



PENGARUH TASAWUF ISLAM DALAM KONSEP KEDAMAIAN UNIVERSAL (*SULH-I KULL*) SULTAN MUGHAL JALALUDDIN AKBAR

THE INFLUENCE OF ISLAMIC TASAWUF IN THE CONCEPT OF UNIVERSAL PEACE (*SULH-I KULL*) SULTAN MUGHAL JALALUDDIN AKBAR

Gumilar Irfanullah¹

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

gumilarirfanullah@syekhnrjati.ac.id

ABSTRAK: Tulisan ini bertujuan untuk melacak pengaruh ajaran dan doktrin tasawuf Islam terhadap konsep pemikiran *sulh-i kull* yang digagas oleh sultan kerajaan Mughal ke-3, Jalaluddin Muhammad Akbar pondasi dari kebijakan politik-keagamaannya selama ia berkuasa. Akbar tidak saja dikenal karena prestasi militernya yang besar karena semakin memperluas pengaruh kesultanan Mughal di India, tetapi juga karena pemikiran-pemikiran dan kebijakan keagamaannya yang kontroversial. Melalui *sulh-i kull*, Akbar meyakini bahwa rakyatnya tidak perlu diperlakukan secara berbeda hanya karena perbedaan etnisitas dan agama. Untuk memahami bagaimana Akbar menyerap ajaran-ajaran dan doktrin tasawuf falsafi, tulisan ini menggunakan teori konstruktivisme yang memandang bahwa pengetahuan seseorang bisa didapat melalui konstruksi pemikiran yang ia serap dari pengalaman langsung dan pemikiran yang sudah ada. Menggunakan studi pustaka sebagai metode, tulisan ini menemukan kesamaan antara substansi *sulh-i kull* milik Akbar dan ajaran universal dan egaliter yang diwariskan oleh para tokoh sufi falsafi, khususnya yang terejawantah dalam doktrin *wahdah al-wujud*. Tulisan ini menemukan bahwa meskipun secara tidak langsung Akbar membaca karya-karya sufi terdahulu, Akbar menyerapnya melalui internalisasi ajaran itu yang ia dapatkan melalui diskusi dan dialog dengan banyak tokoh sufi di masanya. Akbar juga melakukan perenungan-perenungan saat berziarah ke makam ulama-ulama sufi yang berasal dari tarekat Chishtiyah yang memang mewarisi doktrin *wahdah al-wujud* di wilayah India.

Kata Kunci: *Sulh-i Kull*, Tasawuf Falsafi, Sultan Akbar

ABSTRACT: This paper aims to trace the influence of teachings and doctrines of Islamic Sufism on the concept of *sulh-i kull* which was initiated by the 3rd Mughal kingdom, sultan Jalaluddin Muhammad Akbar, and became the foundation of his politico-religious policy during his reign. Akbar is not only known for his great military achievements as he expanded the influence of the Mughal sultanate in India, but also for his controversial religious ideas and policies. Through the *sulh-i kull*, Akbar believed that his people did not need to be treated differently just because of differences in ethnicity and religion. To understand how Akbar absorbs teachings and doctrines of tasawwuf falsafi, this paper uses constructivism theory which views that a person's knowledge can be obtained through the construction of thoughts that he absorbs from direct experience and existing thoughts. Using literature and library study as a method, this paper finds similarities between the substance of Akbar's *sulh-i kull* and the universal and egalitarian teachings inherited by philosophical Sufi figures, especially those embodied in the doctrine of *Wahdah al-wujud*. This paper finds that although Akbar did not read earlier Sufi works directly, Akbar absorbs them through the internalization of these teachings which he got through discussions and dialogues with many Sufi figures of his time. Akbar also carried out contemplations while on pilgrimages to Sufi tombs who came from the Chishtiyah order who indeed inherited the *Wahdah al-wujud* doctrine in Indian territory.

Keywords: *Sulh-i Kull*¹, Tasawuf Falsafi², Sultan Akbar³

A. PENDAHULUAN

Dalam tradisi Islam, keragaman umat manusia baik secara ras, etnis, bahasa, budaya, dan bahkan keyakinan keagamaan merupakan suatu fakta objektif dan relita kehidupan yang menjadi bagian dari ketetapan Allah (*sunnatullah*). Ada ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan bahwa Allah mengafirmasi keragaman tersebut; seperti ayat ke-13 dari Surat al-Hujurat, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal.*" Ayat ini bahkan tidak saja menegaskan keragaman sebagai fakta objektif, tetapi juga menunjukkan nilai kesetaraan yang harus dijunjung tanpa memandang perbedaan status manusia yang berbeda-beda tersebut. Nilai kesetaraan derajat manusia yang ingin dijunjung ajaran ini merupakan bentuk afirmasi positif terhadap keragaman manusia; bahwa keutamaan tidak dilihat dari sikap saling membanggakan afiliasinya; baik terhadap ras dan strata sosial tertentu, maupun agama dan keyakinan.

Di sisi ini, merendahkan status sosial dan keyakinan orang lain dapat dikatakan bertentangan dengan ajaran utama Islam. Meninggikan status atau afiliasi pribadi dan merendahkan perbedaan yang terdapat pada yang lain, sebesar apapun jurang perbedaan dengan dirinya, nampaknya merupakan karakter yang justru dihindari oleh ajaran Islam. Ayat seperti, "*(mendapatkan pahala/balasan) Itu bukanlah angan-anganmu dan bukan (pula) angan-angan Ahlul Kitab. Barangsiapa mengerjakan kejahatan, niscaya akan dibalas sesuai dengan kejahatan itu,*" dari Surat an-Nisaa mengisyaratkan bahwa sikap membanggakan afiliasi individu lalu membandingkannya dengan yang lain dan merendharkannya merupakan sikap yang tidak *qur`ani*. Ayat ini tidak saja hendak menegaskan pesan untuk menghormati keragaman dan perbedaan di antara manusia yang menjadi *sunnatullah*, tetapi juga memuat larangan merendahkan status orang lain baik etnisnya, rasnya, budayanya, dan bahkan agamanya.

Dalam tradisi *asbab nuzul* atau faktor yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, as-Suyuthi menukil riwayat dari Ibnu Jarir yang mengisahkan bahwa ayat ini turun setelah beberapa pemeluk agama saling berdebat dan mengunggulkan afiliasi keagamaannya sendiri. Perseteruan terjadi bahkan antara orang-orang beriman (*mukmin*) dan *ahlul kitab* dari Nasrani dan Yahudi. Riwayat mengisahkan bahwa pemeluk Yahudi mengatakan, "*Kitab kami merupakan kitab suci pertama dan terbaik, sedangkan nabi kami juga*

merupakan nabi terbaik.” Hal sama diucapkan oleh pemeluk Nasrani. Untuk melawan mereka, pemeluk Islam juga mengunggulkan keyakinannya sendiri dengan mengatakan, “Tidak ada agama (yang benar) kecuali agama Islam. Kitab kami menghapus seluruh kitab suci yang ada, nabi kami adalah penutup para nabi, dan kami diperintahkan untuk mengamalkan isi kitab kami dan mengimani kitab suci kalian.” Narasi riwayat dilanjutkan dengan penyebutan ayat tersebut yang membantah klaim mereka semua, bahwa keutamaan tidak terletak pada klaim afiliasi keagamaan, melainkan karena kesungguhan memasrahkan diri untuk taat kepada Allah dan gemar berbuat kebajikan, sebagaimana yang diisyaratkan ayat ke-125 pada surat yang sama, *“Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebajikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus.”*¹

Berawal dari nilai-nilai kesetaraan yang diambil dari al-Qur’an, konsep toleransi Islam nantinya difungsikan dan diamalkan sepanjang sejarah hubungan Muslim dengan penganut keyakinan lain. Jika melihat tradisi yurisprudensi Islam (fikih dan Ushul Fikih), para ahli hukum telah sejak awal menggagas konsep dan teori hubungan antara Muslim dan non-Muslim, khususnya terkait kebijakan-kebijakan yang bersifat sosio-politik seperti status sosial mereka di wilayah Muslim, keharusan membayar pajak Jizyah, dan lain sebagainya. Aturan-aturan terkait hubungan tersebut, baik yang bersifat sosial maupun politik, banyak terinspirasi dari nilai-nilai kesetaraan yang dijunjung oleh al-Qur’an sendiri, juga perilaku Nabi Muhammad saw. yang juga mempraktikkan nilai-nilai kesetaraan dan toleransi sepanjang hubungannya dengan etnis non-Arab dan pemeluk agama selain Islam. Pesan untuk mengamalkan kesetaraan misalnya terekam dalam ucapan nabi yang diriwayatkan oleh Abu Nadhrah, *“Wahai manusia, sesungguhnya Tuhan kalian satu dan ayah kalian satu. Ingatlah. Tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang ajam, dan bagi orang ajam atas orang Arab. Tidak ada kelebihan bagi orang berkulit merah atas orang berkulit hitam, bagi orang berkulit hitam atas orang berkulit merah kecuali dengan ketakwaan.”* (Jilid 38, hadis nomor 23489)²

Sepanjang sejarah Islam, nilai tersebut diamalkan oleh banyak penguasa dinasti Islam, dimulai dari para khalifah pertama dalam Islam di wilayah Arabia, maupun

¹ Jallaiddin as-Suyuthi, *Ad-Dur al-Mantsur fi at-Tafsir bi al-Ma`tsur*, Vol. 5. Tahkik Abdullah bin Abdul Muhsin., Kairo: Markaz Hijr li al-Buhuts, 2003, hlm. 34.

² Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Jilid 38, Tahkik Syu’aib al-Arnauth, dkk., Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001, hlm. 474.

penguasa Muslim di kawasan terjauh. Di antara penguasa Muslim yang terlihat mempraktikkan nilai kesetaraan warisan tradisi kenabian itu adalah sultan Jalaluddin Akbar dari Dinasti Mughal India; salah satu raja Muslim terkenal dalam sejarah karena kebijakan dan prestasi politiknya. Akbar dikenal sebagai penguasa Muslim yang mengkampanyekan konsep egaliter yang kontroversial pada masanya; yaitu *sulh-i kull* (kedamaian universal) yang meyakini bahwa status, kewajiban dan hak manusia tidak perlu dibeda-bedakan berdasarkan etnisitas dan agamanya.

Konsep ini nampaknya tidak saja terinspirasi, baik langsung ataupun tidak, dari ajaran toleransi Islam yang dibawa oleh risalah kenabian Muhammad saw., tetapi juga dipengaruhi secara signifikan oleh ajaran sufisme yang sudah berkembang di India saat Akbar berkuasa. Kedekatan Akbar dengan beberapa tokoh sufi terkenal, disertai sering berdiskusi dan berdialog bersama mereka, sedikit banyak memengaruhi cara pandang keberislaman Akbar dan cara dia memperlakukan pemeluk agama lain. Akbar juga tercatat memiliki penghormatan yang besar terhadap para sufi di masanya, ia sering berziarah ke makam-makam sufi untuk berdoa dan mendapatkan keberkahan.

Berbeda dengan tulisan serupa sebelumnya yang fokus membahas sisi benar dan salahnya doktrin-doktrin keagamaan Akbar dari aspek teologis, atau mencari pengaruh agama lain terhadap konsep pemikiran Akbar³, tulisan ini bertujuan untuk membedah pemikiran *sulh-i kull* dan melacak pengaruh ajaran tasawuf terhadapnya, khususnya doktrin tasawuf bercorak falsafi warisan tokoh-tokoh sufi seperti Ibnu Arabi dengan konsep *wahdah al-wujud*-nya. Di sisi yang lain, tulisan ini juga, melalui data-data historis terkait konsep *sulh-i kull*, mengarah kepada asumsi bahwa usaha yang dilakukan Akbar merupakan bentuk praktis dari politik kebhinnekaan yang diterapkan langsung oleh penguasa Muslim dalam sejarah Islam yang terinspirasi langsung dari ajaran toleran dalam tradisi tasawuf Islam. Politik kebhinnekaan ini dipengaruhi kuat oleh doktrin “Cinta Ilahi” dan “Agama Cinta” warisan doktrin-doktrin tasawuf falsafi seperti *wahdah al-wujud*-nya Ibnu Arabi yang mengandaikan *wahdah al-adyan* (kesatuan agama).

Tasawuf falsafi sendiri, berbeda dengan tasawuf akhlaqi yang menekankan aspek moral dan pembersihan jiwa, merupakan dasar metafisika atau teori-teori filsafat yang digunakan oleh para sufi ketika dalam keadaan sadar, untuk menafsirkan atau

³ Lihat misalnya karjian Dr. Ehsan Ghodrattollahi, “Akbar, the Doctrine of Solh-i-Koll and Hindu-Muslim Relations,” *Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University*, Winter 2007, No, 21.

merasionalkan pengalaman yang mereka dapatkan saat dalam keadaan “mabuk” atau kondisi ekstase. Menurut at-Taftazani, corak tasawuf semacam ini sebenarnya mazhab sufi yang tetap menekankan aspek “*dzauq*” (rasa), yaitu pengalaman ruhani yang langsung dirasakannya, meskipun nampak dalam “baju” filsafat. Hal itu karena seorang sufi, kadang dalam saat-saat tertentu, merasa tidak menyadari dirinya sendiri, sehingga ia merasa bahwa dunia eksternal yang dilihatnya tidaklah bersifat hakiki jika dibandingkan dengan Allah. Akibatnya, dalam kadang pengalaman tersebut menghasilkan mazhab-mazhab sufi tertentu seperti *wahdah al-wujud*, *hulul*, dan *ittihad*.⁴

B. METODE PENELITIAN

Untuk membedah konsep *sulh-i kull*, bentuk praktisnya sebagai kebijakan politik keagamaan Akbar, juga melacak pengaruh doktrin Tasawuf Islam terhadapnya, tulisan ini menggunakan metode *library research* atau studi pustaka, yang fokus pada analisis data-data sejarah. Teknik penelitian yang menggunakan metode ini adalah merekam catatan-catatan yang menjadi fokus tulisan ini, yaitu terkait konsep *sulh-i kull* yang digagas Sultan Akbar dari dinasti Mughal India. Catatan yang diambil mengenai konsep ini didapatkan melalui sumber beragam, baik langsung dan bersifat primer, seperti catatan sejarawan yang hidup pada masa Akbar dan menyinggung kebijakan politik keagamaannya, seperti Abd al-Qadir Badauni dan Abu al-Fadhl bin Mubarak Naghori, maupun data sekunder atau tidak langsung berupa komentar dan penjelasan para penulis di kemudian hari yang diambil sesuai tujuan tulisan ini.

Pendekatan kualitatif digunakan dalam penelitian ini untuk membedah karakteristik, pendapat, dan perilaku tertentu. Pendekatan ini menekankan pandangan dan kesan dari penulis terkait kesimpulan yang ia dapatkan dari hasil penelitian. Jenis penelitian yang diambil adalah deskriptif analitis yang mencakup penemuan fakta-fakta penelitian. Peneliti menggambarkan konsep *sulh-i kull* sebagaimana yang ditemukan dalam data sejarah yang diambil. Setelah itu, data tersebut dianalisis guna menghasilkan kesimpulan yang diandaikan. Penelitian analitis mengharuskan peneliti menggunakan fakta dan informasi yang diduplikasinya, lalu menganalisis data dan informasi tersebut

⁴ Abu al-Wafa at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami*, Cet. Ke 3, Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1979, hlm. 9.

guna menghasilkan evaluasi yang bersifat kritis terhadapnya.⁵ Analisis ini perlu dilakukan untuk menghasilkan kesimpulan yang dikehendaki dari penelitian ini, yaitu adanya pengaruh tasawuf Islam, khususnya yang bercorak falsafi, terhadap pemikiran Akbar tentang kedamaian universal yang mengandaikan kesamaan hak dan kewajiban semua pemeluk agama di matanya.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Dinasti Mughal Pada Masa Kepemimpinan Sultan Akbar

Kesultanan Mughal dipimpin oleh Jalaluddin Akbar pada tahun 1556 M, ia mewarisi tahta langsung dari ayahnya, Humayun, putera dari Babur yang pertama kali membangun dinasti Mughal di Agra pada tahun 1526 M. Akbar mewarisi wilayah yang cukup luas saat ayahnya, Humayun, meninggal pada tahun 1556 M; yaitu sebagian besar wilayah utara India, wilayah yang sekarang Afghanistan dan juga Pakistan. Saat itu, negeri Hindustan (India) dihuni oleh setidaknya empat ras yang berbeda; keturunan Hindu yang menjadi penduduk asli, orang-orang Pathans (Pashtun), orang-orang Parsis, dan ras keturunan Tartar, atau biasa disebut Mughal.⁶ Akbar sendiri bukan berasal dari keturunan asli India. Dari jalur ayahnya, darah Akbar sampai kepada Tamerlane yang berasal dari suku Turkik di Asia Tengah. Dari ibunya, Akbar berasal dari Chingiz Khan, orang Mongol yang berasal dari Asia pada abad ke-13.⁷

Aspek percampuran ras pada darah Akbar sejalan dengan budaya heterogen yang terbentuk pada diri Akbar. Sejak awal, Akbar sudah dibiasakan dengan perbedaan kultural di lingkungan keluarga dan kekuasaannya. Sejak masa-masa awal Islam berkuasa di wilayah India, kebijakan politik penguasa Mughal tidak membeda-bedakan status sosial dan rasial masyarakat yang dipimpinnya, khususnya terkait kesempatan menduduki jabatan tertentu dalam pemerintahan. Bangsa Hindu di bawah kekuasaan Mughal menikmati akses yang relatif bebas dan egaliter dengan kaum Muslimin dalam hal itu. Di sisi yang lain, penguasa Muslim semakin dekat dengan bangsa India melalui proses pernikahan di antara mereka. Para raja, sultan, atau amir Muslim menikahi perempuan dari keluarga India sehingga. Dari sini, hubungan istana Mughal dengan bangsa India

⁵ C.R. Kothari, *Research Methodology: Methods and Techniques*. Edisi ke.2, New Delhi: New Age International (P)Limited, 2004, hlm. 3.

⁶ Francois Catrou, *History of the Mogul Dynasty in India From Its Foundation by Tamerlane in the Year 1399 to the Accession of Aurengzebe in the Year 1657*, terj. Inggris, London: J.M. Richardson, 1826, hlm. 45.

⁷ Vincent A. Smith, *Akbar The Great Mogul 1542-1605*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1917, hlm. 10.

diikat melalui darah dan keturunan. Aspek ini yang nampaknya membuat para penguasa Muslim memandang bangsa India sebagai bagian dari kaum mereka sendiri, bukan orang asing.⁸

Dari sisi kebijakan politik, Akbar menerapkan keragaman kultural itu dalam lingkungan istananya. Akbar dikenal sebagai sultan Muslim yang mempekerjakan non-Muslim ke dalam lingkaran terdekatnya yang menempati jabatan-jabatan strategis. Sejarah mencatat terdapat sembilan nama penting yang menduduki posisi terdekat Akbar. Kesembilan orang itu berasal dari ras dan agama yang berbeda. Tradisi Mughal menyebutnya *navaratna* (Sembilan Mutiara), yaitu Raja Birbal (Hindu) sebagai menteri urusan luar negeri, Abu al-Fazl bin Mubarak (Muslim) sebagai Menteri Agung, Raja Todar Mal (Hindu) sebagai menteri keuangan, Abdul Rahim Khan-i-Khana (Muslim) sebagai menteri pertahanan, Mulla Do-Piyaza (Muslim) sebagai menteri dalam negeri, Fakir Aziaud-Din (Muslim) sebagai menteri urusan agama, Tansen (Hindu) sebagai menteri kebudayaan dan penyanyi istana, dan Raja Man Singh I (Hindu) sebagai panglima tertinggi pasukan Akbar. Kehadiran mereka di lingkaran terdekat Akbar dan menduduki jabatan-jabatan penting di kesultanan Mughal menunjukkan penghormatan Akbar terhadap orang-orang terpelajar dengan tanpa memandang latar belakang agamanya. Tansen, musisi Istana yang beragama Hindu, menjelma menjadi salah satu musisi India berpengaruh dalam sejarah. Tansen dikenal sebagai orang yang menyempurnakan gaya musik sintetik Hindu-Muslim klasik yang dikenal dengan nama *darbari* atau musik istana.⁹

Penghormatan Akbar terhadap kultur dan keyakinan lain juga ia tunjukkan saat meminta utusan Kristen Goa untuk bertamu ke istananya. Pada tahun 1579, Akbar dikabarkan mengirim surat kepada uskup besar Goa untuk mengutus pendeta-pendetanya yang terpelajar guna mengenalkan prinsip-prinsip agama Kristen kepadanya¹⁰. Akbar bahkan mengundang umat Kristiani untuk menghadiri forum diskusi lintas agama yang ia gagas sendiri di lingkungan istana Fatehpur-Sikri. Akbar mengundang semua tokoh terpelajar dari Islam, Hindu, Budha, Zoroaster, dan Kristen untuk menghadiri debat dan

⁸ Abdul Mun'im an-Nimr, *Tarikh al-Islam fi al-Hind*. Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1981, hlm. 471-472.

⁹ Susheela Misra. *Great Masters of Hindustani Music*. New Delhi: Hem Publishers Pvt. Ltd., 1981, h. 9.

¹⁰ Awais Akhtar, Muhammad Waqas Nawab. "Christianity in the Court of Mughal Emperor Akbar (1556-1605 AD)." *Journal of Indian Studies*, Vol. 5, No.2 (Juli-Desember), 2019, hlm. 189-198: 193.

diskusi sepanjang malam di sebuah ruangan spesial yang dikenal dengan nama *Ibadat Khana* atau “Rumah Ibadah.”¹¹

Melihat hal itu, latar belakang kultur keluarganya yang beragam, juga persinggungan Akbar dengan berbagai mentor dan guru yang memiliki pandangan inklusif, sedikit banyak memberikan sumbangsih terhadap cara pandang Akbar pribadi terhadap wacana keagamaan secara khusus dan corak kebijakan politik-keagamaannya secara umum. Kebijakan keagamaan Akbar dapat dikatakan revolusioner dan menandai masa perpolitikan baru dalam sejarah Mughal India. Kebijakan-kebijakan tersebut penting diketahui untuk memahami filsafat dan ajaran *sulh-i kull* yang menjadi cara pandang keagamaan Akbar yang menandai masa toleransi dan kampanye kedamaian universal yang digaungkannya.

Kebijakan keagamaan Akbar yang ia terapkan selama berkuasa berkuat baik pada masalah administrasi keagamaan seperti pembangunan gereja dan kuil, maupun kebijakan toleransi dalam skala luas yang membolehkan perpindahan agama, perayaan ritual keagamaan dan sebagainya. Kebijakan tersebut terlihat dalam keputusan Akbar yang menghapus pajak Jizyah, mengurangi pajak ziarah keagamaan, mengizinkan umat Hindu untuk mengurus layahan publik, dan membolehkan ritual keagamaan secara publik oleh pemeluk agama lain (non-Muslim). Penghapusan Jizyah pada tahun 1564 menandai langkah penting dalam kebijakan keagamaan Akbar. Akbar memiliki keyakinan bahwa Jizyah merupakan instrumen yang tidak sejalan dengan kebijakan mengenai kesamaan sebagai warganegara yang diyakininya. Bagi Akbar, ketika Jizyah diterapkan, maka warganegara yang paling sah dalam negara Muslim adalah kaum Muslim saja, umat lain seperti Hindu misalnya, hanya menjadi subyek yang mendapatkan beberapa hak sebagai imbalan karena mereka membayar pajak Jizyah kepada penakluk Muslim. Penulis sejarah kebijakan keagamaan Mughal, Sri Ram Sharma melihatnya sebagai usaha Akbar untuk menciptakan kesamaan hak sebagai warga negara, baik Hindu maupun Muslim.¹²

Kebijakan keagamaan yang berkaitan dengan pajak juga Akbar terapkan pada pajak ziarah pada tahun 1563, satu tahun sebelum pajak Jizyah dihapus. Penghapusan pajak ziarah ini disusul oleh pemberian izin oleh Akbar untuk non-Muslim yang ingin

¹¹ Stuart Cary Welch, *India Art and Culture (1300-1900)*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1985, hlm. 164.

¹² Sri Ram Sharma, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Bombay: Asia Publishing House, 1940, hlm. 36.

memperbaiki kuil atau tempat ibadah mereka.¹³ Sri Ram Sharma menggambarkan fakta itu dengan banyaknya raja-raja Hindu yang mengambil kesempatan ini dan membangun kuil untuk didedikasikan kepada Tuhan pilihan mereka. Man Singh membangun sebuah kuil di Brindaban seharga setengah juta rupee, begitu juga di wilayah Banaras. Sir Ram mencatat tempat ibadah umat agama lain juga dibangun mengikuti izin Akbar tersebut. Gereja Kristiani dibangun di Agra, Lahore, Cambay dan Thatta. Kuil agama Jainisme juga terlihat di Satrunjaya dan Ujjain Tidak hanya mengizinkan renovasi dan pembangunan rumah atau kuil keagamaan, Akbar dan para petinggi kerajaan juga nampak terlihat menghadiri perayaan-perayaan keagamaan non-Muslim. Akbar diberitakan menghadiri perayaan Diwali (perayaan Cahaya), yang menjadi peristiwa terpenting agama Hindu. Di acara itu, Akbar mengikuti tradisi Hindu dalam membagi-bagikan sedekah. Berat Akbar ditimbang menggunakan emas, perak, gandum dan komoditi lainnya.¹⁴ Sebagai bentuk penghormatan Akbar terhadap kehendak bebas dan hak beragama individu, ia melarang pemaksaan untuk memeluk agama Islam. Orang yang dipaksa akan diberikan pilihan antara memeluk Islam atau tetap meninggalkannya. Akbar menjamin kebebasan penuh bagi rakyatnya dalam memeluk agama apapun yang diinginkannya.¹⁵ Secara politis, Akbar juga melihat bahwa wilayah negerinya yang luas tidak mungkin diperintah secara stabil kecuali dengan adanya persaudaraan dan keakraban penduduknya meskipun perbedaan agama dan etnisitas di antara mereka. Di samping Akbar sering mendekati umat Hindu ke dalam lingkaran kekuasaan dan kehidupan pribadinya, ia juga didorong rasa ingin tahu untuk melihat kebudayaan, upacara, serta keyakinan orang-orang Hindu. Akbar lantas memerintahkan sekelompok ulama untuk menerjemahkan buku-buku kuno agama Hindu dari bahasa Sanskrit ke dalam bahasa Persia, yang menjadi *lingua franca* di wilayah Hindustan. Di antara karya kuno yang diterjemahkan adalah Ramayana dan Mahabarata.¹⁶

Melihat beberapa kebijakan keagamaan Akbar, nampak bahwa Akbar reformasi tersebut berasal dari cara pandang keagamaan Akbar sejak awal. Kebijakannya yang toleran dan inklusif tentu berasal dari ajaran keagamaan yang diyakininya sendiri, yang

¹³ John F. Richards, *The Mughal Empire*, The New Cambridge History of India 1.5, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, hlm. 38

¹⁴ *Ibid.*, hlm.39.

¹⁵ Abd al-Mun'im an-Nimr, *Tarikh al-Islam fi al-Hind*, Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1981, hlm. 280.

¹⁶ Ahmad Mahmud as-Sadati, *Tarikh al-Muslimin fi Syibh al-Qarah al-Hindiyah wa Hadharatihim*. Vol. 2, Kairo: Maktabah al-Adab, tanpa tahun, hlm. 131-132.

tidak lepas dari pengaruh guru, doktrin, dan ajaran Islam yang terinternalisasi pada dirinya. Bentuk ajaran dan doktrin keagamaan yang diserap Akbar sebagian besar berasal dari ajaran sufisme yang terkenal inklusif dan toleran. Doktrin sufi yang melihat bahwa perbedaan keyakinan keagamaan sebagai bentuk manifestasi dari perjalanan manusia untuk mencapai satu Tuhan, sehingga perbedaan keyakinan tidak dianggap sebagai dosa besar yang harus dikecam, nampaknya berpengaruh besar terhadap konsep keagamaan Akbar, *sulh-i kull* yang menjadi sumber kebijakan-kebijakan inklusif yang menjadi ciri reformasi Akbar.

2. Konsep *Sulh-i Kull* dan Pengaruh Ajaran Tasawuf Islam

Kebijakan keagamaan Akbar yang nampak tidak membedakan status agama berangkat dari politik kebinekaan Akbar yang memandang sama seluruh subyeknya sebagai warga Mughal yang satu. Pandangan politik semacam ini nampaknya berangkat dari penglihatan Akbar sendiri terhadap kerajaan sebagai sebuah nikmat dari Allah. Akbar memandang bahwa nikmat tersebut harus disyukuri berupa kebijakan penguasa terhadap rakyatnya berdasarkan cara yang membuat mereka “fana” dalam ketaatan kepada Allah. Menurut Ahmad Mahmud Sadati,¹⁷ pandangan tersebut membuat Akbar berusaha menggabungkan dirinya sendiri dengan bangsa India, juga antara kaum Muslim dan kaum Hindu sehingga dirinya dan negeri yang dipimpinnya, menjadi satu kesatuan yang tidak bisa dipecah belah.

Berangkat dari keinginan itu, Akbar memberlakukan apa yang disebut oleh Abu al-Fadhl, sejarawan istana Akbar, sebagai *sulh-i kull* (kedamaian untuk semua/toleransi universal). Dalam Akbarnama, Abu al-Fadhl menyebut bahwa Akbar adalah seorang yang mengajak kepada kesatuan¹⁸, dan penggagas kedamaian universal¹⁹. Konsep kedamaian universal yang digagas oleh Akbar merupakan pandangan filosofis terkait kesamaan hak manusia tanpa membedakan latar belakang agama dan etnisitas, yang nantinya menjadi kebijakan politik keagamaan yang dikampanyekan oleh Akbar sendiri. Dengan kebijakan ini, Akbar juga menghendaki kesetiaan terhadapnya mendahului kesetiaan yang bersifat sektarian. Dus, Muslim dan Hindu berkedudukan sama di hadapan otoritasnya.²⁰ Untuk memberlakukan kebijakan politik keagamaan yang radikal ini,

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 129-130.

¹⁸ Abu al-Fadhl, *The Akbarnama of Abu'l Fazl*. Jilid. 1. Terj. Inggris oleh H. Beveridge, Calcutta: The Asiatic Society, 2000, hlm. 17.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 18.

²⁰ Douglas E. Streusand, *Islamic Gunpowder Empires: Ottoman, Safavids, and Mughals*, Boulder: Westview Press, 2011, hlm. 247.

Akbar menerbitkan firman yang menegaskan otoritasnya di atas para agamawan yang menganggap bahwa *sulh-i kull* dan kebijakan-kebijakan keagamaannya menyimpang dari agama Islam. Kebijakan ini juga menggambarkan konflik internal antara Akbar yang ingin menekankan kebijakan politik kebinekaan, dan kecurigaan agawaman di lingkaran Akbar yang masih memegang teguh prinsip-prinsip ortodoksi dalam paham keagamaan. Konflik yang terkenal terjadi ketika Kadi Agung Mughal, Abdul Nabi, pada tahun 1578 M, memutus hukuman mati kepada seorang pendeta Hindu yang dituduh menghina nabi Muhammad. Putusan itu tetap dijalankan meskipun Akbar menyiratkan ketidaksetujuan.²¹

Diterapkannya konsep pemikiran *sulh-i kull* sebagai kebijakan politik keagamaan Akbar, juga menyimpan motif-motif politis terkait tatacara mengatur perpolitikan negara, khususnya hubungan antar umat beragama yang beragam di tengah mayoritas rakyat India yang beragama Hindu. Akbar hendak menegaskan otoritasnya di atas pandangan keagamaan ortodoks di lingkungannya yang menurutnya menghambat proyek penyatuan masyarakat Mughal ke dalam suatu sistem masyarakat yang terintegrasi, tanpa membedakan agamanya. Melalui motif politis ini, tentu Akbar menghendaki ketaatan yang lebih luas dari rakyatnya terhadap dirinya. Pada tahun 987 Hijrah, sebagaimana catatan syekh al-Badauni, sejarawan masa Akbar yang memiliki pandangan keagamaan yang berbeda dengan Akbar, menyebut sebuah deklarasi yang dibuat oleh Akbar yang disetujui oleh banyak tokoh agama kerajaan saat itu, termasuk kadi agung Abdul Nabi dan mufti agung Syekh Mubarak Naghori. Keputusan itu dibuat untuk menegaskan superioritas Akbar sebagai *imam-i 'adil* (pemimpin yang adil) yang melampaui otoritas keagamaan milik *mujtahid*, atau pimpinan ahli hukum Islam..²²

Sebagai sebuah kebijakan politik yang bersumber dari pemikiran, konsep *sulh-i kull* perlu dilacak melalui sejarah perkembangan pemikiran keagamaan yang tersebar di wilayah kekuasaan Mughal. Akbar tentu tidak serta merta memiliki ide yang radikal seperti itu tanpa mengalami internalisasi dan proyeksi dari ajaran, doktrin, dan paham keagamaan yang ia serap selama hidupnya. Dari aspek sanad atau transmisi keilmuan, Akbar memang tidak pernah mengecap pendidikan keagamaan secara khusus dan bernjenjang. Sejak kecil, Akbar tidak mendapatkan akses yang luas terhadap pendidikan

²¹ John F. Richards, *The New Cambridge History of India: The Mughal Empire.1.5*, hlm. 39

²² Henry Miers Elliot, *History of India as Told by Its Own Historians*. Jilid. 5, London: Trubner And Co.,1873, hlm. 531.

karena kehidupan ayahnya yang tidak stabil. Ketika beranjak dewasa, Akbar tidak memiliki kemampuan membaca literatur dan menulis. Akbar menyerap pengetahuan langsung dari aktivitas penalaran pribadi dan pengalamannya. Ia belajar melalui metode *talqin* dengan mendengarkan dan memahami. Menurut Ahmad Mahmud Sadati, ingatan Akbar yang kuat membantunya menyimpan setiap informasi yang dibacakan di hadapannya yang berasal dari kitab-kitab terkenal yang jumlahnya mencapai 24 ribu di perpustakaan pribadinya. Akbar semakin menyerap pengetahuan yang berkaitan dengan kebatinan dan pemikiran mistisisme dari syekh Mubarak Naghori dan kedua puteranya, Faidhi dan Abu al-Fadhl. Mereka bertiga merupakan sarjana Muslim yang fokus mempelajari ilmu-ilmu hikmah, sehingga kedua mata Akbar mengenal banyak permasalahan filsafat dan rahasia-rahasia tasawuf. Ketiganya mendorong Akbar untuk bersama menempuh jalan mereka, yaitu jalan untuk mencari kebenaran dan usaha untuk mencapai *al-haqq*.²³

Sejarahwan masa Akbar, Abd al-Qadir Badauni, mengisahkan bagaimana Akbar menyukai perkumpulan dengan para sufi dan kaum asketis. Setelah Akbar meraih kesuksesan besar berupa kemenangan atas musuh-musuhnya dan menegaskan dominasinya di banyak wilayah sehingga musuhnya semakin berkurang, Akbar mulai menyukai perkumpulan orang-orang asketis (*zuhud*) dan murid-murid tarekat Mu'iniyah (dinisbatkan kepada Mu'inuddin Chishti, pendiri ordo atau tarekat Chistiyah atau Mu'iniyah). Akbar sering menghabiskan waktunya untuk berdiskusi tentang firman Allah (Al-Qur'an) dan hadis-hadis Rasulullah saw. Akbar mulai tertarik dan fokus mempelajari hal-hal yang berkaitan dengan dunia tasawuf, sains, filsafat, hukum dan lain sebagainya.²⁴

Penghormatan Akbar terhadap kaum Sufi terlihat dari kegemarannya yang setiap tahun melakukan ziarah ke makam sufi, Salim Chishti di kota Ajmer. Akbar seringkali duduk di kompleks makam itu dalam waktu yang lama untuk merenung dan berpikir. Akbar bahkan menamakan putera sulungnya dengan nama sufi tersebut, yaitu Salim, yang nantinya dikenal dengan nama Jahangir.²⁵ Syekh Salim Chishti berasal dari tarekat dan ordo sufi terkenal dan tersebar luas di wilayah India, yaitu tarekat Chistiyah atau Mu'iniyah, yang merujuk kepada suatu tempat di Afghanistan bernama Chisht. Tokoh

²³ Ahmad Mahmud Sadatu, *Tarikh al-Muslimin*, hlm. 128.

²⁴ Henry Mars Elliot, *Op.Cit.*, hlm. 517.

²⁵ Jamaluddin asy-Syayyal, *Tarikh Daulah Abathirah al-Maghul al-Islamiyah fi al-Hind*. Port Said: Maktabah ats-Tsaqafah ad-Diniyah. 2001, hlm. 109.

utama dan pendiri ordo ini, syekh Mu'inuddin Chishti (w. 1236 M), merupakan seorang sufi terkenal dalam tradisi mistisisme India. Ajaran Mu'inuddin tentang "cinta bahagia" menjadi salah satu pokok ajaran sufistiknya. Jalan sufi Mu'inuddin dan pandangan kesufiannya sejalan dengan sufi terkenal sebelumnya seperti Abu Sa'id bin Abi al-Khair, Abdullah al-Anshari, dan Ain al-Qudhat al-Hamadani yang mengajarkan konsep cinta bahagia untuk Tuhan. Bagi Mu'inuddin, tidak ada perbedaan antara yang mencintai, yang dicintai dan cinta itu sendiri. Berangkat dari ajaran ini, ibadah yang paling utama adalah membantu orang-orang lemah dan memberi makan orang-orang yang lapar. Mu'inuddin menggambarkan "teman Tuhan" adalah mereka yang mengikuti tiga kebaikan; kemurahan hati seperti samudra, kebaikan seperti cahaya matahari, dan kerendahan hati seperti bumi.²⁶ Ajaran Mu'inuddin mengenai cinta universal dan kebahagiaan bahkan menembus batas-batas agama dan menginspirasi para pemeluknya. Kuburannya menjadi tempat ziarah baik oleh masyarakat Muslim maupun umat Hindu.²⁷

Akbar nampaknya tidak saja hanya menaruh penghormatan kepada tokoh-tokoh sufi, melainkan juga menyerap ajaran-ajaran inklusif mereka. Revolusi pemikiran keagamaan dan pemahamannya yang inklusif bisa jadi dimulai, tentu tanpa menafikan faktor lain, saat ia menziarahi para sufi dari ordo Chishtiyah. Pada 14 Januari 1562, Akbar memulai perjalanannya menuju Ajmer dan menziarahi makam Mu'inuddin Christi. Menurut Rizvi, beberapa kebijakan reformasi Akbar yang bersifat humanitarian (pengasih sesama manusia) bermula sejak saat itu.²⁸ Jika melihat konsep *sulh-i kull* yang dipraktikkan Akbar dalam kebijakan politik keagamaannya, nampak bahwa nilai dan semangat humanisme menjadi inti ajarannya. Penghapusan pajak Jizyah dan bolehnya berpindah agama serta membangun tempat-tempat ibadah mengindikasikan cara pandang universal tentang kemanusiaan yang tidak membedakan manusia dan menegaskan status kesamaan dan kesetaraannya, terlepas dari apapun etnisitas dan agamanya. Norma para guru sufi dan muridnya adalah menjangkau lebih luas dibandingkan mengikat diri dengan kewajiban bagi seorang Muslim. Hal ini terlihat dalam banyak contoh, seperti puasa, tetap terjaga (ketika malam), dan khususnya bersedekah. Dari sini, kasih sayang yang menjadi pusat ajaran Islam tidak hanya sekadar zakat persepuluh persen, melainkan kerinduan akan Tuhan sebagai pelengkap kepedulian dan perhatian terhadap sesama manusia.

²⁶ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, Jilid. 1, New Delhi: Munshiram Manoharial Publisher Pvt. Ltd. 1987, hlm. 124.

²⁷ Georges Tarabichi, *Mu'jam al-Falasifah*. Cet. 3, Beirut: Dar ath-Thali'ah, 2006, hlm. 260.

²⁸ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Op.Cit.*, hlm. 126.

Ajaran kasih sayang ordo Chishtiyah ini diungkapkan oleh Burhan ad-Din Gharib, “Tarekat kita dikenal karena cinta dan kasih sayangnya”.²⁹

Jika melihat ke dalam inti ajaran *sulh-i kull* yang dikampanyekan Akbar, nampak bahwa doktrinnya terhubung, baik langsung ataupun tidak, dengan doktrin-doktrin sufistik Ibnu ‘Arabi (w. 1240 M) tentang kesatuan yang ada (*wahdah al-wujud*). Jika dikaitkan dengan ajaran ini, seorang raja terikat dengan kontrak sosial tertentu. Ia akan melihat semua agama sebagai jalan menuju satu Tuhan dan tidak mengakui adanya perbedaan antara manusia berdasarkan keyakinannya.³⁰ Doktrin *wahdah al-wujud* mengandaikan bahwa keberadaan benda-benda yang diciptakan, tidak lain merupakan esensi utama dari keberadaan penciptanya. Secara esensial, semua yang ada adalah satu, dan yang terlihat banyak hanyalah manifestasi dari substansi Allah. Abu al-‘Ala Afifi³¹, mengatakan bahwa paham *wahdah al-wujud* Ibnu Arabi bermakna penglihatannya yang meyakini seluruh *wujud* (ada-an/yang mengada) adalah satu hakikat saja, ia tidak memiliki keterbilangan atau bersifat dualisme. Panca indera kita memang melihat *maujudat* (yang ada) dalam jumlah yang banyak. Akal kita juga mengakui adanya dualisme antara Allah dan alam dunia; antara Allah yang *haq* dan makhluk. Bagi Ibnu Arabi, Tuhan dan makhluk hanyalah dua nama atau dua sisi bagi satu hakikat saja. Jika ia dilihat dari persepektif kesatuannya, ia disebut *haqq* (ada yang hakiki). Sementara jika dilihat dari perspektif keberbilangannya, ia dinamakan *khalq* (makhluk). Keduanya hanyalah dua sebutan bagi satu esensi.

Dengan begitu, implikasinya terhadap pandangan keagamaan akan mengarah kepada keyakinan bahwa perbedaan agama bersifat identik. Doktrin ini memasuki India melalui banyak toko sufinya seperti Fakhr ad-Din Ibrahim al-Iraqi (w. 1289 M), Syekh Syaraf ad-Din Yahya Manyari (w. 1350 M), Masud Bak (w. 1398 M), syekh Asyraf Jahangir Simnani (w. 1436 M), pimpinan tarekat Syaththariyah, Syah Abdullah Syaththari (w. 1485 M), dan syekh Muhammad Ghaus (w. 1563 M). Sistem keyakinan *wujudi* ala Ibnu Arabi bahkan menjadi system pemikiran mistik paling dominan di kawasan ini. Menyebarnya doktrin ini dibantu oleh suburnya ajaran-ajaran kebaktian dan mistisisme agama Hindu-Budha yang tersebar lama di India. Gerakan *bakhti* (kebaktian)

²⁹ Carl W. Ernst, Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South And Beyond.*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, hlm. 18.

³⁰ Ian Copland, Ian Mabbett, dkk, *A History of State and Religion in India*, New York: Routledge, 2012, hlm. 112.

³¹ Abu al-‘Ala Afifi, *At-Tashawwuf: ats-Tsaurah ar-Ruhiyah fi al-Islam*, Kairo: Muassasah Hindawi, 2020, hlm. 162.

menyodorkan basis spiritual bagi eklektisme, juga kampanye liberal yang digaungkan oleh kebijakan Mughal seperti *sulh-i kul*. Dan hal-hal itu memfasilitasi dominasi doktrin *wujudi* ini di wilayah India Islam.³² Di antara ordo atau tarekat Sufi pada masa Mughal yang mengikuti doktrin *wahdatul wujudl* adalah Chishtiyah.³³

Doktrin *wahdah al-wujud* juga menginspirasi pemahaman kesatuan agama yang memandang bahwa kebenaran berada di seluruh agama. Kebenaran tidak bisa dijadikan monopoli satu agama saja, sehingga ajaran tertentu perlu diambil dari agama lain.³⁴ Ibnu Arabi sendiri, ketika berbicara tentang “Cinta Ilahi”, menegaskan bahwa keindahan tetap satu meskipun bentuknya beragam. Baginya, kekasih itu satu meskipun manifestasinya berbeda-beda. Keyakinan ini mengandaikan bahwa Allah yang disembah tetap satu, sebanyak apapun bentuk yang disembah itu.³⁵ Berangkat dari sini juga, Ibnu Arabi menjadikan “Cinta Ilahi” sebagai pondasi bagi “agama universal” yang melampaui batas-batas yang diciptakan oleh sekte atau kelompok keagamaan dalam satu agama. Kelompok keagamaan itulah yang sebenarnya memisah-misahkan agama dan saling menjauhkan satu sama lain³⁶. Ajaran ini juga nampaknya memengaruhi konsep kedamaian universal, atau *sulh-i kull* yang digagas Akbar. Kebijakan politik keagamaan Akbar yang menyamakan status warga negara tanpa segregasi agama, izin berpindah agama dan mendirikan tempat ibadah, serta menghapus pajak terpengaruh oleh konsep bawaan *wahdah al-wujud*, yaitu kesatuan agama, atau *wahdah al-adyan*, yang bagi Ibnu Arabi sendiri, merupakan pondasi yang berasal langsung dari konsep “Cinta Ilahi.”

Bagi para pengusung tasawuf falsafi, kesatuan agama menjadi implikasi dari doktrin kesatuan yang *wujud*. Pendahulu Ibnu Arabi seperti sufi martir, Husain bin al-Manshur al-Hallaj misalnya, mengaggap bahwa seluruh agama milik Allah swt. Keberadaan sekte atau kelompok keagamaan yang berbeda, sengaja Allah pilihkan untuk manusia, bukan menjadi pilihan bebas mereka. Konsekuensinya, orang yang menuduh keyakinan seseorang sebagai sebuah kebatilan, maka dia seakan mencela sesuatu yang telah menjadi pilihan Allah atas dirinya. Al-Hallaj bahkan mengatakan bahwa agama Yahudi, Nasrani, Islam dan agama lainnya hanyalah sebatas julukan dan nama yang

³² Asim Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, New Jersey: Princeton University Press, 1983, hlm. 153.

³³ Ian Copland, Ian Mabbet, dkk., *A History of state and Religion in India*, hlm. 117.

³⁴ Abd al-Hayy al-Husni, *Ats-Tsaqafah al-Islamiyah fi al-Hind*, Kairo: Muassasah Hindawi, 2014, hlm. 199.

³⁵ Abu al-'Ala Afifi. *At-Tashawwuf*, 201.

³⁶ *Ibid.*, 203.

berbeda dan berubah-ubah, sementara substansinya tidak pernah berubah dan berbeda. Dalam sebuah syair, al-Hallaj menggambarkan yang dimaksud dengan hal tersebut

تفكرت في الأديان جد محقق	فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبين للمرء ديناً فإنه	يصدّ عن الأصل الوثيق و إنما
يطلبه أصل يعبر عنده	جميع المعالي و المعاني فيفهما

“Aku berpikir dengan serius tentang agama-agama sebagai orang yang mencari kebenaran, maka aku mengerti bahwa agama-agama itu hanya satu dasar yang memiliki banyak cabang, karena itu janganlah melihat agama seseorang, sebab ia akan menghalangi satu dasar yang kuat itu, carilah dasar yang dapat mengungkap baginya, seluruh keagungan dan makna sehingga ia memahaminya”³⁷

Sementara bagi Ibnu Arabi, kesatuan agama merupakan dampak langsung dari “cinta ilahi” yang mengandaikan tidak ada sekat dan perbedaan pada dzat yang disembah. Banyaknya cara dan bentuk penyembahan terhadap-Nya hanyalah manifestasi saja yang bersumber dari satu nama dan esensi. Bagi Ibnu Arabi, apa yang ada (*maujudat*) yang terlihat di dunia hanyalah sebatas gambaran atau manifestasi dari “*wujud*” (ada) yang satu, yaitu adanya *al-haqq* (ada yang hakiki). Ibnu Arabi menggambarkannya sebagai agama cinta, yang ia katakan dalam sebuah syair:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعي لغزلان و دير لرهبان
وبيت لأوثان و كعبة طائف	وألواح توراة و مصحف قران
أدين بدين الحبّ أني توجّهت	ركائبه فالحبّ ديني وإيماني

“Hatiku telah mampu menerima aneka bentuk dan rupa; ia merupakan padang rumput bagi menjangkan, biara bagi para rahib, kuil anjungan bagi berhala, ka’bah tempat orang bertawaf, batu tulis untuk Taurat, dan mushaf bagi al-Qur’an. Agamaku adalah agama cinta, yang senantiasa aku ikuti. Kemanapun langkahnya; itulah agama dan keimananku.”³⁸

D. SIMPULAN

Pengaruh tasawuf Islam, khususnya yang bercorak falsafi, terhadap pemikiran dan konsep *sulh-i kull* yang digagas Akbar, yang kemudian ia terapkan dalam pengambilan kebijakan politik-keagamaannya, memang tidak secara langsung terjadi. Akbar

³⁷ Louis Massignon, Paul Kraus, *Kitab Akhbar al-Hallaj au Munajiyat al-Hallaj*. Terj. Arab oleh (?), Damaskus: at-Taakwen, 2006, hlm. 74.

³⁸ Muhyiddin Ibnu Arabi, *Diwan Turjuman al-Asywaq*, Beirut: Dar el-Marefah, 2005, hlm. 62.

nampaknya tidak membaca buku-buku tasawuf falsafi secara langsung baik melalui guru sufi di sekelilingnya, maupun melalui koleksi buku-buku yang ada di perpustakaan pribadinya. Akbar memahami konsep-konsep tasawuf melalui dialog, diskusi, serta internalisasi ajaran universalitas tasawuf yang berdasarkan pengalaman pribadinya langsung. Sebagai sebuah konsep pemikiran, *sulh-i kull* tentu tidak hanya bersumber dari satu pengaruh saja. Keadaan sosio-kultur saat Akbar hidup memungkinkannya untuk menyerap berbagai pemahaman dan pemikiran dari banyak agama dan keyakinan. Namun sebagai sebuah kebijakan yang bersumber dari seorang Muslim seperti Akbar, tentu pertimbangan terbesar bagi Akbar ialah keselarasannya dengan prinsip-prinsip Islam yang diyakininya, yang nampaknya ia temukan dalam ajaran dan doktrin tasawuf yang dikenal mengajarkan sikap inklusif dalam beragama, serta kedamaian universal bagi seluruh umat manusia. Konsep-konsep yang ditemukan dalam tasawuf falsafi, seperti *wahdah al-wujud*, *wahdah al-adyan*, cinta ilahi, agama cinta, dan paham-paham filosofis lainnya yang mengandaikan ajaran-ajaran inklusif dan kebebasan, diduga kuat memiliki pengaruh terbesar dalam perkembangan pemahaman keagamaan Akbar. Kedekatan Akbar dengan para ulama, sufi, dan pemikir kebebasan sedikit banyak membuatnya mengerti ajaran-ajaran tersebut. Tarekat Sufi Chishtiyah yang dihormati Akbar, yang juga mewarisi ajaran *wahdah al-wujud* Ibnu Arabi, memiliki peran yang juga signifikan dalam pembentukan pemahaman Akbar. Dengan demikian, dapat dikatakan konsep *sulh-i kull* yang digagas Akbar sedikit banyak dipengaruhi oleh ajaran agamanya sendiri melalui doktrin-doktrin tasawuf. Substansi dari kebijakan Akbar yang menghendaki keegaliteran pada rakyatnya tanpa melihat latar belakang agama merupakan bagian dari ajaran inklusif tasawuf yang, selain fokus membersihkan jiwa dari kotoran moral, juga mengajak umat manusia untuk menebarkan cinta ilahi yang penuh kasih sayang dan kelembutan. Berangkat dari pijakan ini pula, dapat dikatakan bahwa Akbar melakukan reformasi yang penting dalam sejarah politik Islam, yaitu praktik politik kebinekaan yang didasarkan humanisme universal.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Hayy al-Husni, Abd al-Hayy, *Ats-Tsaqafah al-Islamiyah fi al-Hind*, Muassasah Hindawi, Kairo, 2014.

- Abu al-Fadhli, *The Akbarnama of Abu'l Fazl*. Jilid. 1. Terj. Inggris oleh H. Beveridge, The Asiatic Society, Calcutta, 2000.
- Afifi, Abu al-‘Ala, *At-Tashawwuf: ats-Tsaurah ar-Ruhiyah fi al-Islam*, Muassasah Hindawi, Kairo, 2020.
- Akhtar, Awais, and Nawab, Muhammad Waqas, “Christianity in the Court of Mughal Emperor Akbar (1556-1605 AD).” *Journal of Indian Studies*, Vol. 5, No.2 (Juli-Desember), 2019.
- An-Nimr, Abdul Mun’im, *Tarikh al-Islam fi al-Hind*, al-Muassasah al-Jami’iyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, Beirut, 1981.
- As-Sadati, Ahmad Mahmud, *Tarikh al-Muslimin fi Syibh al-Qarah al-Hindiyah wa Hadharatihim*. Vol. 2, Maktabah al-Adab, Kairo, tanpa tahun.
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *Ad-Dur al-Mantsur fi at-Tafsir bi al-Ma`tsur*, Jilid 5, Tahkik Abdullah bin Abdul Muhsin., Markaz Hijr li al-Buhuts, Kairo, 2003.
- Asy-Syayyal, Jamaluddin, *Tarikh Daulah Abathirah al-Maghul al-Islamiyah fi al-Hin*, Maktabah ats-Tsaqafah ad-Diniyah. Port Said, 2001.
- At-Taftazani, Abu al-Wafa, *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami*, Cet. Ke 3, Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi’, Kairo, 1979.
- C.R. Kothari, *Research Methodology: Methods and Techniques*. Edisi ke.2, New Age International (P)Limited, New Delhi, 2004.
- Catrou, Francois, *History of the Mogul Dynasty in India From Its Foundation by Tamerlane in the Year 1399 to the Accession of Aurengzebe in the Year 1657*, terj. Inggris, J.M. Richardson, London, 1826.
- Copland, Ian (dkk), *A History of State and Religion in India*, Routledge, New York, 2012.
- Elliot, Henry Miers, *History of India as Told by Its Own Historians*. Jilid. 5, Trubner And Co., London, 1873.
- Ernst, Carl W., and Lawrence, Bruce B., *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South And Beyond*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.
- Ghodratollahi, Ehsan, “Akbar, the Doctrine of Solh-i-Koll and Hindu-Muslim Relations,” *Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University*, Winter 2007, No, 21.
- Ibnu Arabi, Muhyiddin, *Diwan Turjuman al-Asywaq*, Dar el-Marefah, Beirut, 2005.

- Ibnu Hanbal, Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Jilid 38, Tahkik Syu'aib al-Arnauth, dkk., Muassasah ar-Risalah, Beirut, 2001.
- Massignon, Louis, and Kraus, Paul, *Kitab Akhbar al-Hallaj au Munajiyat al-Hallaj*. Terj. Arab oleh (?), at-Taakwen, Damaskus, 2006.
- Misra. Susheela, *Great Masters of Hindustani Music*, Hem Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1981.
- Richards, John F., *The Mughal Empire*, The New Cambridge History of India 1.5, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, Jilid. 1, Munshiram Manoharial Publisher Pvt. Ltd. New Delhi, 1987.
- Roy, Asim, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton University Press, New Jersey, 1983.
- Seifert, Kelvin, and Sutton, Rosemary, *Education Psychology*. Edisi ke-2, The Global Text Project, Zurich, 2009,. Didownload dari <http://www.saylor.org/site/wp-content/uploads/2011/04/Educational-Psychology.pdf>.
- Sharma, Sri Ram, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Asia Publishing House, Bombay, 1940.
- Smith, Vincent A., *Akbar The Great Mogul 1542-1605*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1917.
- Streusand, Douglas E., *Islamic Gunpowder Empires: Ottoman, Safavids, and Mughals*, Westview Press, Boulder, 2011.
- Tarabichi, George, *Mu'jam al-Falasifah*. Cet. 3, Dar ath-Thali'ah, Beirut, 2006.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York dan London, 1966.
- Welch, Stuart Cary, *India Art and Culture (1300-1900)*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1985.