *sumber-sumber moral*, *topografi moral*, dan *sentimen-sentimen moral*. Intinya, buah dari kajian metafisika boleh jadi kekuatan moral dan juga pada beberapa hal, terkait dengan etika sebagai seorang I.

Demikianlah batasan studi ini, yang menampakkan bahwa ruang lingkup studi ini adalah studi yang bersifat meta-teori, dengan gambaran sebagai berikut:

⁸² (Derrida 2010, 105)

Orientasi	Fokus	Objek	Hubungan dengan TOPIK penelitian ini
Internal – intelektual	intelektual dan kognitif	Madzhab atau aliran pemikiran	Mazhab atau aliran yang begitu dominan di dalam melahirkan pengetahuan Islam Nusantara
Internal - sosial	Sosial kemasyarakatan	Aspek komunal atau kelompok	Kelompok sosial yang menghasilkan pengetahuan Islam Nusantara
Eksternal - intelektual	konsep, metode, teori-teori	Multi-disiplin dengan mengambil berbagai ide-ide yang telah ada	Ide- atau gagasan yang mempengaruhi kemunculan pengetahuan Islam Nusantara
Eksternal – sosial	Seting nasional, Seting sosio-kultural,	Dampak kebijakan negara	Pengaruh kebijakan negara di dalam reproduksi pengetahuan Islam Nusantara.

Dari gambaran di atas memperlihatkan bahwa kajian Islam Nusantara dapat dilihat dari empat dimensi, sebagai langkah-langkah dalam membangun meta-teori. Pertama, aspek aliran atau *school of thought* yang mempengaruhi kelahiran Islam Nusantara. Dalam ini, Islam secara ke-Indonesia-an, telah lama dihasilkan oleh para pemikir Islam di Nusantara. Dalam tradisi Islam di Nusantara, khazanah yang terlihat adalah lebih banyak dipengaruhi tiga hal yaitu: Syafi'iyah, Asy'ariyyah, dan al-Ghazzali. Akan tetapi, aliran pemikiran yang muncul diluar ranah tersebut, tidak sedikit. Dalam bidang pemikiran, pola-pola berpikir model Mu'tazilah juga berkembang,⁸³ pengaruh pemikiran dari Timur Tengah tidak dapat dipungkiri,⁸⁴ keberadaan aliran Syi'ah juga dapat dirasakan,⁸⁵ serta berbagai model pemahaman Islam yang dihasilkan oleh para pemikir Islam kontemporer juga sangat berkembang pesat di Indonesia. Karena itu, melihat Islam Nusantara tidak

⁸³Baca misalnya (Martin, Woodward dan Atmaja 1997)

⁸⁴Lihat misalnya (Dudoignon, Hisao dan Yasushi 2006)

⁸⁵ (Zulkifli 2009)

dapat dibaca dengan pola mono interpretasi, melainkan sudah melewati berbagai hasil dialektika antara pemikir dengan perkembangan studi Islam.

Trend saling mendominasi aliran atau *school of thought* juga dirasakan. Dalam bidang hukum Islam, Nahdlatul Ulama merupakan salah satu organisasi/gerakan Islam yang mempertahankan madzhab Syafi'i. Adapun gerakan/organisasi yang tidak mengklaim mengikut madzhab Syafi'i adalah Muhammadiyah. Demikian pula, kontestasi pengaruh Imam al-Ghazzali dan Syekh Ibn 'Arabi, masih dapat dirasakan dalam bidang pembinaan pemikiran tasawuf di Nusantara. Sejak tahun 1970-an, Harun Nasution mencoba memperkenalkan model berpikir Mu'tazilah di Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia. Hal ini belum lagi kemunculan pemikiran yang berhaluan Imam Hanbali yang diwakili oleh dominasi pengaruh Ibn Taymiyyah di Indonesia. Kondisi-kondisi tersebut memperlihatkan bahwa secara intelektual-kognitif, tidak ada aliran atau madzhab di Indonesia yang tunggal. Inilah kekayaan tradisi berpikir di Indonesia, yang terkadang membawa nilai plus dan minus, bagi kehidupan ummat Islam.⁸⁶ Dengan demikian, dari aspek internal dan intelektual, Islam Nusantara belum memiliki satu kesatuan sistem berpikir yang dapat diimplementasikan kepada seluruh Muslim di negara ini.

Oleh sebab itu, jika Islam Nusantara itu hendak dibangun, maka pemikiran yang bersifat ke-Indonesia-an perlu dipikirkan ulang. M. Quraish Shihab dalam mengomentari karya M.B. Hooker tentang *Islam Mazhab Indonesia* menyebutkan bahwa:

Islam Nusantara bercorak spesifik di mana ekspresinya secara intelektual, kultural, sosial dan politik bisajadi, dan kenyataannya memang berbeda dengan ekspresi Islam yang berada dibelahan dunia yang lain, Islam Indonesia merupakan perumusan Islam dalam konteks sosio-budaya bangsa ini, yang berbeda dengan pusat-pusat Islam di Timur Tengah. Kenyataan ini

⁸⁶Lihat pula (Setiawan 2012, 10-15)

bukanlah peristiwa baru, melainkan berlangsung semenjak awal masuknya agama yang diserukan Muhammad ini ke bumi Nusantara.⁸⁷

Kedua, melihat tradisi Islam Nusantara dari aspek sosial kemasyarakatan. Di sini fokus yang hendak ditilik adalah kelompok sosial yang menghasilkan pengetahuan mengenai Islam Nusantara. Secara sosio-historis, otoritas religi di dalam masyarakat Islam di Indonesia dikendalikan oleh para ‘ulama. Namun, secara sosio-kultural, masyarakat Islam di Indonesia telah mengalami berbagai proses penyesuaian diri dengan corak-corak kekuasaan yang memberikan pengaruh bagi pelaksanaan otoritas religi. Misalnya, Muslim di Indonesia telah mengalami tiga fase, yaitu fase sebagai bagian dari kerajaan Islam, fase menjadi bagian dari wilayah yang diduduki oleh penjajah, dan fase sebagai bagian dari warga negara-bangsa (*nation state*).⁸⁸ Tentu saja, kelompok sosial yang berpengaruh dalam masyarakat akan melakukan proses penyesuaian, baik itu melebur maupun memisahkan masyarakat dari ketiga fase tersebut.

Pergeseran waktu dan ruang, ternyata juga memberikan narasi baru terhadap peran dan fungsi kelompok sosial yang mendominasi sistem berpikir masyarakat Islam. Tidak hanya, pergeseran juga muncul ketika perubahan yang cukup signifikan dalam institusi Muslim, baik yang formal maupun yang non-formal. Misalnya, bagaimana penjelasan secara akademis perpindahan model reproduksi cendekiawan Muslim, yang pada awalnya dipengaruhi oleh pesantren dan Timur Tengah ke situasi kelompok sosial yang dipengaruhi oleh hasil-hasil pemikiran teori-teori sosial dari Barat dan kemunculan Perguruan Tinggi. Demikian pula, saluran hasil pengetahuan di Indonesia tidak mengalami “sensor pemikiran” dari aspek reproduksi. Akibatnya, kelompok sosial “bebas” mengaktualisasikan hasil pemikiran mereka, tanpa merasa dikungkung oleh kekuasaan. Karena itu, cara pandang di dalam memahami reproduksi intelektual Muslim, dalam ketiga fase di atas, perlu dipahami, sebagai langkah awal dalam

⁸⁷ (M. Q. Shihab 2003, 18)

⁸⁸Lihat juga (Federspiel 2007)

memahami konsep Islam Nusantara. Dinamisasi situasi dan dialektika pemikir pada gilirannya menciptakan kondisi “kebebasan” akademik di Indonesia dalam bidang menghasilkan pemikiran-pemikiran Islam.

Ketiga, kajian terhadap teori/gagasan/ide yang muncul di dalam kajian Islam Nusantara, mutlak perlu dilakukan. Dalam hal ini dipahami bahwa Islam Nusantara tidak lepas dari pendekatan multi-disiplin dalam ilmu pengetahuan, untuk membedah bagaimana perjalanan ke-Islam-an dalam konteks ke-Indonesian. Sebagaimana diketahui bahwa, perjalanan pemikiran Islam di Nusantara tidak dapat melepaskan diri dari sejarah ide atau teori-teori yang dihasilkan oleh para pemikir di negeri ini. Mozaik pemikiran tersebut memang telah terekam dalam lintasan sejarah. Misalnya, studi terhadap *wahdat al-wujûd* ternyata memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi wajah Islam Nusantara. Teori-teori ilmu sosial dan humaniora ternyata telah merubah cara pandang kehidupan masyarakat Islam di Nusantara. Isu-isu post-modernisme juga tidak kalah pentingnya di dalam memahami gejala sosial dan gejala budaya tentang perilaku Muslim. Kemunculan gagasan-gagasan dari pemikir Islam dan non-Islam, juga telah merubah citra dan amatan orang terhadap Muslim di Indonesia. Semua hal-hal tersebut, harus dijadikan sebagai langkah utama di dalam meletakkan kewujudan konsep Islam Nusantara.

Sebagai contoh, pengaruh studi Snouck dan Geertz, dapat dianggap sebagai pola intervensi ilmu-ilmu sosial dan humaniora di dalam memahami wajah Islam Nusantara. Pengaruh Talcott Parson sebagai penerjemah pemikiran Weber yang menjadi pijakan cara pandang Amerika Serikat terhadap Indonesia juga harus dijadikan sebagai bahan telaah. Dinamika teori-teori sejarah yang berkembang di Perancis yang dikembangkan oleh Denys Lombard juga tidak dapat dinafikan pengaruhnya di dalam memperlihatkan sejarah mentalitas ummat Islam di Nusantara. Pada saat yang sama, kemunculan teori-teori dalam Ekonomi Islam, juga telah mempengaruhi cara pandang ummat Islam dalam berperilaku dalam bidang mu‘amalat. Kemunculan *Islamic CSR* dalam bidang manajemen Islam juga telah memberikan pengaruh mengenai bagaimana perusahaan yang berbasiskan

kapitalisme, baik kapitalisme Barat maupun kapitalisme Islam, ketika menghadapi berbagai persoalan yang mendera umat Islam dalam bidang sosial-ekonomi. Teori-teori yang sangat luar biasa banyaknya, harus diambil kira sebagai alat untuk meneropong cara keberagamaan ummat Islam.

Kondisi di atas memperlihatkan bahwa Islam Nusantara tidak dapat melepaskan diri dari trend perkembangan ilmu-ilmu yang berkembang di dalam zaman modern dan post-modern atau kolonial dan post-kolonial. Dalam situasi ini, pemahaman secara filosofis terhadap berbagai penafsiran Islam mutlak diperlukan. Dewasa ini, ragam istilah yang muncul dalam studi Islam tidak sedikit, seperti konsep *Keislaman-Kemodernan-Keindonesia* ala Nurcholish Madjid, konsep *Islam Pribumi* oleh Abdurrahman Wahid juga terkadang menjadi pijakan para sarjana untuk membedah Islam, konsep *Islam Rasional* yang dikembangkan oleh Harun Nasution juga telah memberikan pengaruh di dalam studi Islam di PTKIN. Dalam penelusuran pustaka, ditemukan beberapa istilah di dalam kajian Islam yaitu: *Islam Substatif*, *Islam Transformatif*, *Islam Modernis*, *Islam Tradisional*, *Islam Post-Tradisional*, *Islam Rahmat lil 'Alamin*, *Islam Liberal*, *Islam Progresif*, *Islam Hadhari*, *Masyarakat Madani*, *Islam Kiri dan Islam Kanan*, *Neo-Modernisme Islam*. Dalam bidang gerakan Islam, muncul istilah *Islam Radikal*, *Islam Revivalis*, *Transnasional Islam*, *Islam Fundamentalis*. Sementara itu, dalam bidang budaya, muncul istilah *Pribumisasi Islam*, *Islam Jawa*, *Islam Wetu Telu*, *Islam Padang*, *Islam Aceh*, dan lain sebagainya. Demikian pula, dalam pengkajian Islam, muncul berbagai pendekatan keilmuan, yang menghasilkan berbagai paradigma keilmuan, seperti *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, *Integrasi-Interkoneksi*, dan *Reintegrasi Ilmu*. Demikianlah gambaran gagasan-gagasan yang berkembang di dalam Studi Islam di Nusantara. Tidak dapat dipungkiri bahwa hampir di semua konsep atau teori yang dikembangkan oleh para sarjan, di sana ada penjelasan secara filosofis, teoritik dan meta-teoritik. Untuk itu, kekayaan ide-ide tersebut, harus mampu diimbangi dengan pemahaman mengenai “teori sebelum teori.”

Keempat, yang perlu dipahami adalah tentang kebijakan negara atau *national setting*. Ini mutlak diperlukan untuk menelaah Islam Nusantara. Kebijakan negara

terhadap Islam tidak dapat dikesampingkan, mengingat negara memiliki kepentingan dengan keberadaan Islam di Indonesia. Dalam lintasan sejarah bangsa Indonesia, Islam memang tidak pernah berdiri kokoh sebagai dasar negara, karena sudah diikat oleh Pancasila. Demikian pula, setiap episode rezim, kerap menggunakan suatu madzhab ilmu pengetahuan untuk mempertahankan kedaulatan negara. Sebagai contoh, apa motivasi pemerintah mendukung gerakan Islam Nusantara? Apakah Islam Nusantara untuk mengimbangi “Islam Arab” yang cenderung tidak stabil, sebagaimana terlihat saat ini di Timur Tengah? Karena itu, agenda negara perlu dipelajari tentang bagaimana mendudukkan Islam di dalam roda perjalanan bangsa ini.

Demikianlah perjalanan meta-teori di dalam menumbuhkan konsep Islam Nusantara. Dalam konteks ini, tentu saja karya ini tidak akan menelaah semua hal di atas. Namun paling tidak, studi tentang Islam Nusantara tidak boleh berada diluar koridor filsafat ilmu. Kontruksi pengetahuan tentang Islam Nusantara sejatinya harus mampu dijelaskan dari empat orientasi di atas. Dengan demikian, keunikan dan kekhasan Islam Nusantara dapat dijadikan sebagai bagian studi kawasan yang benar-benar memiliki akar yang kuat dari perjalanan Islam di kawasan ini.

1.5. Arah Kajian Islam Nusantara

Pengkajian mengenai Islam Nusantara telah penulis lakukan sejak mengkaji Islam di Asia Tenggara.⁸⁹ Demikian pula, studi terhadap tokoh-tokoh yang menjadi objek studi ini telah dimulai beberapa tahun yang lalu. Karena itu, pengkajian ini bersifat *on going project*. Beberapa data lapangan telah dikumpulkan dalam beberapa tahun terakhir.⁹⁰ Karena itu, kerja-kerja lapangan masih terus dilakukan, yaitu dengan mengunjungi beberapa kawasan di Indonesia, Malaysia, dan Thailand. Dalam penulisan ini, saya tidak akan melakukan observasi lapangan, mengingat masa yang cukup singkat, namun data yang telah diperoleh

⁸⁹ (Bustamam-Ahmad 2012)

⁹⁰Lihat misalnya, (Bustamam-Ahmad 2015)

sebelumnya, akan diupayakan untuk membantu pengkajian ini. Namun, pengkaji akan lebih banyak berkecimpung dengan studi kepustakaan. Karena itu, studi literatur akan banyak dilakukan, terutama data primer yaitu karya Naquib, Taylor, dan Corbin dan literatur mengenai Islam Nusantara, Islam di dalam Dunia Melayu, dan Islam di Asia Tenggara.

Untuk itu, dalam tahapan ini, ada beberapa hal yang akan dilakukan. *Pertama*, data mengenai Islam Nusantara akan dikumpulkan bersamaan dengan data Islam di dalam Dunia Melayu dan Islam di Asia Tenggara. Dalam tahapan ini, akan dilakukan proses analisa secara induktif yang bersifat meta-teori, sebagaimana terlihat di atas, yaitu menggali aspek-aspek nilai, religi, dan intelektual dalam persoalan Islam di Nusantara. Tahapan ini maksudkan untuk mengkaji aspek-aspek yang menopang Islam Nusantara dari beberapa karya yang terkait dengan topik penelitian ini. *Kedua*, pengkaji akan meletakkan hasil interpretasi terhadap pemikiran ketiga tokoh terhadap hal-hal yang ditemukan pada tahapan pertama. Misalnya, bagaimana ketika ditemukan aspek-aspek standar nilai-nilai, religi, dan intelektual dalam penjelajahn Islam Nusantara, dapat diletakkan dalam cermin tiga tokoh tersebut. Pola ini akan membantu pengkonseptualan Islam Nusantara dalam ranah analisa filsafat. Sebab, ketiga tokoh tersebut juga melakukan pola yang sama terhadap Hegel, Hamzah Fansuri, dan Ibn ‘Arabi. *Ketiga*, ada beberapa pendekatan yang digunakan akan dilakukan secara berlapis. Misalnya, ketika dianalisa konsep Islam Nusantara, pengkaji cenderung menggunakan pola yang dilakukan oleh Abdullahi A. Naim melalui cara sebagai berikut:

Competing visions of history ... have always been integral to conceptions of self-identity and relationship to the “other,” in individual and communal interactions. But the history of any society would have been mixed, containing peaceful and cooperatives as well as confrontational and hegemonic types of elements in human relations.⁹¹

⁹¹ (A. A. Naim 2007, 125)

Jadi, konsep Islam Nusantara akan diletakkan dalam proses di atas, yaitu adanya konsep Islam Nusantara merupakan bagian dari peneguhan identitas Islam yang bersifat ke-Indonesia-an atau ke-Nusantara-an. Hanya saja, yang perlu digali adalah “*confrontational and hegemonic types of elements in human relations*” ketika konsep Islam Nusantara tersebut dijadikan sebagai proses dari diskursus ke pengetahuan.

Adapun pendekatan lainnya adalah melibatkan beberapa disiplin keilmuan atau lintas disiplin ilmu. Hal ini disebabkan, wilayah yang dijadikan objek pengkajian oleh Naquib, Taylor, dan Corbin saling bersentuhan antara beberapa konsep keilmuan dalam bidang mistik (spiritual), filsafat, dan teologi. Dari turunan konsep-konsep keilmuan tersebut, kemudian muncul bidang ilmu lain yaitu fenomenologi, hermeneutika, dan sastra. Karena itu, pola-pola ini akan sangat membantu rekonstruksi konsep Islam Nusantara dari hanya sebatas diskursus ke sistem pengetahuan yang baku. Upaya ini tentu saja apa yang disebutkan dengan paradigma frikatifisasi ilmu. Sebuah sistem pendekatan keilmuan, yang penulis jabarkan dalam mencari pola peneguhan suatu konsep keilmuan, yang berasal dari sistem meta-teori dan metafisika.

Adapun langkah-langkah paradigma prikatifisasi ilmu adalah: *Pertama*, melakukan pemahaman yang mendalam dari aspek meta-fisika hingga fisika dari karya-karya para sarjana. *Kedua*, mendeskripsikan isi pemikiran mereka kemudian dituangkan dalam rumpun ilmu-ilmu yang berorientasi pada hasil akhir bentuk manusia, peradaban, dan alam semesta. Dalam konteks ini, Islam Nusantara pada prinsipnya tidak boleh melewati batas kemampuan untuk mendesain tiga hal yaitu: bentuk manusia, wajah peradaban, dan keharmonisan alam semesta. *Ketiga*, melakukan eksplanasi terhadap dialog spirit peradaban yang menjadi fondasi keberhasilan bangsa-bangsa maju. Pola ini yang kerap dilakukan oleh masyarakat Barat, ketika hendak memajukan peradaban mereka, melalui studi terhadap aspek metafisika dari peradaban lainnya. *Keempat*, membangun diskursus keilmuan yang bersifat komprehensif dan holistik untuk merancang masa depan yang lebih baik. *Kelima* mampu membangun tradisi keilmuan untuk menghadapi keajaiban

tersembunyi dari paradigma keilmuan yang hendak menghancurkan wujud kemanusiaan, wajah peradaban, dan disharmoni di dalam alam semesta. *Keenam*, mampu menjadi mercuar ilmu secara tegak berdiri dengan akar keilmuan yang kokoh. Dalam enam langkah di ataslah, Islam Nusantara harus berdiri, dimana hal-hal tersebut akan dilakukan dalam penelitian ini.

Bab II

Fondasi Intelektual Charles Taylor, Syed Naquib Al-Attas, dan Henry Corbin

Dalam bab ini dikupas tentang fondasi intelektual Taylor, Naquib, dan Corbin. Jika mengkaji pemikiran tokoh-tokoh yang mempengaruhi situasi dan zamannya, fondasi intelektual merupakan bagian terpenting dalam memahami “siapa yang mempengaruhi siapa” dan “siapa yang mempengaruhi apa.” Ketiga sarjana tersebut berbeda kebangsaan dan jalur tokoh yang mereka kaji. Charles Taylor adalah sarjana yang lahir di Montreal dan sekarang mengabdikan diri di Kanada. Naquib kelahiran Bogor (Indonesia), sekarang menetap di Malaysia sebagai warga negara di negara ini. Adapun Henry kelahiran Perancis, menghabiskan beberapa bagian kehidupannya di Iran, kemudian menetap di Perancis sebagai Sarjana Ulung di negeri tersebut.

Uniknya, ketiga mereka menekuni dunia filsafat dan spiritual. Taylor lebih menekuni filsafat yang berkembang di Barat. Naquib mengkaji pemikiran kefilsafatan yang berkembang di Aceh. Adapun Henry mengkaji filsafat dan spritualisme dari sejarah filsafat Islam, kosmologi Ismaili, Iranologi, dan pemikiran tasawuf Syeikh Ibn ‘Arabi. Adapun jalur geneologi keilmuan mereka, sepintas tidak saling mengenal antara satu sama lain. Taylor merupakan bimbingan Isaiiah Berlin. Naquib merupakan bimbingan Toshihko Izutsu. Adapun mentor lain Naquib adalah Martin Lings, Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, A.J. Aberry, dan Mortimer Wheeler, dan Richard Winstedt.¹

Corbin memiliki mentor yang amat disegani yaitu Louis Massignon (1883-1962). Jika ditarik lebih dalam lagi, dari mentor-mentor mereka, tampak bahwa Isaiiah Berlin lebih banyak menghasilkan karya-karya mengenai sejarah ide-ide yang berkembang di Barat. Adapun Izutsu merupakan sarjana yang amat

¹ (Abaza 1999, 198)

menguasai dunia semantik dalam pemikiran Islam. Sementara Massignon merupakan salah seorang pakar dunia spiritualisme Islam, khususnya Syeikh Mansûr al-Hallaj.²

Adapun objek studi secara spiritual di antara ketiga pemikir tersebut juga berbeda-beda. Taylor lebih mengedepankan ajaran-ajaran Kristen dalam karyanya.³ Naquib membedah dunia spiritualisme Islam yang ada di Aceh. Corbin lebih luas cakupan studinya, dibandingkan Taylor dan Naquib, dimana dia mengkaji tidak hanya Islamologi, tetapi juga sistem kosmologi Zoroaster dan Mazdean, di Persia. Untuk itu, bab ini menyajikantentang fondasi intelektual daripada Taylor, Naquib, dan Corbin. Tujuan yang hendak dicapai adalah untuk melihat basis metafisika dan meta-teori dari masing-masing mereka, di dalam menghasilkan pemikiran. Dalam konteks Islam Nusantara, akan tampak bahwa, disadari atau tidak, jejaring intelektual ketiga sarjana ini sangat mempengaruhi wacana kajian Islam di Nusantara. Hal ini disebabkan “saling mempengaruhi” di atas ternyata memberikan dampak yang cukup serius di Nusantara. Hanya saja, sebagaimana akan ditemui dalam penjelasan berikutnya, pengaruh fondasi intelektual, ada yang secara langsung maupun tidak langsung. Ada beberapa kata kunci yang telah ditemukan yaitu: “kawasan studi”, “institusi,” “jejaring guru dan murid,” dan “pengaruh pemikiran” yang oleh masing-masing mereka membentuk suatu saling berkait kelindan antara satu sama lain.

2.1. Charles Taylor

Nama Charles Taylor saya dengar pertama kali dari professor saya (Prof. Joel S. Kahn), ketika kami berdiskusi tentang “ketidakberdayaan” ilmu-ilmu sosial yang saya pandang ternyata fondasi keilmuannya ‘bermasalah.’ Untuk memuaskan rasa penasaran saya, Prof. Joel memberikan nama kunci, supaya saya bisa memahami ‘apa yang saya pikirkan’ dan ‘apa yang akan saya lakukan’ terhadap kegelisahan

²Baca misalnya (Waardenburg 1968-1969). Lihat juga perbandingan studi antara Massignon dan Corbin dalam (Laude 2010)

³ (Taylor 2002)

saya terhadap ilmu-ilmu sosial. Dia menyebutkan buku *A Secular Age*⁴ sebagai buku yang baik untuk menjembatani antara pemikiran saya dengan pemikiran yang sudah berkembang di Barat. Lalu, ketika saya memesan buku ini melalui *Amazon.Com* ternyata buku tersebut tidak boleh ‘masuk’ ke Indonesia. Dalam rasa keputusasaan, saya kemudian memburu buku tersebut ke Malaysia. Buku tersebut saya dapatkan di salah satu toko buku terkenal di Kuala Lumpur. Kaget. Itulah reaksi ketika membaca buku ini. Karena buku yang cukup tebal ini ternyata menjadi bahan diskusi para sarjana di Barat pada tahun 2007. Lalu saya memburu buku dia lagi yakni *Sources of The Self: The Making of Modern Identity* yang ternyata juga menjadi bahan diskusi para sarjana di Barat. Walaupun secara pribadi saya belum pernah berjumpa dengan Taylor, namun saya harus berhutang intelektual kepadanya melalui “sanad” Professor saya.

Charles Taylor lahir pada tahun 1931 di Montreal, Kanada. Dia berasal dari keluarga Katolik Roma. Dia menamatkan studi B.A-nya dalam bidang sejarah di McGill University pada tahun 1952. Setelah itu, dia ke Oxford University, untuk menempuh studi master dan doktoralnya dibawah asuhan Isaiah Berlin. Karya-karyanya memang lebih banyak berkulat dalam bidang filsafat. Karya-karyanya sudah mencapai belasan, termasuk hasil-hasil wawancaranya dengan berbagai media. Karyanya *A Secular Age* mendapatkan penghargaan Templeton Prize sebanyak 1.7 juta dolar, dalam bidang *Progress Toward Research or Discoveries about Spiritual Realities*.⁵ Karya-karya lain yang mendapatkan perhatian para sarjana adalah *Sources of the Self*, *The Malaise of Modernity* (1991), *Varieties of Religion Today* (2002), dan beberapa karya lainnya yang baru saja terbit tahun 2011 dan 2015. Saat ini masih menjadi Professor di McGill University, Kanada.

⁴Lihat komentar terhadap buku ini bisa dibaca di dalam (Gordon 2008). (Shantz 2009)

⁵ (Shantz 2009, 2)

Dari karya-karya Taylor, saya kemudian ‘tenggelam’⁶ di dalam kajian pemikiran Hegel (1770-1831) salah satu filosof dari Jerman yang banyak menelurkan pemikiran di dalam, khususnya tentang fenomenologi, serta pengaruhnya yang cukup luar biasa di dalam kajian ilmu sosial dan filsafat.⁷ Jadi, dari pintu diskusi saya dengan Prof. Joel S. Kahn telah mengantarkan saya pada Taylor dan Hegel berikut beberapa filosof terkemuka di Eropa lainnya, seperti Immanuel Kant. Namun, pintu masuk terhadap pemikiran Taylor adalah sosok Isaiah Berlin (1909-1997), seorang filosof yang lahir di Latvia. Taylor sendiri adalah murid dari Isaiah Berlin dan G.E.M. Anscombe. Ketika menulis tentang Hegel, dalam pengantar buku tersebut, Taylor menulis: “*And I am very grateful to Isaiah Berlin for his comments on part of the manuscript and for the benefit of his wide knowledge and understanding of the whole phase of German thought and sensibility from which Hegel sprang.*”⁸

Jika dilihat gaya bertutur Taylor hampir mirip dengan gaya dan konteks yang dibidik oleh Isaiah Berlin. Kedua sarjana ini merupakan sarjana produksi perang dunia pertama dan kedua, yang mencoba menguraikan bagaimana sejarah ide atau sejarah gagasan yang muncul tidak hanya di Perancis, tetapi juga di Jerman. Roger Hausheer menyebutkan bahwa Berlin “*a philosopher, concerned to analyse our basic concepts and categories* [seorang filosof yang menganalisa konsep-konsep dasar dan kategori-kategori].”⁹ Paling tidak, nama Berlin selalu muncul dalam beberapa karya Taylor, tidak lepas dari pengaruh professor filsafat dari Oxford University.

Membaca karya-karya Taylor tidak lah begitu rumit, karena dia menggunakan bahasa Inggris yang mudah dicerna. Namun, sebagaimana lazimnya

⁶ (Soll 1976).

⁷Lihat misalnya (Knapp 1986).

⁸ (Taylor 1975, 8)

⁹ (Hausheer 2000, xxv).

karya-karya sarjana Barat, buku-buku mereka sering dipandang sebagai satu kesatuan pemikiran yang utuh. Sehingga, selain tebal, juga memaksa kita untuk memahami tradisi ide yang dikaji oleh sarjana tersebut. Inilah kesulitan ketika memahami karya-karya Taylor. Ada beberapa pembaca bukunya yang putus asa, karena tidak mampu memahami gagasan-gagasan inti yang disampaikan oleh Taylor. Dalam kasus buku *A Secular Age*, misalnya, tidak sedikit pembaca yang mengeluh dengan buku tersebut, karena kesusahan memahami isi-isi buku tersebut.¹⁰

Selain karya di atas, karya Taylor tentang *Hegel* menjadi titik poin keberangkatan Taylor dalam menelurkan karya-karyanya. Namun, beberapa inti dari pemikiran Hegel kemudian diterjemahkan oleh Taylor dalam konteks isu-isu modernitas. Karena itu, membaca pemikiran Taylor, dengan sendirinya, memaksa kita untuk memahami Hegel seperti yang dipahami oleh Taylor dan juga kontruksi sejarah ide pada saat Hegel hidup. Begitulah seterusnya, jika kita ingin memahami sejarah ide pada satu kawasan. Selain mengharuskan kita membaca karya pemikir yang dikaji, juga diarahkan untuk membuka ruang sejarah pemikiran dari tokoh-tokoh yang memberikan pengaruh dan inspirasi bagi sarjana tersebut. Ketika saya membedah buku *Hegel*, kesulitan yang amat pelik adalah Taylor menarasikan pikiran-pikiran Hegel apa adanya. Sehingga memaksa kita untuk memahami terlebih dahulu wacana keilmuan yang disampaikan oleh Hegel, baru kemudian dapat dipahami apa yang dipahami oleh Taylor terhadap Hegel.

Dalam bagian ini, tentu saja kita akan mengkaji secara keseluruhan karya-karya Charles Taylor. Namun, tentu saja kita harus bisa mendapatkan gagasan sentral dari karya-karyanya, dan bagaimana dipantulkan dengan dua tokoh ilmuwan lainnya yang menjadi objek studi ini, Naquib dan Henry. Bagian ini akan memuat secara sepintas biografi Taylor dan sarjana-sarjana yang memberikan pengaruh yang amat kuat pada dirinya. Lalu, akan dikupas bagaimana dialektika Taylor dengan para ilmuwan yang “dibaca” dan “dipahami” olehnya, seperti

¹⁰ (Shantz 2009, 7-9)

Hegel. Setelah itu, ditelaah salah satu dampak dari pemikiran Hegel terhadap Taylor yaitu fenomenologi. Adapun seterusnya adalah mengkaji pandangan Taylor terhadap konstruksi modernitas dan konsep-konsep yang ditawarkannya. Kajian mengenai agama dan pengalaman keagamaan menjadi topik kajian berikutnya mengenai Professor dari McGill University ini. Selanjutnya, bagian tentang Taylor akan disajikan pandangan-pandangan Taylor mengenai sekularisasi.

Sebagaimana dijelaskan pada awal bagian mengenai Taylor, bahwa salah satu sarjana yang cukup mempengaruhi Taylor dalam melakukan studi filsafat adalah Hegel. Hal ini terlihat nantinya kemiripan Taylor dengan Naquib dan Henry. Naquib memulai kajiannya dengan menjadikan Hamzah Fansuri sebagai titik awal kajiannya. Sementara Henry sangat menguasai pemikiran Ibn 'Arabi. Taylor menulis dua karya khusus mengenai Hegel yaitu *Hegel* yang terbit pada tahun 1975 dan *Hegel and Modern Society* terbit pada tahun 1979. Jika yang pertama, *Hegel* ditampilkan secara utuh, buku kedua lebih merupakan ringkasan terhadap buku pertama. Karena itu, jika pembaca merasakan kesulitan buku yang pertama, Taylor berupaya untuk meringkasnya pada buku yang kedua.

Terhadap buku pertama, terdiri 6 bagian dan 20 bab. Adapun bagian pertama terdiri 3 bab. Bab pertama berisi tentang tujuan Taylor menulis kajian mengenai Hegel. Setelah itu, Taylor menceritakan tentang kisah hidup Hegel. Pada bab ketiga, dikupas mengenai isu sentral pemikiran Hegel yaitu mengenai *spirit*. Adapun bagian kedua ditelaah karya Hegel mengenai fenomenologi. Bagian ini terdiri 5 bab yaitu: tentang dialektika kesadaran, kesadaran diri, pembentukan spirit, jalan menuju agama, dan fenomenologi sebagai dialektika interpretatif. Agaknya, disini Taylor memusatkan dirinya pada karya Hegel yaitu: *Phenomenology*.

Sementara itu, bagian ketiga diketengahkan mengenai pemikiran Hegel dalam *Logic*. Disini terdiri dari empat bab yakni: dialektika kategori-kategori, *being* (keberadaan), esensi, konsep, dan gagasan mengenai alam. Sebagaimana kajian

tentang fenomenologi, disini Taylor menjadikan titik sentral kajiannya pada karya Hegel yaitu *Science of Logic* yang terbit pada 1812-16. Adapun pada bagian keempat, Taylor menjelajahi pemikiran Hegel mengenai sejarah dan politik. Disini terdiri dari 3 bab yaitu etika, akal dan sejarah, dan negara. Pada bagian kelima, Taylor menganalisa mengenai 3 hal yang terdiri dari masing-masing bab yaitu: seni, agama, dan filsafat. Dalam bagian terakhir, Taylor menyimpulkan beberapa hal-hal utama sebagai kesimpulan bagi Hegel.

Dari karya Hegel, dapat dipahami bahwa Taylor telah berusaha memahami satu penggal sejarah ide dan pemikiran yang terjadi di Jerman sekitar tahun 1770-an. Periode ini menurut Taylor adalah *Sturm und Drang*. Dalam fase ini, Taylor menulis:

[I]n the decade of the 1770s, the period of the so-called *Sturm und Drang*, a revolution in German literature and criticism which was decisive for the future of German culture. Perhaps the man whose thought is most worth singling out here is Herder, the major and critic of the *Sturm und Drang*, who greatly influenced Goethe in the crucial formative years of his life.¹¹

Karena itu, untuk memahami tradisi Jerman di atas, maka salah satu caranya adalah mencoba memahami pengaruh dari Johann Gottfried von Herder, terutama kritiknya terhadap Era Pencerahan (*Enlightenment*) di Eropa.¹² Melihat pengaruhnya yang cukup besar di Eropa, Isaiah Berlin mencatat ada 3 ide utama dari Herder yaitu *populisme*, *ekspresionisme*, dan *pluralisme*.¹³ Populisme adalah keyakinan tentang nilai yang ada pada satu kelompok atau kebudayaan, yang menurut Herder, tidak politis, pada tahap tertentu, anti-politik, yang berbeda dan bahkan berlawanan dengan konsep nasionalisme. Adapun ekspresionisme adalah suatu doktrin bahwa kegiatan manusia pada umumnya, dan khususnya dalam seni, mengekspresikan seluruh personalitas individu dan kelompok, dan dapat

¹¹ (Taylor 1975, 13).

¹² (Arendt 2007, 12-16).

¹³ (Berlin 2000, 361).

dipahami hanya ketika mereka melakukannya. Sementara plularisme adalah keyakinan yang tidak hanya dalam beragam, dari nilai-nilai beberapa kebudayaan dan masyarakat.¹⁴

Dari tiga pemikiran Herder di atas, Taylor lebih tertarik untuk untuk mengupas tentang ekspresi. Karena menurut Taylor, dari koridor konsep ini, kita akan mampu memahami ide-ide Hegel. Dia mengatakan bahwa: “*The central notion is that human activity and human life are seen as expression*” [pendapat utama adalah bahwa kegiatan dan kehidupan manusia dipandang sebagai ekspresi].¹⁵ Ketika menjelaskan tentang konsep ini, Taylor memberikan penjelasan dengan mengaitkannya dengan ide dan jiwa. Dia menulis:

... to see life as expression is to see it as realization of a purpose, and in so far as this purpose is not meant to be ultimately blind, one can speak of the realization of an idea. But this is also understood as the realization of a self; and in this respect the notion if modern, it goes beyond Aristotle and show a filiation to Leibniz.¹⁶

Jadi, dapat dipahami bahwa pengaruh Herder sangat kuat pada era Hegel, khususnya ketika dipahami mengenai konsep kehidupan sebagai sesuatu ekspresi. Disini, konsep ekspresi dianggap sebagai realisasi ide dan jiwa. Dengan kata lain, disini individu mampu mendefinisikan diri sendiri mengenai apa tujuan hidup mereka dan mencoba melakukan dengan proses *self interpreting animal*. Pertanyaannya adalah mengapa pemikiran Herder mengenai ekspresi ini begitu mencuat di Jerman? Tentu saja, ini terkait dengan bagaimana manusia saat itu mendefinisikan darimana kehidupan manusia, yang menjadi arah dari Era Pencerahan. Disini perdebatan yang muncul adalah bagaimana manusia mampu menjelaskan konsep mengenai kemanusiaan itu sendiri dan bagaimana mereka mendefinisikan apapun “input” yang masuk ke dalam akal dan jiwa manusia.

¹⁴ (Berlin 2000, 367-368).

¹⁵ (Taylor 1975, 14).

¹⁶ (Taylor 1975, 15).

Perdebatan di kalangan filosof telah memberikan dampak yang sangat luas, tidak hanya di Jerman tetapi juga di Perancis. Akhirnya, Era Pencerahan menjadi babak baru kehidupan peradaban di Eropa. Karena mereka mampu menciptakan pemikiran yang fakultatif. Namun, di atas itu semua perdebatan di kalangan kelompok filosof juga tidak pernah lari dari isu dan persoalan spirit yang dibawa oleh agama Kristen dan Yahudi.

Adapun bagi Taylor, sebagaimana dijelaskan oleh Douglas H. Shantz, Katolik menjadi begitu penting. Dalam bahasa Douglas:

Taylor's Roman Catholic faith has profoundly shaped his views and writings. His beliefs have influenced his interest in *the question secularity*. There is something distinctly Catholic in Taylor's depiction of our searching modern souls and elusive predicament. He is convinced that life lacks meaning without belief in God. As he gets older, his beliefs become more explicit in his writing.¹⁷

Setelah *Hegel*, Taylor menyingkatkan buku tersebut dengan judul *Hegel and Modern Society*. Karya ini terdiri dari tiga bab dan lebih tipis dari karyanya yang pertama. Dalam bab pertama dijelaskan tentang kebebasan, akal, dan alam. Di sini, Taylor mengupas sembilan isu utama yaitu ekspresi dan kebebasan, keberadaan subjek, Absolut sebagai subjek, keharusan rasional, *a self-positing God*, konflik dan kontradiksi, *the opposition overcome*, cara-cara dialektika, dan bukti yang keliru. Dalam bab kedua, Taylor mengupas tentang politik dan alienasi yang terdiri delapan isu yaitu: keberlanjutan konflik, keinginan akan akal, substansi etik, tujuan sejarah, kebebasan absolute, dileman modern, *the owl of minerva*, dan post-industri *Sittlichkeit*.¹⁸ Adapun bab terakhir berjudul persoalan kebebasan yang terdiri dari empat isu yaitu akhir dari Hegelianisme, fokus terhadap manusia, mensituasikan kebebasan, dan Hegel hari ini.

¹⁷ (Shantz 2009, 4-5)

¹⁸Maksud dari konsep *Sittlichkeit* adalah “*dimension of our ethical obligations which are to larger life which we have to sustain and continue.*” Lihat (Taylor 1979, 125)

Dua karya tentang Hegel oleh Taylor membuktikan bagaimana kepiawaan filosof dari McGill University menguraikan berbagai dimensi dari pemikiran salah seorang filosof kenamaan dari Eropa. Sebelum dan sesudah dua karya tersebut terbit, Taylor memang banyak sekali menulis tentang filsafat dimulai sejak tahun 1959 hingga 2015. Daftar karya Taylor dapat dilihat dalam karya Arto Laitinen yang berjudul *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*.¹⁹ Dalam penulisan ini, ada beberapa karya Taylor yang telah dijumpai yaitu: *The Explanation of Behaviour* (1964), *Philosophy and the Human Sciences* (1985), *A Secular Age* (2007), *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979), *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity* (1989), *The Ethics of Authenticity* (1991), *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (2002), dan *Modern Social Imaginaries* (2004).

2.2. Syed Muhammad Naquib al-Attas

Bagi saya, nama Syed Muhammad Naquib Al-Attas bukanlah nama asing dalam studi pemikiran Islâm di Asia Tenggara. Namun ketika membaca buku *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islâm: Syed M. Naquib Al-Attas* yang ditulis oleh Wan Mohammad Nor Wad Daud, terkejut di sampul buku tersebut ada kutipan Fazlur Rahman yakni: “Syed Muhammad Naquib Al-Attas adalah seorang pemikir ‘jenius’ yang dimiliki oleh Dunia Islâm.” Seorang Rahman tentu saja tidak berbasa basi dalam mengomentari pemikiran seorang sarjana. Bahkan, murid Fazlur Rahman ini menjadi wakil Naquib Al-Attas di ISTAC. Bahkan ketika saya melakukan riset di Malaysia pada tahun 2007, saya berjumpa dengan Prof. Wan, dimana dia tidak henti-henti memuji kualitas intelektual Naquib Al-Attas. Dia menyebutkan bagaimana Naquib menjadikan generasi muda Islâm supaya percaya diri di dalam berpikir.

¹⁹ (Laitinen 2008, 377-380)

Namun, ketika saya membaca beberapa karya Naquib al-Attas, saya terkejut karena dia begitu menguasai pemikiran yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syaikh Nurdin Ar-Raniri. Artinya, sedikit banyak warna pemikiran Naquib yang otentik, ternyata sangat dipengaruhi oleh apa yang terjadi di Aceh pada abad 16-17 Masehi. Inilah kemudian yang menggerakkan saya untuk mencari bagaimana wujud pemikiran Naquib Al-Attas, khususnya dalam buku-bukunya yang sangat mendalam. Ini kemudian yang menggiring saya untuk mengkaji pemikiran Islâm yang berkembang di kalangan sufi dan isu-isu ke-Tuhan-an yang melingkupinya. Artinya, secara tidak langsung, ketika saya melihat karya-karya Naquib al-Attas,²⁰ ternyata telah ‘menjebak’ saya pada satu kajian yang tidak saya geluti sebelumnya yaitu tasawwuf dan filsafat.

Dalam bagian ini, akan ditelaah konteks pemikiran Naquib dan objek studinya mengenai Islâm di dalam Dunia Melayu. Dalam hal ini, Naquib ternyata menjadikan Aceh sebagai objek studinya, khususnya ketika dia mengupas pemikiran Hamzah Fansuri dan Nurdin Ar-Raniry. Artinya, Naquib telah menjadikan dinamika intelektual keislaman di Aceh pada abad ke-16 dan ke-17, untuk merekonstruksi pemikirannya yang kemudian sampai pada puncaknya ketika dia menjadi direktur ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*). Untuk itu, bagian ini akan dibagi pada lima topik besar yang dapat membantu kita untuk memperhadapkannya dengan Henry dan Charles. Adapun lima topik adalah perjalanan intelektual Naquib, mulai dari Indonesia, Singapura, Malaysia, hingga ke Amerika Utara. Adapun topik kedua adalah metode Naquib dalam mengkaji dinamika pemikiran keislaman di Aceh. Setelah itu, pada topik selanjutnya dikupas bagaimana pandangan Naquib mengenai filsafat Islam. Adapun topik berikutnya adalah pemikiran Naquib mengenai studi Islam, hingga dia berhasil membentuk karakter studi Islam, sebagaimana dijumpai tidak hanya pada karyanya, tetapi juga pada lembaga yang dipercayai sebagai pengelola yaitu ISTAC. Sementara topik terakhir adalah pandangan Naquib mengenai

²⁰Untuk daftar karya Naquib al-Attas, baca (W. M. Daud 2003, 55-59).

modernisme, dimana akan lebih difokuskan pada perolehan tafsir Naquib mengenai sekularisasi.

Naquib lahir di Bogor pada 3 September 1931. Datang dari keluarga Sayyid, Naquib menapak pendidikannya di Tanah Melayu.²¹ Adapun Masternya diperoleh di *Institute of Islamic Studies* (McGill University) dipimpin oleh Wilfred Cantwell Smith pada tahun 1962. Adapun studi doktoralnya diselesaikan di *School of Oriental and African Studies* pada *University of London* dibawah bimbingan Prof. Arberry dan Dr. Marting Lings pada tahun 1965. Dalam waktu beberapa tahun tersebut, Naquib banyak bertemu dan bersentuhan dengan beberapa sarjana seperti Hamilton Gibb (London), Fazlur Rahman (Pakistan), Toshihiko Izutsu (Jepang), dan Seyyed Hossein Nasr (Iran).²² Nama-nama sarjana ini memang dikenal sebagai penulis sekaligus pemikir garda depan dalam kajian Islam di Barat. Fazlur Rahman adalah guru dari Nurcholish Madjid dan Wan Mohd. Nor Wan Daud. Adapun nama terakhir adalah “pembantu setia” Naquib selama dia berkiperah di Malaysia, khususnya ketika mereka membina ISTAC di Kuala Lumpur.

Sebagaimana dijelaskan di atas, ketertarikan Naquib pada sejarah, sufi, dan filsafat dibarengi dengan kedekatan dengan para ilmuwan di atas telah mengantarkannya pada seorang calon pemikir yang otentik. Setelah pulang dari London pada tahun 1965, Naquib langsung menempati beberapa posisi, mulai dari ketua jurusan, dekan, “chair” pada lembaga bergengsi baik di Malaysia maupun di tingkat internasional hingga menempati posisi direktur ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) sejak tahun 1987. Selama hampir 35 tahun, Naquib telah mengabdikan dirinya pada dunia ilmu pengetahuan yang telah mendapat pengakuan tidak hanya dari Malaysia, tetapi juga dari seluruh dunia.

Dalam bagian ini, saya tidak akan membedah pemikiran Naquib secara utuh, melainkan saya tertarik untuk melihat bagaimana cara Naquib meletakkan

²¹Mengenai biografi Naquib, baca (W. M. Daud 2003)

²² (W. M. Daud 2010, 17-18).

ide-idenya yang bersifat abstrak dan metafisika pada praktik. Karena itu, cara yang berpikir yang sangat otentik ini kemudian memberikan satu pengaruh yang cukup luar biasa di Malaysia. Melalui ISTAC, tidak hanya murid-muridnya yang membedah pikiran Naquib, tetapi juga pada sarjana kajian Islam. Pada saat yang sama, Naquib sendiri merupakan sarjana yang tidak pernah berhenti berkarya. Tulisannya tersebar dalam berbagai bahasa. Bahkan, dia sendiri mengadakan semacam "kelas khusus" yang dikenal dengan Kuliah Sabtu Malam (*Saturday Night Lecture*). Model yang terakhir ini juga pernah dilakukan oleh Nurcholish Madjid dengan program Paramadina yang dikenal dengan KKA (Klub Kajian Agama). Dalam forum seperti ini, pemikiran seorang tokoh langsung dihadang kepada para pendengar atau mereka yang pengambil kebijakan. Wan Daud mencatat "dari hanya sekitar 50 partisipan, sekarang sudah menjadi 112 partisipan rutin yang terdiri dari para staf akademik dan mahasiswa ISTAC dan institusi pendidikan tinggi berdekatan, para birokrat, serta profesional."²³

Hingga disini, Naquib telah membangun satu mazhab pemikiran tersendiri yang boleh disebut dengan *Naquibian*. Jika ditelusuri, mazhab Naquibian sebenarnya ingin melestarikan pemikiran Islam untuk dibawa pada konteks sejarah kekinian. Dengan kata lain, pemikiran yang dikembangkan oleh mazhab Naquibian ini memiliki beberapa karakteristik. *Pertama*, madzhab ini memulai sesuatu dari konsep-konsep inti dalam ajaran Islam, lalu dibedah secara filosofis bagaimana konteksnya dalam dunia pemikiran keislaman. Dengan kata lain, mazhab ini mengacu pada model *syarah* yaitu menerjemahkan sebuah teks hingga tuntas sesuai dengan makna yang hendak dituju oleh teks tersebut. Pola ini bisa dibaca dalam karya Naquib seperti *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Inilah bukti ketajaman pemikiran Naquib yang kemudian

²³ (W. M. Daud 2003, 229).

menyebabkan beberapa para sarjana juga membedah pemikirannya seperti Omar Jah²⁴ dan Wan Mohd. Nor Wan Daud.²⁵

Kedua, penguasaan terhadap berbagai disiplin ilmu yang ada dalam studi Islam. Inilah kelebihan yang dimiliki oleh pendiri mazhab ini dan mampu memberikan pandangan-pandangan yang sangat substantif.²⁶ Tidak dapat disangkal, tradisi ISTAC yang dikembangkan oleh Naquib sudah menunjukkan hasil yang sangat memuaskan. Keberadaan beberapa sarjana terkemuka dari berbagai belahan dunia, telah menyebabkan ide-ide mazhab Naquibian ini menjadi semakin mengkritikal. Tradisi penguasaan terhadap tradisi klasik ditambah dengan penambahan penguasaan terhadap bahasa-bahasa dunia Muslim, telah memperkuat analisa mazhab ini. Di samping itu, mazhab ini bertumpu pada pemikiran falsafah dan sufisme yang berkembang dalam khazanah pemikiran Islam. Karenanya, pemikiran Ibn 'Arabi dan al-Ghazzali dicoba kawinkan yang menghasilkan mazhab Naquibian. Kekuatan pada falsafah ini pula ditopang pada penguasaan tradisi ilmu pengetahuan yang berkembang di Barat.²⁷

Adapun ketiga adalah situasi sosial politik yang sangat mendukung akan sebuah pemikiran. Dalam mazhab Naquibian ini, ruang kebebasan untuk Naquib sangat diperhatikan. Sehingga, ide-idenya yang sangat filosofis dapat diterapkan. Dalam tradisi kelahiran mazhab, proses dialektika antara pemikiran dan sosio-budaya sangat menentukan. Walaupun, Naquibian bukan bertujuan untuk memberikan mazhab dalam arti satu pemikiran yaitu hukum Islam atau teologi,²⁸ namun Naquib telah berhasil mendapatkan "perhatian" dari penguasa, sehingga ini

²⁴ (Jah 2010, 83-96).

²⁵ (W. M. Daud 2003)

²⁶ Lihat juga (M. A. Abdullah 1997)

²⁷ Baca agenda Naquib ketika dia membangun dinamika intelektual di ISTAC dalam (S. M. Al-Attas 1990).

²⁸ Baca kajian terkini mengenai hal ini dalam (Auda 2010).

pula yang memberikan keleluasaan baginya untuk menelurkan ide-idenya dalam bentuk praktik. Persoalan "Islamisasi ilmu pengetahuan" merupakan salah satu piring diskusi di Malaysia, dimana Naquib telah mengisinya sesuai dengan 'resep' perkembangan zaman saat itu. Dengan kata lain, mazhab Naquibian ini bukan bertujuan mengarah orang untuk melakukan praktik beribadah menurut pandangan tertentu, tetapi telah mengisi kekosongan diskusi di Asia Tenggara yang sejak lama sudah lama mengakar dalam sejarah pemikiran Islam di rantau ini.

Jika boleh digambarkan secara runtut, maka pemikiran mazhab ini bertumpu pada tradisi intelektual Islam²⁹ yaitu al-Ghazzali, Ibn 'Arabi, Hamzah Fansuri, dan Nurdin Ar-Raniry. Al-Ghazzali merupakan ulama terkemuka yang berhasil merumuskan bagaimana keterkaitan hukum Islam dengan tasawwuf serta peran filsafat di dalamnya.³⁰ Adapun Ibn 'Arabi merupakan ulama sufi terkemuka yang banyak memberikan "pencerahan" bagi dunia Islam, khususnya dalam bidang gnosis. Sementara Hamzah Fansuri, tidak diragukan lagi, merupakan Bapak Sastra Melayu dan sekaligus penyair dan sufi yang sangat dikagumi, tidak hanya di Timur, tetapi juga di Barat. Inilah "resep" dalam memahami pemikiran mazhab Naquib dan para Naquibian, khususnya yang berkhidmat kepada ilmu di ISTAC.

Tidak dapat disangkal bahwa persoalan mistik Islam di Aceh merupakan satu pengalaman yang tidak dapat diabaikan oleh para sarjana. Apalagi jika mereka melakukan studi Islam pada abad ke-16 dan ke-17. Dua abad inilah puncak kegemilangan Aceh. Namun di atas itu semua, persoalan Mistik Islam di Aceh juga larut dalam kegemilangan tersebut. Sehingga tidak lengkap jika mengupas Aceh, tanpa melibatkan persoalan Sufi di dalamnya.³¹ Dalam konteks ini, perhatian para sarjana memang lebih banyak pada ulama seperti Syaikh Nurdin Ar-Raniry,

²⁹Mengenai tradisi intelektual, baca Wan Mohd Nor Wan Daud, "Iklim Kehidupan Intelektual Di Andalusia: Satu Cerminan Islamisasi Dua-Dimensi," *Islamia* 3, no. 4 (2008).

³⁰ (Zarkasyi 2010)

³¹ (Azra 2000)

Syaikh Abd' Ra'uf al-Singkili, Syaikh Hamzah Fansuri. Masing-masing ulama ini dikenal sebagai pemikir ulung di Aceh, karenanya, dalam setiap literatur sejarah pemikiran Islam di Aceh, ketiga nama tersebut selalu muncul, baik secara individu, maupun bersamaan.

Agaknya mata rantai keberhasilan Aceh menjadi puncak studi Islam di Nusantara, tidak lepas dari keberadaan daerah ini, sebagai tempat pertama Islam bertapak. Sehingga ajaran Islam diterima menjadi pandangan hidup masyarakat. Namun, keinginan Aceh menjadi tempat berjalannya kajian ke-Sufi-an dapat dirasakan mulai dari luar istana hingga ke dalam istana. Naquib menggambarkan pada era tersebut bahwa "Islam membawa semangat rasionalisme dan intelektualisme buka saja di kalangan istana dan keraton, tapi juga sampai merebak di kalangan rakyat jelata."³² Dalam hal ini, Naquib mencoba memahami kondisi intelektual Aceh ini dengan menjadikan Hamzah dan Nurdin Ar-Raniry sebagai objek studinya. Di samping dia juga menulis buku-buku tentang sejarah dan ke-Melayu-an, dimana dia sangat mengagumi intelektual Aceh, yaitu Hamzah Fansuri³³ sebagai "salah seorang tokoh sufi awal paling penting di wilayah Melayu-Indonesia dan juga seorang perintis terkemuka tradisis kesusastraan Melayu."³⁴ Perhatian Naquib pada Sufi, terlihat ketika dia membagi fase kedatangan Islam ke Nusantara yaitu:

Tahap I: dari kira-kira 578-805/1200-1400, jurisprudensi atau fiqh memainkan peranan yang besar dalam menafsirkan agama (syari'ah) dalam menarik orang-orang Melayu ke Islam.

Tahap II: dari kira-kira 803-1112/1400-1700, kelanjutan dari proses ... tahap I, tetapi selama tahap ini peranan besar dalam menafsirkan hukum agama berjalan terus ke mistisisme dan metafisika filosofis (tasawwuf) dan unsur-unsur rasional dan intelektual lainnya seperti teologi rasional (kalam).

³² (S. M. Al-Attas 1990, 38).

³³ (S. M. Al-Attas 1986, xii).

³⁴ (Azyumardi 1994, 167).

Tahap III: dari kira-kira 1112/1700 dan seterusnya, kelanjutan dari tahap I dan penyempurnaan tahap II yang sebagian besarnya berhasil. Pada tahap ini harus ditunjukkan pengaruh-pengaruh kultural yang dibawa serta oleh datangnya peradaban Barat. Apa yang umumnya dikenal sebagai 'Westernisasi' adalah digambarkan disini sebagai pengekan dari semangat rasionalistis, individualistis, dan internasionalistis yang dasar-dasar filosofisnya telah diletakkan lebih dahulu oleh Islam.³⁵

Jadi, yang sering dibidik oleh para peneliti, jika memakai kerangka Naquib adalah proses sejarah dan kebudayaan Islam pada tahap II. Namun, jika dirunut, proses islamisasi maka dia berbentuk "Islam-Syari'at," "Islam-Mistik," dan "Islam vis-a-vis Westernisasi." ketiga pola ini membentuk relasi Islam sebagai sebuah agama yang tiba di Nusantara berhadapan dengan pesan tidak hanya bersifat intelektual, tetapi juga spiritual. "Islam - Syari'at" adalah model cara beragama Islam sesuai dengan ketentuan Allah yang telah diterjemahkan dalam fiqh. Dalam konteks ini, ummat Islam di Rantau Melayu menganut pola madzhab Syafi'i.³⁶ Pola ini kemudian berwujud dalam peraturan kerajaan yang kemudian dikenal sebagai Qanun atau *Adat Meukuta Alam*. Disini adat para raja disiapkan dan semua perangkat kerajaan tidak boleh berlawanan dengan pesan dari "Islam - Syari'at." Pada abad ke-17, Amirul Hadi mencatat bahwa "dari perspektif hukum adalah saha untuk mengatakan bahwa Aceh merupakan kerajaan Islam di bawah naungan dunia Asia Tenggara. Di wilayah ini seorang penguasa dianggap sebagai figur sentral dalam negara, dan oleh karenanya ia juga dianggap sebagai pembuat hukum dan hakim tertinggi. Sebagai seorang pembuat hukum (*law maker*), dia merapkan adat kerajaan (*royal adat*)."³⁷

Salah satu alasan mengapa raja/sultan begitu penting dalam tradisi berkerajaan dalam perspektif "Islam-Syari'at" adalah kerana raja/sultan dianggap

³⁵ (S. M.-N. Al-Attas 1981, 248-249).

³⁶ (Bustamam-Ahmad 1999).

³⁷Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, Dan Tradisi*. 190-1. Lihat juga Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: Brill, 2004).

sebagai seseorang yang sudah mendapat pencerahan.³⁸ Disamping mereka mendapatkan gelar-gelar istimewa, mereka juga harus pandai dalam ilmu kebatinan. Gelar-gelar yang paling kerap diberikan adalah *Zhill Allah fî al-'alam* atau *fî al-ardhi*, dan *khalifat al-mukminin*.³⁹ Menurut Azyumardi Azra, "gelar *Zhill Allah fî al-ardhi* dan *fî al-'Alam* jelas mempertinggi sifat dan aura divinity dalam kekuasaan raja-raja Melayu-Indonesia."⁴⁰ Akibatnya, sentral perhatian dari "Islam - syari'at" adalah dari raja, lalu berpindah kepada ulama, seterusnya pada masyarakat biasa. Karena itu jika dibuka lembaran sejarah Aceh abad ke-16 dan ke-17 Masehi, maka setiap sultan atau sultanah, sudah pasti didampingi oleh seorang ulama.

Begitu hubungan raja dengan ulama disinggung, maka pola "Islam - Syari'at" berubah menjadi "Islam - Mistik." Artinya, para ulama yang mendampingi seorang sultan atau sultanah adalah cendekiawan yang memiliki afiliasi terhadap ilmu tasawwuf atau ilmu tarekat. Sebagai contoh, Syaikh Nuridin Ar-Raniry adalah "benar-benar orang yang bermartabat tinggi. Dia terutama adalah seorang sufi, ahli teologi, dan *faqih* (ahli hukum). Tetapi dia juga seorang sastrawan, dan politisi."⁴¹ Menurut Naquib, Syaikh Nuridin Ar-Raniry adalah seorang anggota tarekat Rifâ'iyyah.⁴² Adapun guru spiritual Syaikh Nuridin Ar-Raniry adalah Sayyid Abu Hafs 'Umar bin 'Abd Allah Ba Shayban.⁴³ Selain Nuridin Ar-Raniry, Syaikh Abd Rauf al-Singkili juga penganut ilmu-ilmu

³⁸ (Azyumardi 1999b, 90).

³⁹Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World," in *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia*, ed. Anthony Reid (Clayton: Monash University, CSEAS, 1993). 35-58.

⁴⁰ (Azyumardi 1999b, 80).

⁴¹ (Azyumardi 1994, 184)Lihat juga (Azra 1999)

⁴² (S. M. Al-Attas 1986, 13) Mengenai sejarah Tarekat di Asia Tenggara, lihat misalnya (Bruinessen 1994, 1-23).

⁴³ (S. M. Al-Attas 1986, 13).

kebatinan (tasawwuf). Disebutkan bahwa Syaikh Abd Rauf belajar pada al-Qusyasyi⁴⁴ ilmu tersebut dan "menunjuknya sebagai Khalifah Syathariyyah⁴⁵ dan Qadiriyyahnya."⁴⁶ Adapun Syaikh Hamzah Fansuri lebih dikenal sebagai penganut ajaran sufi dari Ibn 'Arabi melalui pemahaman *wahdatul wujud*.⁴⁷ Namun ada yang berpendapat bahwa Hamzah Fansuri adalah seorang penganut tarekat Qadiriyyah.⁴⁸ Namun inti dari "Islam - Mistik" adalah "para pengarang sufi Sumatra ... bekerja di bawah lindungan pihak kerajaan."⁴⁹

Adapun "Islam vis - a - vis Westernisasi" adalah saat agama Islam dipaksa untuk menyesuaikan apa yang sedang berlaku di Barat. Kontak ini tentu saja tidak lagi hanya kontak agama yaitu Kristen versus Islam, tetapi juga kontak kawasan Islam versus Barat. Pengaruh ini terbawa karena adanya kolonialisasi oleh beberapa negara Eropa di Asia Tenggara. Akibatnya, mereka selain ingin mendapatkan hasil bumi dan membagi "tanah jajahan" juga ingin menarik "Islam - Syari'at" dari tempat mereka menjajah. Hal ini dilakukan mulai dari pemisahan antara ajaran dan kebiasaan dalam kehidupan masyarakat Muslim, juga sampai pada pengaruh pada pola administrasi ketatanegaraan. Dalam konteks ini, "Islam - Mistik" ada yang berevolusi menjadi kekuatan jihad yang sulit ditandingi juga ada yang mengasingkan diri dari kemelut. Di Aceh, proses intelektual saat penjajahan memang dianggap redup, khususnya ketika para ulama terlibat aktif dalam menghalau penjajah. Namun belakangan diketahui bahwa pada abad ke-18 dan ke-19 Masehi, dunia intelektual Islam di Aceh masih berkiprah, sebagaimana terlihat

⁴⁴Mengenai al-Qusyasyi, baca (Azyumardi 2002, 71-73).

⁴⁵Tentang tarekat Syathariyyah, baca (Fathurahman 2008, 28-32).

⁴⁶ (Azyumardi 1994, 195). (Bruinessen 1999, 93). Mengenai pola zikir tarekat Syathariyyah, baca (H. W. Abdullah 1987). Lihat juga (Fathurahman 2008, 32-40).

⁴⁷ (S. M. Al-Attas 1970).

⁴⁸ (Bruinessen 1999, 98).

⁴⁹ (Bruinessen 1999, 197)

dari karya-karya mereka.⁵⁰ Hanya saja, mereka bekerja tidak lagi dibawah "lindungan istana" melainkan sebagai kekuatan rakyat yang hidup dari lembaga pendidikan tradisional yaitu dayah. Untuk merespon tahap III tersebut Naquib menulis buku khusus tentang bagaimana krisis Barat akibat dari sekularisme.⁵¹

Dari tiga tahap di atas, tampaknya perhatian Naquib lebih pada tahap kedua yaitu "Islam - Mistik." Pengetahuan Naquib tentang hal ini terbaca dari "bacaan" karya-karyanya.⁵² Namun sebelum dikupas lebih mendalam, terlebih dahulu ditelaah geneologi pemikiran Sufi yang menjadi dasar kajian Naquib. Sebagaimana dinyatakan di atas bahwa faktor Hamzah dan Nurdin Ar-Raniry bisa dijadikan langkah awal untuk melihat geneologi kajian Sufi yang dilakukan oleh Naquib. Daud meletakkan kedua nama tersebut dalam barisan "cendekiawan sufi yang sangat mengakar dalam ilmu pengetahuan dan bermuara dalam pengalaman intuisi."⁵³ Mereka menurut Daud adalah al-Junaid (w.910 M), Abu Nashr al-Sarraj (w.988 M.), al-Qusyairi (w. 1072 M), al-Hujwiri (w. 1074 M), Al-Ghazzali (w. 1111 M), Ibn 'Arabi (w. 1240 M), Shadr al-Dîn al-Qunawi (w. 1350 M), 'Abd. Al-Karim al-Jili (w.1403), 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1429 M), Hamzah Fansuri (1600 M), Mulla Shadra (w. 1640 M), Nur al-Din al-Raniri (w. 1658 M), dan Sahzawari (w. 1878 M).⁵⁴ Kesemua nama tersebut adalah ulama dari berbagai belahan dunia. Tentu saja, wilayah studi dari nama-nama tersebut pun sangat luas sekali, namun yang pasti, jika kita melakukan studi sufi, ulama yang disebutkan barusan sering dijumpai.⁵⁵ Catatan utama dari Daud adalah "sebelum mempelajari dan

⁵⁰ (Erawadi 2011)

⁵¹ (S. M.-N. Al-Attas 1981)

⁵²Lihat Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. 79.

⁵³Ibid.82.

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Baca misalnya (C. W. Ernst 1997) (A. Schimmel 1975)

mempraktikkan tasawwuf, [mereka] memiliki dasar yang baik dalam disiplin ilmu-ilmu keislaman, seperti ilmu al-Qur'an, hukum, dan teologi."⁵⁶

Pada tahun 1963, Naquib menulis buku mengenai Sufisme di Nusantara dengan judul *Some Aspects of Sûfism: As Understood and Practised Among the Malays*.⁵⁷ Buku ini lahir sebelum karya Naquib mengenai dunia tasawwuf di Aceh, yaitu kajiannya mengenai Hamzah Fansuri dan Nurdin ar-Raniry. Dalam buku tersebut, Naquib menyebutkan bahwa Sufisme adalah secara keseluruhannya adalah filsafat dan mistisisme.⁵⁸ Selanjutnya, dia mengatakan bahwa kata sufi berarti *mystic* (mistik), sedangkan tasawwuf dipahami sebagai *mycticism* (mistisisme).⁵⁹ Penting untuk diangkat persoalan ini, mengingat karya ini merupakan karya awal Naquib, sebelum dia menulis karya-karya lain mengenai Sufisme di Aceh. Disini, Naquib mempertahankan pendapat bahwa Sufi tidaklah sama dengan apa yang dipraktikkan dalam agama selain Islam. Karena ada beberapa sarjana Barat yang mengatakan bahwa tradisi Sufi itu dapat dilihat dalam tradisi agama Kristen, Buddha, dan Hindu. Namun Naquib, sambil mengutip pandangan Louis Massignon, menyebutkan bahwa Sufi itu hanya ada dalam Islam yang merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah Rasul.⁶⁰

Ketika Naquib mengkaji kitab Nurdin, ada dua hal utama yang dilakukan olehnya, yaitu mencari sistematisasi jalur mistik dalam pemikiran Nurdin dan mencari nama kita sekaligus pengarang yang dikutip Nurdin. Paling tidak, menurut Naquib ada 37 karya yang dirujuk oleh Nurdin yaitu:

1. *Manâzil al-Sâ'irîn*, karya 'Abd Allah al-Ansari al-Harawi (w. 1088);

⁵⁶ (W. M. Daud 2003) .

⁵⁷ (S. N. Al-Attas 1963).

⁵⁸Ibid.

⁵⁹Ibid.

⁶⁰Ibid.2.

2. *Al-Maqshad al-Asnâ fi sharh Asmâ Allâh al-Husnâ*, karya Abu Hamid al-Ghazzali (w. 1111);
3. *Al-Ajwibah al-Lâ'iah 'an al-Aswâlah al-Fâ'iqah*, karya Abu Hamid al-Ghazzali (w. 1111);
4. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, karya Abu Hamid al-Ghazzali (w. 1111);
5. *'Arâ'ish al-Bayân fî al-Haqâ'iq al-Qur'ân* oleh Shadr al-Dîn Ruzbihan Baqli Shirazi (w. 1209);
6. *Kitâb al-Lamhah*, karya Fakhr al-Dîn al-Hirâli atau Harali (w. 1239);
7. *Al-Futuhât al-Makkiyah* karya Muhyi al-Dîn ibn 'Arabi (w. 1240);
8. *Fuṣūṣ al-Hikâm*, karya Muhyi al-Dîn ibn 'Arabi (w. 1240);
9. *Miftâh Ghayb al-Jam' wa al-Wujûd*, karya Sadr al-Dîn al-Qunyawî (w.1263);
10. *Tafsîr al-Fâtihah* oleh Sadr al-Dîn al-Qunyawî (w. 1263);
11. *Lam'ât*, karya Fakhr al-Dîn Ibrahîm al-'Iraqi (w. 1287);
12. *Kitâb al-Ajwibah*, karya 'Abd Allâh al-Balbanî (w. 1287);
13. *Sharh Manâzil al-Sâ'irîn* oleh 'Abd al-Razzâq al-Qashânî (w. 1335);
14. *Sharh Fuṣūṣ al-Hikâm*, 'Abd al-Razzâq al-Qashani (w. 1335);
15. *Sharh Istilâhât* atau *Sharh Mustalahât Musta'milah fî Sharh Fuṣūṣ al-Hikâm wa Sharh Manâzil al-Sâ'irîn* oleh 'Abd al-Razzâq al-Qashani (w. 1335);
16. *Latâ'if al-I'lâm fî al-Isharat Ahl al-Ilhâm*, oleh 'Abd al-Razzâq al-Qashani (w. 1335);
17. *Kitâb al-Zubâd*, karya Sharaf al-Dîn al-Bârizi (w. 1338);
18. *Matla' Khusûs al-Kilam*, komentar terhadap *Fuṣūṣ al-Hikâm* karya Ibn 'Arabi oleh Dawud ibn Mahmud al-Qaysari (w. 1350);
19. *Jam' Al-Jawâmi'*, karya Abu Nasr 'Abd al-Wahhab Tâj al-Dîn ibn Subki (w. 1370);
20. *Al-Insân al-Kâmil* karya 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 1403);
21. *Al-Qâmûs al-Muḥîṭ*, karya Muhammad ibn Ya'qub al-Firuzabadi (w. 1415);
22. *Sharh Mushkilât Futuhât*, oleh 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 1403);
23. *Irâ'at al-Daqâ'iq bi Sharh Mir'ât al-Haqâ'iq* oleh 'Ali ibn Ahmad al-Mahâ'imi (w. 1432);
24. *Imhâd al-Nasîhah* oleh 'Ali ibn Ahmad al-Mahâ'imi (w. 1432);
25. *Sharh Fuṣūṣ al-Hikâm*, karya Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1492);
26. *Sharh Rubâ'iyât*, karya Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1492);
27. *Lawâ'ih fî Bayân Ma'ânî 'Irfâniyyah*, karya Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1492);
28. *Ashî'ât al-Lama'ât*, oleh Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1492);
29. *Naqd al-Nuṣuṣ*, oleh Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1492);
30. *Al-Durrah al-Fâkhirah fî al-Haqâ'iq Madhhab al-Sufiyyah*, karya Nûr al-Dîn 'Abd al-Rahman al-Jâmî (w. 1492);
31. *Itmâm al-Dirâyah*, karya Jalâl al-Dîn al-Suyuti (w. 1505);
32. *Al-Mulakhkhas*, karya Abu Yahya Zakariyya al-Ansari (w. 1520);

33. *Majma' al-Bahrayn*, komentar terhadap *Fusus al-Hikam* Ibn 'Arabi, oleh al-Sharif Nâsir al-Husayni al-Jaylânî (w. 1533);
34. *Kitab al-Tamhid*, karya Abu Shakur al-Salimi (pertengahan abad ke-16 Masehi)
35. *Fath al-Mubîn fî Sharh al-Arbâ'in*, karya Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar al-Haythami al-Makki (w. 1565);
36. *Haqâ'iq al-Tawhid wa Daqâ'iq al-Tajrid*, karya Sayyid Shaykh ibn 'Abd Allah al-'Aydarus Sâhib Ahmadabab (w. 1582);
37. *Tuhfah al-Mursalah ilâ al-Nabî* karya Muhammad ibn Fadl Allah al-Burhânpuri (w. 1620).⁶¹

Jika dilihat dari karya di atas, agaknya Nurdin membuka satu jurang kajian mengenai Sufi dari berbagai aliran pemikiran, khususnya dari karya-karya Ibn 'Arabi yang banyak ditentang di Aceh. Pola ini menyiratkan bahwa karya mengenai Sufi di Aceh pada abad ke-17 mencoba merangkumi dari seluruh pemikiran Islam. Karena itu, tidak mengejutkan jika ada yang menyebut bahwa Nurdin Ar-Raniry adalah seorang pembaru Islam pada abad ke-17. Karya di atas memang lebih banyak berhubungan dengan "Islam - Mistik", ketimbang "Islam - Syari'at." Namun, proses pemikiran ini sebenarnya ingin memadukan antara Mistik dan Syari'at, sehingga ini melahirkan sebuah konsep yang dikenal dengan neo-Sufisme. Istilah "neo-Sufisme" sendiri berasal dari Fazlur Rahman. Menurut Azra, ketika dia mengupas pandangan Rahman tersebut, kecenderungan pemikiran ini adalah "sikap saling pendekatan antara syari'at dan tasawwuf (sufisme) dan masuknya para ulama ke dalam tarekat mengakibatkan timbulnya "neo-sufisme."⁶² Jadi, apa yang dilakukan oleh Nurdin Ar-Raniry adalah mencoba mengambil kehidupan tasawwuf dari seorang individu kemudian ditampilkan dalam perpaduan antara syari'at dan tasawwuf, sebagaimana dilakukan oleh al-Ghazzali dalam kitab *Ihyâ Ulum al-Din*, yang juga banyak dikutip oleh Nurdin Ar-

⁶¹ (S. M. Al-Attas 1986, 16-21).

⁶² (Azyumardi 1994, 109).

Raniry. Karena luasnya cakupan keilmuan Nurdin Ar-Raniry, Naquib mencoba menganalisa salah satu kitabnya yang berjudul *Hujjat al-Siddiq li daf' al-Zindiq*.⁶³

Namun sebelum dia menguraikan kitab ini, Naquib terlebih dahulu memaparkan bagaimana epistemologi Sufi yang menjadi dasar pemikiran kitab di atas dikarang oleh Nurdin Ar-Raniry. Dalam hal ini, Naquib membuka diskusi dengan melihat tarekat Rifâ'iyah. Dia menyebutkan tradisi sufi ini berasal dari tradisi Arab – Iran, yang lebih menekankan pada kecermelangan "ketenangan hati" (*sahw*) ketimbang "mabuk" (*sukr*) sebagai pengetahuan untuk memahami alam semesta, dan pendekatan ini sesuai dengan syari'at dan bahkan para ahli ilmu kalam.⁶⁴ Walaupun Naquib tidak menyebutkan apa yang dimaksud dengan tradisi Iran – Arab, namun perlu ditekankan bahwa tradisi Sufi memang tidak dapat disangkal mendapatkan pengaruh yang cukup kuat dari Iran. Tradisi ini akan terlihat jika kita membuka pemahaman Henry Corbin pada Iran dan pengaruhnya dari ajaran Syi'ah.⁶⁵ Namun, ini akan dikupas pada bagian tersendiri mengenai Corbin.

Pada prinsipnya diskursus mengenai bagaimana hubungan Arab dan Persia memang telah lama muncul, ketika menjadi representasi peradaban dan kebudayaan Islam. Dalam hal ini, Hassan Hanafi menyebutkan bahwa "Islam benar-benar telah mengumpulkan etnis-etnis dan mempersatukan ragam-ragam serta mencurahkan peradaban-peradabannya ke dalam satu peradaban Islam."⁶⁶ Namun, penyebutan Arab dan Persia memang mendapat tempat tersendiri di Asia Tenggara, karena selain pengaruh Sufi, pengaruh budaya dan bahasa (sastra) juga

⁶³Kajian awal Naquib mengenai kitab ini dapat dibaca dalam (S. M. Al-Attas 1966)

⁶⁴Al-Attas, *A Commentary of the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. 29.

⁶⁵ (Corbin 1971)

⁶⁶ Hassan Hanafi, *Islamologiz: Dari Rasionalisme Ke Empirisme*, ed. Fuad Mustafid, trans. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004). 256.

sangat dirasakan,⁶⁷ tidak terkecuali di Aceh. Di samping itu, harus diakui bahwa konflik-konflik yang terjadi di Iran, khususnya mengenai Syi'ah, tidak sedikit dari mereka melakukan ekspansi ke Aceh.⁶⁸ Seyyed Hossein Nasr memberikan catatan tersendiri ketika dia menulis "akar yang sama dan berbagai bentuk saling pengaruh dan interaksi sepanjang zaman antara Tasawwuf dan Syi'ah dalam aspek makrifat, atau yang dalam bahasa Persia disebut '*irfan-i syi'î*' (gnosis Syi'ah)."⁶⁹

Sebagai bahan perbandingan mengenai kajian Sufi, beberapa tarekat yang cukup dikenal dalam dunia Islam memang lebih banyak lahir di Persia dan dalam beberapa hal tertentu juga di Baghdad dan India. Di Persia terdapat aliran Sufi seperti tarekat Yasawiyah yang berasal dari Sufi Persia Yusuf Hamadani. Tarekat Qalandariyah yang didirikan oleh Jamâl al-Dîn Sawâji (w. 1223). Tarekat Kubrawiyyah yang diiniasi oleh Najm al-Dîn al-Kubrâ (w.1221).Tarekat Ni'matullah yang didirikan oleh Syâh Ni'mat Allâh Walî (w. 1367). Di samping itu, ada beberapa tarekat lainnya yang berdiri di sekitar Persia seperti tarekat Naqsyabandiyyah yang didirikan oleh Bahâ al-Dîn Naqsyaband (w. 1389). Namun demikian pengaruh Persia dalam tarekat yang paling penting adalah ulama dari Persia yang mendirikan tarekat Qadiriyyah. Ini belum lagi ulama yang bernama Ahmad Ibn 'Ali al-Rifâ'î (w. 1182) yang mendirikan tarekat Rifâiyyah. Demikian pula, tarekat Suhrawardiyyah yang didirikan oleh Abû Najib Suhrawardi (w. 1168).⁷⁰ Jadi, kontribusi Persia dalam tradisi dan pemikiran Sufi tidak dapat dinafikan sama sekali. Dengan kata lain, keberadaan para Wali Allah di Persia dan keberadaan Syi'ah pada sisi lain adalah dua mata koin yang tidak dapat kesampingkan dalam kajian gnosiologi.

⁶⁷ (S. M. Al-Attas 1990, 61-63) 61-3.

⁶⁸ (Bustamam-Ahmad 1999)

⁶⁹ (Nasr 2010, 212).

⁷⁰Lihat (Nasr 2010, 236-243).

Lebih lanjut, menurut Naquib, pengaruh penting para Sufi dan Al-Ghazzali adalah menekankan "*intuition as a further sources and method of knowledge.*"⁷¹ Jika dilihat sepintas, karya-karya yang dirujuk oleh Nurdin Ar-Raniry memang lebih banyak menekankan pada aspek pencapaian ilmu pengetahuan melalui intuisi. Bahkan, dalam beberapa hal tertentu, kontribusi intuisi dalam ilmu pengetahuan, khususnya dalam studi Islam, lebih banyak dikupas dalam epistemologi '*irfani* (gnosis).⁷² Ada yang berpendapatkan bahwa tasawwuf adalah ilmu tentang hati atau batin yang diibaratkan sebagai sebuah lautan (*ocean*).⁷³ Bahkan hati atau batin manusia sering dianggap sebagai sebuah *mikro kosmos* dimana dia menjadi pusat dari kesadaran manusia yang memunculkan spirit kewalian dan spirit kenabian.⁷⁴ Menurut Naquib, sebelum ada pengaruh dari kelompok Sufi, para teolog mencoba memahami realitas sesuatu dengan cara membangun persepsi dan observasi, akal, dan otoritas sebagai sumber dan metode ilmu pengetahuan.⁷⁵

Harus diakui bahwa perdebatan mengenai cara mendapatkan ilmu pengetahuan memang menjadi topik tersendiri dalam Islam. Namun, kalangan Sufi tetap meyakini bahwa intuisi adalah metode yang paling tepat untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Ilmu ini adalah hasil pencerapan seseorang melalui kekuatan batin mereka untuk bisa menerimanya dari sumber Ilmu secara terus menerus. Adapun ilmu yang dihasilkan adalah bersifat ladunni atau ilmu yang bersifat kebatinan. Puncak dari ilmu ini adalah hubungan yang cukup dekat dengan Sumber Ilmu yang kemudian informasi yang didapatkan bisa

⁷¹ (S. M. Al-Attas 1986, 29). Bandingkan dengan (Noer 2011).

⁷² (M. A. Abdullah 2001, 359-391).

⁷³Lihat misalnya (Chittick 2007)

⁷⁴ (Werbner 2003)

⁷⁵ (S. M. Al-Attas 1986, 29).

dikategorikan wahyu bagi para Nabi dan Rasul dan ilham bagi para Wali Allah.⁷⁶ Karena itu perdebatan dalam ilmu ini pun hanya bisa ditelaah oleh mereka yang sudah berada di dalam wilayah kemakrifatan, khususnya bagaimana mereka menjelaskan sifat dan zat Allah. Selain, berbagai kemungkinan kebersatuan manusia dengan Allah yang puncaknya dikenal dengan istilah *wahdatul wujud*, *wahdatul syuhud*, *ittihad*, dan berbagai istilah lainnya yang digunakan oleh para Sufi. Jika dilihat dari tema dan topik yang digeluti dalam ilmu yang didasarkan pada intuisi ini dan istilah puncaknya, maka sering dikenal dengan istilah sufi esoteris Islam, karena di dalamnya adalah ulama sufi seperti Abu Yazid al-Bistami, al-Hallaj, Ibn ‘Arabi, Ibn Sabiin, al-Suhrawardi, al-Jili, dan Burhanpuri (penulis teks *Martabat Tujuh*).⁷⁷

Jadi, jika dilihat dari apa yang dikaji oleh Naquib, dapat dikatakan bahwa dia menelusuri aspek tasawwuf teoritis (*irfan* atau *gnosologi*) atau pemikiran esoteris Islam dalam tradisi Sufi. Hanya saja, dua ulama yang didalami yakni Nurdin ar-Raniry dan Hamzah Fansuri seperti kasus menempatkan aspek esoteris Islam yang dialami oleh al-Hallaj atau apa yang dialami oleh Syaikh Siti Jenar di Jawa. Artinya, konflik pemikiran Nurdin dan Hamzah adalah konflik bagaimana memahami aspek tertinggi dari ilmu melalui intuisi, namun ingin tetap berada dalam koridor Syari’ah, seperti yang dilakukan oleh Syaikh Imam al-Ghazzali. Namun, menurut Naquib, konflik pemikiran antara Nurdin ar-Raniry dan Hamzah Fansuri pada dasarnya ”*Raniri is in fact saying the same things as what Hamzah has more clearly said.*”⁷⁸ Jadi, jika ditelaah lebih mendalam, maka persoalan esoterisme Islam pada ujungnya adalah tidak akan berbeda cara pengungkapannya, walaupun metode atau pendekatannya yang tidak sama antara satu ulama dengan ulama lainnya.

⁷⁶Lihat misalnya penjabarannya dalam Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati* (Semarang: Dahara Prize, 1997).

⁷⁷ (A. Shihab 1997)

⁷⁸ (S. M. Al-Attas 1966, 42).

Hal ini agaknya bisa dipahami karena sumber topik yang dikupas adalah tidak berbeda antara satu sama lain. Namun yang menarik adalah proses penyatuan Sufi esoteris atau tasawwuf teoritis dengan kekuasaan di Aceh mencapai puncaknya pada era Hamzah dan Syamsuddin al-Sumatrani, ketika mereka sangat dekat dengan Sultan Iskandar Muda. Namun, begitu Sultan mangkat pada 1636, ajaran ini pun redup didominasi oleh Nurdin Ar-Raniry. Sehingga untuk membersihkan ajaran Hamzah dan Syamsuddin al-Sumatrani, Nurdin ar-Raniry menulis berbagai kitab untuk memberikan pencerahan kepada lingkungan istana dan rakyat Aceh saat itu. Naquib ketika membuka diskusi mengenai konflik pemikiran antara dua ulama besar ini menulis sebagai berikut:

It must be pointed out that the success of Raniri's destructive attack against Hamzah seems, to my mind, to have been due not to learned and scholarly critical analyses of his teachings as one of would expect, but rather to distortions of what Hamzah actually taught; distortion which he had cunningly branded as "heretical: and head easily torn to pieces ... It fails to convince me to say that the motivation underlying Raniri's attack was one of sincere attempt at intellectual and religious reform, untainted by bias and personal interest. Indeed, the contrary seems to have been the case. It cannot be said of Raniri that he had obtained of distorted picture of Hamzah's teachings from the latter's disciples who may have distorted them through lack of proper understanding, for he had access to Hamzah's writings. I cannot say that I am impressed by Raniri's *apparatus criticus*. He betrays in his writings a lack of comprehension of the Sufi doctrines, as contrasted with the more thorough and deep understanding which reveals itself in Hamzah writings. Furthermore, it is also possible that Raniri's understanding of the teaching of Hamzah Fansuri was impaired – apart from bias and personal interest – by a lack of mastery of the Malay language; that is, a mastery sufficient to enable him to plumb the depths of Malay linguistic consciousness in order to understand the conceptual structures of the symbols employed so that the thought that underly them may become clear to him.⁷⁹

Ada beberapa argumen utama dalam pernyataan Naquib di atas. Pertama, Naquib ingin mengatakan bahwa kritik yang dilakukan oleh Nurdin Ar-Raniry terhadap

⁷⁹Ibid.17.

Hamzah bukan sesuatu kritik yang bersifat ilmiah. Kedua, Naquib berulang kali menegaskan bahwa ajaran Hamzah yang dipahami oleh Nurdin Ar-Raniry telah mengalami distorsi. Hal ini, kemudian ditegaskan lagi bahwa distorsi yang paling utama adalah Nurdin memahami ajaran Hamzah dari muridnya yang tidak begitu memahami pemikiran Hamzah. Ketiga, Nurdin sama sekali gagal memahami ajaran Hamzah, karena dia tidak begitu menguasai bahasa Melayu yang sering digunakan oleh Hamzah dengan bahasa-bahasa simbolik dalam menelurkan pemikirannya. Keempat, ada kepentingan pribadi bagi Nurdin dalam menghancurkan pemikiran Hamzah untuk mendapatkan posisi sebagai "penasihat sultan", sehingga argumennya lebih banyak bias.

Argumen Naquib di atas jika dikerucutkan tampak akan membingungkan kita, karena: Pertama, sumber ajaran-ajaran yang dihasilkan oleh Hamzah berasal dari pemikiran Sufi esoteris, minimal dari pemikiran Ibn 'Arabi,⁸⁰ yang juga dirujuk oleh Nurdin, ketika dia mengupas pemikiran Wujudiyah kelompok Hamzah. Kedua, dalam tradisi *syarah* atau *hasyiyah* sebenarnya tidak ada persoalan distorsi, karena pemikiran yang dikupas bukan pada aspek kepribadian pemikir, melainkan dari esensi pikiran yang ditelaah secara mendalam. Dalam hal ini, apa yang dilakukan Nurdin agaknya bukanlah sebuah distorsi, melainkan seperti yang pernah terjadi dalam tradisi pemikiran kefilosofan dan kesufian, dimana satu pemikiran ditelaah dan dibedah oleh ulama berikutnya, apakah dia setuju atau tidak, ini adalah sebuah kesimpulan. Kualitas keilmuan Nurdin agaknya tidak bisa dikategorikan telah melakukan "distorsi" seperti yang dimaksud oleh Naquib. Ketiga, jika dikatakan Nurdin tidak menguasai bahasa Melayu, ini tentu saja perlu ditinjau kembali, karena Nurdin pun menulis karya-karya dalam bahasa Melayu.⁸¹ Keempat, tentu saja perlu ditinjau kembali apakah Nurdin yang memerlukan posisi dalam lingkaran kekuasaan atau Sultanah yang menginginkan Nurdin mendampinginya. Tentu saja, kajian sosio sejarah dan sosio politik perlu dilakukan

⁸⁰Lihat misalnya (Nasr 2010)

⁸¹Lihat misalnya (Jelani 2009)

untuk mendudukkan apakah ada *bias* atau kepentingan pribadi dari seorang ulama sekaliber Nurdin. Adapun fakta sejarah menunjukkan bahwa ulama – sufi tidak sedikit yang diangkat menjadi penasihat raja pada abad sebelum Nurdin Ar-Raniry hadir di Aceh. Dalam konteks ini, Carl W. Ernst menulis sebagai berikut:

Some Sufi leaders saw the advantages of having the ear of rulers, who could thus be influenced to make decisions based on ethical and religious considerations. They could in this way intercede on behalf of the pious, the poor, and the rejected member of society. Rulers in turn respected Sufi saints as individuals who were connected to a even higher level of authority.⁸²

Namun demikian, dalam konteks kerajaan Aceh, pengaruh Sufi amat luar biasa, tidak hanya bagi kerajaan, tetapi juga bagi nama-nama tempat saat itu. Kenyataan sejarah ini, menurut Naquib adalah “a ‘*democratization*’ of the Sufi doctrines and way of life.”⁸³ Jadi, hubungan kemesraan Sufisme dengan administrasi kerajaan telah menyiratkan bahwa nilai-nilai Sufi menjadi penyangga kerajaan Aceh Darussalam. Paling tidak, dengan mengutip pada *Hikayat Aceh*, Naquib menemukan beberapa istilah penting yang digunakan sebagai nama tempat seperti: *Daru’l-Dunya*, *Daru’l Kamal*, *Daru’l al-Şafa*, *Kota Khalwat*, *Pulau Rahmat*, *Medan Khayyali*, *Teluk Ishqidar*, *Kuala Merdu Ishqi*, *Dar’ul-Ishqi*, *Wadi al-Şafa*, *Mir’atul-Şafa*.⁸⁴ Hal yang sama juga dilakukan di dalam kerajaan Jawa, yang menggunakan istilah-istilah dari mistisisme agama Hindu dan Buddha.⁸⁵ Sehingga setiap nama tempat, selalu memiliki hubungan kosmologis, antara Penguasa dan yang Dikuasai. Hubungan kosmik dalam bentuk Sufisme dan Mistisisme ini kemudian menjelma sebuah kesatuan yang utuh antara Sultan dan Rakyat.

⁸² (C. W. Ernst 1997, 126).

⁸³ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. 17.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*, vol. 3 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008).

Terkait bagaimana Naquib memahami pemikiran Nurdin dan Hamzah Fansuri, agaknya dia melihat dari aspek konflik pemikiran, bukan sebagai tradisi keilmuan. Artinya, pendekatan Nurdin dan Hamzah tentu yang harus dikaji ulang, karena keduanya merujuk pada sumber yang sama yaitu pemikiran yang dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi. Adapun ide-ide yang dipertentangkan oleh Nurdin Ar-Raniry menurut Naquib yaitu: gagasan mengenai hakikat Tuhan, esensi Tuhan, keberadaan Tuhan, al-Qur’an adalah diciptakan, ketidakberujungnya dunia.⁸⁶ Tentu saja kelima topik ini memang tidak begitu mudah dipahami, kecuali mereka yang telah mendapatkan ilmu makrifat dari Allah. Sebab, Allah berfirman tidak boleh berpikir mengenai zat-Nya. Dalam konteks ini, Naquib memulai dengan mengutip persoalan bagaimana pandangan Nurdin Ar-Raniry mengenai Nur Muhammad dengan menisbatkan pada pemikiran Hamzah Fansuri. Dalam kitab *Tibyan*, tegas Naquib, Nurdin Ar-Raniry menulis:

Mata tatkala dijadikan Allah Ta’ala segala perkara itu, jadi bercherailah sekalian cahaya itu suatu jua: iatulah Nûr Allâh. Demikianillah i’tiqâd Hamzah Fansuri. Katanya dalam kitab *Asrâru’l Ârifîn* bahwa chahaya yang pertama-tama cherai daripada Dhât Allah itu Nûr Muhammad. Maka daripada perkataan ini chenderong kepada madhhab Tanâsukiyyah, dan serupa dengan Falâsifah bahwa Haqq Ta’ala itu suatu jawhar basit.⁸⁷

2.3. Henry Corbin

Nama Henry Corbin juga sebelumnya tidak pernah terbayangkan oleh saya. Namun nama ini muncul ketika saya gamang untuk menganalisa pengalaman kebergamaan di dalam penelitian Ph.D. saya. Prof. Joel S. Kahn menyebutnya

⁸⁶ (S. M. Al-Attas 1970, 31); (S. M. Al-Attas 1966, 18). Dalam konteks ini, Naquib merujuk pada kitab *Tibyan* dan *Hujjat* karya Nurdin Ar-Raniry. Untuk kitab *Hujjah* dapat dibaca dalam (S. M. Al-Attas 1986, 51-79). (S. M. Al-Attas 1966, 113-142).

⁸⁷ (S. N. Ar-Raniry 2011)

bahwa nama ini bisa menjadi ‘jembatan’ antara Timur dan Barat, khususnya di dalam memahami pengalaman kesufian. Lalu saya mencoba memahami kontribusi Henry Corbin tidak begitu mendalam. Karena saya menganggap tidak begitu perlu. Namun ketika saya membaca bukunya *Creative Imagination in The Sufism of Ibn ‘Arabi*, saya juga kaget dan campur tidak percaya, sebab di Barat ternyata nama tokoh sufi terkenal ini sangat dikagumi dan dipelajari sepanjang abad. Bahkan di dalam bukunya, dia menuturkan bahwa judul lengkap bukunya adalah “*Creative Imagination and Mystical Experience in the Sufism of Ibn ‘Arabi*.” Disinilah kemudian saya berhenti dan masuk secara pelan-pelan pada diskusi apa yang disampaikan oleh Henry. Terutama tesisnya mengenai *creative imagination* yang kemudian juga diadopsi dan dielaborasi oleh penulis terkemuka.⁸⁸ Di dalam bagian buku ini, ingin didalami dan diselami pemikiran Henry Corbin. Di dalam bagian buku ini, saya ingin mendalami dan menyelami pemikiran Henry Corbin. Kemudian beberapa ide dan gagasan Henry menjadi cara saya dalam membedah pengalaman spiritual ketika meneliti gerakan Islam di Asia Tenggara.⁸⁹

Ada tiga ranah yang menyebabkan saya memandang usaha Henry Corbin harus dikaji. *Pertama*, Henry telah berhasil menampakkan suatu pembahasan yang cukup menarik tentang pengalaman mistik di dalam Islâm, bahkan dia sendiri menghabiskan beberapa tahun lamanya di Iran, untuk mendapatkan apa yang dia tulis di dalam bukunya *Creative Imagination*. Hal ini juga pernah dilakukan oleh Annemerie Schimmel dalam beberapa karyanya mengenai dunia mistik di dalam Islâm.⁹⁰ Namun, Schimmel juga telah berhasil memetakan pemikiran ini dengan sangat baik, bahkan dia telah berhasil menyajikan sejarah tasawwuf yang cukup

⁸⁸ (Abaza 2000, 91-107).

⁸⁹ (Bustamam-Ahmad 2015)

⁹⁰ (A. Schimmel 1975) (A. Schimmel 2006)

komprehensif.⁹¹ Dalam konteks ini, Schimmel menggunakan pendekatan fenomenologi dalam memahami studi Islam.⁹² Pada ranah kedua, Henry telah memberikan suatu pelajaran yang cukup baik bagi mereka yang ingin menekuni kajian mistik, supaya tidak mengabaikan pemikiran-pemikiran yang kontroversial di dalam Islâm, seperti kasus Ibn ‘Arabi,⁹³ supaya kita mampu melihat bagaimana pengaruh mistik di dalam pemikiran Islâm. Setidaknya bagi saya, melalui kajian Henry, sedikit banyak, bisa masuk menyelami pemikiran Ibn ‘Arabi. Adapun ranah yang ketiga adalah model pemahaman Islâm yang dipaparkan oleh Henry dapat diterapkan pada tokoh-tokoh pemikir Islâm lainnya. Walaupun ini terkadang tidak populer, melihat pemikiran Islâm melalui jalur fenomenologi,⁹⁴ namun jasa Henry patut diapresiasi, mengingat upaya dia yang tidak kenal lelah selama bertahun-tahun mendalami aspek pemikiran Sufi Islâm.

Dari pintu karya Henry kemudian menggiring saya pada kajian filsafat dan tasawwuf di dalam Islâm. Bahkan tidak hanya disitu, dari karya Henry saya berani mengemukakan bahwa beberapa pengalaman Sufi harus dipahami bukan ‘lari’ dari ajaran Islâm,⁹⁵ melainkan suatu kekayaan imajinasi dan persepsi,⁹⁶ di dalam keberagamaan. Namun ini juga menambahkan bahwa bagi mereka yang ingin ‘bertemu’ dengan Allāh, ternyata bukan hal yang harus dihindarkan untuk dikaji bahkan dianggap menyesatkan. Jadi, dari upaya Henry dipahami bagaimana

⁹¹ (A. Schimmel 1962). Model penulisan Annemarie dapat dibandingkan dengan kajian Carl mengenai tradisi dan sejarah Sufisme dalam Islam. Lihat (C. W. Ernst 1997)

⁹² (A. Schimmel 1994)

⁹³ (Chittick 2007) (Akkach 1997).

⁹⁴Lihat (Corbin 1969, 3).

⁹⁵Lihat (Bustamam-Ahmad 2011, 1-5). Artikel ini kemudian dimuat kembali dalam (Bustamam-Ahmad, Acehnologi 2012)

⁹⁶ Lihat misalnya (Heimbrock 2005). (Werbner 2003)

sesungguhnya peristiwa mistik dapat dipahami dari kacamata mata filsafat dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Di samping itu, dari upaya Henry ini juga dilihat apa yang disebutkan dengan istilah *khayali* (imajinasi) di dalam Sufi, ketika manusia ingin mendekati Allāh.⁹⁷ Jadi, secara tersirat bahwa kajian kita tentang Henry lebih banyak melihat aspek-aspek pengalaman *bathin*, seperti yang dialami oleh Ibn ‘Arabi, sebagai tokoh sentralnya ketika Henry memunculkan istilah *creative imagination*.

Ketika buku tersebut ditulis, Henry adalah salah seorang professor di Universitas Sorbonne. Sebuah kampus ternama di Perancis yang telah banyak berjasa melahirkan beberapa islamolog terkemuka, seperti Mohd. Arkoun.⁹⁸ Disamping itu, pengaruh Henry Corbin terhadap sarjana Islām cukup dirasakan, seperti apa yang ditemukan oleh Mona Abaza tentang bagaimana posisi intelektual Seyyed Hossein Nasr terhadap Henry Corbin. Jika kemudian Seyyed Hossein Nasr dikenal dengan konsep-konsep *islamisasi ilmu* yang dikembangkan juga oleh Ismail J. Faruqi dan Syed Naquib Al-Attas,⁹⁹ maka pengaruh Henry Corbin ternyata juga tidak dapat diabaikan pada diri Seyyed. Bahkan pada tahun 1975, tiga tahun sebelum Henry Corbin meninggal, Seyyed Hossein Nasr bersama Henry mendirikan *Imperial Academy Philosophy*. Jadi pengaruh Henry cukup luar biasa terhadap dunia pemikiran Islām.¹⁰⁰ Yang menarik adalah kemauan kuat Henry untuk tinggal di Iran. Selama beberapa tahun dia selalu berada di Iran untuk pemikiran filsafat dan tasawwuf. Bahkan disebutkan bahwa Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin, dan Naquib pernah bertemu dalam salah satu forum di Iran.

⁹⁷Lihat (Buchman 2004, 131-138).

⁹⁸Tentang Arkoun, baca misalnya (M. A. Abdullah 1997, iii-xvi).

⁹⁹Lihat misalnya Osman Bakar, 2003. *The Intellectual Impact of American Muslim Scholars on the Muslim World, with Special Reference to Southeast Asia*. Georgetown: Center for Muslim-Christian Understanding, Edmund Walsh School of Foreign Service, Georgetown University.

¹⁰⁰ (Abaza 2000, 93).

Karena Henry mewariskan dua tradisi Perancis sebagai representasi Barat dan Iran sebagai wakil dunia Islâm, maka mengkaji pemikiran Henry, dengan sendirinya mengajak kita untuk melihat dua tradisi intelektual yang memberikan pengaruh yang cukup signifikan. Di Timur, ketika kita ingin meneliti karya-karya Henry, maka kita juga harus familiar dengan pemikiran Ibn ‘Arabi, Suhrawardi al-Maqtûl, Mulla Shadra, tradisi intelektual di Persia, pemikiran Syi‘ah, dan beberapa ajaran Sufi yang bersifat kebatinan. Bahkan kita juga harus memahami bahwa setiap perjalanan intelektual Henry di Iran selalu dibalut dengan wajah spirit dari berbagai budaya yang pernah dia tempati. Demikian juga di dengan di Barat, karya-karya Henry juga dipengaruhi oleh tradisi akademik disana seperti filsafat klasik, sejarah agama, teologi Lutheran, tradisi esoterik Kristen.¹⁰¹ Dengan begitu, dapat dipastikan, bahwa siapapun yang ingin meneliti karya-karya Henry, dia dengan sendirinya harus paham dengan dua tradisi intelektual tersebut.

Dalam konteks studi Islâm, Charles J. Adams, menulis bahwa kontribusi Henry Corbin sangat penting untuk dikaji, sebagaimana ditegaskannya:

First, he was the author of an impressive number of works and religion, and through these has contributed immeasurably to the growth of our knowledge.

Second ... he pursuit of method which he described as phenomenological and through which he sought to make clear the “spiritual’ meaning of integral Islâm.”¹⁰²

Dari pernyataan di atas mengindikasikan bahwa jasa Henry dalam studi agama sangat luar biasa. Hal ini terlihat dari karya-karyanya dan juga kemampuannya dalam mehamai dunia spiritual Islam, satu topik yang agak sulit dikaji, jika tidak menggunakan pendekatan fenomenologi. Pendekatan ini juga yang pernah

¹⁰¹Samir Mahmoud, n.d. From 'Heidegger to Suhrawardi': An Introduction to the thought of Henry Corbin. England: University of Cambridge.

¹⁰² (Adams 1985, 130-131).

digunakan oleh Annemarie ketika melihat dunia spiritual Islam dalam bentuk tasawwuf.¹⁰³

Jadi, dapat dikatakan bahwa kontribusi Henry Corbin harus ditempatkan di dalam beberapa bidang keilmuan, seperti filsafat dan tasawwuf. Untuk lebih memahami pemikiran Henry Corbin saya akan mencoba menyajikannya secara hati-hati. Disini saya tidak akan menyajikan pemikiran Henry Corbin secara menyeluruh, melainkan saya hanya ingin membatasinya pada aspek filsafat dan tasawuf. Ketika kita mengupas beberapa pemikiran Henry, maka dengan sendirinya dipaksa untuk menyelamai bagaimana Barat memahami Islâm. Tentu saja, mereka akan memakai kerangka ilmu yang sudah muncul dalam tradisi Barat, lalu dijadikan sebagai pisau analisa ketika memahami Islâm, tepatnya Sufi. Di Barat, kajian mengenai Tasawwuf memang sudah dimulai ketika muncul penafsiran dan penterjemahan karya-karya pra Wali Islâm ke ranah tradisi Barat. Namun, ketika mereka menekuni kajian Sufi, para Orientalis lebih “menghormati” Islâm, ketimbang mereka mengkaji aspek lain seperti Hukum Islâm. Dari beberapa literatur yang dibaca, tampak bahwa mereka ada yang menganggap sufi Islâm sangat *genuine*, atau bahkan terkadang dikaitkan dengan tradisi-tradisi yang berkembang sebelum Islâm yaitu Yahudi, Kristen, dan beberapa aspek penting lainnya dari agama Hindu dan Buddha.¹⁰⁴

Untuk memahami kedua hal tersebut, maka kajian tentang pemahaman Henry adalah sesuatu yang sangat mustahak untuk dilakukan. Perjalanan hidup Henry memang penuh dengan intelektual, lahir di Perancis, melakukan beberapa perjalan di Turki dan lama menetap di Iran, sebelum akhirnya meninggal di Perancis. Keinginan hidupnya adalah hanya untuk menulis dan menulis, sehingga hingga mendekati ajalnya, keinginan untuk menyelesaikan buku-buku masih begitu kuat dari seorang Henry. Untuk memahami pemikiran Henry, pada bagian ini akan dibagi ke dalam lima topik. Pada topik pertama akan dikupas selintas

¹⁰³ (A. Schimmel 1994)

¹⁰⁴Lihat misalnya (HAMKA 1993)

biografi Henry. Sejauh ini, biografi sarjana ini belum ada yang ditulis dalam bahasa Indonesia. Adapun yang kedua, ketiga dan keempat adalah mencoba memahami Henry dari cara dia memaami tiga cendekiawan yaitu Suhrawardi, Ibn 'Arabi, dan Heidegger. Tiga topik ini akan ditelaah bagaimana cara Henry menguraikan dan menemukan inti pemikiran cendekiawan yang dimaksud. Sementara yang kelima akan difokuskan pada pemikiran Henry sendiri tentang imajinasi kreatif, takwil, dan *active intelligence*. Tentu saja, ketiga pola pemikiran Henry tersebut merupakan cara untuk memahami persoalan sufisme dan filsafat dalam Islam.

Sepintas biografi Henry yang diambil dari catatan hidup dalam salah satu blog yang mengkhususkan diri tentang projek mengenai Henry Corbin.¹⁰⁵ Henry dilahirkan di Perancis pada tanggal 14 April 1903. Dia merupakan anak dari Henri Arthur Corbin dan Eugenie Fournier. Ibunya meninggal saat dia berusia 10 hari. Henry kemudian diasuh oleh bibi dan pamannya. Pada tahun 1915, Henry sudah belajar di Abbey College di St-Maur. Lalu, tahun 1922, Henry sudah belajar teori musik dan organ. Dia belajar di Sekolah Seminari di Lissy. Pada tahun tersebut, Henry menerima ijazah dalam bidang filsafat dari Institut Katolik di Paris.

Pada tahun 1925, Henry belajar di *l'Ecole pratique des Hautes Etudes* dibawah bimbingan Etienne Gilson. Saat itu, dia menulis tesis yang berjudul "*Latin Avicennism in the Middle Ages*." Sejak saat itu, Henry sudah menekuni bahasa Arab dan Sangskerta di pusat studi bahasa pada kampus yang sama. Sementara itu, pada tahun 1926, Henry bertemu dengan Joseph Hackin, Direktur Guimet Museum. Setelah pertemuan itu, Henry merasakan adanya hubungan yang sangat kuat antara studinya mengenai filsafat abad pertengahan dengan metafisika Hindu. Pada tahun yang sama, Henry juga sempat bertemu dengan Joseph Baruzi, salah seorang filosof dan pengkritik musik. Dalam sebuah catatan, Henry menulis: "*The rhythm of music is the rhythm of my soul*." Pada tahun 1928, Henry menjadi mahasiswa

¹⁰⁵Tom Cheetham, "A Very Brief Chronology of the Life of Henry Corbin," <http://henrycorbinproject.blogspot.com/2009/04/sketch-of-life.html>.

diploma pada kampus yang sama. Saat itu, dia menulis karya tentang "*Stoicism and Augustinism in the Work of Luis de Leon.*" Lalu dianugerahi *le Prix Luis de Leon* oleh *University of Salamanca*.

Setelah menempuh di Paris, pada tahun 1929 Henry memulai karir ketika bekerja pada *Bibliothèque Nationale*. Lalu dia melakukan beberapa perjalanan ke Spanyol, dimana dia tinggal dua bulan di L'Escorial. Dia juga pernah bertemu dengan salah seorang orientalis dari Swedia yang bernama H.S. Nyberg. Pada tahun tersebut, dia telah membina hubungan persahabatan dengan Hellmut Ritter, Georges Vajda, Emile Benveniste, Jean Gauthier, Robert de Chateaubriant, Pierre Bordessoule, dan Igor Plemmanikov. Pada tanggal 12 Oktober, dia berjumpa dengan Louis Massignon di *Bibliothèque Nationale*. Pada tanggal 13 Oktober, dia mengunjungi Massignon dan diketahui bahwa dalam pertemuan tersebut, ahli tentang al-Hallaj ini memberikan kopi naskah dari karya Suhrawardi yang berjudul *Hikmat al-Ishraq*.

Pada tahun 1930, dia kemudian belajar pada Louis Massignon, Etienne Gilson, E. Benveniste, Alexandre Koyre, Henri-Charles Puech and Charles Andler. Lalu dia melakukan perjalanan ke Jerman dimana dia bertemu dengan Rudolf Otto, Rabindranath Tagore, Karl Loewith, Albert-Marie Schmidt and Henri Jourdan. Dalam satu catatan, pada tanggal 6 Agustus, Henry mulai membaca pemikiran Heidegger. Ketika kembali dari Jerman, George Bataille meminta Henry untuk mengkaji Rudolf Otto. Dalam tahun yang sama, Henry dipercayakan sebagai President untuk *French Federation of Associations of Christian Students*. Dari tahun 1931 hingga 1934, Henry menempati posisi sebagai sekretaris dan kontributor untuk *Revue critique*.

Kehidupan Henry Corbin, pada akhirnya, didekasikan kepada studi Islam. Karya-karya tentang Ibn Sina,¹⁰⁶ Ibn 'Arabi, kupasan mengenai sejarah filsafat

¹⁰⁶ (Corbin 1960)

Islam,¹⁰⁷ studi terhadap Syi'ah,¹⁰⁸ Iranologi,¹⁰⁹ dan studi-studi mengenai dunia metafisika dihasilkan dalam empat dekade berikutnya.¹¹⁰ Hampir semua karya Henry ditulis dalam bahasa Perancis. Karena itu, beberapa karya-karyanya ditemui lebih banyak merupakan hasil terjemahan dari bahasa Perancis ke dalam bahasa Inggris.¹¹¹ Kontribusi ini kemudian mendatangkan kekaguman demi kekaguman dari para sarjana Barat dan Islam. Henry Corbin meninggal pada 7 Oktober 1978, dengan legasi intelektual yang masih dikaji sampai hari ini.

Dalam penulisan ini ada beberapa karya Corbin yang telah dijumpai yaitu: *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî* (1969), *Avicenna and the Visionary Recital* (1960), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (1977), *History of Islamic Philosophy* (1964), *Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal* (1964), *Temple and Contemplation* (1986), dan *The Man of Light in Iranian Sufism* (1971). Dari karya-karya tersebut Corbin memang lebih banyak memfokuskan dirinya pada studi Islam di Iran dan Filsafat Islam.

2.4. Kesimpulan

Dari uraian bab ini, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi. *Pertama*, ketiga pemikir yang menjadi objek studi ini memperlihatkan bahwa pemikiran mereka dibangun dari aspek metafisika, dimana mereka memulainya dengan studi-studi terhadap hasil konstruksi pemikiran yang hadir dalam lintasan sejarah di Barat dan Timur. Upaya memasuki khazanah, sampai pada inti keilmuan, menyebabkan fondasi pemikiran mereka begitu kuat. Taylor memulainya melalui

¹⁰⁷ (Corbin 1964)

¹⁰⁸ (Corbin 1977)

¹⁰⁹ (Corbin 1971)

¹¹⁰ (Corbin 1986) (Corbin 1964)

¹¹¹Dalam penulisan ini, hampir semua karya Henry yang dirujuk adalah berbahasa Inggris, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris.

filsafat yang berkembang di Barat. Naquib membuka ranah pemikiran Islam di Nusantara. Corbin membuka tirai pemikiran keislaman dari Timur Tengah. Dengan kata lain, jika disatukan ketiga objek studi mereka, akan menggiring kita pada tradisi kefilosofan di Barat, Timur, dan Nusantara. Tentu saja, luas cakupan dan pengaruh ketiga pemikir ini juga dirasakan sampai hari ini.

Kedua, geneologi keilmuan, kecuali Taylor, akan mengantarkan kita pada suatu khazanah pemikiran keislaman yang dihasilkan oleh para Orientalis. Garis atau sanad ilmu Corbin dan Naquib ternyata memberikan kekayaan bagaimana studi Islam dilakukan oleh para Orientalis di Barat. Bukan suatu kebetulan, jika Corbin dan Naquib dipertemukan melalui konsep-konsep keilmuan dari Sufisme Islam dan Filsafat Islam. Corbin melanjutkan studi Massignon dan para Orientalis lainnya yang melakukan studi terhadap tasawuf dan tradisi filsafat di dalam Islam. Hanya saja, Corbin masuk lebih dalam lagi, ketika mendiskusikan bagaimana pengaruh pemikiran yang ada di Persia terhadap Islam, khususnya yang terlihat dalam studi Iranologi atau Persia. Sementara itu, studi Naquib menjadikan suatu perlawanan terhadap hasil-hasil penjelajahan Islam di Nusantara, yang selama ini didominasi oleh para sarjana dari Belanda, yang cenderung meletakkan Islam sebagai “kekuatan pinggiran.” Proses Naquib membawa Islam ke “tengah” telah mengundang sejumlah kontroversi, seperti yang diungkapkan oleh Mona Abaza.¹¹²

Sementara itu, dari Taylor, kendati tidak menjadikan Islam sebagai objek studinya, ternyata memberikan pemahaman bagaimana ilmu-ilmu sosial dan humaniora direproduksi di Barat. Taylor memang lebih banyak berbicara tentang Kristen, ketimbang Islam. Dalam konteks keindonesiaan, setelah kedatangan penjajah Belanda, Kristen mulai menapaki wilayah Indonesia. Dalam hal ini, hubungan Barat dan Kristen menjadi penting untuk dimasuki wilayah pemikiran, karena akan memberikan pemahaman yang komprehensif, bagaimana pengaruh ilmu-ilmu sosial dan humaniora terhadap Islam. Karya-karya Taylor walaupun masuk dalam ranah filsafat, namun tidak dapat disangkal, ternyata memberikan

¹¹² (Abaza 1999)

pengaruh, khususnya ketika dia melekatkan antara religi, modernitas, dan imajinasi sosial. Dalam bab ini, telah diperlihatkan kait kelindan fondasi intelektual Taylor dengan sarjana lainnya, yang disadari atau tidak, telah memberikan pengaruh dikalangan para ilmunan.

Ketiga, jika Taylor mempertanyakan sekularisme dengan ajaran Katolik-nya, maka Naquib mempertanyakan dengan memberikan jawaban Islam sebagai akibat dari krisis hasil pemikiran Islam. Kedua usaha tersebut memperlihatkan bahwa spirit religi masih diperlukan dalam konteks kekinian. Pada saat yang sama, Corbin malah menemukan berbagai pendekatan keilmuan, ketika menekuni sejumlah pemikiran dalam Islam. Hal ini menunjukkan bahwa untuk kembali pada spirit religi, usaha-usaha Corbin dapat diambil sebagai salah satu model, ketika ingin meletakkan fondasi metafisika dalam kehidupan kontemporer. Di sini terlihat begitu kuat pengaruh dunia ide pada ketiga pemikir tersebut. Kendati menekuni tiga wilayah yang berbeda, namun dapat ditemukan titik-titik singgung persamaan, diantara mereka.

Bab III

Menapaki Jejak Spirit Islam Nusantara

Dalam bab ini, dijelaskan tentang spirit. Dalam bab sebelumnya telah dikupas bagaimana kemusykilan di dalam menemukan inti dari Spirit Islam Nusantara. Untuk itu, bab ini berusaha untuk memaparkan tiga pintu tradisi intelektual di dalam penggalian Spirit, yang kemudian dapat diletakkan sebagai fondasi Islam Nusantara. Dalam bahasa Arab diartikan sebagai *rûh*, sementara dalam bahasa Jerman disebut dengan istilah *geist*. Suatu konstruksi keilmuan tidak dapat melepaskan dari konsep spirit yang ada dibelakangnya. Untuk merekonstruksi pemahaman tentang spirit, bab ini dalam menjelaskan titik keberangkatan dari tiga pemikir yang menjadi objek studi ini. Charles Taylor memulai kajiannya studi pemikiran Hegel. Ival Soll, ketika mengomentari karya Charles Taylor mengenai Hegel, menulis:

Taylor correctly sees Hegel as philosopher with an extraordinary broad and integrated “vision”; and Taylor resolutely sets himself the difficult and commendable task of presenting that “vision” in its manifestation, work by work, across the entire Hegelian corpus.¹

Adapun mentor utama daripada Charles Taylor adalah Isaiah Berlin, salah seorang filosof yang menghasilkan karya-karya mengenai sejarah-sejarah ide di Barat, khususnya pasca-era-pencerahan di Barat.² Roger Hausheer menandakan bahwa: *“Berlin has spent most of his long life reflecting on certain central human problems, especially questions of human identity and value, association and organisation, political theory and practice. To no small degree his interest in these issues has arisen from his life.”*³

¹ (Soll 1976, 697)

²Baca beberapa karya Berlin berikut ini: (Berlin 2000) (Berlin 2013) (Berlin 2013b)

³ (Hausheer 2000, xxiii)

Pada sisi yang sama, Syed Muhammad Naquib al-Attas juga memulai studinya tentang Dunia Melayu melalui penelaahan pada pemikiran mistisme Syeikh Hamzah Fansuri, seorang ulama Aceh yang hidup pada abad ke-16 M. Dalam karya monumentalnya, Naquib berusaha menjelaskan secara komprehensif, pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri mengenai konsep-konsep Sufi yang terdapat dalam puisi-puisi ‘ulama ini. Wan Mohammad Nor Wan Daud mengomentari karya-karya Naquib sebagai “kesaksian pertama mengenai bagaimana orang-orang Melayu memahami dan mempraktikkan tasawuf.”⁴ Selain itu, Naquib juga menempatkan Hamzah Fansuri sebagai Bapak Sastra Modern Melayu.⁵ Studi lanjutan oleh para sarjana mengenai Syeikh Hamzah Fansuri, memang tidak dapat menafikan peran ‘ulama ini dalam pengembangan pemikiran Sufi, sastra, dan filsafat di Dunia Melayu.⁶ Adapun guru daripada Naquib adalah Toshihiko Izutsu, salah seorang sarjana dari McGill University, yang melakukan berbagai analisa semantik mengenai konsep-konsep inti dalam keyakinan Islam.⁷ Izutsu sendiri merupakan sarjana “penengah” yang disegani di Barat, ketika “melerai” perdebatan antara H.M. Rasjidi dengan Joseph Schacht.

Demikian pula, apa yang dilakukan oleh Henry Corbin di dalam memahami konsep-konsep spiritual dalam Islam. Perjumpaannya dengan studi-studi Sufisme juga telah memberikan narasi kekuatan spirit Islam dan pengaruhnya dalam pengembangan studi Islam. Henry Corbin, yang merupakan murid daripada Louis Massignon, yang mengantarkannya pada studi Sufisme dan Syi‘ah. Dalam menjelaskan persoalan spiritual, Corbin memang banyak bersentuhan dengan karya-karya Syeikh Ibn ‘Arabi. Di samping itu, dalam beberapa studinya mengenai Sufisme, dia juga mengkaji pemikiran para teosof dan filosof Islam lainnya seperti

⁴ (W. M. Daud 2003, 63)

⁵Lihat penjelasannya dalam (S. M. Al-Attas 1990)

⁶Lihat misalnya (Abdul 2001) (V. I. Braginsky 1999) (V. Braginsky 2010) (Johns 1990)

⁷ (Izutsu 1994)

Suhrawardi dan Iranologi. Seyyed Hossein Nasr menjelaskan kontribusi Henry Corbin sebagai berikut:

He was the foremost Occidental exponent of the integral tradition of Islamic philosophy and the leading hermeneutic interpreter to the contemporary world of the spiritual and intellectual aspect of the Islamic tradition, especially as the have blossomed in Persia.⁸

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa kajian terhadap ketiga tokoh tersebut, digiring pada tiga pemikir besar, yaitu Hegel, Hamzah Fansuri, dan Ibn 'Arabi. Untuk itu, bab ini, sebelum menyinggung pemikiran Taylor, Naquib, dan Corbin terhadap dunia spiritual, terlebih dahulu disajikan bagaimana pemahaman tokoh-tokoh yang menjadi "objek" studi mereka.

Dari penjelajahan ini diharapkan, akan didapatkan bagaimana konsep spirit yang melatarbelakangi Islam Nusantara. Spirit yang dikupas oleh Taylor merupakan hasil penjelajahan terhadap karya-karya Hegel. Hegel sendiri memulai penjelajahan akademiknya, dari studi pada masa Kuno hingga era modern. Dalam konteks ini, konsep-konsep dari modernisasi yang diilhami oleh Spirit dari Hegel memberika pengaruh yang amat signifikan bagi ilmu-ilmu sosial. Demikian pula, kita akan melihat satu contoh pemikiran yang amat *genuine* dalam membedah Spirit, sebagaimana tampak dari kajian Naquib terhadap Syeikh Hamzah Fansuri. Konsep-konsep *ruh* yang disajikan dalam bentuk puisi oleh Syeikh Hamzah Fansuri, telah menawarkan suatu fondasi metafisika bagi Islam Nusantara. Kendati studi Syeikh Hamzah Fansuri belum seutuhnya digiring pada konsep-konsep keilmuan, sebagaimana dialami pada pemikiran Hegel, namun usaha demi usaha untuk memperkenalkan pemikiran 'ulama ini tidak pernah padam. Jika pemikiran Hegel yang dikupas oleh Taylor berangkat dari ranah Teologi Kristen dalam bentuk Spirit, Syeikh Hamzah Fansuri berangkat dari ranah Tasawuf-Sastra.

⁸ (Nasr 2011, 343)

3.1. Dari Hegel ke Charles Taylor

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa fokus utama daripada Charles Taylor adalah G.W.F. Hegel (27 Agustus 1770- 14 November 1831). Di Barat kajian tentang spirit banyak dirujuk pada studi yang dilakukan oleh Hegel. Filosof ini berhasil memindahkan studi keilmuan dari Timur ke Yunani. Dalam karyanya, *The Philosophy of History*, Hegel berusaha menemukan spirit dalam tradisi Yunani.⁹ Namun sebelumnya, dalam karya tersebut, Hegel menjelaskan tentang *Dunia Timur*, mulai dari India, Cina, sampai ke tradisi Persia. Setelah itu, Hegel menjelaskan tentang elemen-elemen spirit dalam Dunia Barat, yang dimulai dari Yunani, Romawi, sampai ke Jerman. Pola ini sebenarnya memberikan indikasi kuat bahwa proses penemuan spirit melalui filsafat sejarah yang dilakukan oleh Hegel, tidak dapat dinafikan tentang pengaruh India, Cina, dan Tradisi Persia yang telah berjalan selama ratusan tahun.

Ketika Hegel menjelaskan mengenai spirit Persia, dia merujuk pada konsep spirit yang dianut oleh Zoroaster, dimana disebutkan bahwa: “*Zoroastrian Mazdean light as a symbol of the spirit, but this light does not detach spiritual meaning from the concrete natural object; rather natural light is the spirit itself and through is natural objects show themselves.*”¹⁰ Di sini dapat dipahami bahwa, konsep Spirit yang diambil dari cahaya, memiliki dampak spiritual, yang kemudian menjadi acuan bagi para penganut keyakinan Zoroaster di Persia. Adapun penopang dari peradaban Persia, menurut Hegel adalah Syiria, Yahudi, dan Mesir. Ketiga elemen tersebutlah yang memperkuat Peradaban Persia, dimana satu sama lain, saling mempengaruhi. Terhadap spirit Mesir, Hegel menulis:

As to the Egyptian *Spirit*, ... that the Elians in Herodotus’s narrative call the Egyptians the wisest of mankind. It also surprises us to find among them, in the vicinity of African stupidity, reflective intelligence, a thoroughly

⁹ (G. W. Hegel 2001)

¹⁰ (Azadpur 2007, 227)

rational organization characterizing all institutions, and most astonishing works of art.¹¹

Adapun mengenai spirit Yahudi, Hegel memandang bahwa saat itu, mereka sudah meyakini tentang Ketunggalan, yaitu adanya Tuhan. Disini, kemudian dipisahkan antara Yang Satu dengan Makhluk. Hegel mencatat bahwa: “*Men are regarded as individuals, not as incarnations of God; Sun as Sun, Mountains as Mountains — not as possessing Spirit and Will.*”¹² Pemahaman ini tentu saja berlawanan dengan apa yang dipahami oleh Hegel pada keyakinan Hindu dan Buddha, yang terdapat di dalam Peradaban India dan Cina. Sepintas pula, Hegel memisahkan manusia dari segala yang ada di alam semesta. Namun, titik tekan Hegel lebih pada kemampuan individu.

Ketika Hegel memindahkan kajian spirit dari Timur ke Barat, sebagaimana dinyatakan di atas, dia memulai dari elemen spirit yang ada di dalam tradisi Yunani. Di sini Spirit Yunani lebih bertumpu pada *individualitas*. Hegel mencatat bahwa:

This is the *elementary character* of the Spirit of the Greeks, implying the origination of their culture from independent individualities; — a condition in which individuals take their own ground, and are not, from the very beginning, patriarchally united by a bond of *Nature*, but realize a union through some origin of their moral life the Greeks have preserved, with grateful recollection, in a form of recognition which we may call mythological.¹³

Tampak bahwa Hegel, ketika membahas Spirit dari Yunani memfokuskan pada “kemerdekaan” tiap-tiap individu, dimana mereka kemudian memiliki kesadaran diri. Mereka tidak lagi terikat dengan alam, tetapi alam tersebut sudah berada di dalam kehidupan moral manusia yang ada dalam kehidupan orang Yunani. Di sini, mitologi kemudian semacam bentuk-bentuk pengakuan, yang membentuk Spirit Yunani. Di dalam menyimpulkan kekuatan Spirit Yunani, Hegel menyebutkan

¹¹ (G. W. Hegel 2001, 223)

¹² (G. W. Hegel 2001, 215)

¹³ (G. W. Hegel 2001, 245)

bahwa “*freedom of Spirit is conditioned by and has an essential relation to some stimulus supplied by Nature.*”¹⁴ Adapun prosesnya, menurut Hegel dijelaskan sebagai berikut:

Greek freedom of thought it excited by an alien existence; but if free because it transforms and virtually reproduces the stimulus by its own operation. This phase of Spirit is the medium between loss of individuality on the part of man ... and Infinite Subjectivity as pure certainty of itself – the position that the Ego is the ground of all that can lay claim to substantial existence. The Greek Spirit as the media between these two, begin with Nature, but transforms it into a mere objective form of its (Spirit's) own existence; Spirituality it there not yet absolutely free; not yet absolutely self-produced – is not self stimulation. Setting out from surmise and wonder, the Greek Spirit advances to definite conception of the hidden meanings of Nature.¹⁵

Page | 79

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Spirit Yunani merupakan pemaknaan secara mendalam daripada alam yang dipahami oleh manusia melalui Ego yang ada pada diri manusia tersebut.

Selanjutnya, salah satu Spirit yang dijelaskan oleh Hegel yang kemudian menjadi debat akademik di kalangan sarjana dalam mengenai *German World*. Hegel sendiri merupakan warga Jerman, yang memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi para intelektual di negara tersebut.

Dalam memahami Spirit oleh Hegel, Taylor menulis:

Hegel's spirit, or *Geist*, although he is often called 'God' and although Hegel claimed to be clarifying Christian theology, is not the God of traditional theism; he is not a God who could exist quite independently of men, even if men did not exist, as the God of Abraham, Isaac and Jacob before creation. On the contrary, he is a spirit who lives as spirit only through men.¹⁶

Kutipan di atas menyiratkan bahwa spirit bukan Tuhan, sebagaimana dipahami dalam sejarah religi dari Nabi Ibrahim, melainkan spirit yang hidup di dalam manusia. Tampak bahwa, konsep ini menyiratkan konsep tentang ruh yang ada di

¹⁴ (G. W. Hegel 2001, 256)

¹⁵ (G. W. Hegel 2001, 257). Adapun mengenai penjelasan tentang *sense-certainty*, lihat (Warsminki 1981)

¹⁶ (Taylor 1979, 11)

dalam tubuh manusia. Namun demikian, kelihatannya, *geist* itu bukanlah ruh, melainkan:

They are the vehicles, and the indispensable vehicles, of his spiritual existence, as consciousness, rationality, will. But at the same time *Geist* is not reducible to man; he is not identical with human spirit, since he is also the spiritual reality underlying the universe as whole, and as a spiritual being he has purposes and he realizes ends which cannot be attributed to finite spirits *qua* finite, but which spirits on the contrary serve. For the mature Hegel, man comes to himself in the end when he sees himself as the vehicle of a larger spirit.¹⁷

Disini dipahami bahwa, manusia merupakan wadah kekuatan spiritual dalam tiga hal yaitu: kesadaran, rasionalitas, dan kehendak. Taylor memahami Spirit sebagai “realitas spiritual” dan “keadaan spiritual.” Dengan kata lain, *Geist* merupakan wadah dari perjalanan spirit manusia yang melekat di dalam diri manusia. Artinya, *Geist* merupakan panduan bagi manusia untuk mencapai kesadaran, rasionalitas, dan kehendak yang telah hidup di dalam diri manusia. Di sini, Taylor menyebutkan bahwa manusia merupakan “kendaraan dari spirit yang lebih besar.” Artinya, kekuatan penggerak yang membuat manusia punya tindakan, dikelola secara sistematis dalam diri manusia sebagai spirit.¹⁸ Di tempat lain, Joseph McCarney menyebutkan bahwa: “*Spirit*’ (*Geist*) is a term with a rich significance for Hegel, but it suffices for now, and be justified ... to take up the clue to its meaning he himself offers in speaking in this connection of ‘culture’ (*Bildung*) and consciousness.”¹⁹

Pemahaman Spirit yang digagas oleh Hegel, seperti yang dipahami oleh Taylor di atas, masuk di dalam kategori spiritual, juga tampak dari penjelasan yang dilakukan oleh Robert C. Solomon berikut:

The concept of Spirit or *Geist* is clearly the key to Hegel’s philosophy. It is important not to translate “*Geist*” as “mind.” ... “Spirit” has a religious

¹⁷ (Taylor 1979, 11)

¹⁸ Lihat juga (Rauch 1993)

¹⁹ (McCarney 2000, 11). Tentang *Bildung* dalam pemikiran Hegel, lihat (Odenstedt 2008)

significance which is missing from “mind”, and more important, “spirit” suggest something larger about a person while “mind” suggest something merely internal and private. We typically speak of the spirit of a group or nation and “team spirit” as a way of indicating unity and fellow-feeling, and we may also note that “spirit” thus indicates passion, whereas “mind” suggest rather that only thoughts and intelligence –not, we should quickly add, that the two are need to be opposed. But what Hegel has in mind by Spirit is nothing less than the ultimate unity of the whole of humanity, and of humanity and the world. It is the concept in which he seeks to synthesize or at least embrace the various contradictions and disharmonies of religion and morality and reconcile humanity and nature, science and religion.²⁰

Jadi, beranjak dari pemahaman Solomon di atas, tampak *Geist* tidak berkaitan dengan aktifitas pikiran, melainkan lebih banyak berhubungan dengan religiositas manusia. Dengan kata lain, Spirit merupakan bentuk jati diri kemanusiaan, yang jauh lebih bermakna daripada pikiran manusia. Karena pikiran hanya berhubungan dengan pemikiran dan inteligensi manusia, yang lebih banyak berkutat pada akal semata. Sementara spirit, lebih banyak berkutat pada persoalan aktivitas jiwa manusia. Ada cakupan dampak dari kajian Spirit yang diilhami oleh Hegel, menurut Solomon di atas, yaitu Spirit untuk mengakhiri disharmoni antara religi dan moralitas, kemudian menyatukan kembali antara kemanusiaan dan alam dan sains dan religi.

Lebih lanjut dijelaskan juga bahwa konsep Spirit yang ditawarkan oleh Hegel merupakan bagian dari teodisi ajaran Kristen. Uniknya, dalam pertanyaan di atas, Taylor mengatakan bahwa Hegel ketika menjelaskan konsep Spirit, bukanlah sebagai Tuhan, tetapi Spirit yang hidup di dalam diri manusia. Akan tetapi, Solomon, menandakan bahwa:

Hegel rarely talks about God, but it is quite clear as we trace our way through the labyrinth of the *Phenomenology* that is God, God as Spirit, who is our subject and who is our guide. Not a God within, and certainly not a transcendent God without, but the God who ultimately we are emerges

²⁰ (Solomon 1993, 186)

from its pages. Thus Hegel's works has often been touted as a "theodicy," an account of God's revelation on earth.²¹

Jika Taylor menyebutkan bahwa Spirit adalah "*who lives as spirit only through men*", Solomon menyebutnya sebagai "*God's revelation on earth.*" Dua hal ini tentu saja berkaitan sekali dengan konsep Kristologi mengenai Tuhan. Adapun konsep teodisi dalam ajaran Kristen adalah: "*The Dicipline that deals with the knowledge of God available through reason alone.*"²²

3.2. Dari Hamzah Fansuri ke Syed Muhammad Naquib Al-Attas

Syeikh Hamzah Fansuri merupakan salah seorang 'ulama yang paling berpengaruh di Nusantara.²³ Pemikiran Sufismenya telah memberikan dampak tidak hanya di Aceh, tetapi juga di Tanah Melayu dan Tanah Jawa. Salah satu isu yang belum selesai dari dampak pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri merupakan doktrin *wujûdiyah* atau dikenal juga dengan istilah *wahdat al-wujûd*. Salah satu fokus utama dari pengkajian para sarjana adalah puisi-puisi yang dihasilkan oleh Syeikh Hamzah Fansuri, yang merupakan hasil penggabungan antara sastra dan tasawuf. Pemikiran tersebut, dianggap hampir serupa dengan pemikiran yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi, al-Qunawi, dan 'Iraqi.²⁴ Tidak hanya ulama-ulama tersebut, Syeikh Hamzah Fansuri juga dianggap telah akrab dengan pemikiran Abû Yazid al-Bisîâmî, Junayd, al-Hallaj, Ghazzali, Rûmî, Shamsu Tabrîz, Maghribî, dan Jamî.²⁵ Beberapa 'ulama tersebut, memang kerap menggunakan sastra sebagai cara mereka menumpahkan pengalaman ruhani mereka. Menurut Abdul Hadi,

²¹ (Solomon 1993, 186-187)

²² (Mcbrien 1993, 1252)

²³ Biografi Syeikh Hamzah Fansuri dapat dibaca dalam (Ahmad 1981) (Iskandar 1987) (V. I. Braginsky 1999)

²⁴ (Abdul 2001, 9). Baca juga telaah terhadap Ibn 'Arabi dalam (Nasr 1969)

²⁵ (S. M. Al-Attas 1966)

dalam sejarah tasawuf, sastra telah dipilih sebagai media di dalam menyampaikan pengalaman keruhanian para sufi sejak awal.²⁶ Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika Naquib di dalam membongkar pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri, benar-benar menyelami puisi-puisi yang dihasilkan oleh ‘ulama ini. Tidak hanya itu, Naquib memasuki pemikiran ‘ulama dengan membedah karya ‘ulama yang disinyalir menentang ajaran *wujudiyah*, yakni Syeikh Nurdin Ar-Raniry.²⁷

Dalam beberapa penelusuran terhadap karya-karya Syeikh Hamzah Fansuri, dijumpai juga adanya pengaruh tradisi Persia. Harus diakui bahwa pengaruh Persia dalam tradisi pemikiran di Nusantara tidak dapat diabaikan. Di dalam mengkaji jejak pengaruh Persia di Nusantara, Abdul Hadi menyebutkan bahwa abad ke-12 dan 13 M, ketika dunia pelayaran dan perdagangan antara kepulauan Nusantara dan Dunia Islam di Asia Barat dan Timur Tengah sedang pesat berkembang, para ‘ulama, cendekiawan, dan budayawan Parsi memainkan peranan penting pula dalam penyebaran Islam dan tradisi intelektualnya.²⁸ Tidak mengherankan, jika kemudian ada anggapan yang menyebutkan bahwa ada jejak Persia dalam pemikiran Hamzah Fansuri. Ada sarjana yang menyebutkan bahwa Hamzah Fansuri dipengaruhi oleh karya-karya utama di Persia, sama halnya (dengan) menempelkannya ke mazhab Ibn ‘Arabi, khususnya dalam konsepsinya tentang eksistensi dan wujud. Pendekatannya dalam menguraikan secara terperinci ajaran-ajaran tasawuf banyak berutang budi pada materi sumber bahasa Parsi, selain dari karya-karya dalam bahasa Arab.²⁹

Syeikh Hamzah Fansuri dianggap sejalan dengan salah seorang ‘ulama yang hidup pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636), yaitu Syeikh Samsuddin al-

²⁶ (Abdul 2001, 9)

²⁷ (S. M. Al-Attas 1966). Adapun telaah Naquib terhadap karya Syeikh Nurdin Ar-Raniry dapat dibaca dalam (S. M. Al-Attas 1986)

²⁸ (Abdul 2012, 447)

²⁹ (Nasir 2012, 276)

Sumatrani. Ahmad Daudy dalam studinya terhadap Syeikh Nurdin Ar-Raniry menuturkan bahwa “..ada juga orang-orang yang tertarik dan memperkembangkan ajaran [*wujudiyah*] dan yang sangat menonjol dan berjasa terhadap ajaran panteisme ini di daerah Aceh pada abad enam belas dan tujuh belas Masehi adalah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani.”³⁰ Terhadap kedua ‘ulama tersebut, Naquib mengatakan bahwa:

Both Hamzah and Shamsu’l-Dîn were regarded as ‘heterodox’ mystics, and as such, most of their works were thrown to the flame by their ‘orthodox. In some of the prose works of Shamsu’l-Dîn and Hamzah, we find God and creation being described in the analogy of ocean or sea and waves and surge.³¹

Karena itu, corak pemikiran Islam Nusantara pada abad 16 ternyata dimulai dari bagaimana menyajikan pemikiran Sufisme di dalam realita kehidupan sosial dan politik.

Dalam persoalan Tuhan dan alam, Ahmad Daudy, menyimpulkan konsepsi Hamzah dan Syamsuddin, sebagai berikut:

1. *Martabat ahadiyah*. Pada martabat ini, zat itu mutlak, tidak bernama, tidak bersifat dan tidak mempunyai hubungan dengan apapun. Orang tak dapat mengetahuinya. Satu-satunya nama yang diberikan kepada zat yang mutlak itu adalah *Huwa*.
2. *Martabat wahdah*. Pada martabat ini, zat tersebut dinamakan Allah dan bertajalli dalam sifat-sifat yang disebut dengan *a’yan tsabitah* (realitas terpendam).
3. *Martabat wahidiyyah*. Pada tahap ini, segala sesuatu yang terpendam itu dibedakan dengan tegas dan terperinci. Akan tetapi belum lagi muncul dalam kenyataan. Perpindahan sesuatu yang terpendam itu ke dunia gejala ini tidak dapat dengan sendirinya, akan tetapi dia memerlukan firman atau perintah ilahi: *kun fayakun* (adalah kamu maka iapun ada). Dengan firman ini maka hal-hal yang terpendam itu mengalir ke luar dalam berbagai bentuk dan dengan demikian dunia gejalapun muncul. Juga martabat ini disebut: *Hakikat Insani*. Ini disebabkan oleh karena *tajalli* Tuhanm dalam

³⁰ (Daudy 1978, 31)

³¹ (S. N. Al-Attas 1963, 25)

- dunia gejala itu hanya baru mencapai kesempurnaannya dalam bentuk manusia, yaitu *insan kamil*.
4. *Martabat alam arwah*. Realitas terpendam yang mengalir keluar mengambil bentuk alam arwah. Hakikat alam ini satu, hanya aspeknya yang terbagi ke dalam roh manusia, roh hewan, dan roh tumbuhan.
 5. *Martabat 'alam mitsal*. Alam ini adalah alam ide dan merupakan perbatasan antara alam arwah dan alam jisim.
 6. *Martabat 'alam ajsam* Alam ini adalah alam anasir yang halus.
 7. *Martabat alam insan*. Alam ini adalah dunia gejala dan tajalli³² Tuhan dalam dunia ini merupakan memperoleh kesempurnaannya dalam bentuk manusia Tajalli Tuhan sepenuhnya hanya pada insan kamil, yaitu para Nabi dan Aulia.³³

Dalam tradisi Sufi di Nusantara, martabat di atas dikenal dengan “martabat tujuh.” Konsep kemanunggalan Tuhan dalam diri manusia, kerap dianggap sebagai suatu pemahaman atau keyakinan yang tidak dapat diterima secara pantas dan patut dalam doktrin ‘akidah. Namun, pemahaman tersebut terus berkembang, seiring dengan pemahaman mengenai konsep *insan kamil*. Dalam tradisi Sufi, pemikiran ini sering dirujuk pada sosok yang paling berpengaruh dalam sejarah peradaban Islam, yaitu Syekh Ibn ‘Arabi.³⁴ Dalam studi ini, tidak akan dikupas lebih lanjut mengenai dampak dan kontroversi, mengenai doktrin *wahdat al-wujûd*, karena sudah ada beberapa karya yang mengupas mengenai hal tersebut.³⁵ Namun demikian, terlepas diterima atau ditolak, doktrin tersebut, dalam lintasan sejarah pemikiran Islam, pemahaman ini masih berkembang dan terus dikaji oleh para sarjana.

Hanya saja, disini terbangun suatu kontruksi mengenai aspek pemahaman mengenai Allah dan relasi-Nya dengan ciptaan-Nya. Penjelasan mengenai “martabat tujuh” memberikan indikasi pemahaman metafisika antara tidak ranah: Tuhan, manusia, dan alam. Kesendirian Tuhan yang disebut dengan “Dia” sebagai

³²Makna *tajalli* adalah manifestasi. Lihat (Abdul 2001, 434)

³³ (Daudy 1978, 31-33) .Lihat juga (Zulkifli dan Budi 2013, 385-404)

³⁴Baca misalnya (Nasir 2012, 359)

³⁵ (Azra 2012) (Azra 2000)

objek yang diketahui, namun tidak bernama, menyiratkan pemahaman ini, bermula dari “keadaan Tuhan” (*beingness of God*). Syeikh Nuridin Ar-Raniry dalam salah satu kitabnya menjelaskan bahwa Tuhan sebelum menciptakan segala sesuatu, berada pada ilmu-Nya. Pemahaman ini diambil dari Hadits Qudsi.³⁶ Dalam proses penciptaan Nabi Adam, untuk membedakan dia dari makhluk lain, Allah mengajarkan sendiri ‘ilmu kepada Nabi Adam. Dengan begitu, sebelum Nabi Adam diciptakan, Allah telah dikenali sebagai Tuhan, bukan lagi sebagai “Dia” melainkan sebagai “Kamu.” Dengan begitu, melalui ilmu-Nya, Allah mengeluarkan kudrat dan iradat-Nya untuk menciptakan. Di dalam Kerajaan Langit, sebelum diciptakan Nabi Adam, telah ada kehidupan, yang tidak ada manusia. Artinya, hal tersebut merupakan kejadian di alam ghaib, yang menurut tingkat pemahaman manusia. Konsepsi “Dia” menjadi “Kamu” dimana ada objek yang memanggil-Nya, menyiratkan bahwa ada garis yang tegas antara Khalik dan Makhluk.

Karena keberadaan Tuhan dan keberadaan manusia yang memiliki proses yang amat panjang. Keberadaan Tuhan merupakan keberadaan yang Maha Ada, sedangkan keberadaan manusia dari “keberadaan yang tidak ada.” Karena itu, gerak keberadaan yang Maha Ada, tidak berawal dan tidak berakhir. Sedangkan keberadaan manusia dari “ketiadaan menuju keadaan.” Dalam konteks ini, manusia akan kembali kepada Allah (*inna lillahi wa inna ilayhi raji‘ûn*). Karena sumber yang ada pada manusia merupakan berasal dari Allah, maka apapun yang dianugerahkan merupakan hasil dari qudrat dan iradah-Nya. Adapun garis pemisahannya adalah *kun fayakun*. Kalimat ini merupakan firman dari Allah, bukan dari manusia. Dalam konteks ini, manusia menjadi wadah dari beberapa sifat Allah untuk melanjutkan proses *ja‘ala*, bukan *khalaqa*. Maksudnya, manusia memiliki kemampuan untuk melanjutkan proses penciptaan yang diteruskan, bukan penciptaan yang dimulakan. Karena itu, konsep *tajalli* ini hanya pada manusia-manusia yang terpilih, sebagaimana dinyatakan di atas, yaitu Nabi dan

³⁶ (S. N. Ar-Raniry t.th.)

Aulia. Mereka mendapatkan pengetahuan yang bersifat *unmediated knowledge*, yang mengantarkan pengetahuan yang bersifat *higher intelligent* atau *higher intellectual*.

Dalam konteks ini, para Sufi berusaha menyatukan antara Tuhan dan manusia, karena Allah, tanpa pembatas memberikan pengetahuan kepada manusia. Karena sewaktu kesendirian Allah hanya berada pada ilmu-Nya, maka makna kesatuan yang paling tepat untuk dipahami adalah kesatuan penjelmaan ilmu-ilmu Allah yang melekat pada diri manusia yang sempurna (Nabi dan Aulia). Karena itu, kesatuan jasad bukanlah yang dimaksud dengan konsep *mystic union*, melainkan *kesatuan penjelmaan ilmu-ilmu Allah* yang telah dimulai anugerahkan sejak Nabi Adam. Konsepsi ini sejalan dengan puisi Hamzah Fansuri berikut:

Aho segala kita yang ummat Rasul
Tuntut 'ilmu *haqîqat wuṣûl*
Karena 'ilmu itu pada Allah *qabûl*
I'tiqadmu jangan *ittihâd* dan *hulul*

Ma'rifat itu ilmu yang mudah
Barang mendapat dia mengenali sudah
Citamu dari tempatnya jangan kau ubah
Supaya *washil* tiada dengan susah

Tuhan kita itu tidak Ia *ba'id*
Terhampir pulang dari *ḥabl al-warid*
Washil-nya *dâ'im* terlalu syadid
Pada *ahl al-ma'rifah* yang beroleh *syahid*

Syahid itulah yang bernama *wali*
Boleh ma'rifat dari Muhammad al-Nabi
Ma'rifat itulah yogya diketahui
Supaya jadi *syuja'* seperti 'Ali

Jika sungguh kamu sekalian *ṭâlibûn*
Pada *kuntu kanzan* pergi *raji'ûn*
Akan haqiqat diri yogya kau '*âsyiqûn*
Inilah ma'na *ṣalâtuhum dâ'imûn*.³⁷

³⁷Lihat (Abdul 2001, 374)

Dalam beberapa bait puisi Syeikh Hamzah Fansuri di atas tampak bahwa tidak ada penyatuan antara Allah dan makhluk, terutama dengan manusia. ‘Ilmu merupakan alat untuk kembali pada Allah. Dalam hal ini, kalau pun sampai pada Allah, Syeikh Hamzah Fansuri, tidak boleh ber‘itikad *ittiḥâd* dan *ḥulul*. Dalam kajian Sufi, *ittiḥâd* dipahami sebagai “kesadaran ruhani semata (*bi al-syu‘ûr*), bukan bersifat hakiki; masing-masing tetap pada esensinya, Tuhan tetap Tuhan dan Sufi tetap sebagai makhluk, keduanya tak akan pernah menjadi satu sempurna, karena bertentangan dengan prinsip tauhid.”³⁸ Adapun mengenai konsep *ḥulul*, dijelaskan bahwa “ketika *al-fanâ* ‘*an al-nafs* mencapai puncaknya, yang ditandai oleh luruhnya *nasûl* Sufi secara total sehingga dirinya dikuasai oleh *lâhût*-nya, maka dia di saat itulah Tuhan turun dan kemudian mengambil tempat pada diri Sufi untuk bersatu dengan *lâhût*-nya.”³⁹ Jadi, jika dibaca puisi di atas, maka Syeikh Hamzah tidak menginginkan adanya proses *ittiḥâd* dan *ḥulul* pada diri mereka yang telah *haqîqat wuṣûl*.⁴⁰ Secara sepintas, Syeikh Hamzah Fansuri sebenarnya menginginkan ada proses kembali manusia sebagai “Nabi Adam” yang telah mendapatkan sekian ilmu-Nya, saat diciptakan pertama sekali di dalam Kerajaan Langit.

Selanjutnya, untuk sampai pada *haqîqat wuṣûl*, maka ma‘rifah menjadi titik keberangkatan supaya manusia sampai pada Allah. Istilah *ma‘rifah* sering diartikan sebagai *gnosis*. Annemarie Schimmel sebagai berikut: *According to the tradition, Dhû'n-Nûn formulated for the first time a theory of ma'rîfa, intuitive knowledge of God, or gnosis, as opposed to 'ilm, discursive learning and knowledge; many sayings about "love" and "intimacy."*⁴¹ Dari ungkapan tersebut menyiratkan bahwa Dhû'n-Nûn dari Mesir (w.895) adalah ulama pertama yang memberikan definisi mengenai konsep *gnosis* di dalam Islam. ‘Ulama Sufi tersebut hidup pada masa Bâyezid Bisṭâmî dari Iran (w. 874), Yahya ibn Mu‘âdh dari Rayy (w. 871), dan al-Hârith al-Muḥâsibî

³⁸ (Muniron 1999, 148)

³⁹ (Muniron 1999, 152)

⁴⁰Baca juga (Abdul t.thn., 21)

⁴¹ (A. Schimmel 1975, 43)

dari Iraq (857). Pada era ini disebutkan bahwa “*an outburst of creativity of Sufism, based on examination of internal spiritual states and extended speculation on moral, legal, and philosophical subjects.*”⁴² Sementara itu, talian istilah gnosis ini dapat juga dilihat dari penjelasan Carl W. Ernst: *When mystical knowledge was emphasized over traditional learning, the preferred term was ma‘rifa or ‘irfân, meaning a special knowledge or gnosis that transcended ordinary rationality. The possessor of this knowledge was known as an ‘arif, or gnostic.*⁴³ Dari penjelasan ini mengindikasikan bahwa kajian mengenai gnosis adalah kajian mengenai ilmu-ilmu mistik. Adapun istilah yang sering digunakan adalah *ma‘rîfah*, *‘ârîf*, *‘irfân*. Adapun akar kata dari turunan istilah tersebut adalah *‘arafa* (*‘-r-f*). Jika dihubungkan istilah *ma‘rîfah* dengan pemikiran Dhū‘n-Nūn di atas, tampak bahwa istilah ini mengacu pada pengetahuan intuisi tentang Tuhan. Para ahli Sufi sering menggunakan istilah *ma‘rîfah Allâh* (pengetahuan tentang Allah). Dalam studi mistik, jenjang *ma‘rîfah* ini berlaku setelah jenjang *syarî‘ah* dan *ḥaqîqât*. Namun di dalam studi keislaman, istilah *‘irfân* sudah sering dijumpai dalam kajian epistemologi keilmuan. Jadi, kajian mengenai gnosiologi adalah studi terhadap pengetahuan mengenai bagaimana mengenal Allah. Namun lebih dari itu, studi ini bahkan ingin berdekatan dengan Allah. Dalam beberapa studi, pola penjelajahan ini sering disebut dengan *‘ilmu ma‘rîfah*. Walaupun kedua istilah ini sama-sama mengandung arti yang sama yaitu ilmu juga.

Dalam kitab *Ihyâ al-‘Ulûm al-Dîn*, Imâm al-Ghazzali menceritakan bagaimana dampak ilmu Sufi ini bagi perkembangan ilmu-ilmu di dalam sejarah Islam. Disini kata kunci adalah kebersihan hati dan zuhud, telah mengantarkan beberapa ‘ulama menjadi peneroka ilmu-ilmu keislaman.⁴⁴ Dengan kata lain, para ‘ulama sebelum berhasil menulis dan mengembangkan ilmu-ilmu mereka dalam berbagai bidang, terlebih dahulu membersihkan jiwa, memperkuat hati, dan

⁴² (C. W. Ernst 1994, 5)

⁴³ (C. W. Ernst 1997, 28)

⁴⁴ (al-Ghazzalî t.th., 217-218)

melakukan zuhud dari duniawi. Karena itu, *ma'rîfah* ini menjadi fase penting di dalam tradisi keilmuan bagi para 'ulama. Dapat dikatakan juga bahwa mereka yang menjadi 'ulama pada prinsipnya adalah para ahli Sufi atau para 'Urafâ. Dengan begitu, gnosiologi menjadi ilmu tertinggi di dalam memahami aspek spiritual dan intelektual pada pembina ilmu di dalam sejarah peradaban Islam.

Selanjut, dalam penjelasan Spirit, Naquib mencoba memahami beberapa karya Syekh Hamzah Fansuri. Dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Naquib menjelaskan secara komprehensif mengenai konsep metafisika dan ajaran Syekh Hamzah Fansuri. Dia menulis sebagai berikut:

The spirit, like Fixed Essences, has many names according to the aspect in which it is envisaged. In the saying of the Prophet, it is said that 'the first thing God created was the Spirit.' Hamzah identifies this Spirit with the Light (*al-Nûr*), the Intellect (*al-'aql*) and the Pen (*al-Qalam*) as each of these is also referred to the same saying of the Prophet as the first God created. The Spirit is the Divine Consciousness (*sirr Allah*) and pertains to the Divine Knowledge, for it is because the Divine Knowledge is living that it is called Spirit; because the Divine Knowledge visualizes the things known it is called Light because the Divine Knowledge patterns the ideas of the things known it is called Intellect; because the Divine Knowledge is the form of the things Known it is called Pen. Divine Knowledge is also called the Tablet (*al-Lawh*) because it receives the imprints of the form of the things known. It is also called the Reality of Idea of Muhammad (*Haqiqat Muhammad*) which in turn is called the Light of Muhammad (*Nur Muhammad*) of which says on the Holy Tradition: Were it not for you I would not have created the Heavens. The Spirit is also called by Hamzah the Relational Spirit (*Rud Idafi*), another name for Jili's Holy Spirit (*Rûh al-Qudus*).⁴⁵

Dari uraian di atas, tampak bahwa pemahaman Spirit yang disampaikan oleh Hegel berbeda dengan apa yang disajikan oleh Naquib yang disandarkan pada pandangan Syekh Hamzah Fansuri. Dalam studi Naquib, *Fixed Essences* adalah *al-'yân al-thâbithat*. Konsep ini, sebagaimana dijelaskan di atas, merupakan martabat kedua, yaitu *Martabat Wahdah*. Dalam konteks ini, istilah ini sering diungkapkan dengan istilah *Reality of Things (al-haqiqat al-asyâ')*, *Cognitive Forms (al-Suwaru al-*

⁴⁵ (S. M. Al-Attas 1970, 86-87)

'ilmiyyah), *Relational Spirit (Rûh Idâfî)*. Semua hakikat tersebut dikenal dengan istilah *ta'ayyun thâni*.⁴⁶ Dengan demikian, penjelasan tentang Spirit di atas, merupakan wilayah *ta'ayyun thâni*, yang ternyata dalam pemikiran Hamzah dimulai dari *ta'ayyun awal*. Adapun fase *ta'ayyun awal* adalah: 'ilm, *wujûd*, *shuhud*, dan *nûr*.⁴⁷ Disini merupakan martabat pertama, dimana *huwa* mulai dikenali sebagai determinasi pertama, sebagaimana dijelaskan berikut:

All these four are called the 'first determination' (*ta'ayyun awal*), for virtue of Knowlegd, the Knower and the Known become manifest; by virtue of Being, That which cause to be and That which become manifest; by virtue of Light, the Illuminator and the Illuminated become manifest. All these – the Knower and the Known, the First and the Last, the Outwardly Manifest and the Inwardly Hidden acquire their names in [the stage of] the first determination.⁴⁸

Dari *ta'ayyun awal* yang menerangkan Yang Maha Mengetahui dan Yang Maha Diketahui yang kemudian mengadakan proses *ta'ayyun thâni*. Yang kemudian melahirkan konsep Spirit, sebagaimana dijelaskan oleh Naquib di atas. Adapun *ta'ayyun thâlith* yaitu kemunculan *rûh insânî* (ruh manusia), *rûh hayawânî* (ruh binatang), *rûh nabâtî* (ruh binatang).⁴⁹

Dalam konteks Spirit, sebagaimana dikutip oleh Naquib dari Syeikah Hazmah Fansuri, merupakan ciptaan pertama dari pada Allah. Setelah itu, diidentifikasi bahwa Spirit adalah cahaya (*al-Nûr*), intelek (*al-'aql*) dan *al-Qalam*. Dalam menjelaskan ketiga konsep tersebut, diungkapkan bahwa Spirit merupakan *Divine Knowledge* (Ilmu Keilahian). Ada tiga hal dari penjelasan Naquib di atas yaitu: Ilmu Keilahian yang memberikan visual menghasilkan cahaya, Ilmu Keilahian yang membentuk gagasan melahirkan intelek, dan Ilmu Keilahian yang menghasilkan bentuk dikenal dengan *Qalam*. Adapun pusat daripada hasil dari

⁴⁶ (S. M. Al-Attas 1970, 69)

⁴⁷ (S. M. Al-Attas 1970, 69)

⁴⁸ (S. M. Al-Attas 1970, 69)

⁴⁹ (S. M. Al-Attas 1970, 69)

ketiga proses tersebut ada di *Lawh*. Segala sesuatu yang dikenali mulai terbentuk dalam *Lawh* tersebut melahirkan realitas Muhammad yang kemudian menghasilkan *Cahaya Muhammad (Nûr Muhammad)*. Penjelasan ini memberikan indikasi kuat bahwa Spirit pada awalnya adalah *ruh* yang memberikan pancaran, gagasan, dan bentuk dari segala ilmu yang dimiliki oleh Allah SWT. Dalam tradisi Tasawuf, persoalan *Nûr Muhammad* menjadi begitu penting sebagai awal dari kisah penciptaan semua makhluk. Schimmel menuturkan bahwa ‘ulama pertama yang mengambil kisah penciptaan ini adalah Sahl al-Tustari (w. 896).⁵⁰ Adapun pijakan dari al-Qur’an, ketika ‘ulama menafsirkan Cahaya Muhammad adalah dari Surat al-Nûr ayat 35. Naquib menyatakan bahwa nama *Universal Intellect (al-‘aql al-kulli)*, *the Highest Pen (al-qalam al-a‘lâ)*, dan *Guarded Tablet (al-Lawh al-mahfuz)*. Adapun *al-a‘yan al-thabitah* dikenal dengan istilah *Relational Spirit*.⁵¹

Setelah proses *al-a‘yan al-thabitah* muncul berbagai Spirit, sebagaimana dikemukakan di atas, dalam bentuk yang sudah jadi pada manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan. Naquib menjelaskan sebagai berikut:

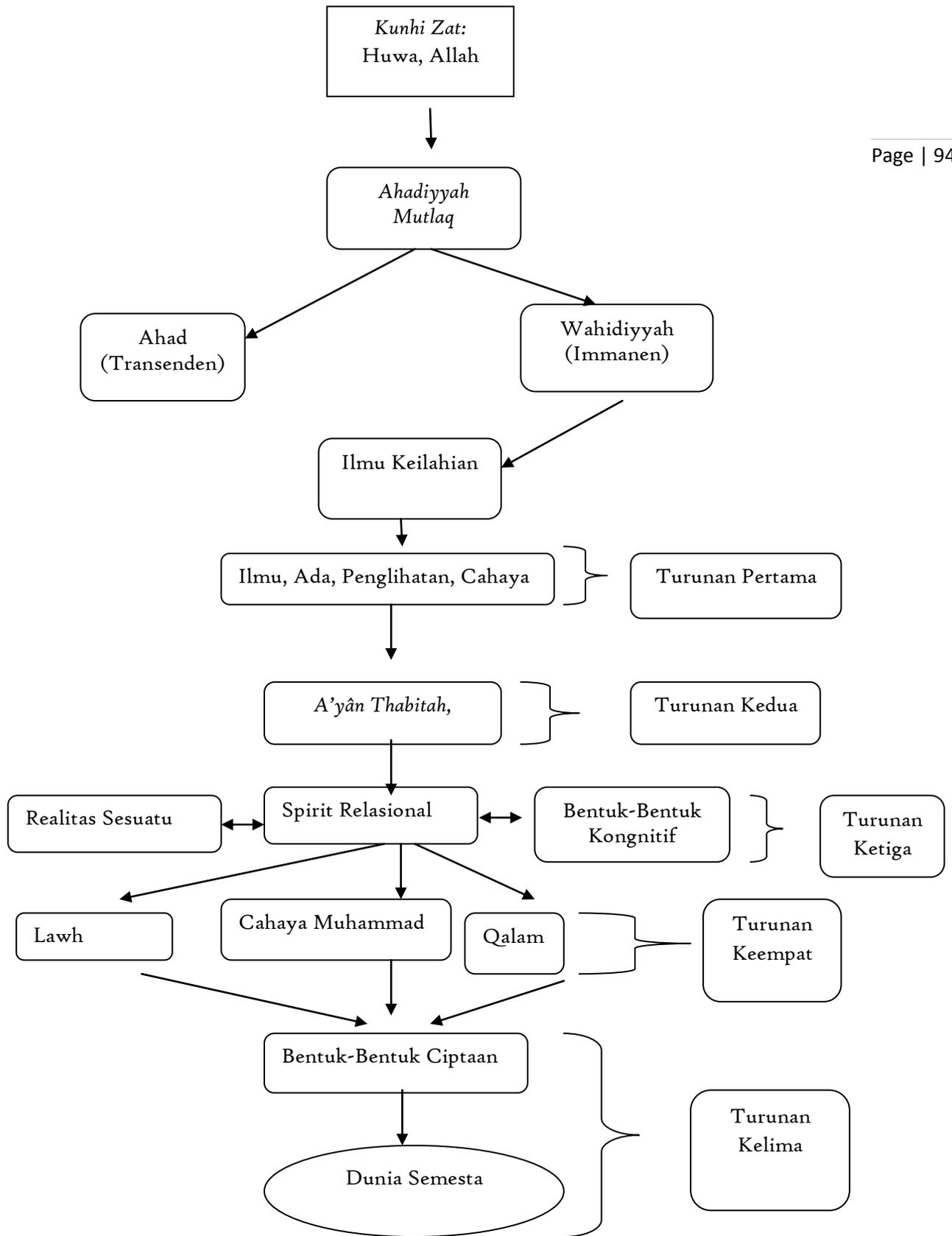
The fourth and fifth stages of descents (determination) are the ‘materialization’ of spirit into the World of Matter. These descents, in which stages the Relational Spirit (Light of Muhammad) and the Fixed Essences actualize their Potentialities through the Divine Command: ‘Be!’, are symbolized in the analogy of the clouds bursting forth into rain; and the reaction to the Divine Command by the Relational Spirit, Fixed Essences and their Potentialities is symbolized by the analogy of rain falling upon the earth where the drops become water flowing in rivers. It is only ‘then’ – i.e. ‘after’ the Divine Command – that the Relational Spirit (Light of Muhammad) ‘separates’ from the Divine Essence; the Creator become distinguished from the creatures who now receive the name ‘creation’. In the same manner as the souls become re-integrated in the Spirit, so the rivers flow back into the Absolute Ocean which never shrinks or grows vaster, though its waves are ever ebbing and flowing. Thus the cycle is complete.⁵²

⁵⁰ (A. Schimmel 2012, 183)

⁵¹ (S. M. Al-Attas 1970, 71)

⁵² (S. M. Al-Attas 1970, 71)

Penjelasan di atas mengindikasikan bahwa proses penciptaan yang terjadi 'sebelum' dan 'sesudah' melewati fase-fase dari *huwa* ke *makhluk*. Untuk memudahkan kita memahami proses perjalanan Spirit tersebut, Naquib menyimpulkan ontologi dari Syeikh Hamzah Fansuri, sebagaimana disarikan dalam ragaan berikut:



3.3. Dari Ibn Arabi ke Henry Corbin

Untuk menyelami pemikiran Henry Corbin tentang Spirit, maka mau tidak mau, akan digiring pada studi pemikiran Islam yang berkembang dikalangan para Sufi, terutama di Andalusia dan Persia. Karena begitu banyak cakupan yang dikaji oleh Henry, maka akan lebih difokuskan untuk pengkajian Spirit pada sosok ‘ulama yang amat berpengaruh dalam Dunia Islam, yaitu Syeikh Ibn ‘Arabi. Walaupun harus diakui bahwa pemikiran ‘ulama ini beserta ‘ulama-ulama lainnya yang menghasilkan pemikiran mengenai *unity of being*, telah diperkenalkan terlebih dahulu oleh Hamzah Fansuri pada abad ke-XVI M di Aceh. Namun demikian, juga memiliki kesamaan dengan Henry Corbin, yaitu memerlukan pertigaan sejarah untuk membedah tradisi filsafat dan tasawuf yang berkembang di Persia. Pada saat yang sama, Hegel juga ketika melakukan survei terhadap Spirit-Spirit yang pernah berkembang di dunia, juga pernah menghentikan perhatiannya pada sejarah Spirit yang berkembang di Persia. Hanya saja, Hegel membelokkan hasil kajiannya pada Spirit Jerman dalam bingkai Teologi Kristen, yang kemudian menjadi asas pemikiran teori-teori keilmuan modern. Tentu saja, Hegel tidak sempat membedah pemikiran-pemikiran para ‘ulama yang ada di Andalusia dan Persia,⁵³ sebagaimana pengalaman Henry Corbin terhadap Suhrawardi, Ibn ‘Arabi, Ibn Sina dan lain-lain. Pada konteks yang sama, Charles Taylor juga tidak pernah memfokuskan kajiannya setelah studinya terhadap Hegel pada khazanah pemikiran filsafat dan tasawuf Islam. Oleh sebab itu, titik-titik persinggungan antara pengkajian Spirit dapat dilihat dari sisi objek kajian Hegel sebagai kajian Taylor, yaitu Persia, dimana akan bersinggungan dengan objek studi Naquib dan Henry, yaitu Syeikh Ibn ‘Arabi, Syeikh Hamzah Fansuri dan studi terhadap kontribusi Persia dalam Peradaban Islam.

Salah seorang ‘ulama yang begitu mempengaruhi Dunia Islam adalah Ibn ‘Arabi (w. 1240). Nama lengkap Ibn ‘Arabi adalah Abu Bakar Muhammad ibn al-

⁵³Dalam *The Philosophy of History*, Hegel hanya menceritakan sekilas sejarah Islam dan pengaruhnya di Eropa. Dia sama sekali tidak menyentuh aspek-aspek perkembangan filsafat dan tasawuf dalam Islam. Lihat (G. W. Hegel 2001, 372-377)

‘Arabi al-Hatimi al-Ta’î, lahir di Murcia, Spanyol Selatan pada tahun 1165 M.⁵⁴ Adapun gelar-gelar yang disandangkan oleh para sarjana pada ‘ulama ini adalah: “*Muhyi-Dîn*, “*Animator of the Religion*,” “*Syeikh al-Akbar*,” “*Doctor Maximus*”, “*Ibn Aflatun*,” “*The Son of Plato*” atau “*The Platonist*.”⁵⁵ Pengaruhnya tidak hanya di kalangan para cendekiawan Muslim, tetapi juga di Barat. Sarjana Barat melukiskan sosok Ibn ‘Arabi sebagai berikut:

With a thriving Society, a plethora of critical studies and a quarterly Journal, Ibn ‘Arabi (or the *Shaykh al-akbar*, the greatest master, as he is known in the Muslim world) has become associated with (to name but a few) quantum mechanics, Taoism, St Thomas Aquinas, Swedenborg, New Age mysticism, Kant and Chaos theory.⁵⁶

Jika al-Ghazzali dikenal sebagai *Hujjat al-Islâm*, maka Ibn ‘Arabi dikenal sebagai *Syeikh al-Akbar*. Demikianlah pengaruh daripada sosok ‘ulama yang dikenal sebagai “pendiri doktrin *wahdat al-wujud* yang telah membangkitkan suatu perdebatan panjang yang tidak berkesudahan sampai hari ini.”⁵⁷ Karena itu, mendiskusikan konsep *wahdat al-wujud* di atas dalam pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri yang ditafsirkan oleh Naquib, tidak bisa dilupakan akan sosok Syeikh Ibn ‘Arabi.

Corbin menyandingkan Syeikh Ibn ‘Arabi dengan Jalaluddin Rumi⁵⁸ sebagai kelompok *Fedeli d’amore*, yakni kalangan yang dikategorikan sebagai *‘âsiqûn*,

⁵⁴ (Nasr 1969, 92)

⁵⁵ (Corbin 1969, 39) (Nasr 1969, 92)

⁵⁶ (Almond 2004, 1)

⁵⁷ (Noer 1999, 165)

⁵⁸ Nama lengkap Jalaluddin Rumi adalah Jalaluddin Muhammad bin Husyain al-Khatibi al-Bahri. Dia dilahirkan pada tanggal 6 Rabi’ul Awwal 604 H bertepatan dengan 30 September 1207 di Balkh, Afghanistan. Lihat biografinya dalam (Abdul 2013). Beberapa telaah mengenai pemikiran dan puisinya, dapat dibaca dalam (F. D. Lewis 2007) (Abou-Bakr 1994).

muḥibbûn, dan *arbâb al-hawâ*.⁵⁹ Dalam tradisi Sufi, istilah tersebut memang digunakan untuk melukiskan seseorang yang sangat mencintai Allah. Menurut Carl W. Ernst kekuatan *mahabbah* merupakan “so central to mystical experience that Sufi masters were often known as “master of the heart”.”⁶⁰ Dalam pandangan Corbin, istilah *mahabbah* disamakan dengan konsep *walâyah* (kewalian). Karena objek dari *mahabbah* adalah untuk mencapai derajat *auliya* (teman Allah).⁶¹

Karena itu, konsep cinta kepada Allah ini selalu dimiliki oleh para Sufi. Rabi‘a al-‘Adawiyah (w. 801), salah seorang Sufi wanita yang memiliki kecintaan kepada Allah yang amat luar biasa, al-Hallaj (w. 922) memiliki kecintaan kepada Allah yang kemudian mengantarkannya pada kematian, Jalaluddin al-Rumi (1273) menulis berbagai puisi untuk menggambarkan kecintaannya kepada Allah.⁶² Bagi al-Qushayri, penjelasan kecintaan pada Allah, telah membuatnya dikenal sebagai “*al-Jâmi‘ bayna al-Sharî‘a wa al-Ḥaqîqa*.”⁶³ Karena itu, mendiskusikan persoalan spirit dikalangan para Sufi, termasuk Syeikh Ibn ‘Arabi adalah di dalam upaya untuk menemukan bagaimana implementasi daripada konsep *mahabbah* hamba kepada Allah.⁶⁴ Adapun dalam bahasa Corbin adalah:

[T] Fedeli d’amore ... is the metaphysical intuition expressed in one of the inspired hadith which have nourished all speculative Sufism: the ‘hidden Treasure’ aspires to be known, and creates the world in order to be known and to know itself is created being. The Spirit is the spring-head through

⁵⁹ (Corbin 1969, 110)

⁶⁰ (C. W. Ernst 1997, 29)

⁶¹ (Corbin 1986, 61)

⁶²Lihat penjelasannya dalam (Khuluq 1997)

⁶³ (Arnel 1997)

⁶⁴Baca misalnya hasil kajian terhadap Syeikh Ibn ‘Arabi mengenai cinta kepada Allah dalam (Ibrahim 2014). Lihat juga penjelasan konsep cinta kepada Allah oleh al-Muhasibi dalam (Latif 1997). Kajian cinta kepada Allah juga dapat dilihat dalam pemikiran Imam Ghazzali, sebagaimana dijelaskan dalam (Syamsuddin 1997). Demikian pula, dalam pemikiran Ibn Hazm, juga ditemui tentang konsep cinta kepada Allah, sebagaimana dikupas oleh (Thoyib 1997)

which exist the holy Spirits, the pre-eternal, spiritual individualities of beings.⁶⁵

Mengapa persoalan *fadeli d'amore* penting dipahami dalam penjelajahan Spirit? Hal ini disebabkan bahwa kecintaan kepada Allah merupakan bagian penting dalam 'ilm al-ma'rifah (gnosis). Schimmel menuturkan bahwa: "*The last station of the mystical path are love and gnosis, maḥabba and ma'rifa. Sometimes there considered complementary to each other, sometimes love was regarded as superior, and at other times gnosis was considered higher.*"⁶⁶ Para sarjana yang mengkaji dunia spiritual atau mistisisme Islam, kerap berjumpa dengan istilah tersebut. Misalnya, setelah seseorang berada pada wilayah *syarī'ah* (jalan), lalu masuk pada wilayah *haqīqat* (kebenaran), terakhir pada destinasi *ma'rīfah*. Adapun yang terakhir, diberikan penjelasan oleh Annemarie Schimmel sebagai berikut: *According to the tradition, Dhū'n-Nūn formulated for the first time a theory of ma'rīfa, intuitive knowledge of God, or gnosis, as opposed to 'ilm, discursive learning and knowledge; many sayings about "love" and "intimacy."*⁶⁷ Dari ungkapan tersebut menyiratkan bahwa Dhū'n-Nūn dari Mesir (w.895) adalah ulama pertama yang memberikan definisi mengenai konsep gnosis di dalam Islam. 'Ulama Sufi tersebut hidup pada masa Bāyezid Bistāmī dari Iran (w. 874), Yahya ibn Mu'ādh dari Rayy (w. 871), dan al-Hārith al-Muḥāsibī dari Iraq (857). Pada era ini disebutkan bahwa "*an outburst of creativity of Sufism, based on examination of internal spiritual states and extended speculation on moral, legal, and philosophical subjects.*"⁶⁸ Dengan kata lain, pada era tersebut merupakan zaman dimana Sufi berada pada titik utama pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Atau, peristiwa spiritual telah berjasa di dalam pengembangan ilmu-ilmu lainnya di dalam sejarah Islam.

⁶⁵ (Corbin 1964, 285)

⁶⁶ (A. Schimmel 1975, 130)

⁶⁷ (A. Schimmel 1975, 43)

⁶⁸ (C. W. Ernst 1994, 5)

Sementara itu, talian istilah gnosis ini dapat juga dilihat dari penjelasan Carl W. Ernst: *When mystical knowledge was emphasized over traditional learning, the preferred term was ma'rifa or 'irfān, meaning a special knowledge or gnosis that transcended ordinary rationality. The possessor of this knowledge was known as an 'arif, or gnostic.*⁶⁹ Dari penjelasan ini mengindikasikan bahwa kajian mengenai gnosis adalah kajian mengenai ilmu-ilmu mistik. Adapun istilah yang sering digunakan adalah *ma'rīfah*, *'ārīf*, *'irfān*. Adapun akar kata dari turunan istilah tersebut adalah *'arafa* ('-r-f). Jika dihubungkan istilah *ma'rīfah* dengan pemikiran Dhū'n-Nūn di atas, tampak bahwa istilah ini mengacu pada pengetahuan intuisi tentang Tuhan. Para ahli Sufi sering menggunakan istilah *ma'rīfah Allāh* (pengetahuan tentang Allah). Dalam studi mistik, jenjang *ma'rīfah* ini berlaku setelah jenjang *syarī'ah* dan *ḥaqīqāt*. Namun di dalam studi keislaman, istilah *'irfān* sudah sering dijumpai dalam kajian epistemologi keilmuan. Jadi, kajian mengenai gnosiologi adalah studi terhadap pengetahuan mengenai bagaimana mengenal Allah. Namun lebih dari itu, studi ini bahkan ingin berdekatan dengan Allah. Dalam beberapa studi, pola penjelajahan ini sering disebut dengan *'ilmu ma'rīfah*. Walaupun kedua istilah ini sama-sama mengandung arti yang sama yaitu ilmu juga.

Dalam kitab *Ihyā al-'Ulūm al-Dīn*, Imām al-Ghazzali menceritakan bagaimana dampak ilmu Sufi ini bagi perkembangan ilmu-ilmu di dalam sejarah Islam. Disini kata kunci adalah kebersihan hati dan zuhud, telah mengantarkan beberapa 'ulama menjadi peneroka ilmu-ilmu keislaman.⁷⁰ Dengan kata lain, para 'ulama sebelum berhasil menulis dan mengembangkan ilmu-ilmu mereka dalam berbagai bidang, terlebih dahulu membersihkan jiwa, memperkuat hati, dan melakukan zuhud dari duniawi. Karena itu, *ma'rīfah* ini menjadi fase penting di dalam tradisi keilmuan bagi para 'ulama. Dapat dikatakan juga bahwa mereka yang menjadi 'ulama pada prinsipnya adalah para ahli Sufi atau para *'Urafā*. Dengan

⁶⁹ (C. W. Ernst 1997, 28)

⁷⁰ (al-Ghazzalī t.th., 217-218)

begitu, gnosiologi menjadi ilmu tertinggi di dalam memahami aspek spiritual dan intelektual pada pembina ilmu di dalam sejarah peradaban Islam.

Sementara itu, dari pengkajian Hamid Fahmi Zarkasyi⁷¹ tentang konsep pengetahuan pada al-Ghazzali ditemukan bahwa ‘ulama ini tidak membedakan antara konsep ‘ilm dan *ma‘rīfah*. ‘Ilmu dipahami sebagai “*cognition (ma‘rīfah) of a thing as it really is.*” Sementara *ma‘rīfah* diberikan definisi sebagai “*knowledge (‘ilm) about individual things which is attained by definition.*”⁷² Dua definisi ini terdapat perbedaan pada konsep “sesuatu” dan “apa adanya” dan “diberikan definisi.” Disini ‘ilm bekerja pada satu “sesuatu”, sedangkan *ma‘rīfah* pada beberapa “sesuatu” yang kemudian mampu dijelaskan. Disini contoh yang diberikan adalah ‘ilm *al-mukāshafah*, ‘ilm *al-Ilāhī*, ‘ilm *al-ladunniy*⁷³ yang merupakan bagian dari *ma‘rīfah*.⁷⁴ Bahkan ada yang menyebutkan sebagai “*logical reasoning will not understand, for this sort of knowledge is solely dependent on divine intuition (al-kasf al-ilāhi); it is by that alone that one will know the roots of the forms of the world, in so far as they receptive towards their ruling spirit.*”⁷⁵ Dengan kata lain, *ma‘rīfah* lebih tinggi posisinya dari ‘ilm. Bahkan dapat dikatakan bahwa puncak ‘ilm itu sendiri adalah untuk mengejar *ma‘rīfah al-Lāh*.

Lebih tegas lagi, dalam memberikan perbedaan antara *ma‘rīfah* dan ‘ilm, Chittick menjelaskan dari hadits Nabi tentang “siapa yang mengenali dirinya, maka sesungguhnya dia telah mengenali Tuhan-nya.” Disini kata yang digunakan adalah *‘arafa*, bukan ‘ilm. Chittick memberikan penjelasan sebagai berikut:

The saying does not employ the usual word for knowledge, ‘ilm, which often carries the connotation of learning or erudition without true

⁷¹ (Zarkasyi 2010)

⁷² (Zarkasyi 2010, 164)

⁷³Tentang ilmu yang dibahas oleh al-Ghazzali, baca (Sa'ari 2007)

⁷⁴ (Zarkasyi 2010, 164)

⁷⁵ (Arabi 2001, 14)

understanding. Rather, it uses the verbal form of the noun *ma'rifa*, which often translated as “gnosis.” This word implies direct experience of the thing and recognition of its true nature and actual situation. The “gnostic” are those who achieve this sort of knowledge – direct, unmediated knowledge of self and God. Thus “gnosis,” is this the right translation, means simultaneous self recognition and God-recognition.⁷⁶

Di dalam perjalanan filsafat, produk pemikiran, sebagaimana dinyatakan di atas, berupaya untuk mengenal Tuhan (*God*). Disini termasuk kajian di dalamnya yang berusaha untuk menjelaskan tentang Tuhan melalui daya nalar (*'aql*), batin, dan keterjelasan dari hubungan manusia dengan alam semesta (*ayat kawuniyyah*). Namun para filosof tidak menyebut pola penelusuran tentang Tuhan ini sebagai bagian dari proses *ma'rifah al-Lāh*. Di dalam studi agama, nama-nama Tuhan muncul dengan berbagai nama dan jumlah.⁷⁷ Di dalam studi Islam, pola *ma'rifah al-Lāh* mulai dilakukan secara intensif setelah seseorang masuk pada wilayah Sufi. Uniknyanya, hampir semua 'ulama yang menghasilkan pemikiran-pemikiran yang sampai hari ini masih dipelajari adalah mereka yang berhasil masuk pada wilayah *ma'rifah al-Lāh*. Dengan kata lain, para 'ulama itu sendiri baru menghasilkan pemikiran yang otentik, setelah mereka benar-benar mengenal Allah swt.

Para filosof Yunani tentu saja mereka tidak memulai kajian mengenai Tuhan berangkat dari pemahaman hasil instalasi nama Allah ke dalam alam pikiran dan alam batin mereka. Dengan kata lain, mereka tidak berusaha untuk mengkaji Allah sebagai bagian dari kontinuitas kajian mengenai *syarī'ah* dan *ḥaqīqāt*. Salah seorang filosof dari Mesir Plotinus (204 M) memiliki konsep *God as the One* (Tuhan yang Maha Esa). Ini merupakan rangkuman pemikiran Plotinus, murid Ammonius Saccas di Alexandria:

The true changeless is God, about whom nothing specifically descriptive can be said except that he absolutely transcends or lies beyond everything in the world. For this reason God is not material, is not finite, and is not

⁷⁶ (Chittick 2007, 21)

⁷⁷Baca (Syahrastani 2006) (Bouquet 1956) (Armstrong 2009) (Armstrong 1994)

visible. He has no specific forms – either as matter, soul, or mind – each of which undergoes change any ideas or ideas of the intellect and for this reason cannot be expressed in any human language. He is accessible to none of the senses and can only be reached in a mystical ecstasy that is independent of any rational or sense experience. For this reason Plotinus spoke of God as the One, signifying thereby that is God there absolutely no complexity and that, indeed, God is Absolute Unity. The One signifies, moreover, that God does not change. He is indivisible, has no variety, is uncreated, and is in every way unalterable.⁷⁸

Bagi Muslim pandangan di atas tentu saja tidak akan berefek kuat, karena secara teologis, para penganut agama-agama Nabi Ibrahim (Yahudi, Nasrani, dan Islam) akan mengakui bahwa Allah itu Maha Esa. Pernyataan di atas sama sekali dapat ditemukan korelasinya dalam Surah al-Ikhlās. Hanya saja, pertanyaannya adalah mengapa para filosof berusaha sekuat tenaga untuk mencapai kesimpulan tersebut. Apa dasar-dasar pemikiran mereka mengenai ke-Tuhan-an? Jadi, hampir dapat dipastikan bahwa hampir semua bentuk ilmu mencoba memahami Tuhan. Hanya saja, cara yang ditempuh mungkin dari berbagai sudut pandangan keilmuan yang ada. Dalam tradisi Islam, hampir semua para teolog, filosof, fuqaha merupakan ahli-ahli di dalam menjelaskan bagaimana mengenal Allah.

Hanya saja, terkadang persoalan *ma'rīfah* kerap didiskusikan di dalam ranah tasawuf. Sehingga mereka yang sudah kenal dan tahu akan Allah, cenderung dikenal dengan istilah *al-'ārif bi al-Lāh* atau *al-faqīr*. Kedua istilah tersebut menunjukkan bahwa orang yang sudah mencapai derajat *ma'rīfah*, cenderung menjadikan dirinya sebagai orang yang faqir. Istilah ini menunjukkan keluasan ilmu tentang mengenal Allah, namun dia sendiri masih menganggap bahwa posisinya masih belum kaya. Hal ini disebabkan ketika tersungkur di depan Allah, dia menganggap dirinya tidak ada, bahkan menganggap dirinya sudah sangat hina. Sehingga yang dia kehendaki dari kefakirannya tersebut adalah *ridhā Allāh*. Disini ilmu yang keluar dari diri orang tersebut adalah *karena Allah*. Berkat dari *ma'rīfah* maka seseorang tersebut memperoleh ilmu yang langsung dari Allah, tanpa terkadang harus mempelajarinya. Karena curahan ilmu yang sedemikian kuat,

⁷⁸ (Stumpf dan Fieser 2008, 108-109)

maka tempayan ilmu terkadang tidak sanggup menahan daya pengetahuan, sehingga ilmu tersebut ibarat air bah yang mengalir kemana saja, layaknya seperti air. Kondisi ini, memperlihatkan bahwa ilmu pengetahuan yang diarahkan pada *ma'rīfah*, pada prinsipnya menuju pada persoalan hakikat ilmu sendiri. Kemudian kembali lagi, setelah “bertemu” (*al-kasf al-ilāhi*) dengan Allah sebagai *khalīfah Allah* di muka bumi.

Model pemikiran Syeikh Ibn 'Arabi dan Jaluluddin Rumi sering dikategorikan sebagai bagian dari Muslim Neo-Platonist yaitu Ibn Sina dan Suhrawardi al-Maqtûl.⁷⁹ Dalam tradisi pemikiran Sufi dan Teosofi, keempat nama tersebut sering dikupas oleh Henry Corbin.⁸⁰ Dalam konteks ini, kajian Corbin tentang Persia dan Andalusia mengantarkan kita pada beberapa konsep keilmuan yang ditemukan oleh Henry. Misalnya, ketika Corbin menjelaskan konsep *mundus imaginalis*,⁸¹ pertama sekali diperkenalkan oleh Shihab al-Dîn al-Suhrawardi (w. 1191).⁸² Istilah ini lebih awal muncul dari Syeikh Ibn 'Arabi.⁸³ Dia merupakan arsitek pemikir tentang *filsafat ishrâqiyyah*. 'Ulama ini meninggal tujuh tahun sebelum Syeikh Ibn Rusyd.⁸⁴ Dalam sejarah, Syeikh Ibn 'Arabi pernah menjumpai dan bahkan menghadiri pemakaman Syeikh Ibn Rusyd.⁸⁵ Syeikh Suhrawardi merupakan salah seorang representasi filosof yang dikaji oleh Corbin di Iran, selain kajiannya tentang Syi'ah. Sedangkan, dari Andalusia, Corbin menyajikan salah seorang 'ulama yang menjadi titik pijakannya dalam memahami konsep-konsep *creative imagination*, yaitu Syeikh Ibn Arabi.

⁷⁹Mengenai biografi Ibn Sina dan Suhrawardi, lihat (Nasr 1969)

⁸⁰Baca karyanya (Corbin 1964) (Corbin 1960) `

⁸¹Penjelasan mengenai konsep ini dapat dibaca dalam (Corbin 1964)

⁸²Baca biografi 'ulama ini dalam (Nasr 1969, 52-82)

⁸³ (Marcotte 2011, 68)

⁸⁴ (Corbin 1964, 205)

⁸⁵ (Corbin 1964, 243)

Dapat dikatakan bahwa, sebagaimana pengalaman Hegel yang juga membidik kosmologi Persia, serta Hamzah juga tidak dapat melepaskan pengaruhnya dari Persia, maka dalam kasus Corbin juga mengalami hal yang sama, yaitu memulainya dari kawasan Persia, termasuk pemikiran Zoroaster.⁸⁶

Dalam bahasa Corbin:

Al-Suhrawardi's escatic confession thus refers us to one of the fundamental notions of Zoroastrianism: the notion of the *Xvarnah*, the Light of Glory (*khurrah* in Persian). With this as our starting-point, we must attempt to grasp ... the notion of *ishraq*, the structure of the world that it governs, and the form of spirituality that it determines.⁸⁷

Menurut Marietta Stepaniants pengaruh Zoroaster dalam Islam, sebagaimana dijumpai di Persia, dijumpai dalam dua aspek, yaitu: tasawuf (*'irfân*, dalam bahasa Persia) dan filsafat iluminasi. Dalam hal ini, Stepaniants memberikan contoh pada pemikiran Syeikh Jalaluddin Rumi dan Syeikh Suhrawardi.⁸⁸

Dalam membahas tentang konsep *Filsafat Ishraqiyyah*, Henry Corbin memberikan narasi tentang konsep ini. Corbin menyatakan bahwa: "...*Ischrâq is the source, being both the illumination and reflection (zuhur) of being, the act of awareness which, by unveiling it (kashf), is the cause of its appearance (make it a phenomenon).*"⁸⁹ Maksudnya, *Ischrâr* merupakan sumber yang menyinari dari suatu keberadaan yang kemudian memberikan kesadaran untuk tampak, kemudian memberikan wujud dari penampakan tersebut. Dalam konteks ini, Henry memberikan contoh: "...*the first radiance of the star, in the intelligible Heaven of the soul it signifies the epiphanic moment of knowledge.*"⁹⁰ Adapun makna dari *epiphanic moment* adalah peristiwa yang tiba-tiba kita menyadari atau memahami sesuatu itu menjadi penting. Dengan kata

⁸⁶Baca (Corbin 1977)

⁸⁷ (Corbin 1964, 208)

⁸⁸Lihat (Stepaniants 2002, 167-169)

⁸⁹ (Corbin 1964, 209)

⁹⁰ (Corbin 1964, 209)

lain, suatu cahaya yang muncul atau pencerahan, dimana dengan peristiwa tersebut seseorang akan sadar mengenai sesuatu itu adalah penting.

Adapun makna kedua yang dipahami oleh Corbin adalah sebagai “*a doctrine founded on the Presence of the Philosopher at matutinal appearance of the intelligible Lights, at the outpouring their dawn of the souls who are in a state of estrangement from their bodies.*”⁹¹ Definisi ini memberikan pemahaman bahwa para filosof hadir pada saat fajar atau cahaya di pagi hari menyingsing, kemudian cahaya tersebut masuk ke dalam jiwa mereka, ketika terpisah dari badan. Lebih lanjut, Corbin menulis: “*What is in question therefore is a philosophy which postulates inner vision and mystical experience because it originate in the Orient of the pure Intelligence, is an Oriental knowledge.*”⁹²

3.4. Kesimpulan

Dari uraian bab ini, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi. *Pertama*, dari ketiga pemikir ini terlihat bahwa pencarian spirit merupakan hal yang paling substansi di dalam kontruksi keilmuan. Taylor menjadikan pengkajian Hegel mengenai Spirit yang kemudian dikontekstualisasikan pada pemikiran kefilsafatan. Dalam hal ini, Hegel pun telah melakukan pengkajian terhadap Spirit, dari Timur hingga ke Barat. Namun demikian, Taylor sendiri tidak mengkaji lagi aspek-aspek dunia ke-spirit-an yang muncul di Timur. Inilah yang kemudian membedakannya dengan Corbin dan Naquib. Corbin memasuki dunia Spirit Timur secara mendalam, sehingga wujud kajian metafisika Corbin lebih kua fondasinya, ketimbang Taylor. Corbin ternyata menggunakan studi Iranologi untuk mengkritik tradisi keilmuan yang berkembang di Barat, seperti modernitas,

⁹¹ (Corbin 1964, 209)

⁹² (Corbin 1964, 209)

sain positivistik, rasionalisme, dan nihilisme Heideggerian.⁹³ Demikian pula, Naquib memasuki Spirit Islam dari hasil pemikiran yang ada di Aceh pada abad ke-16 dan 17 M. Setelah itu, Naquib membangun fondasi Spirit, dimana dia juga mengkritik dunia Barat, sebagaimana terlihat dalam karyanya *Islam dan Secularism*. Tidak berhenti disitu, Naquib membangun sendiri, fondasi keilmuan yang berdasarkan pada tradisi keilmuan Islam yang pernah ada di Aceh, melalui metode semantik, sebagaimana dilakukan oleh Izutsu.⁹⁴

Kedua, ketika mendiskusikan tentang Spirit, Taylor tidak mendiskusikan sedetail mungkin, seperti yang dilakukan oleh Corbin dan Naquib. Bagi Taylor, spirit adalah apa yang ada di dalam diri manusia yang menggerakkan manusia tersebut. Hanya saja, penjabaran dan operasionalisasi Spirit oleh Taylor ternyata mampu menjelaskan persoalan-persoalan bagaimana upaya nilai-nilai Kristen dapat diwujudkan dalam kehidupan modern. Sementara itu, Corbin mendiskusikan persoalan Spirit, hampir mirip dengan Naquib. Cuma Corbin benar-benar memasuki kosmologi Iran dan pemikiran-pemikiran Sufisme yang mempengaruhi Dunia Islam, seperti pada pemikiran Syekh Ibn ‘Arabi dan Syekh Suhrawardi al-Maqtul. Tidak hanya itu, Corbin juga membedah kosmologi Syi‘ah dan Syekh Ibn Sina untuk mendapatkan inti dari penjabaran Spirit dalam tradisi keilmuan Islam. Adapun Naquib membahas secara detail dari perspektif Kosmologi Sufi yang sudah membentuk dinamika pemikiran mengenai Realitas Ketuhanan di dalam ajaran Islam. Sehingga penjabaran Spirit oleh Naquib lebih banyak masuk ke dalam Islam, ketimbang ke luar. Maksudnya, dia benar-benar memasuki alam pikiran Sufisme, dan setelah keluar dari situ, Naquib lantas mengkritik bahwa apa yang dilakukan di Barat, ternyata malah merusak jiwa manusia. Dapat dikatakan bahwa Taylor mencoba melemparkan Spirit ke dalam konteks dunia modern, Corbin memberikan kasus dimana metafisika Timur dapat membantu Barat di dalam memahami realitas *mundus imaginalis*, sedangkan Naquib

⁹³ (Corrado 1999, 2)

⁹⁴ (Arif 2007)

menambahkan pemahaman kita, bagaimana Sufisme ternyata dapat membantu kita di dalam melihat aspek-aspek hakikat kemanusiaan.

Ketiga, perbandingan ketiga pemikir ini pun menggiring kita pada studi tentang keyakinan (*faith studies*). Pada prinsipnya, ketiga pemikir ini menawarkan bagaimana kita menemukan keyakinan di dalam konteks kekinian. Upaya ini sebenarnya bukan menggiring pada tujuan utama kemodernan, yaitu pemisahan religi dan urusan keduniaan. Namun bagaimana religi bisa dijadikan fondasi keilmuan di abad ke-21 M. Sehingga ketika Islam Nusantara dijadikan sebagai upaya kembali orang Indonesia menemukan identitas keyakinan mereka, maka pendekatan atau pola yang dilakukan oleh ketiga pemikir ini dapat dipertimbangkan. Misalnya, konsep Spirit Islam Nusantara harus benar-benar digali secara tuntas, seperti yang dilakukan oleh Corbin terhadap Iranologi. Maksudnya, upaya untuk menemukan kembali sistem kosmologi pribumi yang ada di Nusantara dan pertemuan secara spiritual dan intelektual dengan Islam. Upaya menemukan “pertemuan” tersebut dapat dilakukan seperti yang diterapkan oleh Naquib pada tradisi Islam. Sementara pada dataran implementasi Spirit Islam Nusantara dapat mempertimbangkan model Charles Taylor. Dengan kata lain, jika benar Islam Nusantara merupakan sesuatu yang mampu mengambil berbagai khazanah di negeri ini, maka pola rekayasanya dapat mengambil model Charles Taylor, sebagaimana dijabarkannya dalam *A Secular Age*.

Bab IV

Kesimpulan

Dalam bab ini disajikan beberapa temuan dalam penulisan Islam Nusantara yang ditelaah dari pemikiran Charles Taylor, Syed Muhammad Naquib al-Attas, dan Henry Corbin. Melalui kajian terhadap pemikiran mereka didapati bahwa ketiga sosok tersebut dapat dijadikan sebagai “pintu masuk” untuk memahami Islam Nusantara. Maksudnya, kajian kritis dari sarjana-sarjana tersebut memberikan cakrawala pergumulan tentang berbagai dialektika pemikiran di Timur dan Barat. Dari Charles Taylor diajak bertamasya intelektual di Eropa dan Amerika. Dari perjalanan intelektual Naquib, ditemukan bagaimana ranah dan ramam pemikiran ulung yang ada di Aceh. Demikian pula, dari penjelajahan Henry Corbin diarahkan pada khazanah Islam yang ada di Timur Tengah. Ketiga wilayah tersebut dan model pengkajian yang mereka lakukan, ternyata memberikan warna pemikiran keislaman di Nusantara.

Sampai sekarang, pengaruh model studi Islam yang ada di Barat cukup merwarnai pemikiran keislaman di Nusantara. Pengiriman beberapa sarjana terkemuka ke Barat pada era 1960-an dan 1970-an, pada prinsipnya adalah memberikan dampak yang cukup serius bagaimana pengaruh ilmu-ilmu sosial dan humaniora terhadap penjelasan Islam di Nusantara. Di samping itu, pemahaman dan pengalaman intelektual yang ada di Timur Tengah, termasuk Persia telah memberikan kontribusi aktif dalam pembinaan pemikiran keislaman di Nusantara. Pada saat yang sama, model-model studi Islam yang dilakukan oleh para sarjana Barat terhadap kajian-kajian metafisika menghasilkan berbagai pendekatan di dalam memahami spirit intelektual dan spiritual yang ada di dalam Islam.

Dari Charles Taylor diberikan narasi konsep-konsep inti dari akibat pencerahan di Barat, khususnya pada Hegel. Kenyataan ini menggiring kita pada konsep-konsep dan ide-ide yang berasal dari tradisi Yunani, Kristen, dan spirit

lokal yang ada di Eropa. Upaya tersebut pada urutannya membantu kita di dalam memahami pola-pola kontestasi spirit yang ada di kawasan tersebut. Sementara dari Corbin telah memperlihatkan bagaimana dia mengkritik Barat melalui penjabarannya terhadap aspek-aspek filsafat dan sufisme yang ada di Iran dan Andalusia. Upaya ini sebenarnya hendak mengatakan bahwa spirit keilmuan Barat tidak begitu kokoh, karena kelahiran ilmu-ilmu sosial pada awalnya untuk meminggirkan Tuhan di dalam pikiran manusia. Karena itu, Corbin menarik lagi Tuhan ke dalam tradisi keilmuan Barat, sehingga ini mendapatkan berbagai respon dari para sarjana di kawasan tersebut. Ada yang menyebutkan bahwa latarbelakangan Protestant-Perancis yang ada pada diri Corbin telah berjasa membentuk pendekatan baru di dalam studi religi. Hal ini mengindikasikan bahwa studi religi sebenarnya, bukan hendak memisahkan penstudi dari keyakinannya, tetapi mampu masuk pada inti keyakinan yang dipegangnya, melalui penjelajahan spiritual dan intelektual dari hikmah-hikmah yang ada pada religi yang bukan dianutnya.

Dalam konteks Spirit Islam Nusantara, model ini sebenarnya mempertemukan konsep-konsep spirit dan intelek yang ada di Nusantara. Maksudnya adalah orang-orang untuk memperkokoh keyakinannya, dapat saja mempelajari keyakinan diluarnya, sampai masuk pada inti dari keyakinan tersebut. Dalam hal ini, Islam Nusantara memberikan ruang yang amat lebar bagi para penstudi untuk mendalami dan memahami religi-religi yang ada di Nusantara, mulai dari pra-Islam hingga religi yang dikenal dengan *new-age*. Untuk itu, pendekatan fenomenologi dan takwil merupakan metode yang dapat diterapkan, sebagaimana dilakukan oleh Corbin. Di Nusantara, keyakinan-keyakinan yang berkembang sangatlah banyak, mulai dari keyakinan yang mempercayai pada tuhan, hingga keyakinan yang mempercayai kekuatan spirit yang ada pada benda-benda di bumi. Islam Nusantara dapat mempelajari keyakinan-keyakinan tersebut hingga bagian yang paling dalam. Misalnya, ditelaah bagaimana konsep kosmologi budaya-budaya lokal berikut dengan spirit yang melingkupinya. Ujung pada kajian-kajian tersebut bukanlah untuk menegaskan atau menyebutkan “sesat”,

melainkan mengambil sekian hasil reproduksi pengetahuan, untuk dibangun suatu paradigma keilmuan, seperti yang dilakukan oleh Corbin terhadap Iran dan Syi'ah.

Selanjutnya, studi Islam Nusantara juga harus membentuk standar nilai-norma-etika, yang berbasiskan pada cakupan pemikiran spirit dan intelek yang berkembang di kawasan ini. Hal ini dapat dilakukan bukan hanya seperti yang dilakukan oleh Naquib terhadap Islam di Aceh atau Taylor di Eropa, tetapi juga harus mampu menurunkan di dalam bentuk kewujudan, bukan hanya yang abstrak dalam bentuk sistem ide. Perjalanan Islam di Nusantara memang tidak lagi diarahkan pada inti kebangsaan, karena telah dikuasai oleh Spirit Barat dalam wujud nilai-nilai Kristen-Eropa dan Spirit Jawa dalam wujud Kejawen atau Kebatinan. Sejauh ini, pertarungan memasukkan Spirit Islam ke dalam inti kebangsaan memang tidak pernah berhasil dilakukan, karena dipandang ketika Islam menjadi inti bangsa, maka itu akan mencontoh apa yang dipraktikkan di Timur Tengah. Naquib menjadikan Spirit Intelektual Islam Aceh sebagai alat untuk meluruskan cara pandang manusia terhadap konteks kekinian. Tentu saja, hal ini berhasil dilakukan di Malaysia, namun untuk konteks Indonesia, diperlukan penyesuaian-penyesuaian dialog Spirit dan dataran penemuan kembali Kosmologi Nusantara. Taylor memberikan contoh kongkrit bagaimana kembali pada sistem religi dan menawarkan bentuk imajinasi Kristen, seperti yang terlihat dalam studinya terhadap William James yang berjudul *Varities of Religion Today*.¹ Naquib memberikan tawaran dimensi keyakinan dari konsep *Dîn* dan hakikat manusia sebagai mikro-kosmos. Corbin mencoba mengupas konsep *science of heart* untuk memahami inti dari ajaran-ajaran filosof Muslim.² Upaya-upaya tersebut pada hakikatnya akan membentuk kita di dalam menemukan kembali wujud Islam yang rahmat bagi sekalian alam, untuk diimplementasikan di Nusantara. Dialog kosmologi yang ada di Nusantara merupakan tawaran yang dapat dibangkitkan untuk mewujudkan konsep Islam Nusantara.

¹ (Taylor 2002)

² (Corbin 1986)

Akhirnya, studi ini telah mencoba menggali aspek metafisika dari tiga pemikir dan dipantulkan di dalam penggalian wujud dari Islam Nusantara di Indonesia. Upaya ini tentu saja masih perlu dilanjutkan untuk menemukan standar etika, norma, akal, dari kekayaan khazanah kosmologi dan kearifan yang begitu banyak di Nusantara. Dengan demikian, kebangkitan Islam Nusantara benar-benar terbangun dari kekuatan kosmologi dan kearifan yang telah ada di bumi pertiwi ini. Inilah merupakan kontribusi penting studi Islam di dalam membentuk empat tatanan sistem berpikir di Indonesia yaitu Tata Pikir Kosmik, Tata Pikir Spirit, Tata Pikir Ideologis, dan Tata Pikir Ilmu. Penemuan ini merupakan bentuk dari jawaban Islam terhadap berbagai masalah yang sedang didera oleh bangsa Indonesia.

Daftar Pustaka

Abaza, Mona. "A Note on Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr: Affinities and Differences." *The Muslim World* 90, no. 1/2 (2000): 91-107.

Page | 112

Abaza, Mona. "Intellectuals, Power, and Islam in Malaysia: S.N. al Attas or the Beacon on the Crest of a Hill." *Archipel* 58 (1999): 189-217.

Abdul Hadi W.M. "Hamzah Fansuri Bapak Sastra dan Bahasa Melayu." Dalam *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, disunting oleh Abdul Hadi W.M. dan L.K. Ara, 15-29. Lotkalla.

Abdul Hadi W.M. "Jejak Persia dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu." Dalam *Islam, Iran, dan Peradaban: Peran dan Kontribusi Intelektual Iran dalam Peradaban Islam*, 447-472. Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012.

Abdul Hadi W.M. "Pesan Profetik "Masnawi" Karya Agung Jalaluddin Rumi." Dalam *Masnawi: Senandung Cinta Abadi Jalaluddin Rumi*, xi-xxvii. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2013.

—. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hazmah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Abdullah, H. W. Shaghir. *Syeikh Daud Bin Abdullah Al-Fathani: Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*. Solo: Ramadhani, 1987.

Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 39, no. 2 (2001): 359-391.

—. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Disunting oleh M. Adib Abdushomad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Abdullah, M. Amin. "Mohammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori Ilmu-Ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman." Dalam *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*, oleh Mohammed Arkoun, disunting oleh Jauhari, Ibnu Hasan dan Rosdiansyah, iii-xvi. Surabaya: Al Fikr, 1997.

Abdullah, M. Amin. "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41, no. 1 (2003): 1-24.

Abdullah, Taufik, penyunt. *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Abdullah, Taufik. "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa." Dalam *Bang 'Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*, 75-93. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Abend, Gabriel. "The Meaning of "Theory"." *Sociological Theory* 26, no. 2 (2008): 173-199.

Abou-Bakr, Omaila. "Abrogation of the Mind in the Poetry of Jalal al-Din Rumi." *Alif: Journal of Comparative Poetics* 4 (1994): 37-63.

Adams, Charles J. "The Hermeneutics of Henry Corbin." Dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, disunting oleh R. C. Martin. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Ahmad, Zakaria. "Guru Dan Murid (Riwayat Hamzah Fansuri Dan Syamsuddin as-Sumathrani)." Dalam *Dari Sini Ia Bersemi*. Banda Aceh: Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional Ke 12, 1981.

Ahmed, Akbar S. *Living Islam: From Samarkand to Stonorway*. New York: Facts on File, Inc., 1994.

Akbarism, Reza, dan Amelie Neuve-Eglise. "Henry Corbin: From Heidegger to Mulla Sadra Hermeneutics and the Unique Quest of Being." *Hekmat va Falsafah (Wisdom and Philosophy)* 4, no. 2 (2008): 5-30.

Akkach, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. New York: State University of New York Press, 2005.

Akkach, Samer. "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology." *British Journal of Middle Eastern Studies* 24, no. 1 (1997): 97-113.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib. *Comments on the Reexamination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: Refutation*. Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1975.

al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib. *Islam dan Sekularisme*. Disunting oleh Armahedi Mahzar. Dialihbahasakan oleh Karsidjo Djojosuwarno. Bandung: Pustaka Salman, 1981.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib. *Islam dan Sekularisme*. Disunting oleh Armahedi Mahzar. Dialihbahasakan oleh Karsidjo Djojosuwarno. Bandung: Pustaka Salman, 1981.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, Malaysia, 1986.

- . *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM, 1978.
- . *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.
- . *Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Aceh*. Singapore: MBRAS, 1966.
- . *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Al-Attas, Syed Naguib. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Singapore: Malaysia Sociological Research Institute, 1963.
- Alfian, Ibrahim. "Bahasa Melayu Sebagai Faktor Dinamika Pertumbuhan Bangsa." Dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, 467-480. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999b.
- . *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara*. Yogyakarta: CENINNETS, 2004.
- Alfian, Ibrahim. "Samudra Pasai dan Melaka Sebagai Bandar-Bandar Niaga dan Pusat Agama dan Kebudayaan Di Sekitar Selat Melaka." Dalam *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, oleh Ibrahim Alfian, disunting oleh M. Hasan Basry, 1-32. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999.
- Alfian, Ibrahim. "Sebuah Catatan Tentang Peninggalan - Dua Raja Samudra Pasai." Dalam *Dari Sini Ia Bersemi*. Banda Aceh: Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatul Qur'an Tingkat Nasional ke 12, 1981.
- . *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999.
- al-Ghazzalî, Imam. *Ihyâ' al-'Ulûm al-Dîn*. Vol. 1. Surabaya: Maktabah wa Mathba'ah Mahkota, t.th.
- Ali, H.A. Mukti. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: A comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi*. London: Routledge, 2004.
- al-Nawawi, Muhyiddin Abi Zakariyya Yahya ibn Syarf. *Al-Adzkar al-Nawawi*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003.
- Amstrong, Karen. *The Case for God*. New York: Anchor Books, 2009.
- Andaya, Leonard Y. "Aceh's Contribution to Standards of Malayness." *Archipel* 61 (2001): 29-68.

- . *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Andaya, Leonard Y. "The Search for the 'Origins' of Melayu." Dalam *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*, disunting oleh T. P. Barnard. Singapore: NUS Press, 2006.
- Andaya, Leonard Y. "The Search for the 'Origins' of Melayu." Dalam *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*, disunting oleh T. P. Barnard. Singapore: NUS Press, 2006.
- Anderson, B. "The Idea of Power in Javanese Culture." Dalam *Culture and Politics in Indonesia*, 1-69. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2006.
- . *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 2004.
- Arabi, Ibn. *The Wisdoms of the Prophets (Fusus al-Hikam)*. Kuala Lumpur: Synergy Books International, 2001.
- Arendt, Hannah. "The Enlightenment and the Jewish Question." Dalam *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Armstrong, Karen. *A History of God*. New York: Ballantine Books, 1994.
- Arnel, Iskandar. "Love as Depicted by al-Qushayri in his Sharh al-Maqamat aw Madarij Arbab al-Suluk." Dalam *Dynamic of Islamic Civilization*, 97-103. Yogyakarta: Titiap Ilahi Press, 1997.
- Arnel, Iskandar. *The Concept of the Perfect Man in the Thought of Ibn 'Arabi and Muhammad Iqbal: A Comparative Study*. M.A. Tesis, Montreal: McGill University, 1997.
- Ar-Raniry, Syaikh Nuruddin. *Al-Tibyân Fî Ma'rifah Al-Adyân: Agama-Agama Samawing dan Sekte-Sektenya (Analisis Aliran Wujudiyah Hamzah Fansury)*. Disunting oleh Mohd. Kalam Daud. Banda Aceh: Yayasan Pena, 2011.
- Ar-Raniry, Syaikh Nurudin. *Bad' Khalq al-Samawat wa al-Ard*. Singapura: al-Haramayn, t.th.
- Asmin, Yudian Wahyudi. *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*. Yogyakarta: Nawasea, 2007.

- Asmin, Yudian Wahyudi. "Reorientasi Fiqh Indonesia." Dalam *Islam Berbagai Perspektif*, disunting oleh Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari dan Yudian W. Asmin. Yogyakarta: LPMI, 1995.
- Atjeh, Aboebakar. *Wasiat Ibn Arabi: Kupasan Hakekat dan Ma'rifat dalam Tasawwuf Islam*. Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010.
- Azadpur, Mohammad. "Hegel and Divinity of Light in Zoroastrianism and Islamic Phenomenology." *Classical Bulletin* 83, no. 2 (2007): 227-246.
- Azizy, A. Qodry A. "Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial Untuk Kajian Islam: Sebuah Overview." *Salam* I (1997).
- Azra, Azyumardi. "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities." Dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, disunting oleh M. T. Osman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka and The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000.
- . *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: RajaGrafindo, 1999.
- . "Islamic Education and Reintegration of Sciences: Improving Islami Higher Education." *International Conference "Toward Improving the Quality of Islamic Higher Education"*. Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 2013. 1-11.
- Azra, Azyumardi. "Kontroversi dan Oposisi Terhadap Wahdah al-Wujud: Wacana Sufisme di Daerah Indonesia-Melayu pada abad 17 dan 18." Dalam *Islam, Iran, & Peradaban: Peran dan Kontribusi Intelektual Iran dalam Peradaban Islam*, 515-542. Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012.
- Azra, Azyumardi. "Liberalisasi Pemikiran NU." Dalam *NU "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, oleh Mujamil Qomar, 17-23. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2006.
- Azra, Azyumardi. "Pengelompokan Disiplin "Ilmu Agama": Perspektif IAIN." Dalam *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi*, disunting oleh M. Amin Abdullah. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- . *Surau Pendidikan Islam Tradisional Dalam Transisi Dan Modernisasi*. Jakarta: Logos, 2003.

- Azra, Azyumardi. "Ulama Aceh dalam Jaringan Ulama Global dan Renaisans Pemikiran Islam Nusantara." Dalam *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, xxix-xliii. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Azyumardi Azra. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.
- . *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999b.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Belknap Press, 2011.
- Benda, Harry J. "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia." *Journal of Modern History* 30, no. 4 (1958): 338-347.
- Berlin, Isaiah. *Against the Current*. Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Berlin, Isaiah. "Herder and the Enlightenment." Dalam *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, oleh Isaiah Berlin, disunting oleh Henry Hardy dan Roger Hausheer, 359-435. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.
- . *The Power of Ideas*. Oxford: Princeton University Press, 2013b.
- . *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2000.
- Bouquet, A. C. *Comparative Religion*. Baltimore: Penguin, 1956.
- Braginsky, V. I. "Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early European Accounts." *Archipel* 57 (1999): 135-175.
- Braginsky, Vladimir. "The Name and the Named: On the Extent of Hamzah Fansuri's Renown in the Malay Indonesia World (Notes and Materials)." Dalam *Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Skudai: UTM Press 365-430, 2010.

Braginsky, Vladimir. "The Name and the Named: On the Extent of Hamzah Fansuri's Renown in the Malay Indonesia World (Notes and Materials)." Dalam *Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Skudai: UTM Press 365-430, 2010.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.

Bruinessen, Martin van. "The Origins and Development of Sûfî Orders (Tarekat) in Southeast Asia." *Studia Islamika* 1, no. 1 (1994): 1-23.

Buchman, David. "Structuralism Reconsidered: Ibn Al-'Arabi and Cultural Variation in Muslim Societies." *The Muslim World* 94, no. 1 (2004): 131-138.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Acehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012.

—. "Arah Paradigma Riset pada Program Pasca Sarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh." *Studium Generala Pasca-Sarjana IAIN Ar-Raniry*. Banda Aceh: Pasca-Sarjana IAIN Ar-Raniry, 2013. 1-16.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Belief, Nature, and Society in a Sacred Landscape." Dalam *Living Landscape, Connected Communities: Culture, Enviroment and Change Across Asia*, disunting oleh Justine Vaz, 127-131. Penang: Areca Books, 2014b.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Contemporary Islamic Thought in Indonesian and Malay World: Islam Liberal, Islam Hadhari, and Islam Progresif." *Journal of Indonesian Islam* 5, no. 1 (2011): 91-129.

—. "Dari Hamzah Fansuri ke Hegel: Kajian Tentang Akar Paradigma Studi Islam di Indonesia." Disunting oleh Muhammad Zain, Masnun dan M. Qudus. *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XIII*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Dirjen Pendidikan Islam Kemenag RI, 2013. 1459-1585.

—. "Dari Hamzah Fansuri ke Hegel: Kajian Tentang Akar Paradigma Studi Islam di Indonesia." Disunting oleh Muhammad Zain, Masnun dan M. Qudus. *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XIII*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Dirjen Pendidikan Islam Kemenag RI, 2013. 1459-1585.

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "Dari Teks ke Lapangan: Menulis Permasalahan Global dengan Isu Lokal." *Adabiya* 17, no. 32 (2015): 83-96.

—. *From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study o Jama'ah Tabligh in Malaysia and Indonesia*. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2015.

- . *Islam di Asia Tenggara: Suatu Kajian Sosial Sejarah dan Sosial Antropologi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2012.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. “Jejak Spirit Aceh.” Dalam *Ulama dan Politik: Menyongsong Aceh Baru*, disunting oleh B. Abubakar. Banda Aceh: Lembaga Studi dan Masyarakat Aceh and STAIN Malikussaleh., 2011.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. “Kontribusi Azyumardi Azra dalam Studi Sejarah Sosial Islam di Asia Tenggara.” *Profetika: Jurnal Studi Islam* 5, no. 2 (2003): 180-204.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. “Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam di Indonesia.” *Al-Jami'ah* XII, no. 64 (1999): 143-175.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. “Tracing the Roots of Indonesian Muslim Intellectuals: A Bibliographical Survey.” Dalam *Membangkitkan Perkaderan Intelektual: Setengah Abad HMI Ciputat*, disunting oleh Rusydy Zakari, Idris Thaha dan Eko Arisandi, 301-312. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2012b.
- . *Wahdatul Wujud: Membedah Dunia Kamal*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013.
- . *Wajah Baru Islam di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Cairns, Grace E. “The Intuitive Element in Metaphysics.” *Philosophy East and West* 4, no. 1 (1954): 3-17.
- Campo, Juan E. *Encyclopedia of Islam*. Disunting oleh Juan E. Campo. New York: Facts On File, Inc., 2009.
- Chittick, William C. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Christman, John. *Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, 2002.
- Clark, Kelly James, dan Raymond J. Vanarragon, . *Evidence and Religious Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*. Dialihbahasakan oleh R. Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- . *Avicenna and the Visionary Recital*. Dialihbahasakan oleh Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1960.
- . *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London: Kegan Paul International , 1977.

—. *History of Islamic Philosophy*. Dialihbahasakan oleh Liadain Sherrad. New York: Kegan Paul International, Islamic Publication for The Institute of Ismaili Studies, 1964.

—. “Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal.” *Colloquium on Symbolism*. Paris, 1964.

—. *Temple and Contemplation*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.

—. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Disunting oleh Nancy Pearson. New York: Omega Publications, 1971.

Corrado, Mark. *Orientalism in Reverse: Henry Corbin, Iranian Philosophy, the Critique of the West*. M.A. Tesis, Simon Fraser University, 1999.

Covarrubias, Miguel. *Island of Bali*. Singapore: Periplus, 1973.

Curtis, William M. “Liberals and Pluralists: Charles Taylor vs John Gray.” *Contemporary Political Theory* 6 (2007): 86-107.

Darsa, Undang A., dan Edi S. Ekadjati. *Gambaran Kosmologi Sunda*. Bandung: Kiblat, 2004.

Daud, Wan Mohd Nor Wan. “Al-Attas: A Real Reformer Dan Thinker.” Dalam *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2010.

Daud, Wan Mohd. Nor Wan. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Bandung: Mizan, 2003.

Daudy, Ahmad. “Al-Fath al-Mubin al-Mulhidin Karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri.” Dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah Atas Karya-Karya Klasik*, disunting oleh Ahmad Rifa'i Hasan, 21-38. Bandung: Mizan, 1987.

—. *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

—. *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Day, Tony, dan Craig J. Reynolds. “Cosmologies, Truth Regimes, and the State in Southeast Asia.” *Modern Asian Studies* 34, no. 1 (2000): 1-55.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Dialihbahasakan oleh Alan Bass. London: Routledge, 2010.

- Dobbin, Christine. *Gejola Ekonomi Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri: Minangkabau 1784-1847*. Dialihbahasakan oleh Lilian D. Tedjasudhana. Depok: Komunitas Bambu, 2008.
- Dobbin, Christine. "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century." *Modern Asian Studies* 8, no. 3 (1974): 319-345.
- Dudoignon, Stephane A., Komatsu Hisao, dan Kosugi Yasushi, . *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmissin, Transformation, Communication*. New York: Routledge, 2006.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press, 1982.
- Durkheim, Emile. "Division of Labor in Society: Consequences." Dalam *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writing*, disunting oleh Robert N. Bellah, 114-33. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.
- Durkheim, Emile. "Organic Solidarity and Contractual Solidarity." Dalam *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writing*, disunting oleh Robert N. Bellah, 86-113. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.
- Durkheim, Emile. "Progressive Preponderance of Organic Solidarity." Dalam *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writing*, disunting oleh Robert N. Bellah, 63-85. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.
- . *Suicide: A Study in Sociology*. Disunting oleh George Simpson. Dialihbahasakan oleh John A. Spaulding dan George Simpson. London and New York: Routledge, 2002.
- Earle, William. "Hegel and Some Contemporary Philosophies." *Philosophy and Phenomenological Research* 20, no. 3 (1960): 352-364.
- Eiseman, Fred B. *Bali, Sekala and Niskala*. Singapore: Perilplus, 1990.
- Eldridge, Richard. *An Introduction to the Philosophy of Art*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen: Sikretisme Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2006.
- Erawadi. *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX*. Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan , 2011.

- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Disunting oleh S. H. Nasr. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1994.
- Ernst, Carl W. *The Shambala Guide of Sufism*. Boston: Shambala Publications, Inc., 1997.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press, 1984.
- Evers, Hans-Dieter, dan Solvay Gerke. "Local and Global Knowledge: Social Science Research on Southeast Asia." *Social Science in a Globalising World: Contemporary Issues in Asian Social Transformation*. Kuching: UNIMAS, 2003. 1-18.
- Fathurahman, Oman. *Tanbîh Al-Mâsyî Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel Di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Group, Ecole francaise d'Extreme-Orient, PPIM UIN Jakarta, dan KITLV, 2008.
- Fathurahman, Oman, Aoyama Taru, Arai Kazuhiro, Sugahara Yumi, dan Salman Abdul Muthalub, . *Katalog Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.
- Fatoohi, Louay, dan Shetha Al-Dargazelli. *Sejarah Bangsa Israel dalam Bibel dan al-Qur'an: Sebuah Penelitian Islamic Archaeology*. Dialihbahasakan oleh Munir A. Mu'in. Bandung: Mizania, 2001.
- Fealy, Greg, dan Virginia Hooker, . *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*. Singapore: ISEAS, 2006.
- Federspiel, Howard M. *Sultans, Shamans, and Saints: Islam and Muslims in Southeast Asia* . Chiang Mai: Silkworm, 2007.
- Frankenberry, Nancy K., dan Hans H. Penner. "Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions." *The Journal of Religion* 79, no. 4 (1999): 617-640.
- Freedman, Lawrence. *Strategy: A History*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Fuller, Graham E. *A World Without Islam*. London: Back Bay Books, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Continuum, 2006.
- Geertz, Clifford. "An Incostant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times ." *Annual Review of Anthropology* 31 (2002): 1-19.

- . *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- . *The Religion of Java*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1960.
- Germino, Dante. "Hegel as a Political Theorist." *The Journal of Politics* 31, no. 4 (1969): 885-912.
- Gobee, E., dan C. Adriaanse. *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*. Jakarta: INIS, 1990.
- Gonggong, Anhar. "Salah Kaprah Pemahaman Terhadap Sejarah Indonesia: Persatuan Majapahit Dan Piagam Jakarta - Kemayoritanan Islam." Dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam Di Bumi Nusantara*, disunting oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, 30-72. Bandung: Mizan, 2006.
- Gordon, Peter E. "The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's a Secular Age." *Journal of the History of Ideas* 69, no. 4 (2008): 647-673.
- Graham, William A. "Qur'ân as Spoken World: An Islamic Contribution to the Understand of Scripture." Dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, disunting oleh Richard C. Martin, 23-40. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Gregory, Millard, dan Jane Forsey. "Moral Agency in the Modern Age: Reading Charles Taylor through George Grant." *Journal of Canadian Studies* 40, no. 1 (2006): 182-209.
- Hadi, Amirul. "Exploring the Life of Hamzah Fansûrî." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 41, no. 2 (2003): 277-306.
- Hadiwijaya. *Tokoh-Tokoh Kejawen*. Yogyakarta: Eule Book, 2010.
- Hamilton, Peter, penyunt. *Talcott Parsons dan Pemikirannya: Sebuah Pengantar*. Dialihbahasakan oleh Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- HAMKA. *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: "Umminda", 1982.
- . *Kenang-Kenangan Hidup*. 2. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1982.
- . *Tasauf Perkembangan Dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Handler, Richard. "An Interview with Clifford Geertz." *Current Anthropology* 32, no. 5 (1991): 603-613.

- Harun, Hairudin. *Kosmologi Melayu dalam Era Teknologi Maklumat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001.
- Hassan, Hamdan. "Konsep Wujudiyah Hamzah Fansuri." Dalam *Tokoh-Tokoh Sastra Melayu Klasik*, disunting oleh Mohammad Daud Mohamad. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.
- Hassan, Mohd. Kamal. "Islamic Studies in Comtemporary South East Asia: General Observations." Dalam *Islamic Studies In Asean: Presentations of an International Seminar*, disunting oleh Isma-ae Alee. Pattani: Thailand: College of Islamic Studies, Prince of Songkla, 2000.
- Hausheer, Roger. "Introduction." Dalam *The Propers Study of Mankind: An Athology of Essays*, oleh Isaiah Berlin, disunting oleh Henry Hardy dan Roger Hausheer. New York: Farrar, Straus and Giroux,, 2000.
- Hefner, Robert W. "Mengislamkan Jawa? Agama dan Politik di Pedesaan Jawa Timur." Dalam *Islam, Pasar, Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*, oleh Robert W. Hefner, disunting oleh M. Imam Aziz, 91-128. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Hefner, Robert W. "The Problem of Preference: Economic and Ritual Change in Highlands Java." *Man* 16, no. 4 (1983): 669-689.
- Hegel, G.W.F. *Political Writings*. Disunting oleh Laurence Dickey dan H.B. Nisbet. Dialihbahasakan oleh H.B. NIsbet. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Dialihbahasakan oleh J. Sibree. Ontario: Batoche Books, 2001.
- Heimbrock, Hans-Gunte. "From Data to Theory: Elements of Methodology in Empirical Phenomenological Research in Practical Theology." *International Journal of Practical Theology* 9, no. 2 (2005): 293-299.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*. 3 vol. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hurgronje, C. Snouck. *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*. Dialihbahasakan oleh Sutan Maimoen. Vol. I. Jakarta: INIS, 1996.
- . *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning The Moslims of the East-Indian Archipelago*. Dialihbahasakan oleh J.H. Monahan. Leiden: Brill, 2007.

- . *Rakyat dan Adat Istiadatnya*. Dialihbahasakan oleh Sutan Maimoen. Vol. II. Jakarta: INIS, 1997.
- Hurgronje, Snouck. *Aceh di Mata Kolonialis*. Vol. I. Jakarta: Yayasan Soku Guru, 1985.
- . *Kumpulan Karangan (Karangan-Karangan Mengenai Arab dan Turki)*. Vol. VI. Jakarta: INIS, 1996b.
- . *Kumpulan Karangan (Karangan-Karangan Mengenai Ilmu Bahasa dan Kesustastraan)*. Vol. V. Jakarta: INIS, 1996.
- Hussin Mutalib. "Islamic Malay Polity in Southeast Asia." Dalam *Islamic Civilization in the Malay World*, disunting oleh Mohd. Taib Osman, 1-48. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.
- Ibrahim, Hany Talaat Ahmed. *Ibn 'Arabis Metaphysics of Love: A Textual Study of Chapter 178 of al-Futuh al-Makkiya*. M.A. Tesis, Alberta: University of Lethbridge, 2014.
- Ichwan, Moch Nur, dan Ahmad Muttaqin, . *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah*. Yogyakarta: CISForm (Center for the Study of Islam and Social Transformation), 2013.
- Iskandar, T. "Hamzah Fansuri Pengarah, Penyair, Ahli Tasawuf." Dalam *Tokoh-Tokoh Sastra Melayu Klasik*, disunting oleh Mohammad Daud Mohamad. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka: 1987, 1987.
- Iskandar, T. "Hamzah Fansuri Pengarah, Penyair, Ahli Tasawuf." Dalam *Tokoh-Tokoh Sastra Melayu Klasik*, disunting oleh Mohammad Daud Mohamad. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka: 1987, 1987.
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisa Semantik Iman dan Islam*. Dialihbahasakan oleh Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.
- Jabali, Fuad, dan Jamhari, . *IAIN & Modernisasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 2002.
- Jackson, Michael, penyunt. *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Jah, Omar. "Al-Balagh." Dalam *Knowledge, Language, Thought and Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2010.

- James, William. *Perjumpaan dengan Tuhan*. Dialihbahasakan oleh Gunawan Admiranto. Bandung: Mizan, 2004.
- Jamhari. "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java." *Studia Islamika* 7, no. 1 (2000): 51-90.
- Jelani Harun. *Bustan al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers*. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia Press, 2009.
- John Herman Randall, Jr. "The Changing Impact of Darwin on Philosophy." *Journal of The History of Ideas* 22, no. 4 (1961): 435-462.
- Johns, A. "The Poems of Hamzah Fansuri." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146, no. 2/3 (1990): 325-331.
- Kahn, Joel S. "Melayu According to P Ramlee: The East, the West and the Entertainer." *The Edge*, 2007: 40-42.
- . *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press, 2006.
- Kaku, Michio. *Physics of the Future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100*. New York: Anchor Books, 2012.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Dialihbahasakan oleh Gary Hatfield. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Kertanegara, Mulyadhi. "Argumen-Argumen Adanya Tuhan." *Paramadina: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 2 (1999): 102-119.
- . *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Arasy, 2005.
- Khandavali, Shandara Bharadwaj. "Agama." *The Hindu Encyclopedia* (<http://hindupedia.com/en/Agama>). 27 Juni 2009.
- Khuluq, Lathiful. "The Notion of Love of God in al-Hallaq." Dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, 89-96. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- King, Victor T. *The Sociology of Southeast Asia: Transformations in A Developing Region*. Copenhagen: NIAS, 2008.
- Knapp, Peter. "Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology." *Sociological Forum* 4, no. 1 (1986): 586-609.

Knibbe, Kim, dan Peter Versteeg. "Assessing Phenomenology in Anthropology: Lessons from the Study of Religion and Experience." *Critique of Anthropology* 28, no. 1 (2008): 47-62.

Koentjaraningrat. "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power." Dalam *Readings on Islam in Southeast Asia*, disunting oleh Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, 286-292. Singapore: ISEAS, 1986.

Kojeve, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1969.

Komaruddin Hidayat, dan Ahmad Gaus AF, . *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Bandung: Mizan, 2006.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Ladyman, James. *Understanding Philosophy of Science*. New York: Routledge, 2002.

Laitinen, Arto. *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

Latif, Hamdiah A. "Love in the Mystical Discourse: A Study of Al-Muhasibi." Dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, 104-109. Yogyakarta: Titiap Ilahi Press, 1997.

Laude, Patrick. *Pathways to an inner Islam : Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*. Albany: State University of New York, 2010.

Leahy, Louis. *Kosmos, Manusia dan Allah*. Yogyakarta: Kanisius, 1986.

Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam*. Dialihbahasakan oleh Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Gramedia, 1994.

Lewis, David Levering. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215*. London and New York: W. W. Norton, 2008.

Lewis, Franklin D. *Rumi: Swallowing the Sun Poems Translated from the Persian*. Dialihbahasakan oleh Franklin D. Lewis. Oxford: One World, 2007.

Loewenberg, J. "The Exoteric Approach to Hegel's "Phenomenology"." *Mind*, 1934: 424-445.

Lombard, Deny. *Nusa Jawa: Silang Budaya (Jaringan Asia)*. Vol. 2. 3 vol. Jakarta: Gramedia, 2008.

- Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya*. Vol. 1. 3 vol. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Lukito, Ratno. *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*. Jakarta: INIS, 1998.
- Lyshaug, Brenda. "Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's Politics of Recognition." *Contemporary Political Theory* 3 (2004): 300-320.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan, 2015.
- Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Madjid, Nurcholish. "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam." Dalam *In Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, disunting oleh B. Munawar-Rachman. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 2003.
- . *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1988.
- . *Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia, 1999.
- Malo, Mase, penyunt. *Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia sampai Dekada '80-an*. Jakarta: Rajawali, 1989.
- Marcotte, Roxanne D. "Suhrawardi's Realm of the Imaginal." Dalam *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 68-79. Moscow: Russian Academy of Sciences, 2011.
- Marcus, Margaret. *Islam & Modernisme*. Dialihbahasakan oleh A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni. Surabaya: "Al-Ikhlas", 1982.
- Martin, Richard C., Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja. *Defender of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: One World, 1997.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Masyhudi, In'amuzzahidin. *Wali-Sufi Gila*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Maududi, Abul A'la. *Dasar-Dasar Islam*. Dialihbahasakan oleh Achsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1997.

- McBrien, Richard P. *Chatolicism*. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
- McCarney, Joseph. *Hegel on History*. New York: Routledge, 2000.
- Milner, Anthony. *The Malays*. London: Blackwell Publishing, 2011.
- Minhaji, Akh. "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam." *Mukaddimah* V, no. 8 (1999).
- . *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013.
- Morris, Ian. *Why the West Rules - For Now: The Pattern of History, and What They Reveal About the Future*. London: Profile Books, 2011.
- Morrison, Ken. *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. 2. London: Sage Publications, 2006.
- Mozumder, Mohammad Golam Nabi. *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad*. MA Thesis, University of Pittsburgh, 2011.
- Mudzhar, H. M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Mudzhar, M. Atho. "Social History Approach to Islamic Law." *Al-Jâmi'ah*, no. 61 (1998): 78-88.
- Mudzhar, M. Atho. "The Study of Islamic Law in Indonesian Islamic Universities (The Case of the Kulliyat al-Shari'ah of the State Institute of Islamic Studies [IAIN] Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia)." *Al-Jami'ah* VI, no. 62 (1998): 1-11.
- Muljana, Slamet. *Runtuhnya Keradjaan Hindu Djawa Dan Timbulnya Negara-Negara Islam Di Nusantara*. Jakarta: Bhratara, 1968.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnaan*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007b.
- . *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Jejak, 2007.
- Mumford, Stephen. "Metaphysics." Dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, disunting oleh Stathis Psillos dan Martin Curd, 26-35. New York: Routledge, 2008.
- Muniron. "Pandangan al-Ghazali tentang Ittihad dan Hulul." *Paramadina* 1, no. 2 (1999): 145-161.

N.J., Allen, Pickering W.S.F., dan W. Watts Miller, . *On Durkheim's Elementary of Religious Life*. London: Routledge, 1998.

Naim, Abdullahi A. "Competing Visions of History in Internal Islamic Discourse and Islamic-Western Dialogue." Dalam *Time and History: The Varities of Cultures*, disunting oleh Jorn Rusen, 135-150. New York: Berghahn Books, 2007.

Naim, Mochtar. *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013.

Nasir, Mohamad Nasrin bin Mohamad. "Pengaruh Persia dalam Mistisisme Hamzah Fansuri." Dalam *Islam, Iran, & Peradaban*, 357-378. Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Fath with Tradition*. New York: Harper One, 2011.

—. *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Dialihbahasakan oleh Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2010.

—. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan, 1969.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2007.

Noer, Kautsar Azhari. "Kata Pengantar: Dinamika Tasawuf Ibn 'Arabi Dalam Pemikiran Islam Di Nusantara." Dalam *Tasawuf Kontemporer Nusantara Integrasi Tasawuf Ibn 'Arabi Dan Al-Ghazali: Ajaran Tasawuf Syekh Hizboel Wathony Mursyid Tarekat Khalwatiyah Akmaliyah*. Jakarta: Ina Publikatama, 2011.

Noer, Kautsar Azhari. "Mengkaji Ulang Posisi Al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf." *Paramadina* 1, no. 2 (1999): 162-185.

Noer, Kautsar Azhari. "Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Paham Wahdat al-Wujud." Dalam *Islam Berbagai Perspektif*, disunting oleh Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari dan Yudian W. Asmin, 35-44. Yogyakarta: LPMI, 1995.

Noer, Kautsar Azhari. "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya." *Paramadina: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (1998): 129-147.

Numbers, Ronald L. "Creation, Evolution, and Holy Ghost Religion: Holiness and Pentecostal Responses to Darwinism." *Religion and American Culture* 2, no. 2 (1992): 127-158.

- Odenstedt, Anders. "Hegel and Gadamer of Bildung." *The Southern of Journal of Philosophy* 46, no. 4 (2008): 559-580.
- Peacock, James L. "Durkheim and the Social Anthropology of Culture." *Social Forces* 59, no. 4 (1981): 996-1008.
- Pellerin, Clare Therese. *The Philosophies of History of Herder and Hegel*. M.A. Thesis, Saskatoon: University of Saskatchewan, 2005.
- Pranoto, Tjaroko HP Teguh. *Spiritualitas Kejawen*. Yogyakarta: Kuntul Press, 2007.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Jihad*. Disunting oleh Yadi Saeful Hidayat dan Ayatullah Khomeini. Dialihbahasakan oleh Irfan Maulana Hakim, Arif Munandar Riswanto, Saifuddin dan Aedhi Rakhman Saleh. Bandung: Mizan, 2010.
- Qomar, Mujamil. *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2010.
- . *NU "Liberal": Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Dialihbahasakan oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1997.
- Rahman, Yusuf. "Spiritual Hermeneutics (Ta'wîl): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach." *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 62, no. 12 (1998): 1-16.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Tuhan yang Disaksikan Bukan Tuhan yang Didefinisikan." *Paramadina: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (1998): 148-154.
- Rauch, Leo. *Hegel, Spirit, and Politics*. Vol. VI, dalam *Routledge History of Philosophy: The Age of German Idealism*, disunting oleh Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins, 254-289. New York: Routledge, 1993.
- Reckling, Falk. "Interpreted Modernity: Weber and Taylor on Values and Modernity." *European Journal of Social Theory* 4, no. 2 (2000): 153-176.
- Reid, Anthony. "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities." Dalam *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*, disunting oleh T. P. Barnard. Singapore: Singapore University Press, 2006.

- Reid, Anthony. "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Modern Identities." *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 3 (2001): 295-313.
- Riddel, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Singapore: Horizon Books, 2001.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*. Disunting oleh Mardjoko Idris. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- . *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah [1953 - ...] Person, Knowledge, and Institution*. Vol. Buku Kedua. Yogyakarta: Suka Press, 2013b.
- . *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah [1953-...]* Person, Knowledge, and Institution. Vol. Buku Pertama. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Ronggowarsito. *Wirid Hidayat Jati*. Semarang: Dahara Prize, 1997.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Roswanto, Alim. "Epistemologi Pemikiran Islam M. Amin Abdullah." Dalam *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: FESTSCHRIFT UNTUK M. AMIN ABDULLAH*, 3-40. Yogyakarta: CISForm (Center for the Study of Islam and Social Transformation), 2013.
- Rundell, Michael. *Macmillan English Dictionary for Advanced Learners*. Oxford: Macmillan Education, 2002.
- Sa'ari, Che Zarrina. *Al-Ghazali and Intuition: An Analysis, Translation and Text of Al-Risâlah Al-Laduniyyah*. Kuala Lumpur: Departement of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 2007.
- Samuel, Hanneman. *Genealogi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia: Dari Kolonialisme Belanda Hingga Modernisme Amerika*. Dialihbahasakan oleh Geger Riyanto. Jakarta: Kepik Ungu, 2010.
- Schimmel, Annemari. *Dan Muhammad adalah Utusan Allah: Cahaya Purnama Kekasih Tuhan*. Bandung: Mizan, 2012.
- Schimmel, Annemarie. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York: Columbia University Press, 1982.
- . *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.

- . *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975.
- Schimmel, Annemarie. "The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol." *Numen* 9, no. 2 (1962): 161-200.
- . *The Mystery of Numbers: Misteri Angka-Angka Dalam Berbagai Peradaban Kuno Dan Tradisi Agama Islam, Yahudi, Dan Kristen*. Dialihbahasakan oleh Agung Prihnatoro. Bandung: Pustaka Hidayah, 2006.
- Schweiker, William, penyunt. *Religious Ethic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Setia, 'Adi. "Al-Attas' Philosophy of Science: An Extended Outline." *Islam & Science* 1, no. 2 (2003): 165-214.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
- Shantz, Douglas H. "The Place of Religion in Secular Age: Charles Taylor's Explanation of the Rise and Significance of Secularism in the West." *The Iwasa Lecture on Urban Theology*. Calgary: Footlish Alliance Church, 2009. 1-43.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia Penggagas Dan Gagasannya: Biografi, Perjuangan Dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- . *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. "Era Baru, Fatwa Baru." Dalam *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, oleh M.B. Hooker, disunting oleh Ilham B. Saenong, dialihbahasakan oleh Iding Rosyidin Hasan, 15-20. Bandung: Teraju, 2003.
- Simuh. "Kajian Keislaman Dalam Pandangan Kejawen." Dalam *Studi Islam Asia Tenggara*, disunting oleh Zainuddin Fananie dan M. Thoyibi. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.
- Sinara, Maidir Harun Dr. "Islam dalam Budaya Minangkabau." Dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, 203-220. Bandung: Mizan, 2006.
- Soll, Ivan. "Charles Taylor's Hegel." *The Journal of Philosophy* 73, no. 19 (1976): 697-710.

Solomon, Robert C. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Vol. VI, dalam *Routledge History of Philosophy: The Age of German Idealism*, disunting oleh Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins Higgins, 181-215. New York: Routledge, 1993.

Stange, Paul. *Kejawen Modern: Hakikat dalam Penghayatan Sumarah*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Steenbrink, Karel. "Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims: A Survey." *Numen* 37, no. 2 (1990): 141-167.

Steinberger, Peter J. "Hegel as a Social Scientist." *The American Political Science Review* 71, no. 1 (1977): 95-110.

Stepaniants, Marietta. "The Encounter of Zoroastrianism with Islam." *Philosophy East and West* 52, no. 2 (2002): 159-172.

Stepelevich, Lawrence S. "Hegel and Roman Catholicism." *Journal of the American Academy of Religion* 60, no. 4 (1992): 673-691.

Stumpf, Samuel Enoch, dan James Fieser. *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy*. New York: McGraw-Hill Higher Education, 2008.

Suyono, Capt. R. P. *Dunia Mistik Orang Jawa: Roh, Ritual, Benda Magis*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Syahrastani, Muhammad Bin Abdul Karim Al. *Al Milal wa Al Nihal*. Vol. 3. Surabaya: Bina Ilmu, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. "The Signs of the Love for God: A Comparative Study of al-Ghazali's and Thomas A Kempis's Thought." Dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, 110-115. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Syariati, Ali. *Sosiologi Islam: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru*. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2011.

—. *Ummah & Imamah: Konstruksi Sosiologi Pengetahuan dalam Autentisitas Ideologi dan Agama*. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2012.

Taufik Abdullah. "From the Education of a Historian to the Study of Minangkabau Local History." Dalam *Decentring and Diversifying Southeast Asian Studies: Perspectives from the Region.*, disunting oleh Goh Beng-Lan, 81-104. Singapore: ISEAS, 2011.

Taylor, Charles. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- . *A Secular Age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. "Embodied Agency." Dalam *Merleau-Ponty : Critical Essays*, oleh H. Pieterma. Washington: University Press of America, 1989.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . *Modern Social Imaginaries*. London: Duke University Press, 2004.
- . *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- . *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991 .
- . *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge, 1964.
- . *Varities of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Thoyib, Ruswan. "Ibn Hazm's Conception of Love in Islamic Spain." Dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, 116-124. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Tjondronegoro, Sediono M.P. "Agenda Ilmu Sosial Indonesia: Tinjauan Pribadi." Dalam *Ilmu Sosial di Asia Tenggara dari Partikularisme ke Universalisme*, disunting oleh Nico Schulte Nordholt dan Leontine Visser, dialihbahasakan oleh H. Setiawan, 71-93. Jakarta: LP3ES, 1997.
- Turner, Bryan S. *Religion and the Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. Cambridge University Press: New York, 2011.
- Veer, Paul van't. *Perang Aceh: Kisah Kegagalan Snouck Hurgronje*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Velayati, Ali Akbar. *Ensiklopedia Islam dan Iran: Dinamika Kebudayaan dan Peradaban yang Hidup*. Dialihbahasakan oleh dkk. Sunarwoto. Bandung: Mizan, 2010.
- Vlekke, Bernard H.M. *Nusantara: A History of Indonesia*. Bruxelles: A. Manteau S.A., 1961.
- Waardenburg, Jacques. "L. Massignon's Study of Religion and Islam: An Essay à Propos of His Opera Minora." *Oriens* 21 (1968-1969): 136-158.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.

Waghid, Yusef. "Reflections on Al-Attas' Conception of the Islamic University: Implication for Academic Freedom, Institutional Autonomy and Philosophy of Education in South Africa." Dalam *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, disunting oleh Wan Mohd Nor Wan Daud dan Muhammad Zainiy Uthman, 103-118. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2010.

Wahyudi, Jarot, M. Anas Amin, dan Mustofa, . *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama Dan Umum (Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam Dan Umum)*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003.

Warsminki, Andrzej. "Reading for Example: "Sense-Certainty" in Hegel's Phenomenology of Spirit." *Diacritics* 11, no. 2 (1981): 83-95.

Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Indianapolis & Bloomington: Indian University Press, 2003.

Williams, Robert R. "Hegel and Transcendental Philosophy." *The Journal of Philosophy* 82, no. 11 (1985): 595-606.

Witkam, Jan Just. "Christiaan Snouck Hurgronje: a tour d'horizon of his life and work." Dalam *Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) Orientalist*, 11-31. Leiden: Leiden University Library, 2007.

Witkam, Jan Just. "Introduction: Christiaan Snouck Hurgronje's Description of Mecca." Dalam *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, oleh C. Snouck Hurgronje, xiii-xxi. Leiden: Brill, 2007b.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Al-Ghazâlî's Concept of Causality With Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010.

Zulkifli. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. Ph.D. Thesis, Leiden: Leiden University, 2009.

Zulkifli, dan Sentot Budi. *Wujud (Menuju Jalan Kebenaran)*. Solo: Mutiara Kertas, 2013.

