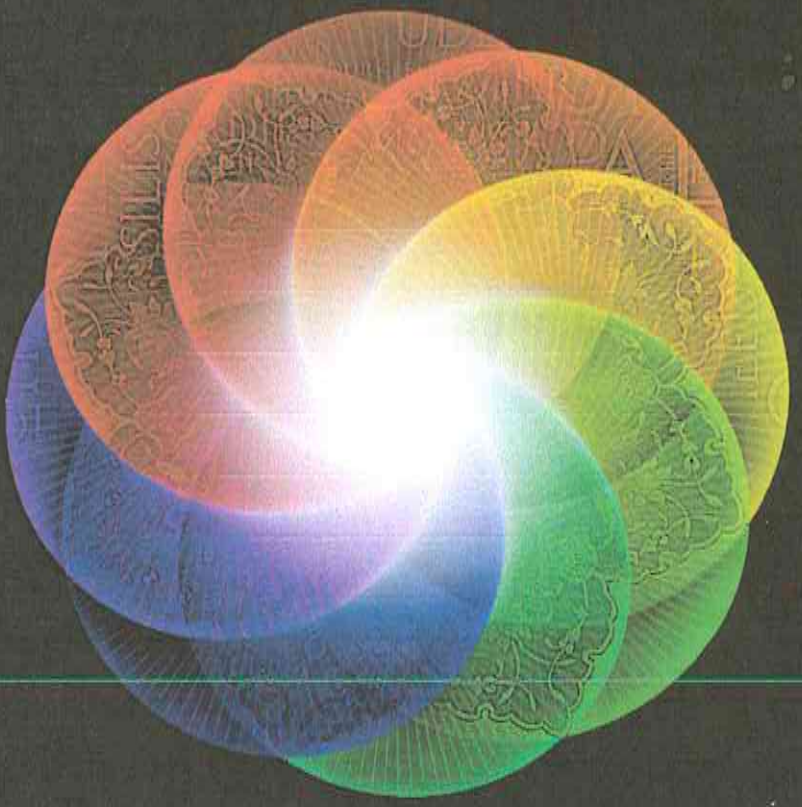
Abdul Kadir Riyadi

mizan

Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf
dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara



ARKEOLOGI TASAWUF

Dengan melacak perkembangan pemikiran tasawuf sejak abad ke-9 hingga abad 19, buku ini menunjukkan bahwa sufisme amat beragam secara internal. Maka, praktik yang sama dapat memiliki makna dan signifikansi yang berbeda, bergantung konteks dan waktu. Buku ini memberikan terang baru ihwal isu-isu historis seputar sufisme yang menjadi perdebatan panjang para sarjana. Sebuah karya yang mengagumkan.

—**Ebrahim Moosa,** Profesor Islamic Studies, Universitas Notre Dame, Amerika Serikat

Arkeologi Tasawuf

Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara

Abdul Kadir Riyadi

mizan
KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM

ARKEOLOGI TASAWUF
Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf
dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara
Karya Abdul Kadir Riyadi

Penyunting: Ahmad Baiquni
Proofreader: Deni D. dan Irawan
Desainer sampul: Andreas Kusumahadi
Desainer isi & layout: Jumee

All rights reserved

Cetakan I, Juli 2016
Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
PT Mizan Pustaka
Anggota IKAPI
Jln. Cinambo No. 135 Bandung 40294
T. (022) 7834310 – F. (022) 7834311
e-mail: almizan@mizan.com
http://www.mizan.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Abdul Kadir Riyadi
Arkeologi Tasawuf/ Abdul Kadir Riyadi; penyunting, Ahmad Baiquni
—Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
404 h.; 15,5 x 23,5 cm.

ISBN 978-979-433-960-2

1. Tasawuf I. Judul II. Ahmad Baiquni

297.52

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Cinambo No. 146 Bandung 40294
T. (022) 7815500 – F. (022) 7802288
e-mail: mmubdg@mizanmediautama.com
Facebook: Mizan Media Utama
Twitter: @mizanmediautama
Perwakilan: Jakarta (021) 7874455; Surabaya (031) 8281857;
Medan (061) 8229583; Makassar (0411) 440158; Yogyakarta (0274) 889249;
Banjarmasin (0511) 3252178; Pekanbaru (0761) 20716

Isi

Pendahuluan — **6**

Al-Muhasibi: Awal Mula Kemunculan Tasawuf dan Persinggungan Paradigmatik — **19**

Abu Nasr al-Sarraj dan Negosiasi Pengembangan Wacana Sufistik — **44**

Jalan Baru Tasawuf: Kajian tentang Gagasan Abu Bakar al-Kalabadzi — **63**

Dimensi Sosial Tasawuf Abu Thalib al-Makki — **80**

Tarik Ulur Pencarian Identitas Tasawuf dalam Pemikiran al-Hujwiri — **98**

Al-Qusyairi: Jangkar Tasawuf Syar'i — **116**

Al-Harawi dan Moderasi Tasawuf Salafi — **132**

Al-Ghazali: Maestro Tasawuf — **149**

Tasawuf dan Musim Semi Tarekat: al-Jilani, al-Syadzili, dan al-Sakandari — **169**

Tasawuf Sebagai Pengendali Sosial: Syihabuddin Umar Suhrawardi — **188**

Tasawuf Sesat Menyesatkan dalam Narasi Ibn al-Jauzi — **211**

Sentuhan Teosofis Tasawuf Syihabuddin Yahya Suhrawardi — **231**

Nestapa Tasawuf di Era Ibn Taimiyah — **251**

Ibn Qayyim al-Jauziyah dan Upaya Rehabilitasi Tasawuf — **270**

Abdul Karim al-Jili: Sufi Wujudi Pencinta Seni — **291**

Ahmad Sirhindi: Pembaru Tasawuf Eselon Satu — **314**

Mulla Sadra dan Gagasan Teosofi Transendental — **331**

Tasawuf Nusantara: Tertindaskah? — **349**

Penutup — **366**

Daftar Pustaka — **378**

Indeks — **393**

Tentang Penulis — **404**

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendahuluan

بسم الله الرحمن الرحيم

Walau sudah dikaji selama seribu tahun lebih, tasawuf tetap saja menyimpan banyak aspek yang mengundang tanya dan memantik rasa penasaran bagi orang yang mengkajinya. Baik dari segi materi, metode, maupun tokohnya, tasawuf adalah bidang ilmu yang menawan untuk digali apalagi di tengah kekeringan spiritual yang melanda sebagian besar manusia di era modern ini.

Tasawuf memiliki dua keunggulan sekaligus, yaitu keunggulan sebagai ilmu dan spiritualitas. Sebagai ilmu, ia dapat berbicara kepada kaum cerdik cendekia dan menjawab dahaga intelektual yang mereka rasakan. Sedangkan sebagai spiritualitas, ia dapat mengisi ruang kosong yang kini dialami oleh mayoritas manusia modern, yang oleh Seyyed Hossein Nasr digambarkan sedang berada pada "titik nestapa" akibat pola pikir dan cara hidup yang materialistik dan mekanistik. Dengan alasan ini, tidak sedikit orang yang kemudian mendarat di tasawuf dan mengharap menemukan kedamaian batin di dalamnya.

Kejenuhan terhadap rutinitas hidup yang monoton menjadi salah satu sebab mengapa tasawuf semakin digemari. Lihat saja, kajian terhadap kitab-kitab induk tasawuf di berbagai forum sangat ramai dilakukan baik di masjid, halaqah, radio, maupun pengajian umum. Ceramah-ceramah agama berbau sufistik juga tidak pernah sepi, baik di TV, radio, atau media lain, disampaikan oleh ustaz-pop atau oleh para guru dan kyai.

Di kalangan akademisi dan peneliti, fenomena kajian tasawuf juga tidak kalah ramai. Seolah-olah ada yang menggerakkan, gairah untuk mendalami bidang ilmu ini tiba-tiba menggelora. Itu dapat dilihat dari jumlah karya ilmiah berupa buku, makalah, tesis, maupun disertasi atau sekadar tulisan refleksi tentang tasawuf yang su-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dah diterbitkan. Jumlahnya tidak terhitung. Itu belum termasuk seminar, simposium atau sejenisnya yang didedikasikan untuk mengungkap aspek-aspek tertentu dalam ilmu ini.

Menariknya, kajian terhadap tasawuf tidak terbatas pada satu tempat atau komunitas tertentu saja, tetapi sudah menggejala di berbagai belahan dunia dan di berbagai kalangan. Di Tanah Air, kajian tentang tasawuf baik yang bersifat akademik maupun sekadar ceramah ramai dilakukan di kampus atau masjid. Khusus untuk kalangan kampus, kajiannya tidak terbatas pada persoalan ajaran saja, tetapi juga menyentuh aspek sejarah, tarekat, hubungan mursyid-murid, peran sosial tasawuf, hingga masalah kepemimpinan dan dimensi ekonomi. Mantan Presiden RI, Abdurrahman Wahid termasuk yang sering dikaji dalam kapasitasnya sebagai pemimpin nasional berkepribadian sufistik. Kesederhanaan dan kepeduliannya terhadap sesama menjadi alasan mengapa ia diyakini sebagai seorang sufi.

Kajian-kajian yang dilakukan di berbagai universitas di Tanah Air sangat berguna dalam mengungkap sisi lain dari tasawuf Nusantara yang relatif masih belum banyak diketahui. Kajian-kajian ini banyak menyoroti kepekaan para sufi terhadap persoalan sosial dan bahkan ekonomi di masyarakat masing-masing. Ini secara langsung membantah pandangan bahwa tasawuf itu mengajarkan keterasingan dan mendorong pengikutnya untuk menjaga jarak dari kehidupan duniawi. Disadari atau tidak, tasawuf Nusantara bahkan ikut membentuk identitas dan karakter kebangsaan kita dan menjelma menjadi apa yang oleh A.H Johns disebut sebagai, "category in Indonesian literature and history".

A.H Johns tidak ragu menempatkan tasawuf pada posisi strategis ini mengingat peran dan fungsinya yang sangat sentral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Karya A.H Johns sendiri yang berjudul *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History* dan dipublikasikan pada 1961 telah menjadi "kanon" yang wajib dibaca oleh hampir setiap sarjana Australia yang ingin mendalami tasawuf dan Islam di Indonesia. Itu sudah cukup sebagai bukti bahwa teori mengenai sentralitas tasawuf di Nusantara mendapat pengakuan luas di kalangan akademisi di Australia.

A.H Johns adalah seorang ahli sejarah dan sosiologi agama yang menjadikan tasawuf Indonesia sebagai fokus atau objek kajiannya. Ia merupakan satu dari sekian banyak sarjana non-muslim yang memberikan perhatian begitu besar terhadap tasawuf. Pada perkembangannya, *setting* sosial, konteks sejarah, sudut pandang, metode dan pendekatan yang digunakan para sarjana Barat ini sangat beragam. Sebagaimana yang akan muncul dalam buku ini, baik melalui inti pembahasan maupun catatan kaki, nama-nama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

besar dari kalangan Muslim maupun non-Muslim yang *concern* terhadap tasawuf begitu banyak. Mereka giat mengusung pandangan, teori, hingga gagasan baru yang mereka temukan.

Nah, semaraknya kajian tentang tasawuf memang bernilai positif bagi kemajuan dan perkembangan ilmu ini. Namun, pada sisi lain, harus pula diantisipasi dampak negatifnya. Kenyataannya, banyaknya pandangan, teori, atau gagasan dapat menciptakan "kebingungan" baru dan menimbulkan semakin banyak pertanyaan yang tak terjawab. Belum lagi kecenderungan beberapa sarjana yang masuk ke wilayah kajian tasawuf hanya untuk membawa masalah dan tidak menawarkan solusi.

Tidak dapat dimungkiri bahwa dalam kasus tertentu banyaknya kajian terhadap tasawuf justru membuat ilmu ini menjadi kusut. Wacana-wacana skeptis yang sering dikembangkan oleh para sarjana Barat paling bertanggung jawab atas kekusutan itu. Tasawuf sendiri memang mendukung skeptisisme namun bukan dalam rangka menggali lubang untuk mengubur kebenaran melainkan agar kita dapat terus berjalan dan berproses menemukan kebenaran. Menyejajarkan atau menyebut tasawuf sebagai mistisisme, panteisme atau neo-platonisme adalah bagian dari wacana skeptis yang tidak konstruktif itu.

Tasawuf tidak dapat disebut mistisisme. Perbedaan keduanya amatlah jauh dan mencolok. Tasawuf adalah ilmu intuitif yang berbasis pada agama, sedangkan mistisisme adalah bentuk "spiritualitas" yang tidak jarang bertumpu pada praktik-praktik klenik. Dukun, para pemuja keris, jimat dan batu akik dapat disebut mistis. Tetapi tidak demikian dengan sufi. Sufi jauh lebih mulia dari para dukun dan yang sejenisnya. Sufi adalah seorang pencari kebenaran melalui proses "mengetahui" yang terukur, sistematis, dan valid secara agama maupun syariat. Dalam bahasa Jawa, tasawuf adalah *ilmu* sedangkan mistisisme adalah *ngelmu*.

Tasawuf bukan pula panteisme atau neo-platonisme. Penjelasan mengenai perbedaan antara ketiganya terlalu panjang untuk dilakukan di sini. Yang pasti, wacana "asing" yang masuk ke dalam tubuh tasawuf seperti ini sudah cukup banyak dan anehnya dengan mudah diterima oleh sebagian sarjana Muslim.

Pada gilirannya, tasawuf menjadi korban akibat kesalahpahaman ini dan mengalami disorientasi epistemologis. Landasan, batasan dan kerangka keilmuannya porak-poranda serta *sense of certainty*-nya runtuh. Definisi tasawuf menjadi rancu dan samar. Keadaan ini tidak bisa dibiarkan karena akan berdampak bukan saja kepada keberlanjutan tasawuf itu sendiri tetapi juga terhadap cara pandang kita terhadap konsep "diri" dan hubungannya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan Tuhan. Ketika tasawuf runtuh dan melemah, definisi kita tentang "subjek" dan posisinya dalam struktur kosmos pun akan kacau. Karena itu, sebuah "misi penyelamatan" harus dilakukan, dan buku ini hadir antara lain untuk itu.

Persoalan Definisi

Sejak kemunculannya—besar kemungkinan di tangan Hasan al-Basri—tidak ada seorang pun di kalangan ulama, cendekiawan maupun sufi yang memiliki otoritas mutlak untuk mendefinisikan tasawuf. Hal itu setidaknya terlihat dari banyaknya definisi dan upaya saling menolak definisi yang diajukan oleh pihak lain.

Tasawuf termasuk sulit didefinisikan. Itu antara lain terjadi karena sifatnya yang subjektif. Tasawuf—tidak seperti ilmu lain—bersifat pribadi. Pengalaman spiritual yang dialami oleh seorang individu-sufi turut mewarnai dan menentukan makna tasawuf. Pengalaman ini bersifat "khusus" dan sering tidak dapat dipahami oleh orang lain atau bahkan oleh pelaku sendiri.

Dilihat secara positif, ini berdampak baik bagi tasawuf karena membantunya menjadi ilmu yang terbuka dan multidisipliner. Maksudnya, pengalaman spiritual yang dialami oleh seorang sufi dapat diartikan secara psikologis, moral, etis, filosofis, dan bahkan sosial dan politik. Si pelaku dan penafsir juga leluasa memaknai pengalaman itu. Karenanya, tasawuf dapat bersinggungan dengan ilmu-ilmu lain seperti psikologi, ilmu etika, dan belakangan sosiologi dan antropologi.

Dengan pertimbangan ini, harus dikatakan bahwa tasawuf itu tidak satu tetapi banyak ragam. Mulai dari penafsirannya, definisinya, aliran hingga wacananya sangat beragam. Ia pun lahir dan berkembang bukan karena "ditemukan" melainkan karena "dinegosiasikan".

Sebagai ilmu yang terbuka, tasawuf bukan milik siapa-siapa. Tidak ada seorang pun yang dibenarkan menyebut diri sebagai otoritas tunggal dalam ilmu ini. Siapa pun dapat masuk dalam tasawuf bahkan secara diam-diam tanpa orang lain mengetahuinya. Ini berbeda dengan fikih, hadis dan tafsir. Ilmu-ilmu ini berbasis pada teks, dan menjadikan pemahaman terhadap wahyu sebagai ukuran apakah seseorang dapat disebut fakih, muhaddis atau mufasir. Tasawuf tidak demikian. Ukurannya sangat pribadi, dan tidak terikat oleh batasan-batasan normatif agama. Bisa saja orang yang selama ini dianggap paling berdosa di mata manusia, seperti Siti Jenar, justru adalah seorang sufi paling mulia di mata Tuhan. Atau sebaliknya, orang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dikira paling mulia di mata manusia justru adalah orang yang paling tercela di mata Tuhan.

Mungkin karena sifatnya yang pribadi inilah, Nabi Muhammad sendiri tidak pernah menyebut dirinya sebagai sufi. Beliau juga tidak pernah berbicara tentangnya atau meletakkan batu pertama untuk mengembangkannya. Ini seolah-olah berarti bahwa urusan tasawuf diserahkan sepenuhnya kepada para sufi, ulama dan kalangan cerdik cendekia di bidang ini.

Secara historis, tasawuf sendiri baru muncul hampir dua abad setelah masa Nabi. Awalnya hanya sebagai upaya untuk menjelaskan praktik-praktik kezuhudan dalam bentuk analisis disertai argumentasi logis. Ada empat latar belakang mengapa para ulama merasa perlu memunculkan tasawuf. Pertama, tarap pemahaman masyarakat Muslim terhadap agama semakin meningkat sehingga menuntut adanya eksplorasi terhadap aspek-aspek lain dalam syariat yang masih terpendam. Aspek itu nantinya bernama tasawuf. Para ahli kalam termasuk yang paling awal mencoba melakukan ini di sela-sela perdebatan mereka mengenai sifat-sifat Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia, atau mengenai *qadha* dan *qadar*.

Kedua, ilmu-ilmu induk dalam Islam terutama fikih sudah mulai matang. Para ulama memandang perlu adanya pendekatan spiritual untuk melengkapi kematangan ilmu ini. Tasawuf—dalam konteks ini—lahir sebagai anak kandung dari fikih, bukan sebagai musuh atau pesaingnya.

Ketiga, para ulama resah akan perilaku masyarakat muslim yang tidak lagi mencerminkan nilai-nilai moral yang diajarkan oleh Nabi. Praktik-praktik saling menjegal dan membegal sudah sedemikian marak, di tengah semakin kerasnya persaingan politik dan kuatnya kecenderungan hidup yang materialistik dan hedonistik.

Keempat, secara epistemologis para ulama merasa sudah saatnya ada satu bidang ilmu yang mewadahi fenomena pengalaman batin yang berakar pada intuisi tetapi tidak tercerabut dari basis wahyu dan akal. Ilmu ini oleh Imam Ahmad b. Hanbal disebut ilmu zuhud sesuai dengan kata yang pernah disematkan kepada Nabi. Tetapi, istilah ini tidak sesuai karena jauh dari kesan ilmiah. Ada pula—seperti Ibn Sina—yang menyebutnya sebagai *al-Isyarat* dan *al-Tanbihat* karena wilayahnya bersinggungan dengan isyarat-isyarat batin. Juga ada yang menyamakannya dengan ilmu akhlak karena wilayah kajiannya adalah perilaku manusia, atau ilmu etika (*al-suluk*) karena berkenaan dengan persoalan sikap dan watak seseorang.

Semua nama itu tidak tepat untuk menggambarkan ilmu batin yang dikehendaki. Karena itu, para sufi awal seperti Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H/823 M), Abu Sulaiman al-Darani (w. 215 H/838 M), Basyar al-Hafi (w.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

227 H/850 M), Zunnun al-Misri (w. 245 H/868 M) dan yang lain menyebutnya sebagai tasawuf. Alasannya, karena ilmu ini mencari hakikat atau esensi dari sesuatu sesuai dengan pengalaman batin seorang sufi. Para sufi ini bukan filsuf, bukan ahli fikih, tafsir, hadis, atau kalam. Mereka adalah pemikir independen yang menempuh jalur intuisi untuk menemukan jawaban atas pertanyaan yang tidak pernah bisa dijawab oleh pakar filsafat, kalam, fikih bahkan tafsir dan hadis.

Kapan persisnya istilah ini pertama kali digunakan, sama sekali tidak jelas. Pada tanggal, bulan dan tahun berapa diluncurkan tidak ada yang tahu. Semua terjadi secara begitu saja tanpa ada yang memulai atau mengomando. Dengan ungkapan lain, walau memiliki dasar dan akar dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi, kemunculan tasawuf sebagai tawaran ilmu pengetahuan terjadi secara sporadis dan nyaris tidak terpantau. Tidak seperti fikih yang ditandai dengan kemunculan empat imam, atau tafsir yang ditandai dengan kedatangan al-Thabari, kalam dengan al-Asy'ari, al-Maturidi dan Wasil b. Atha, sejarah dengan Ibn Khaldun, dan filsafat Islam dengan al-Kindi, al-Farabi, Jabir b. Hiyan dan Ibn Sina. Tasawuf tidak demikian. Kepada siapa tasawuf dicantolkan masih menjadi bahan perdebatan yang panjang. Kadang-kadang Hasan al-Basri dan Habib al-'Ajmi dianggap sebagai pencetus tasawuf, tetapi tidak sedikit yang menganggap Hasyim al-Sufi bahkan Jabir b. Hiyan dan Ibn Sina sebagai penggagas sebenarnya. Kesimpangsiuran ini terjadi tidak lain karena perbedaan pendapat mengenai unsur-unsur paling mendasar yang membentuk sebuah paradigma bernama tasawuf.

Karena itu, ketika masih pada periode formatifnya, tasawuf tidak diasuh oleh sosok yang secara konvensional dapat disebut sebagai sufi, melainkan oleh seorang ahli kalam bernama Abu al-Harits al-Muhasibi (234 H/857 M). Lagi pula pada masa ini siapa sufi dan siapa bukan masih belum dapat diidentifikasi. Al-Muhasibi sendiri tidak ikut andil dalam memprakarsai kelahiran tasawuf. Namun, kehebatannya sebagai ahli polemik dalam isu-isu filosofis dan teologis turut mendongkrak popularitas ilmu ini di panggung akademik kala itu. Pandangan dan argumentasinya mengenai dimensi moral dalam Islam menarik perhatian banyak orang tak terkecuali Imam Ahmad b. Hanbal. Al-Muhasibi mengajukan tawaran untuk mengemansipasi kezuhudan menjadi sebuah sistem pengetahuan yang utuh dan sistematis; satu langkah yang revolusioner pada masanya. Tawaran itu ditolak oleh Imam Ahmad, tetapi segera menjadi awal yang baik bagi perkembangan tasawuf pada fase berikutnya. Ia berhasil mendorong perdebatan dalam skala yang lebih luas; perdebatan yang kemudian menghasilkan wacana,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan wacana menghasilkan gagasan, kemudian teori. Pada saatnya, teori-teori ini ketika terakumulasi menjadi sebuah ilmu pengetahuan yang kuat dan dapat berdiri sendiri tanpa harus menginduk kepada ilmu lain.

Pada sekitar paruh awal abad ke-3 H, tasawuf sudah mulai menampakkan sosoknya sebagai sebuah ilmu. Dan sekarang—setelah satu milenium lebih—tasawuf sudah benar-benar mapan sebagai paradigma. Itu dicapai setelah melewati fase-fase formatif, kritis, anomali dan normal, walau tidak jarang pula tasawuf mengalami titik balik dan kembali ke masa sulit seperti yang terjadi pada masa sekarang ini.

Proses yang dilalui oleh tasawuf untuk menjadi ilmu sangatlah tidak mudah. Jatuh bangun sudah biasa ia alami. Tuduhan sesat, bid'ah dan kafir sudah melekat dalam dirinya. Kadang tasawuf hilang karena arus penolakan yang terlalu kuat, tetapi tidak jarang ia terlahir kembali dengan kekuatan yang lebih besar. Dalam banyak hal, perjalanan tasawuf mirip dengan kisah hidup Nabi Yusuf. Awalnya disayang, tetapi kemudian terbuang, dipungut sebagai barang tak berharga oleh orang-orang yang tidak menghendakinya, kemudian jatuh di tangan seorang bangsawan yang mulia. Ia dipenjara karena perbuatan mulianya, tetapi kemudian bangkit di akhir perjalanan hidupnya sebagai penguasa istana nan arif dan bijaksana. Ia tampan dan menawan, tetapi tidak jarang ketampanannya menjerumuskan sebagian orang yang terlalu tergila-gila kepadanya.

Kemapanan tasawuf sebagai ilmu terjadi di tangan al-Ghazali (w. 1111). Ia berhasil menciptakan sayap bagi ilmu ini sehingga menjadikannya mampu terbang lebih tinggi. Sayapnya ada dua, yaitu fikih dan filsafat. Bodi atau raganya adalah tarekat, matanya wahyu, telinganya logika, sedang kakinya adalah syariat.

Adalah al-Ghazali pula yang menyadarkan para sufi akan pentingnya tarekat sebagai penyangga paling penting bagi tasawuf. Tasawuf tanpa tarekat adalah ibarat jiwa tanpa badan. Al-Ghazali meyakinkan bahwa nutrisi tasawuf hanya didapat melalui tarekat. Karena itu, mendirikan tarekat adalah jalan paling strategis untuk membesarkan dan merawat ilmu ini.

Ajakan ini disambut gembira oleh para sufi, termasuk Hasan al-Syadzili (w. 1258), Abdul Qadir al-Jilani (w. 1166) dan Abu Najib Suhrawardi (w. 1168). Mereka bergegas mendirikan tarekat. Dan kurang dari 50 tahun sejak kematian al-Ghazali, tarekat sudah sedemikian menjamur di hampir seluruh belahan dunia Islam, menjadikannya sebagai kekuatan umat Islam paling besar di luar khilafah dan dinasti. Hanya saja, dalam perkembangannya, tasawuf lebih sering diidentikkan dengan tarekat, dan cenderung kehilangan nuansa ilmiahnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Buku ini menegaskan secara mendasar bahwa tasawuf dan tarekat itu berbeda walau menyatu. Tasawuf adalah ilmu, sedangkan tarekat adalah pengejewantahan dari ilmu itu. Tasawuf merupakan induk bagi tarekat. Ini harus tegas, karena kegagalan menarik garis demarkasi antara keduanya dapat berdampak negatif terutama kepada tasawuf dan perkembangannya. Ketidakmampuan membedakan keduanya akan membuat tasawuf seperti "macan ompong" yang tidak mampu bertarung di tengah-tengah masyarakat modern yang "buas" ini. Itu terjadi karena jika diidentikkan dengan tarekat, mesin tasawuf akan berhenti dan tidak lagi dapat menciptakan wacana atau gagasan yang mencerahkan.

Yang patut disayangkan adalah, justru para penggiat tarekat sendiri—dengan sedikit pengecualian—yang paling sering melakukan kesalahan ini. Disadari atau tidak, banyak di antara mereka yang hanya peduli kepada aspek amaliah dan melupakan aspek ilmiah tasawuf. Tarekat berkembang sangat pesat tetapi tasawuf dibiarkan terhenti dan stagnan. Banyak murid berzikir tetapi sedikit yang berpikir. Laku hati ditempa tetapi pendewasaan pikir diabaikan. Dampaknya, tasawuf kaya akan format tetapi miskin akan substansi. Hanya sedikit dari para "sufi" yang mendalami tasawuf, dan kebanyakan terjebak dalam formalisme ritualistik tarekat.

Semua ini membuat tasawuf merana dan terisolasi, walau tidak sampai runtuh. Tasawuf menjadi "anak tiri" yang bernasib sama seperti Engeline, si anak malang dari Bali yang terkubur di kandang belakang rumah dengan boneka kesayangannya dalam pelukannya. Bedanya, tasawuf tidak sampai meregang nyawa. Ia tetap hidup tetapi dalam kondisi kritis. Ketika digali dan ditemukan, jasad tasawuf tercabik-cabik tetapi masih bisa bernapas. Ia tak sadarkan diri dan tidak mampu merespons apa-apa. Ironisnya, orang-orang yang berada di sekitarnya dan bahkan ikut menemukan "jasadnya" hanya terdiam dan termenung saja. Entah karena tidak bisa atau tidak bersedia, mereka tidak memberikan pertolongan pertama kepadanya.

Inilah antara lain yang melatarbelakangi lahirnya buku ini. Buku ini ditulis karena rasa prihatin akan nasib buruk tasawuf. Buku ini tidak bermaksud ingin menjadi pahlawan atau juru selamat. Yang ingin dilakukan hanyalah berteriak bahwa "jasad" tasawuf yang sudah ditemukan harus segera diselamatkan. Upaya menjaga asanya agar tetap hidup harus dimaksimalkan. Jika dianggap masih hilang, tasawuf harus segera dicari. Dan jika sudah diketahui keberadaannya, harus segera digali. Luka bekas "kekerasan ibu tiri" harus segera diobati dan tulangnya yang retak karena pukulan benda keras juga perlu ditangani. Jika tidak, ia akan segera mati dan hilang tiada kembali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nah, keseluruhan proses ini mulai dari pencarian, penggalian, pemberian pertolongan pertama hingga pengobatan dan penyembuhan dalam buku ini disebut "arkeologi". Arkeologi Tasawuf dengan demikian lebih mirip dengan usaha penanganan, bukan gagasan. Persisnya, ini adalah tawaran tentang cara bagaimana tasawuf seharusnya digali dan dikembangkan.

Istilah "arkeologi" sendiri dipinjam dari Michel Foucault yang sudah sangat terkenal dengan metode dan teorinya yang ia sebut "arkeologi pengetahuan". Namun, Arkeologi Tasawuf secara mendasar berbeda dengan Arkeologi Pengetahuan. Yang sama hanya kulitnya saja, sedangkan isi dan substansinya berbeda.

Arkeologi Tasawuf melihat tasawuf bukan semata sebagai rangkaian atau rentetan praktik ubudiyah, melainkan sebagai sistem pengetahuan yang utuh, tersistem, terukur, dan paradigmatik. Para sufi yang hidup pada masa yang berbeda dan dengan gagasan yang berbeda pula adalah sekumpulan mata rantai yang sambung-sinambung membentuk satu kesatuan yang tak terpisahkan. Walau mereka dipisahkan oleh ruang dan waktu dan bahkan oleh alam pikir yang berbeda, mereka tetap anak-anak asuh dari tradisi yang sama.

Karena itu, terlepas dari beragam definisi yang ada, buku ini lebih memilih pengertian yang memaknai tasawuf sebagai paradigma ilmu pengetahuan; sebuah teorisasi atas pengalaman batin yang dialami oleh pelaku tasawuf. Ia adalah sekumpulan gagasan dan wacana. Penerapan atas gagasan itu ada pada tarekat.

Secara lebih khusus, Arkeologi Tasawuf memaknai tasawuf sebagai ilmu tentang diri (makrifat), tentang Tuhan (hakikat) dan hubungan antara keduanya. Makrifat adalah jembatan menuju hakikat. Berbagai macam teori dan ajaran yang ada dalam tasawuf tidak lain adalah penjabaran atau catatan kaki atas dua ide pokok ini.

Terdapat enam ajaran dalam tasawuf yang merupakan catatan kaki atas konsep makrifat dan hakikat. Yaitu, 1) ajaran tentang proses penyucian jiwa atau yang lebih luas diwakili oleh teori *maqamat* (tingkatan spiritual) dan *ahwal* (keadaan spiritual); 2) ajaran tentang *fana'* atau ketiadaan dunia, dan baqa atau kekekalan Tuhan; 3) ajaran mengenai dunia sebagai jembatan menuju akhirat; 4) ajaran tentang manusia dan alam sebagai *tajalli* (manifestasi) Tuhan; 5) ajaran mengenai kesatuan wujud; dan 6) ajaran mengenai insan kamil, mursyid, dan konsep kewalian.

Inilah enam tipe ajaran yang dapat dirangkum dari tasawuf dengan beragam corak dan alirannya. Jumlahnya bisa bertambah tergantung cara kita melihat tasawuf dan mengartikannya. Gagasan yang tidak mengandung

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salah satu dari enam ajaran ini tidak dapat dianggap tasawuf walaupun berasal dari seorang sufi yang sudah diakui kesufiannya secara konsensus. Sementara itu, yang mengandung salah satu atau lebih dari enam ajaran ini dapat dianggap tasawuf walaupun berasal dari orang-orang yang dipertanyakan kesufiannya. Ajaran Ibn Taimiyah dan Ibn al-Jauzi dari aliran salafi, serta Ibn Arabi, Yahya Suhrawardi, Ibn Sab'in dan Mulla Sadra dari kelompok filsuf termasuk dalam kategori terakhir ini.

Tidak kalah penting adalah menegaskan hubungan antara tasawuf dengan Islam. Sedari awal harus ditekankan bahwa tasawuf lahir dari rahim Islam. Ia bukan anak kandung filsafat Persia, Yunani apalagi India. Keterpengaruhan tasawuf oleh filsafat asing memang terjadi dan sungguh niscaya. Namun, hal itu tidak lantas menjadikan tasawuf sebagai kepanjangan tangan atau reinkarnasi dari filsafat-filsafat asing ini. Implikasinya, kemiripan yang ada antara tasawuf dengan beberapa filsafat asing tidak perlu disikapi secara berlebihan seolah-olah menegaskan bahwa tasawuf bukan bagian dari Islam. Justru sebaliknya, kemiripan itu semakin menunjukkan bahwa tasawuf memiliki daya eksploratif yang tinggi dan menegaskan ilmu ini sebagai ilmu yang terbuka.

Materi dan Pembahasan

Sebagai metode, Arkeologi Tasawuf merujuk kepada cara baca terhadap pergerakan ide-ide tasawuf dari satu fase ke fase yang lain. Metode ini meniscayakan bahwa setiap ide—apalagi yang berpotensi menjadi paradigma—selalu mengalami momen transisi. Pada momen ini, sebuah ide ditimbang-timbang kembali oleh komunitas ilmuwan pada masa tertentu, lalu diwarisi jika layak. Ide yang telah diwarisi dikemas ulang dalam bentuk yang berbeda melalui proses elaborasi, verifikasi atau bahkan falsifikasi. Dengan cara ini maka, 1) tidak ada ide dalam tasawuf yang usang karena selalu mengalami penyegaran; 2) tidak ada ide yang tercerabut dari ide induk yang dicetuskan oleh para sufi awal; 3) ide-ide dalam tasawuf yang saling tersambung baik secara genealogis maupun epistemologis membentuk satu pohon keilmuan yang dapat disebut *discursive formation*, meminjam Foucault. Semua ide—walaupun saling bertentangan dan berseberangan—adalah bagian dari ruh dan jiwa yang sama.

Arkeologi Tasawuf melihat tasawuf sebagai ilmu yang lentur dan tidak monolitik. Sifatnya fleksible dan dapat dengan mudah bersinggungan dengan ilmu-ilmu lain. Karena itu, ilmu ini dapat dimaknai secara psikologis, sosiologis, antropologis, filosofis, dan bahkan arkeologis. Dalam *Antro-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pologi Tasawuf yang sudah terbit terlebih dahulu, penulis telah mencoba membaca tasawuf secara antropologis, walaupun kata "antropologi" yang dimaksud di sini adalah yang bersifat filosofis. Dalam buku *Arkeologi Tasawuf* ini, tasawuf akan dibaca secara arkeologis, dengan cara mengaitkan ide-ide yang ada untuk membentuk satu kerangka yang utuh.

Implikasinya, bahan yang dianalisis dalam buku ini sangatlah luas dan beragam, tidak fokus pada satu gagasan, aliran, atau tokoh saja. Beberapa tokoh besar dalam tasawuf—berikut gagasan dan latar belakang sosial dan epistemologisnya—dikaji secara berurutan sesuai masa hidupnya. Cara ini ditempuh karena akan membantu mencapai maksud dan tujuan yang diinginkan. Memang dampaknya adalah pembahasan pada satu tokoh dan gagasannya terkesan tidak tuntas. Tetapi, hal itu akan segera terbayar ketika gagasan tersebut disambungkan dengan gagasan lain yang relevan dengannya. Dengan pola ini, *Arkeologi Tasawuf* lebih mirip seperti "museum" yang menampilkan berbagai macam "barang peninggalan" yang berbeda-beda, bukan "pameran tunggal" yang memamerkan karya satu orang pelukis saja.

Karya tentang tasawuf bernuansa "museum" memang sudah banyak. Dan materinya pun bisa jadi sama dengan yang akan dijumpai dalam buku ini. Tetapi, yang dilakukan dalam buku ini tetap berbeda. Sebisa mungkin, buku ini akan mencoba menampilkan "benda-benda arkeologis" sedemikian rupa agar dapat hidup dalam kesadaran pembaca. "Museum" yang identik dengan masa lalu disuguhkan dengan sentuhan arkeologis agar dapat hadir dalam suasana masa kini. Pembaca akan diajak mengelilingi ruang demi ruang untuk mengenali beragam corak pemikiran berikut konteks sosial dan epistemologisnya lalu dibawa masuk ke dalam dimensi masa lalu dengan tujuan agar lebih bisa membangun masa kini.

Khazanah masa lalu dikaji karena terbukti tidak pernah usang, dan sudah sering menciptakan dunia baru lewat tangan-tangan kreatif para ulama. Setiap pemikir hebat yang lahir dari rahim Islam selalu memanfaatkan khazanah ini dan menganggapnya sebagai tradisi yang terus hidup (*the living tradition*). Masa lalu tidak pernah usai, dan dapat dipastikan akan terus menghasilkan kunci peradaban bagi kemajuan generasi masa kini dan berikutnya.

Bagi *Arkeologi Tasawuf*, masa lalu adalah kerangka arkeologis. Artinya, ia memiliki bentuk dan isi yang jelas. Dalam konteks tasawuf, bentuk dan isi itu dipahat selama satu milenium lebih. Sebagai kerangka, ia mengandung bahan-bahan yang dapat membantu kita memahami konsep "diri" dan hubungannya dengan Tuhan. Sementara sebagai "arkeologi", ia mengan-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dung metode dan cara pandang untuk memahami asal-usul ide dalam tasawuf dan ketersambungannya satu sama lain.

Karena *Arkeologi Tasawuf* memosisikan tasawuf sebagai ilmu pengetahuan, dan unsur paling utama dalam ilmu pengetahuan adalah wacana, maka buku ini akan memberikan perhatian besar terhadap persoalan bagaimana wacana bekerja. Konkretnya, pembaca akan diajak berselancar menelusuri satu wacana ke wacana lain, dengan tujuan, 1) mengenal keberagaman wacana dalam tasawuf, 2) mengenal ketersambungan beragam ide dan gagasan dalam tasawuf, 3) mengetahui bangunan ide tasawuf secara utuh, dan yang tidak kalah penting, 4) memahami sejarah perkembangan wacana dalam tasawuf.

Wacana yang dikaji di sini adalah yang dianggap mewakili kekhasan tasawuf pada masa tertentu dan tentunya yang memiliki ketersambungan secara genealogis dan epistemologis dengan wacana lain.

Tidak kalah penting adalah, upaya membaca ketersambungan ide itu dalam konteks *transfer of meaning*, yaitu peralihan wacana dari satu tangan ke tangan lain dengan tujuan merawat, melanjutkan atau mengembangkannya. Setiap sufi—setidaknya yang dikaji dalam buku ini—dipandang sebagai pelaku "transfer of meaning" karena mereka berhasil menciptakan wacana baru dengan memanfaatkan wacana lama.

Karena pertimbangan inilah maka buku ini berani mengatakan bahwa tasawuf adalah paradigma epistemologis, sebuah sistem ilmu pengetahuan yang mapan dan padu. Buku ini juga meyakini bahwa setiap sufi adalah pencipta bagi epistemologinya sendiri. Tidak ada dalam tasawuf seorang sufi kecuali ia adalah seorang pemikir dan penafsir yang mandiri.

Bahwa setiap sufi memiliki epistemologinya sendiri, tidak lantas berarti bahwa tasawuf dapat diartikan sebagai sinkretisme pengetahuan; tempat bertemunya sistem-sistem makna, atau sistem bagi sekumpulan makna yang berbeda-beda. Tasawuf lebih tepat disebut sebagai "semiotika" yang mengumpulkan makna dari beragam sumber dan asal yang berbeda. Setiap aliran bahkan individu dalam tasawuf adalah semiotika karena setiap dari mereka adalah penafsir dan pembuat sistem pengetahuannya sendiri.

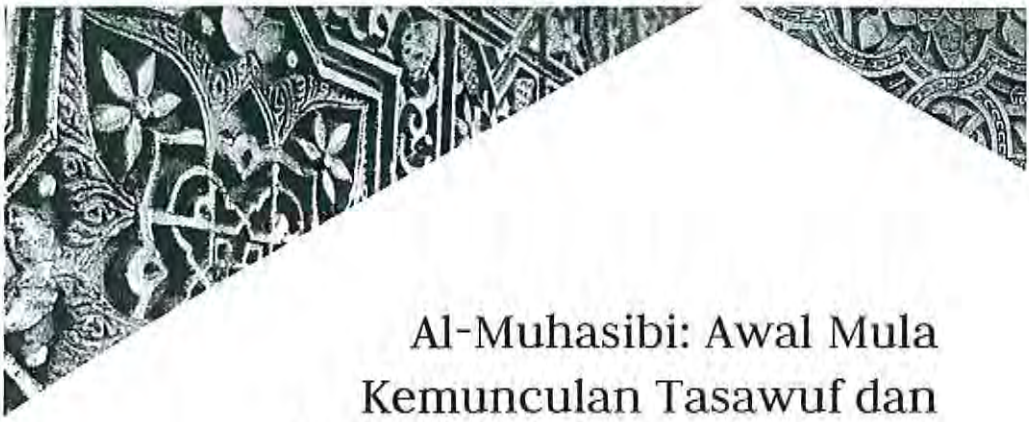
Inilah pelajaran penting yang harus dipetik. Para sufi telah menunjukkan gairah dan kemampuan tiada tara dalam membangun dan mengembangkan paradigma tasawuf. Peran mereka harus diwarisi dan diapresiasi, termasuk peran para sufi kontroversial yang sering diabaikan. Walau mereka sering dianggap kontroversial dan salah, namun jasa mereka tidak boleh dilupakan. Orang-orang seperti al-Hallaj, Ibn Arabi, Yahya Suhrawardi, Ibn Sab'in atau yang lainnya harus diakui telah turut terlibat dalam serangkain

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertukaran ide yang lazim terjadi dalam sebuah ilmu. Mereka adalah bagian dari usaha panjang untuk menemukan jati diri tasawuf. Patut dicatat, jati diri sebuah ilmu itu dibentuk melalui proses komunikasi yang terus-menerus. Atau, jati diri ilmu itu dinegosiasikan, bukan ditentukan atau ditemukan. Dan apa yang dilakukan oleh para sufi kontroversial itu adalah bagian dari menegosiasikan tasawuf, entah dengan paham-paham asing, atau dengan paham dan wacana yang sudah ada dalam tubuh tasawuf sendiri.

Yang tidak dapat dibantah adalah, para sufi kontroversial itu telah berperan sangat baik sebagai mesin produksi ilmu pengetahuan dalam Islam. Seperti yang akan tampak dalam buku ini, perdebatan tasawuf dari awal hingga akhir tidak dapat dipisahkan dari—setidaknya—dua sosok sufi paling kontroversial dalam sepanjang sejarah ilmu ini, yaitu al-Hallaj dan Ibn Arabi. Dan itu mestinya sudah cukup sebagai bukti bahwa mereka tetap layak untuk dikaji atau sekadar dipuji sebagai monumen hidup yang tetap dapat bersuara.[]

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Al-Muhasibi: Awal Mula Kemunculan Tasawuf dan Persinggungan Paradigmatik

Dunia keilmuan keislaman waktu itu masih berupa "hutan belantara". Belum ada jenis dan bidang ilmu tertentu yang mapan. Semuanya masih berupa bibit dan dalam tahap pencarian. Ilmu Fikih sudah lahir terlebih dahulu namun masih dalam usia balita. Ia masih merangkak pelan-pelan untuk berjalan dan menjadi dewasa. Ilmu hadis yang merupakan anak kandung dari ilmu fikih, masih berupa janin dan belum terlahir.[1] Ilmu Tasawuf belum berupa apa-apa, namun sudah ada "calon pengantin" yang hendak menikah dan berencana memiliki anak.

Itulah gambaran dari situasi pada pengujung abad kedua dan awal abad ketiga Hijriyah. Pada fase ini hidup para pemikir besar terutama dalam ilmu fikih dan ushul fikih yang namanya diabadikan dalam sepanjang sejarah Islam. Pada fase ini hampir seluruh potensi umat Islam dikerahkan untuk memahami hukum-hukum Islam yang terkandung dalam dua sumber primer, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.

1 Salah satu tokoh pemikir yang memandang fikih sebagai induk dari semua ilmu adalah al-Khatib al-Baghdadi. Dalam pemikirannya, ilmu fikih adalah ukuran apakah ilmu-ilmu lain dapat disebut benar atau salah. Karena itu, ia mendorong para ilmuwan terutama ahli hadis untuk mendalami fikih dengan tujuan agar tidak salah dalam memahami hadis. Al-Baghdadi berkeyakinan bahwa faktor utama mengapa banyak terjadi kesalahpahaman terhadap hadis adalah karena para ahli ilmu ini tidak mengerti fikih dan ushul-fikih. Ia sering mengutip hadis nabi yang mendorong pengembangan ilmu fikih, misalnya, "Jadilah kalian ahli dirayah dan janganlah jadi ahli riwayah. Satu hadis yang kalian pahami fikihnya (*tafqahuhu*) adalah lebih baik daripada seribu hadis yang hanya kalian riwayatkan". Lihat Mahmud Thahhan. 1981. *Al-Hafizh al-Khatib al-Baghdadi wa Atsaruhu fi 'Ilm al-Hadits* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim), 237

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai agama syariat, Islam yang berbasis pada wahyu menuntut adanya upaya serius untuk menangkap dan memahami kaidah-kaidah hukum.

Pada sisi lain, perdebatan mengenai politik waktu itu sangat berbau teologis dan legal formal. Hampir tidak ada argumentasi politik yang ditawarkan oleh ulama siapa pun waktu itu yang tidak berdasarkan pada nas-nas agama. Perkembangan keilmuan pada gilirannya sangat terbatas pada jenis-jenis ilmu yang normatif, yaitu yang terbatas pada pengembangan pemahaman terhadap wahyu sebagai satu-satunya sumber hukum dan keilmuan. Karena itu, fase ini dapat disebut sebagai fase "awal mula musim-semi" bagi gagasan normatif di bidang ilmu teologi, hukum dan politik, yang dimulai bersamaan dengan didirikannya Khilafah Abbasiyah pada 750 M.

Khilafah Abbasiyah sendiri merupakan kekuatan baru yang sangat disegani dan diperhitungkan oleh dunia. Kewibawaan dan potensi besarnya terdengar di hampir seluruh pelosok bumi. Walau masih baru, namun statusnya sebagai "penerus" Dinasti Umayyah dan sekaligus pembawa panji Islam yang sedang berkembang dengan kecepatan tinggi, membuat khilafah ini masuk dalam radar setiap kekuatan pada waktu itu.

Posisinya yang mendunia sangat menguntungkan bagi para ilmuwan dan penggagas paradigma yang hidup di bawah wilayahnya. Dengan mudah, gagasan-gagasan baru yang dikembangkan oleh para ilmuwan Muslim menggaung dan dikenal di banyak pelosok dunia. Kebijakan Khilafah yang pro-keilmuan membantu mereka berkembang secara masif baik secara mental maupun keilmuan. Segera, setelah mereka tergabung dalam rencana besar Khilafah untuk mengilmukan agama dan memparadigmakan wahyu, gerakan keilmuan secara besar-besaran pun menemukan momentumnya. Segalanya berubah dengan cepat, dan ilmu menjadi primadona baru dalam masyarakat. Berbagai macam fasilitas dan kemudahan disediakan untuk mendukung mega-proyek pembangunan peradaban yang berbasis pada ilmu. Peran ulama sangat penting, apalagi perdebatan dan persaingan paradigmatik yang mereka ciptakan sungguh-sungguh membuka lahan baru bagi lahirnya wacana dan ilmu pengetahuan.

Seolah-olah ingin menebus cacat umat Islam di masa lalu, Khilafah Abbasiyah mulai menyiapkan strategi peradaban yang membuka kran keilmuan seluas-luasnya dan pada saat yang sama menutup akses bagi berkembanganya sentimen politik antar anak bangsa. Politisasi agama dikurangi, dan gairah keilmuan dipupuk. Para politisi yang selama era sebelumnya mendapat panggung, kini mulai dikurangi. Bahkan mereka tidak lagi mendapat tempat yang terhormat di masyarakat. Merasa dikebiri dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak lagi dipandang sebagai kaum elite, mereka pelan-pelan tersudut, terhimpit dan tersisih.

Tersisihnya elite politik, membuka peluang sebesar-besarnya bagi para ilmuwan untuk berperan secara lebih maksimal. Panggung publik kini telah direbut dan menjadi milik para ilmuwan. Inilah yang pernah dirancang oleh Hasan al-Basri (w. 728) yang sempat merasakan pahitnya hidup di bawah kekisruhan sosial dan politik di era Khilafah Umayyah. Ketidakpastian yang ia rasakan sering membuatnya menangis dan marah. Ia bahkan tidak segan mencoret nama para politisi dan penguasa dari daftar orang-orang yang beriman. Maksudnya, ia menuduh mereka sebagai orang kafir. Al-Makki meriwayatkan bahwa Hasan al-Basri dengan tegas membagi manusia menjadi dua, yaitu penguasa yang cinta dunia dan kaum bertakwa yang cinta agama. Yang pertama menguasai ilmu duniawi, sedangkan yang kedua menguasai ilmu keyakinan dan makrifat.[2] Hasan al-Basri menekankan pada pentingnya jenis ilmu kedua karena membawa kemaslahatan dan keselamatan. Ilmu yang pertama tidak terlalu penting karena sering membawa kesengsaraan dan bahkan kesesatan.

Dengan modal kekecewaan itu, ia mengawali langkah revolusioner untuk mengakhiri peran politisi yang terlalu menguasai dan menggantikannya dengan peran para ilmuwan. Dialah orang pertama yang menanamkan benih-benih budaya dan peradaban yang berbasis pada ilmu pengetahuan dan menumbangkan sentralitas politik dalam sebuah masyarakat. Bisa jadi, dia juga termasuk orang yang ikut merancang penumbangan Khilafah Umayyah dan menggantikannya dengan Khilafah Abbasiyah yang prokeilmuan. Khilafah ini benar-benar berdiri 22 tahun setelah ia meninggal, dan benar-benar menjadikan ilmu pengetahuan sebagai panglimanya, sesuai dengan cita-citanya.

Sentralitas Fikih

Pada periode awal Khilafah Abbasiyah, lahir para imam mazhab seperti Abu Hanifah (w. 767), Malik b Anas (w. 795), al-Syafi'i (w. 820), Ahmad b Hanbal (w. 853), Ja'far al-Shadiq (w. 765) dan Sufyan al-Tsauri (w. 780). Setiap dari mereka telah memberikan kontribusi yang tak ternilai harganya dan berperan sangat besar dalam menciptakan tradisi akademik yang mapan dan matang. Kemunculan mereka tidak terjadi secara tiba-tiba. Apa yang mereka lakukan adalah buah dari sebuah proses panjang yang sudah

2 Abu Thalib al-Makki. 1991. *Qut al-Qulub*. Editor Abdul Mun'im al-Hifni. Jilid I (Kairo: Dar al-Rashad), 75

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimulai bahkan sejak masa Nabi dan dilanjutkan oleh orang-orang hebat seperti Hasan al-Basri.

Apa yang mereka pikirkan mencerminkan kebutuhan yang sedang dihadapi oleh masyarakat pada waktu itu. Ilmu fikih yang mereka kembangkan menandakan bahwa masyarakat memang sedang membutuhkan penjabaran rasional dalam bentuk ilmu fikih atas pesan-pesan hukum yang menyelinap dalam wahyu. Karena Islam merupakan agama hukum—tidak seperti Kristen—maka penjabaran atas norma-norma hukum menjadi kebutuhan yang sangat mendasar. Sebuah kanopi hukum pun kemudian ramai-ramai dirancang yang akhirnya menjelma menjadi sebuah khazanah keilmuan yang diwariskan hingga sekarang.

Kelahiran ilmu fikih menjadi pembuka bagi lahirnya ilmu-ilmu lain. Ilmu hadis, kalam dan tasawuf tidak lain adalah "anak kandung" dari ilmu fikih. Rasionalisme fikih yang mendasari ilmu filsafat membantunya dapat tumbuh dan berkembang dan dengan mudah—walau awalnya sulit—diterima di kalangan masyarakat Muslim yang hidup dalam tradisi yang normatif. Jika bukan karena fikih yang terlebih dulu memperkenalkan rasionalisme dalam masyarakat Islam, niscaya filsafat tidak bisa dengan mudah diterima di kalangan umat Islam.

Di sinilah letak kecemerlangan para pemikir Muslim zaman dulu. Mereka mampu menangkap kebutuhan nyata masyarakat Muslim dan mengembangkan jenis-jenis ilmu tertentu dalam skala prioritas. Jika mau, bisa saja para pemikir itu mendahulukan filsafat atau kalam umpama, dan kemudian meninggalkan fikih.

Karena itu, kemunculan ilmu kalam pada waktu yang salah—atau persisnya ketika ilmu fikih belum mapan—adalah sebuah bencana. Bukan karena ilmu ini salah atau tidak dikehendaki, melainkan karena umat Islam belum siap menerimanya. Hal yang sama juga berlaku bagi filsafat bahkan—dalam kadar tertentu—tasawuf.

Gagasan-gagasan yang bernuansa kalam—terutama yang bernada profokatif—dengan mudah ditolak oleh para pakar fikih yang mewakili masyarakat dan berbagai alirannya. Salah satu tokoh pemikir kalam yang mengusung gagasan kalam yang kontroversial adalah Muqatil b. Sulaiman (w. 767).

Muqatil hidup pada masa yang sama dengan Abu Hanifah dan Malik b. Anas. Mereka bertiga merupakan "sahabat dekat" dan sering terlibat perdebatan yang kadang berujung dengan perseturuan. Muqatil memilih jalan kalam karena merasa bahwa fikih tidak cukup memuaskan tuntutan akademisnya. Dia merasa fikih terlalu normatif dan hanya mengandalkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendapat orang lain, serta tidak memberi ruang yang cukup bagi seseorang untuk berpendapat.

Karena itu, dia menawarkan gagasan yang—setidaknya untuk konteks masa itu—sangat menantang dan mengundang banyak kontroversi. Ia mengebiri otoritas para pakar fikih dan mempertanyakan hak mereka dalam berijtihad. Ia juga mulai mengotak-atik persoalan akidah dan berbicara mengenai keimanan bukan untuk "menegaskannya" melainkan untuk mempersoalkannya.

Muqatil yang berpengetahuan luas selalu berbicara mengenai berbagai hal, mulai dari persoalan keimanan, ketuhanan, hingga spiritualitas yang dikemas dengan semangat keragu-raguan. Ia ragu, benarkah yang dikatakan ada itu benar-benar ada. Dalam konteks keraguan ini, ia tidak mudah menerima ajaran dan doktrin agama sebagai suatu kebenaran. Konsep Tauhid yang dalam agama sudah dikatakan final dan tuntas, ia anggap masih menyimpan tanda tanya dan keraguan.

Tauhid adalah tentang keesaan Tuhan. Ini ia terima dengan tegas. Namun bersamaan dengan itu, ia juga mengusung konsep bahwa Tuhan itu dapat menyerupai dan diserupai (*musyabbah*) oleh ciptaan-ciptaan-Nya. Bagi sebagian kalangan, konsep "penyerupaan" ini cukup mengganggu karena dapat mengubah secara mendasar keesaan Tuhan itu sendiri.

Berbicara mengenai keimanan, Muqatil menampilkan diri secara lebih menantang. Ia katakan bahwa konsep keimanan dalam Islam itu menyisakan banyak pertanyaan karena sifatnya yang abstrak. Nah, jika keimanan itu bersifat abstrak, tidak demikian halnya dengan kemunafikan. Baginya, kemunafikan lebih nyata daripada keimanan. Karenanya kemunafikan lebih utama daripada keimanan. Atau secara lebih halus ia berpendapat bahwa kemunafikan itu dapat dimaklumi karena tidak selamanya membahayakan keimanan.[3]

Keabstrakan keimanan terletak pada objeknya (Tuhan) yang tidak tampak dan tak tertangkap indera. Sedangkan kemunafikan itu nyata karena terlihat dari manifestasinya dalam sikap dan perilaku seseorang.

Walau Muqatil tidak selamanya kontroversial, namun stigma negatif sudah terlanjur menempel dalam dirinya. Pendapat-pendapatnya yang moderat tertutupi oleh gagasan-gagasannya yang melawan arus. Para tokoh fikih dan pakar hadis waktu itu ramai-ramai memojokkannya dan tidak jarang yang melabelinya sesat. Salah satunya adalah Kharijah. Dengan

3 Tajuddin Abdul Karim Al-Syahrastani. 1955. *Al-Milal wa al-Nihal*. Editor Muhammad Fathallah Badran (Kairo: Dar al-Salam), 105. Lihat juga Ibn Jarir al-Tabari. 1960. *Tarikh al-Thabari*. Editor Muhammad As'ad. Juz II (Kairo: Dar al-Ma'arif), 145

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keras ia mengatakan, "Orang Yahudi dan Nasrani menurut saya tidak boleh dibunuh, tetapi Muqatil boleh". Al-Nasa'i seorang ahli hadis agak sedikit lembut. Ia mempertanyakan kredibilitas Muqatil dalam meriwayatkan hadis maupun pendapat para sahabat dan pengikut nabi. Ia mencatat—dan ini disetujui oleh Ibn Hibban dan al-Dzahabi—bahwa "Muqatil itu pembohong", atau bahwa ia terlalu sering mengambil hadis dari riwayat orang-orang Yahudi dan Kristen (*israiliyat*).[4]

Abu Hanifah ikut terpancing. Dengan nada sangat keras, ia mengkritisi Muqatil dan menyebut pendapatnya sebagai "pendapat yang keji".[5] Malik b. Anas lebih arif dan hati-hati. Dia memilih sikap diam (*tawaqquf*), dan jika ditanya soal Muqatil dia menolak menjawabnya. Namun ketika dirasa perlu dia akan menjawab, termasuk ketika ditanya tentang pendapat Muqatil mengenai sifat "duduknya Tuhan di atas singasana". Malik b. Anas mengatakan, "Tuhan duduk di atas singgasana. Bagaimana Dia duduk tidak dapat diketahui, sedangkan duduk-Nya mustahil terjadi. Beriman kepada persoalan ini adalah wajib dan bertanya tentangnya adalah bid'ah".[6]

Kasus Muqatil memberi pelajaran yang sangat berarti bagi para perancang keilmuan keislaman terutama para pakar fikih untuk lebih saksama memantau perkembangan ilmu dan bagaimana ilmu-ilmu itu diawasi. Seakan-akan tidak ingin kecolongan lagi, para pakar menyusun kaidah-kaidah yang menjadikan fikih sebagai standar kebenaran sebuah ilmu. Para pakar tidak dapat menerima jenis ilmu tertentu kecuali jika ilmu itu didasarkan pada fikih. Para pakar kalam menolak gagasan ini, dan karenanya ilmu ini nantinya menjadi korban kedigdayaan fikih dan tergerus oleh zaman pada saatnya nanti. Ilmu tasawuf yang muncul kemudian dapat menerima gagasan ini dan selamat—bahkan berkembang—di tangan al-Ghazali yang tidak lain merupakan pemuka ilmu fikih aliran al-Syafi'i. Adalah Malik b. Anas yang pertama kali meletakkan kaidah-kaidah dasar yang menempatkan fikih persis di tengah lingkaran sistem epistemologi Islam. Ilmu lain ia tempatkan pada posisi pinggiran. Malik b. Anas terkenal dengan ucapannya, "Barang siapa yang bertasawuf tanpa berfikih, maka dia adalah zindiq".[7] Jika Tasawuf saja harus tunduk pada fikih, apalagi kalam dan filsafat.

---

4 Abu Zaid b. Thahir al-Maqdisi. 1916. *Al-Bad'u wa al-Tarikh*. Juz V (Tehran: Dar al-Ilm), 135, 145. Lihat juga Syamsuddin al-Dzahabi. 1980. *Mizan al-I'tidal*, Juz 13 (Beirut: Dar al-Nahdah), 197

5 Ibn Hajar al-Asqalani. 1327H. *Tahzib al-Tahzib*. Juz 10 (India: Bait al-Hikmah), 279

6 Abdul Wahhab al-Sya'rani. 1989. *Thabaqat al-Sya'rani* (Beirut: Dar al-Hikmah), 57

7 Abu Zaid Abdul Rahman Ibn Khaldun. 1996. *Syifa al-Sail li Tahzib al-Masa'il* (Beirut: Dar al-Shuruq), 26

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendapat dan gagasan Malik b. Anas mendapat sambutan baik dari otoritas fikih lainnya. Salah satunya Sufyan al-Tsauri yang selalu menegaskan bahwa perbuatan (wilayah fikih) merupakan bentuk konkret dari keimanan. Maksudnya, keimanan seseorang hanya bisa diukur secara konkret melalui perbuatannya. Ucapan ini bermaksud menegaskan fikih sebagai pusat dari segala ilmu dan mengesampingkan peluang bagi jenis ilmu lain. Memang ini tidak selamanya menunjukkan arogansi para pakar fikih, tetapi sebaliknya mencerminkan kemampuan mereka menangkap kebutuhan dan tuntutan zaman.

Karena keyakinannya akan sentralitas ilmu fikih inilah, al-Tsauri tidak segan-segan menasihati para sufi yang waktu itu sudah mulai menunjukkan gelagat untuk menyempal dari fikih. Salah satu tokoh sufi yang pernah ia nasihati dan sekaligus merupakan sahabat karibnya adalah Ibrahim b. Adham (w. 790). Melalui pembicaraan dari hati ke hati, al-Tsauri memberi wejangan dengan mengatakan, "Barang siapa mengetahui apa yang ia cari, maka apa yang ia inginkan akan mendekat".[8] Maksudnya, al-Tsauri ingin menyindir bahwa proses pencarian yang sedang dilakukan oleh Ibrahim b. Adham harus berdasarkan pada pengetahuan tentang dasar-dasar agama yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dan pengetahuan seperti itu dapat dicapai melalui pendalaman terhadap ilmu fikih.

Kesufian Ibrahim b. Adham tampaknya juga mendorong pakar fikih lainnya untuk menasihatinya dan mengarahkannya ke jalur al-Qur'an dan al-Sunnah melalui kajian terhadap fikih. Kali ini tokohnya adalah Ja'far al-Sadiq, tokoh Syiah yang sangat dihormati di kalangannya sendiri dan di kalangan Sunni. Seperti al-Tsauri, al-Sadiq yang merupakan penggagas dan pelopor ilmu fikih keberatan jika sahabatnya, Ibrahim b. Adham melupakan begitu saja ilmu fikih. Dalam sebuah kesempatan, ketika Ibrahim b. Adham bertanya kepadanya tentang, "Mengapa saya sering berdoa kepada Allah tetapi tidak dikabulkan"? Dengan tegas al-Sadiq menjawab, "Sebab engkau berdoa tanpa ilmu". Maksudnya dengan kata "ilmu" di sini adalah fikih, dan jelas bukan tasawuf. Sebab sebagai seorang sufi, Ibrahim b. Adham sudah berdoa selama bertahun-tahun dengan ilmu tasawuf.

Posisi yang sangat tegas juga ditunjukkan oleh empat imam mazhab; ketegasan yang bahkan sering menjelma menjadi ketegangan antara mereka sendiri juga dengan pihak-pihak lain. Dikisahkan oleh al-Subki bahwa Abu Hanifah berselisih dengan Sufyan al-Tsauri, Malik b. Anas dengan Abu Di'b, Ahman b. Salih dengan al-Nasa'i, dan Ahmad b. Hanbal dengan al-

8 Ibid. 36, 41

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhasibi.[9] Perselisihan itu terjadi kadang terkait dengan persoalan hukum, kadang pula dengan posisi ilmu-ilmu lain seperti tasawuf dalam tradisi keilmuan keislaman.

Terkait dengan perselisihan itu, Abdul al-Hayy al-Luknawi bahkan meriwayatkan bahwa Malik b. Anas pernah menuding Muhammad b. Ishaq—penulis kitab *al-Maghazi*—sebagai dajjal dari segala dajjal; al-Nasa'i menuduh Ahmad b. Salih al-Misri sebagai pecundang; dan Sufyan al-Tsauri mengkritik Abu Hanifah sebagai orang yang picik.[10]

Al-Syafi'i juga pernah dituduh oleh Ibn Ma'in sebagai orang yang berpikiran sempit karena tidak menerima ilmu kalam. Itu terucap dalam rangka menanggapi *statement* al-Syafi'i yang mengatakan bahwa, "Orang yang menggeluti ilmu kalam tidak akan pernah berhasil dalam hidupnya. Dan orang yang melakukan dosa—kecuali dosa menyekutukan Tuhan—adalah lebih baik daripada orang yang menggeluti ilmu kalam.[11]

Kerasnya sikap al-Syafi'i terhadap penganut ilmu kalam selanjutnya tergambar dari riwayat yang dinarasikan oleh al-Isfahani. Al-Syafi'i mengatakan:

> Pendapatku dan posisiku tentang ilmu kalam adalah bahwa orang yang menggelutinya harus dipukul dengan dahan pohon palem, diikat di atas unta lalu diarak di kampung seraya diumumkan, "inilah ganjaran bagi orang yang telah meninggalkan al-Qur'an dan al-Sunnah dan terlibat dalam ilmu kalam".[12]

Posisi dan karisma al-Syafi'i yang menjulang jelas sangat memengaruhi kolega dan segenap murid dan simpatisannya pada masa itu. Apa yang ia katakan sangat menentukan sikap para pakar fikih pada masanya dan bahkan pada masa-masa berikutnya. Gagasan yang ia usung yang cenderung meminggirkan ilmu kalam dan menempatkan fikih persis di tengah-tengah pusaran keilmuan Islam tidak hanya diamini oleh para penggemarnya melainkan juga dijadikan sebagai "ide suci" yang harus dipertahankan. Karena itu, ilmu tasawuf yang cenderung kalem dan tidak frontal, menyadari keadaan ini memilih menjadi "anak manis" dan patuh pada fikih. Sementara

9 Abdul Wahhab b Ali al-Subki. 1999. "Qa'idah fi al-Jarh wa al-Ta'dil". Dalam *Arba Rasa'il fi 'Ulum al-Hadis*. Editor Abdul Fattah Abu Gudda (Beirut: Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyah), 59

10 Abdul al-Hayy al-Luknawi. 1963. *Al-Raf'u wa al-Takmil fi al-Jarh wa al-Ta'dil*. Editor Abdul Fattah Abu Gudda (Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah), 187

11 Abu Nu'aim al-Isfahani. 1988. *Hilyat al-Auliya'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 100

12 Ibid, 104

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

filsafat dan kalam yang agresif memilih tetap berada di luar pusaran fikih dan mengambil jalur perlawanan kepadanya.

Fikih sering "menang" dalam pertarungannya melawan filsafat dan kalam karena memiliki kualitas dan dimensi rasional yang memadai, ditambah karena ia merupakan ilmu yang secara nyata dibutuhkan oleh masyarakat pada waktu itu. Fikih bersifat rasional seperti filsafat dan kalam, tetapi—tidak seperti keduanya—ia lebih berbasis pada teks dan wahyu. Kalam dan filsafat kadang juga berbasis pada teks, tetapi sifatnya yang spekulatif sering membuatnya "menabrak" pagar-pagar agama yang normatif dan dianggap melenceng dari garis-garis agama.

Nah, kurang lebih satu abad setelah gagasan sentralisasi fikih sebagai jangkar pengetahuan digulirkan, peta pertarungan dan perselisihan epistemologi yang melibatkan para pakar mulai berubah dan bahkan melebar. Kali ini, melibatkan ilmu tasawuf yang awalnya duduk manis dan manja. Kini setelah tumbuh dewasa, ilmu tasawuf menjadi pesaing serius bagi "ayah kandungnya". Tokoh di balik perseteruan itu adalah Ahmad b. Hanbal pada pihak fikih dan Abu Abdullah al-Harits al-Muhasibi (w. 857) pada pihak tasawuf.

Kemunculan Tasawuf al-Muhasibi

Al-Muhasibi lahir di Bashrah pada 165 H/781M. Ayahnya seorang kaya raya yang menganut aliran Mu'tazilah dan gigih mengampanyekan pemikiran rasionalnya. Ketika masih kecil ia pindah ke Baghdad, dan belajar fikih, hadis, ilmu al-Qur'an, kalam dan terakhir tasawuf. Ia digelari al-Muhasibi karena senang melakukan muhasabah atau introspeksi diri. Ia meninggal di Baghdad pada 234 H/857M.

Sejak kecil al-Muhasibi sudah gemar melakukan petualangan intelektual. Tidak seperti anak-anak muda pada umumnya, ia selalu berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain untuk mencari ilmu. Dan tidak seperti para ulama pada umumnya, ia tidak puas hanya dengan menguasai satu bidang ilmu saja. Sekilas tentang petualangan keilmuannya, al-Dzahabi pernah menulis, "Ibn al-Arabi berkata: al-Haris al-Muhasibi mempelajari fikih, menghafal hadis dan mengamalkan praktik-praktik kezuhudan hingga mencapai derajat orang pintar".[13]

Sekelumit riwayat ini menggambarkan al-Muhasibi yang—seperti ulama lain pada masanya—menggeluti dua ilmu yang paling inti, yaitu fikih dan hadis. Ia belajar fikih karena tuntutan keilmuan pada masanya, sekaligus merupakan bentuk kesadarannya bahwa peradaban Islam hanya bisa diba-

13 Syamsuddin al-Dzahabi. 1980. *Tarikh al-Islam*. Juz XVIII (Kairo: Dar al-Ma'arif), 209

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ngun melalui fikih. Ia juga belajar hadis karena ilmu ini merupakan "keturunan biologis" dari ilmu fikih. Fikih tanpa hadis adalah mandul, dan hadis tanpa fikih adalah omong kosong. Demikian diktum yang banyak didengungkan oleh sebagian kalangan pada masa itu.

Lalu, untuk melengkapi dimensi praktis keilmuannya, ia pun menekuni amalan-amalan tasawuf yang pada saat itu masih berupa praktik-praktik kezuhudan dan belum berkembang menjadi sebuah paradigma keilmuan yang utuh.

Walau riwayat di atas tidak menuturkan tentang kegemaran al-Muhasibi pada bidang ilmu kalam dan filsafat, namun sudah sangat jamak diketahui bahwa ia tidak hanya belajar kedua ilmu ini tetapi juga mendalami dan menguasainya. Kata "mencapai derajat orang pintar" merupakan kiasan bahwa ia sesungguhnya "pintar" dalam bidang ilmu kalam dan filsafat dan ilmu-ilmu yang lain.

Terinspirasi oleh ayahnya, al-Muhasibi tidak hanya berhenti pada pendalaman ilmu fikih dan hadis saja. Tidak pula ia berhenti pada pengamalan ilmu tasawuf. Ia mulai merambah ilmu lain yang waktu itu masih dianggap "liar" oleh sebagian kalangan, yaitu ilmu-ilmu rasional yang mengedepankan *'aql* (akal) ketimbang *naql* (teks atau wahyu). Dengan berani ia memasuki ranah yang masih tabu dan cenderung "menantang" otoritas para pakar fikih yang tekstual. Ia pun—meminjam istilah al-Dzahabi—mulai bicara soal "pemahaman" tentang agama, dan tidak hanya sekadar menukil dari agama atau bicara tentangnya sesuai dengan teks. Ia sudah mulai mendobrak ranah keilmuan dan mengajak agar al-Qur'an "dipahami" dan tidak sekadar "diamalkan". Gagasan itu ia tuangkan dalam *Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi*.[14]

Persoalan "pemahaman" ini memang bukan barang baru pada waktu itu karena fikih—yang juga merupakan pemahaman—sudah sangat dikenal secara luas. Hanya saja, yang ia maksud dengan "pemahaman" bukan saja proses memahami hukum-hukum agama saja, tetapi juga dogma, ajaran dan bahkan keyakinan agama itu sendiri secara rasional. Karena itu, ketika berbicara mengenai keimanan, al-Muhasibi tidak hanya berhenti pada "apa kata al-Qur'an" tentang keimanan itu tetapi juga menafsirkannya secara rasional dan filosofis.[15]

Ini adalah istilah halus untuk mengatakan bahwa al-Muhasibi sesungguhnya menggemari ilmu kalam dan filsafat; dua ilmu yang sangat teoretis dan tidak mendapat tempat dalam masyarakat kala itu. Persoalan pengalaman spiritual (tasawuf) juga ia seret ke ranah pemahaman yang rasional, sehingga

14 Lihat al-Harits b. Asad al-Muhasibi. 1971. *Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi. Editor Husain al-Quwaitly* (Beirut: Dar al-Fikr)

15 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembahasan mengenai bidang ilmu ini tidak hanya terpaku pada persoalan praktik-praktik kezuhudan saja melainkan bergeser ke ranah teorisasi dan nantinya berkembang menjadi sebuah paradigma ilmu pengetahuan yang rasional.

Semangat rasional yang dimiliki al-Muhasibi mendorongnya untuk melahirkan banyak gagasan mengenai ilmu tasawuf; gagasan yang pada gilirannya ia tuangkan dalam beberapa karya seperti *al-Wasaya* dan *al-Ri'ayah li Huquq Allah* dan dalam kadar tertentu *Mahiyat al-Aql* serta *Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi*. Karya-karya ini jelas merupakan prestasi besar al-Muhasibi yang sulit ditandingi mengingat ia hidup di era awal yang masih sangat sepi dengan karya ilmiah. Di saat orang lain masih sibuk bicara tentang pemahaman tekstual terhadap agama, atau bahkan tekstualisasi ilmu pengetahuan, serta asyik dengan perdebatan politik dan doktrin keagamaan, al-Muhasibi sudah melangkah jauh dan berpikir ke depan dengan mengusung gagasan mengenai rasionalisasi agama.

Dalam Ilmu kalam dan filsafat, al-Muhasibi juga terkesan ingin menjinakkan kedua ilmu ini dengan mengurangi dimensi rasionalnya dan memasukkan unsur spiritual di dalamnya. Ini merupakan prestasi lain yang patut dicatat. Karyanya yang berjudul *Fahm al-Qur'an* merupakan upaya untuk memperkenalkan metode rasional dalam memahami al-Qur'an, sedangkan karyanya yang lain *al-Ri'ayah* mencoba mengusung metode rasional dalam menafsirkan hukum-hukum agama. Karya yang ketiga dengan judul *al-Washaya* adalah gagasan tentang spiritualisasi ajaran-ajaran agama.

Dengan lahirnya tiga karya itu, maka dapat dikatakan bahwa kedua kaki al-Muhasibi telah berada dalam tiga—bahkan empat—wilayah keilmuan sekaligus termasuk fikih. Dan itu bukan perkara mudah terutama karena itu membutuhkan penguasaan keilmuan yang mendalam sekaligus kemampuan menghadapi resistensi paradigmatik dari pihak-pihak yang berseberangan dengannya.

Al-Muhasibi adalah sosok yang cermat, cemerlang dan cerdik. Ia "membungkus" ilmu kalam, filsafat dan tasawuf dengan simbol-simbol fikih. Caranya, dengan menggunakan terma-terma hukum fikih atau Syari'ah untuk menjelaskan persoalan teologis, filosofis dan spiritualitas. Dengan cara ini, gagasan-gagasan yang ia usung relatif selamat dari upaya dekonstruksi yang dilakukan oleh para pakar fikih pada masanya.[16]

16 Lihat al-Harits b Asad al-Muhasibi. 2009. *Al-Ri'ayah li Huquq Allah*. Editor Abdul Qadir Ahmad Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah). Universitas al-Azhar Kairo juga pernah menerbitkan buku ini dalam edisi tahun 1957 dengan editor Abdul Halim Mahmud yang waktu itu masih menjabat sebagai rektor al-Azhar.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Motif sesungguhnya di balik keputusan al-Muhasibi menggeluti tiga bidang ilmu yang masih "perawan" itu jelas bukan dalam rangka melakukan perlawanan terhadap fikih melainkan untuk mengemban misi pengembangan. Ia ingin mendobrak sistem dan tradisi keilmuan yang ada dan mengajak orang untuk melakukan lompatan epistemologis. Ia tidak puas dengan status-quo dan menolak setiap bentuk kemapanan. Ketika orang lain masih terpaku pada satu jenis bidang ilmu, ia sudah berpikir untuk bergerak maju dan mengusung ilmu-ilmu baru. Karena itu, pemikiran al-Muhasibi jelas melampaui zaman dan eranya, dan melihat jauh ke depan dengan mempertimbangkan tuntutan jangka panjang tanpa melupakan kebutuhan kekinian. Karena itu, jasa-jasa al-Muhasibi mendapat banyak apresiasi dari berbagai kalangan terutama generasi baru yang semakin sadar akan kontribusi pentingnya di bidang ilmu pengetahuan. Imam Besar al-Azhar Kairo, Syaikh Abdul Halim Mahmud pernah menyanjung setinggi langit kiprah aktif al-Muhasibi dalam dunia keilmuan dan spiritualitas.

Walau pada awal karier intelektualnya al-Muhasibi lebih memilih fikih dan hadis sebagai medan perjuangannya, namun karya ilmiah pertamanya sama sekali tidak ada sangkut-pautnya dengan kedua bidang ilmu ini. Buku pertamanya mengusung tema tentang akal dan rasionalitas. Untuk mengulas tema ini, ia menulis buku dengan judul *Mahiyat al-'Aql* (Esensi Akal) yang disusul kemudian dengan karya berikutnya berjudul *Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi* (Pemahaman terhadap al-Qur'an dan Pesan-pesannya). Kedua karya ini dalam edisi modern sering diterbitkan secara bersamaan dalam satu buku.[17]

Walau banyak yang meyakini bahwa kedua kitab ini sesungguhnya telah hilang, namun kenyataannya tidak demikian. Edisi modernnya bahkan pernah diterbitkan dengan kata pengantar Syaikh Abdul Halim Mahmud. Syaikh Mahmud awalnya termasuk yang meyakini bahwa kedua kitab itu telah hilang, kemudian mengoreksi pendapatnya sendiri dengan mengatakan sebaliknya.[18] Syaikh Mahmud bahkan memutuskan untuk menyusun kembali kilasan-kilasan pemikiran al-Muhasibi yang tertuang dalam kitab berjudul *al-Ri'ayah li Huquq Allah* (Menjaga Hak-hak Tuhan) dan menerbitkannya atas supervisi dari Komite Penerbitan Karya-karya Tasawuf, Universitas al-Azhar pada 1957.

---

17 Dalam edisi yang menerbitkan keduanya secara bersamaan, judul bukunya menjadi *al-'Aql wa Fahm al-Qur'an*. Dalam edisi tahun 1971, buku ini diedit oleh Husain al-Quwaitli dan diterbitkan oleh Dar al-Fikr, Beirut.

18 Abdul Qadir Ahmad Atha. 1964. "Pengantar". Dalam *Kitab Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi* (Kairo: Dar al-Salam), 241

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ri'ayah diterbitkan oleh al-Azhar dengan semangat untuk membangkitkan kembali gairah pemikiran rasional yang dirasa sedikit demi sedikit telah terkikis oleh tradisi yang lebih tekstual. Kitab ini dipilih bahkan bukan hanya karena kemampuannya mendorong semangat keilmuan rasional, namun juga karena dinilai dapat mewarnai rasionalisme dengan sentuhan spiritual dan mampu menyeimbangkan keduanya dalam sebuah simfoni yang utuh dan padu.

Kitab lain adalah *al-Washaya* yang—bersama dengan kitab-kitab lainnya—digolongkan oleh banyak kalangan sebagai karya tentang psikologi moral.[19]

Psikologi moral al-Muhasibi bernuansa spiritual-filosofis. Spiritualitas adalah tujuannya, sedangkan filosofis adalah pendekatannya. Sementara objek kajiannya adalah jiwa manusia. Walau dibangun pada masa yang sangat awal, ketika dunia keilmuan Islam masih berupa "hutan belantara", namun gagasan al-Muhasibi sudah cukup matang. Ia mendapat sanjungan dari Louis Massignon, seorang orientalis asal Prancis yang pernah mengatakan bahwa al-Muhasibi mewariskan metode dan teori tentang kejiwaan yang tidak ada duanya dalam seluruh sejarah perkembangan ilmu psikologi.[20] Metode dan teorinya itu berkisar pada gagasan tentang "kesinambungan antara perbuatan dengan niat". Perbuatan itu adalah tindakan raga, sedangkan niat adalah tindakan jiwa. Jiwa dan raga adalah satu. Karena itu perbuatan dan niat juga satu. Keadaan jiwa seseorang akan berpengaruh kepada perbuatannya, dan demikian pula sebaliknya.

Al-Muhasibi memberi contoh rasa sedih untuk menegaskan teorinya mengenai kesatuan antara perbuatan dan niat ini. Secara logis ia katakan bahwa rasa sedih itu ada beberapa macam: 1) rasa sedih karena hilangnya sesuatu yang sangat disenangi, 2) rasa sedih karena khawatir tentang yang akan terjadi besok, 3) rasa sedih karena merindukan yang didambakan bisa tercapai, tetapi ternyata tidak tercapai, 4) rasa sedih karena mengingat betapa diri ini menyimpang dari ajaran-ajaran Tuhan.

Rasa sedih yang pertama menimbulkan tekanan jiwa, yang kedua menimbulkan keresahan jiwa, yang ketiga melahirkan kekecewaan jiwa, sedang yang terakhir justru melahirkan dorongan jiwa untuk berbuat baik. Yang pertama hingga ketiga berakibat pada kekotoran jiwa sedangkan

19 Al-Harits b. Asad al-Muhasibi. 1986. *Al-Wasaya*. Editor Abdul Qadir Ahmad Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah). Lihat juga Annemarie Schimmel. 1975. *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, Chapel Hill), 46. Lihat juga Atif Khalil. 2012. "Abu Thalib al-Makki and the Nourishment of Hearts in the Context of Early Sufism". Dalam *Journal of the Muslim World*. Vol 102. April, 302

20 Louis Massignon. 1980. *Majmu'ah Nusus lam Tunsyar* (Kairo: Maktabah al-Makhtuthat). Manuskrip nomer 1098

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terakhir justru berakibat pada kesucian jiwa dan dorongan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Demikianlah semua bentuk kesedihan itu, dengan berbagai macam dan latar belakangnya, membawa dampak—baik positif maupun negatif—kepada keadaan jiwa manusia.[21]

Corak filosofis juga muncul dalam pembahasan al-Muhasibi mengenai *maqamat* atau tahapan-tahapan menuju Tuhan. Secara analitis al-Muhasibi mengemukakan bahwa "landasan ibadah itu adalah kerendahan hati, sementara kerendahan hati itu bersumber dari takwa. Landasan takwa itu adalah introspeksi (telaah diri), sedangkan landasan introspeksi itu adalah rasa takut (*khauf*) dan rasa harap (*raja'*). Rasa takut (*khauf*) maupun rasa harap (*raja'*) muncul dari pemahaman terhadap janji dan ancaman Tuhan. Pemahaman terhadap janji dan ancaman Tuhan muncul karena ingat akan balasan Tuhan. Ingat akan balasan Tuhan muncul dari penalaran pikiran serta renungan hati."

Demikianlah elaborasi al-Muhasibi terhadap beberapa aspek dalam agama—dan kasus di atas sebagai salah satu contohnya—pada akhirnya mengerucut pada penalaran pikir dan renungan hati. Sederhananya, filsafat dan tasawuf dalam gagasan al-Muhasibi adalah jalan menuju Tuhan, bukan fikih.

Karena itu, ketika ia berselancar di dunia keimanan dan ubudiah, ia tidak mendekati dua dimensi agama ini dengan menggunakan fikih melainkan dengan pendekatan filsafat dan tasawuf. Maka, ia mengusung konsep "ubudiyah rasional", yaitu konsep yang melihat ibadah tidak hanya sebagai rentetan seremonial untuk memenuhi tanggung jawab manusia kepada Tuhan tetapi sebagai jalan untuk menyucikan diri. Dan lebih dari itu, sebagai wahana mencapai pengetahuan rasional-intuitif yang dalam tasawuf disebut sebagai ma'rifat. Gagasan ini sangat bertolak belakang dengan perspektif fikih yang hanya melihat masalah ubudiyah dengan penekanan dan sentuhan normatif saja.

Gagasan semacam ini pernah dianggap mengancam keberadaan dan mungkin keberlangsungan fikih sebagai ilmu yang paling dominan dalam masyarakat Islam kala itu. Para pakar fikih pun resah. Dan keresahan itu setidaknya diwakili oleh al-Qadhi 'Iyad (w. 1149) yang pernah berang terhadap al-Muhasibi dan menuduhnya sebagai "sahabat dekat orang-orang yang tidak beriman dan sering mengutip dari mereka".[22]

---

21 Ibid. Lihat juga al-Harits b Asad al-Muhasibi. 1398. *Mahiyat al-'Aql*. Editor Husain al-Quwaitly (Beirut: Dar al-Fikr), 56

22 Al-Qadhi Iyad al-Yahsubi. 2001. *Kitab al-Syifa' bi Ta'rif Huquq al-Mustafa*. Editor Haytam al-Tu'aimi (Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyah), 371

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan melampaui fikih, secara sederhana peta epistemologi yang ingin digambar oleh al-Muhasibi menempatkan dimensi ubudiah sebagai landasan, sedangkan pengetahuan rasional-intuitif sebagai tujuan. Atau lebih tegasnya, ia berangkat dari fikih lalu bergerak maju ke ranah filsafat dan tasawuf sebagai tujuan.

Dengan gagasan ini, al-Muhasibi layak disebut sebagai, meminjam istilah al-Dzahabi, "pembicara resmi untuk zamannya (*lisan al-'ashr*)"[23] karena mewakili hampir seluruh aliran pemikiran yang ada. Atau dapat disebut pula sebagai poros tengah, karena merangkul fikih, filsafat, kalam dan tasawuf dalam satu wadah. Fikih ia jadikan sebagai landasan atau acuan, kalam sebagai metodologi dan corak narasi, sedangkan filsafat dan tasawuf sebagai gagasan utama yang ia kemas dalam bentuk psikologi moral (*moral psychology*).

Dalam konteks ini, al-Sihristani benar ketika melihat al-Muhasibi bersama tokoh-tokoh filsuf lainnya yang hidup hampir pada masanya seperti Abdullah b. Said al-Kilabi (w. 955) dan Abu al-Abbas al-Qalanisi (w. 1065) sebagai sufi yang juga menggeluti ilmu kalam, menulis dengan gaya, argumentasi dan narasi kalam.[24] Namun, al-Sihristani masih lupa bahwa al-Muhasibi juga menggeluti dan bahkan menguasai ilmu fikih yang turut membesarkan namanya. Dan karena itu, secara konsensus tasawuf al-Muhasibi disebut sebagai tasawuf Sunni dan mencerminkan kesesuaian dengan al-Qur'an dan al-Hadis.[25]

Label "kesesuaian dengan al-Qur'an dan al-Hadis" ia dapatkan karena ia mampu mengakomodasi "kepentingan" para pakar fikih dan bukan semata-mata karena tasawuf yang ia usung dibangun atas dasar norma-norma agama. Namun, hal ini tidak perlu dianggap sebagai tindakan picik karena seolah-olah bernuansa politis, melainkan justru sebagai strategi peradaban yang jitu karena dapat menangkap kecenderungan zaman dan dinamika sejarah yang sedang berkembang. Peradaban tekstual yang merupakan ciri khas Islam meniscayakan bahwa gerakan keilmuan harus dimulai dari jenis-jenis ilmu yang normatif seperti fikih. Tetapi, ilmu-ilmu itu harus kemudian dikembangkan ke ranah keilmuan yang rasional-intuitif. Ini ditangkap dengan baik oleh al-Muhasibi.

Corak keilmuan yang unik seperti ini nantinya menjadi petunjuk bagi al-Ghazali ketika menyusun *Ihya 'Ulum al-Din*, kitab yang sangat melegenda dalam khazanah pemikiran Islam dan menjadi pedoman bagi para pen-

23 Al-Dahabi. *Mizan al-I'tidal*. I, 431
24 Al-Syihristani. *Al-Milal wa al-Nihal*, 145
25 Al-Makki, *Qut al-Qulub*. Juz II, 98

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cari kebenaran hingga kini. Al-Manawi menulis bahwa dalam banyak kesempatan al-Ghazali mengakui al-Muhasibi sebagai "guru terbaiknya",[26] guru terutama dalam hal pendekatan dan metodologi, dan bukan dalam hal pendalaman materi karena dalam hal pendalaman materi guru terbaik al-Ghazali adalah al-Makki yang menulis *Qut al-Qulub*.[27]

Perselisihan dengan Ahmad b. Hanbal

Pengakuan al-Ghazali terhadap al-Muhasibi agak sedikit terlambat. Al-Ghazali yang hidup kurang lebih 250 tahun setelah al-Muhasibi menyadarkan banyak orang akan sisi positifnya setelah sekian lama ia diidentikkan dengan stigma negatif sebagai corong bid'ah dan kesesatan. Pujian al-Ghazali terhadap al-Muhasibi tidak cukup untuk merehabilitasi nama baiknya yang telanjur tercoreng oleh stigma negatif itu.

Kisah kontroversi al-Muhasibi yang berujung pada pencorengan nama baiknya berawal ketika ia memutuskan untuk melakukan langkah besar memboyong keilmuan keislaman ke ranah paradigma yang rasional. Fikih ia terima sebagai ilmu yang rasional, namun baginya fikih saja tidak cukup. Harus ada ilmu-ilmu baru yang dapat menjawab tantangan zaman dan mampu mengantisipasi tuntutan sejarah di masa-masa yang akan datang. Gerakan restrukturisasi fikih pun dimulai dan disertai dengan upaya memperkenalkan dimensi lain dalam paradigma keislaman yang lebih bernuansa sufistik dan rasional.

Bagi yang masih mengidolakan fikih sebagai satu-satunya paradigma yang objektif dan benar, gagasan al-Muhasibi dianggap sebagai penyelewengan terhadap akidah dan penodaan terhadap nilai-nilai agama. Padahal yang ia garap tidak ada sangkut pautnya dengan keyakinan beragama karena berada pada wilayah ilmu pengetahuan, bukan akidah. Pada masa itu memang wilayah agama dan ilmu pengetahuan masih sulit untuk dibedakan karena masih tumpang tindih satu sama lain seperti pasir bercampur air.

Tokoh di balik penolakan terhadap al-Muhasibi adalah Ahmad b. Hanbal dan gurunya Abdul Rahman b. Mahdi (w. 814). Sejak awal kedua tokoh ini enggan menerima gagasan al-Muhasibi. Mereka menilainya melenceng dari al-Qur'an dan al-Hadis. Keduanya selalu menempatkan al-Muhasibi dan pemikirannya dalam koridor bid'ah yang menyesatkan.

26 Zainuddin Muhammad Abdul Rauf al-Manawi. 1999. *Al-Kawakib al-Durriyah fi Tarajum al-Sadat al-Sufiyah*. Juz I (Munufiyah: Dar al-Kutub al-Arabiyah), 218

27 Dalam *Al-Munqiz min al-Dalal*, al-Ghazali mengakui bahwa ketika mendalami tasawuf, tokoh-tokoh yang karya dan pemikirannya ia kaji adalah al-Muhasibi, al-Makki, al-Junaid, al-Syibli dan Abu Yazid al-Bistami. Lihat Abu Hamid al-Ghazali. 1990. *Al-Munqiz min al-Dalal*. Editor Jamil Saliba dan Kamil Ayyad (Beirut: Dar al-Andalus), 68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keterlibatan al-Muhasibi dalam ilmu kalam menjadi bumerang baginya dan senjata utama bagi Abdul Rahman dan Ahmad b. Hanbal untuk menyudutkannya. Dalam sebuah kesempatan, ketika menanggapi sepak terjang al-Muhasibi dalam ilmu kalam, Abdul Rahman mengatakan bahwa ilmu ini dalam segala bentuknya adalah "ilmu yang batil".[28] Ahmad b. Hanbal lalu menambahkan bahwa ilmu kalam sesat karena "tidak berasal dari atas".[29]

Penikaman terhadap ilmu kalam itu ditambah dengan pembunuhan terhadap karakter al-Muhasibi yang dikampanyekan di mana-mana sebagai orang yang tidak dapat dipercaya. Ketika ditanya tentang al-Muhasibi, Abdul Rahman menjawab, "Tidak diperbolehkan bagi seseorang untuk mengatakan apa pun terkait dengan agama kecuali ia mendengarnya dari orang-orang yang sangat dipercaya".[30]

Bagi para sejarawan, pertikaian antara al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal beserta guru dan para pengikutnya tampak begitu jelas dan tidak dapat ditutup-tutupi. Salah satu sejarawan kenamaan dalam Islam, al-Khatib al-Baghdadi, mengungkapkan pertikaian itu secara apa adanya dan menulis:

> Ahmad b. Hanbal adalah imam kaum Sunni pada masanya. Salah satu muridnya adalah Abu Zur'a al-Razi (w.878). Al-Razi pernah mengatakan, "jangan sekali-kali kalian membaca kitab-kitab karya al-Muhasibi karena kitab-kitab itu adalah bid'ah dan menyesatkan. Sibukkan diri kalian dengan ilmu *atsar* (periwayatan hadis) karena di dalam ilmu ini kalian akan menemukan apa yang kalian cari.[31]

Narasi yang sangat jelas dan tegas seperti ini muncul dalam banyak buku sejarah yang ditulis oleh para sejarawan yang otoritatif. Selain al-Baghdadi, Ibn Katsir juga menegaskan bahwa pertikaian antara mereka itu benar-benar pernah terjadi. Dan dengan menggunakan kata "benar" di awal narasinya, Ibn Katsir menulis:

> Benar, Ahmad tidak menyukainya karena ajaran-ajarannya mengandung unsur-unsur kezuhudan yang berlebihan dan tidak memiliki basis *syara'* (hukum) yang kuat. Karena itu, ketika salah satu murid

28 Al-Isfahani. *Hilyat*, IX, 11-12

29 Abdul Rahman b. Ali Ibn al-Jauzi. 1409. *Manaqib al-Imam Ahmad*. Editor Abdullah b. Abdul Muhsin al-Turki (Beirut: Dar Hijr), 192.

30 Al-Isfahani. *Hilyat*, IX, 6

31 Ahmad b. Ali al-Khatib al-Baghdadi. 2008. *Tarikh Baghdad*. Juz VIII. Editor Bashar Iwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami), 215

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad b. Hanbal yaitu Abu Zur'a al-Razi membawa kitab al-Muhasibi yang berjudul *al-Ri'ayah* dia mengatakan, "Ini buku bid'ah". Lalu dia mengarahkan orang yang membawanya dengan mengatakan, "Engkau harus mengikuti apa yang telah dirintis oleh Malik, al-Tsauri, al-Auza'i dan al-Layt. Ikuti mereka dan tinggalkan al-Muhasibi".[32]

Arahan Abu Zur'a al-Razi itu dipegang teguh oleh generasi penerus Ahmad b. Hanbal seperti Ibn al-Jauzi yang—dengan semangat salafiyah—selalu mendengungkan peperangan atas segala bentuk bid'ah dan ilmu-ilmu rasional yang dikembangkan oleh orang seperti al-Muhasibi. Dengan mengutip pendapat Ahmad b. Hanbal, Ibn al-Jauzi menulis, "Ahmad b. Hanbal menolak al-Muhasibi karena ia sangat kuat berpegang teguh pada Sunnah Nabi dan menghindari bid'ah".[33]

Dalam benak Ibn al-Jauzi dan orang-orang sepertinya, penggunaan akal dan penafsiran agama secara rasional adalah bid'ah. Dan bid'ah itu salah bahkan menyesatkan. Yang benar dan tidak menyesatkan adalah penggunaan dalil-dalil agama secara tekstual dan secara apa adanya tanpa ta'wil.

Untuk konteks zaman itu, barangkali penggunaan teks secara apa adanya tanpa ta'wil mungkin dapat dibenarkan. Penggunaan *naql* (teks) untuk konteks kekinian bahkan kadang lebih utama daripada penggunaan *'aql* (rasio atau akal). Alasannya karena Islam adalah agama teks yang dibangun di atas fondasi wahyu. Karena itu ulama kontemporer asal Mesir, Muhammad al-Ghazali, selalu mengajarkan bahwa pendekatan tekstual dalam menafsirkan agama tidak akan pernah luntur dari tradisi akademik Islam. Jika luntur maka justru akan menimbulkan bahaya karena pemaknaan yang tidak tekstual akan mengubah makna-makna kalimat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah secara mendasar.

Karena itu, apa yang diperjuangkan oleh Ahmad b. Hanbal mungkin bertujuan untuk memastikan bahwa teks dan wahyu harus mapan dulu sebagai landasan agama baru kemudian merangkak ke ranah rasio dan akal.

Kenyataannya adalah, seiring dengan perkembangan zaman, ide dan gagasan Ahmad b. Hanbal tidak selamanya dapat diterima sebagaimana pikiran-pikiran al-Muhasibi tidak selamanya dapat ditolak. Justru al-Muhasibi semakin hari semakin mendapat pembenaran dan pembelaan dari berbagai kalangan termasuk al-Ghazali.

32 Isma'il b. Katsir. 1988. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Juz X. Editor Ahmad Abu Mulhim (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah), 344

33 Ibn al-Jauzi. *Manaqib*, 239

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ghazali yang menganggap dirinya sebagai murid al-Muhasibi mempertanyakan alasan di balik penolakan Ahmad b. Hanbal atas ide-ide gurunya. Jika sikap Ahmad b. Hanbal itu dilatarbelakangi oleh persoalan bid'ah, pertanyaannya adalah apa definisi bid'ah dan siapa pula yang memiliki otoritas menentukan sesuatu disebut bid'ah atau tidak.

Al-Ghazali sangat rajin membahas persoalan bid'ah terutama dalam mahakaryanya *Ihya 'Ulum al-Din*. Itu sepertinya ia lakukan untuk memperjelas duduk perkara definisi bid'ah pada satu sisi, dan untuk membela gagasan dan pendapat al-Muhasibi pada sisi lain. Pandangan al-Ghazali tentang bid'ah sangat moderat dan terkesan terbuka. Ia tidak menyebut semua "hal-hal baru" yang tidak ada pada zaman Nabi sebagai bid'ah. Seperti ulama yang berpikiran terbuka pada umumnya, ia membedakan secara tegas antara bid'ah yang baik dan bid'ah yang tidak baik.[34]

Dalam hal pemikiran, al-Ghazali bahkan sangat mendukung bid'ah dalam artian yang positif. Pemikiran dan ide-idenya yang sangat baru bahkan bernuansa "bid'ah" karena bersifat inovatif baik dalam bidang ilmu fikih, filsafat, akhlak maupun tasawuf. *Ihya* merupakan saksi hidup betapa al-Ghazali sangat gemar mengembangkan ilmu pengetahuan sesuai dengan tuntutan zamannya. Teorisasinya tentang pembagian dan pengelompokan ilmu pengetahuan, sifat dasar ilmu, fungsi agama dalam pengembangan ilmu, hingga peran aktif manusia sebagai khalifah dalam mencari dan menciptakan ilmu—semuanya berasal dari pikiran-pikirannya sendiri dan tidak selamanya berdasar pada teks-teks agama.

Karena itu, al-Ghazali mempertanyakan Ahmad b. Hanbal, bagaimana bentuk konkret dari "berpegang kepada al-Qur'an dan al-Sunnah" terutama dalam hal pengembangan ilmu pengetahuan? Kemudian, bukankah orang seperti al-Muhasibi sudah sangat teguh berpegang kepada al-Qur'an dan al-Sunnah baik dalam hal keyakinan beragama dan tentu pengembangan gagasan? Bukankah al-Muhasibi, setidaknya menurut al-Ghazali, jelas-jelas menolak bid'ah dan bahkan tidak bersepakat dengan pandangan kaum Mu'tazilah yang terlalu rasional dan terkesan tercerabut dari akar agama?

Dengan semangat ingin membela al-Muhasibi, al-Ghazali menulis dalam *al-Munqidz min al-Dhalal*:

> Ahmad b. Hanbal menolak tulisan al-Muhasibi padahal ia menolak Mu'tazilah. Al-Muhasibi sendiri mewajibkan penolakan terhadap bid'ah terutama ketika pandangan bid'ah itu sudah menyebar luas di masyarakat. Ahmad b. Hanbal berkata, "memang benar, tetapi

34 Abu Hamid al-Ghazali. 2000. *Ihya Ulum al-Din*. Juz I (Kairo: Dar al-Takwa), 157-193

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gambarkan terlebih dahulu secara jelas kesesatan mereka baru kemudian engkau tolak".[35]

Jika apa yang ditulis oleh al-Ghazali itu benar, maka posisi Ahmad b. Hanbal sejatinya dilematis dan tidak dapat diterima. Dilematis karena alasan yang ia kemukakan dalam menolak al-Muhasibi tidak jelas; hanya karena al-Muhasibi "tidak menjelaskan terlebih dahulu kesesatan mereka". Jika itu alasannya, maka sesungguhnya yang bid'ah itu bukan al-Muhasibi melainkan "mereka". Sikap Ahmad b. Hanbal juga tidak dapat diterima karena kenyataannya al-Muhasibi sendiri juga menolak bid'ah terutama yang dilakukan oleh kalangan Mu'tazilah.

Sepertinya Ahmad b. Hanbal sadar bahwa al-Muhasibi sesungguhnya tidak bid'ah. Namun ia menuduhnya bid'ah karena tidak mau membid'ahkan kalangan Mu'tazilah. Setidaknya itulah kesimpulan yang bisa ditarik dari kutipan al-Ghazali di atas. Kemudian, bahwa al-Muhasibi tidak "menjelaskan kesesatan mereka" berarti posisinya menggantung antara menolak dan menerima. Dan ini merupakan celah kecil yang dimanfaatkan oleh Ahmad b. Hanbal untuk menyudutkan al-Muhasibi.

Namun dalam pandangan Ahmad b. Hanbal dan para pengikutnya, posisi al-Muhasibi sebenarnya tidak menggantung. Ia jelas seorang penganut paham Mu'tazilah dan bahkan aliran Jahmiyyah yang menganut teori antropomorfisme yang "menyamakan" Tuhan dengan manusia. Adalah Ibn Taimiyah—seorang pengagum setia Ahmad b. Hanbal—yang menguak pertama kali antropomorfisme al-Muhasibi itu. Ia tidak terima jika al-Muhasibi dibela dan pada saat yang sama Ahmad b. Hanbal justru digugat.

Dalam *Bayan Talbis al-Jahmiyah fi Ta'sis Bida'ihim al-Kalamiyah* (Penjelasan mengenai Bid'ah Kaum Jahmiyah dalam Ilmu Kalam), setelah memosisikan al-Muhasibi sebagai pemuka aliran Jahmiyah, Ibn Taimiyah mengkritik balik al-Ghazali dan menulis:

> Penolakan Ahmad b. Hanbal terhadap al-Muhasibi adalah bukan karena alasan yang disebutkan oleh al-Ghazali. Tetapi karena al-Muhasibi mengambil pendapat-pendapat Ibn Kullab tentang metode memahami gerak Tuhan dan alam. Pendapat al-Muhasibi sangat berbau Mu'tazilah.[36]

---

35 Abu Hamid al-Ghazali. 1990. *Al-Munqiz min al-Dalal*. Editor Jamil Saliba dan Kamil Ayyad (Beirut: Dar al-Andalus), 48

36 Ahmad b. Abdul Halim Ibn Taimiyah. 1972. *Bayan Talbis al-Jahmiyah fi Ta'sis Bida'ihim al-Kalamiyah*. Editor Muhammad b. Abdul Rahman b. Qasim (Makkah: Matba'ah al-Hukumiyah), 474

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pernyataan yang ditujukan untuk mementahkan pendapat al-Ghazali ini pada satu sisi menguatkan kembali sentimen kepada al-Muhasibi dan pada sisi lain membangun sentimen baru terhadap al-Ghazali. Pada titik ini, kasus kontroversi al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal telah menyeret dua nama besar dalam tradisi pemikiran Islam yaitu al-Ghazali dan Ibn Taimiyah. Dengan demikian, perseteruan itu memasuki babak baru dan sulit dilupakan oleh generasi-generasi berikutnya.

Para penggemar dan penggiat kalam termasuk yang sulit melupakan perseteruan itu dan cenderung senang mengungkit-ungkitnya kembali. Itu sesuai dengan sifat dasar dan makna ilmu kalam itu sendiri yang berarti berdebat atau "beradu mulut". Kata "kalam" berarti—secara konotatif—beradu mulut. Keterlibatan al-Ghazali dan Ibn Taimiyah dalam perdebatan ini adalah dalam kapasitas mereka sebagai pakar kalam dan bukan pakar tasawuf.

Karena itu, al-Baghdadi benar ketika mengatakan bahwa perseteruan antara al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal berikut para pengikut dan penerus masing-masing terjadi hanya pada tataran kalam saja dan bukan pada tataran yang lain seperti tasawuf.[37]

Dengan pertimbangan inilah, para pakar lalu memikirkan bagaimana caranya agar pada tataran kalam sekalipun perseteruan yang berkepanjangan ini dapat diakhiri. Abu Thalib al-Makki termasuk yang pernah mencoba mengikis perseteruan ini. Guru sufi yang merupakan sumber inspirasi al-Ghazali ini menetralkan kasus al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal dengan mengungkapkan bahwa pada tataran kalam atau teologi semestinya posisi para sufi tidak perlu dipersoalkan karena akidah mereka adalah akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang mempercayai persis seperti yang dipercayai oleh kebanyakan orang Islam. Mereka percaya bahwa Tuhan itu satu, azali, dan abadi; bahwa selain Tuhan adalah ciptaan; bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat mendengar, melihat, mengetahui, berbicara, berkuasa, dan memiliki keinginan.[38]

Sikap yang tidak kalah dewasa ditunjukkan oleh para pakar fikih generasi mutakhir (*khalaf*). Menyadari bahwa fikih tidak mungkin lagi berperan sebagai pemain tunggal dalam membangun peradaban, para pakar ilmu ini cenderung melupakan masa lalu dan memaafkan al-Muhasibi yang pernah tertuduh sebagai "musuh" ilmu fikih. Mereka memahami betul bahwa sosok seperti al-Muhasibi dengan segala "pemberontakan" epistemologisnya mutlak dibutuhkan. Abdul Wahhab b. Ali al-Subki dan

37 Al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad*. Juz VIII, 211

38 Al-Makki. *Qut al-Qulub*, 242-270

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abdul Wahhab al-Sya'roni (w. 1565) adalah termasuk generasi anyar pakar fikih yang membuka pintu maaf selebar-lebarnya bagi al-Muhasibi dan mengawali langkah rekonsiliasi dengannya. Sembari menasihati muridnya dan para pencari ilmu pada umumnya, al-Subki berpesan:

> Jadi sekarang sangat tepat jika engkau, wahai pencari ilmu, bersikap secara sopan mengenai para ulama terdahulu itu. Jangan engkau mengambil begitu saja pernyataan mereka tentang orang lain kecuali jika engkau memiliki bukti yang kuat. Kemudian, jika engkau dapat memaknai peristiwa perselisihan itu dengan bijak atau memiliki anggapan yang positif tentang mereka semua, maka itu baik. Tetapi jika tidak, maka sebaiknya engkau melupakan saja peristiwa itu. Seorang pencari ilmu adalah mulia di mata saya kecuali jika ia melibatkan diri dalam perselisihan para ulama terdahulu itu lalu mengambil sikap membela salah satu dan menyalahkan yang lain.[39]

Sementara itu, al-Sya'rani dengan arif menuturkan bahwa antara al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal sesungguhnya sudah tidak ada masalah lagi.[40] Penulis *al-Thabaqat al-Kubra* ini di samping seorang pakar fikih juga ahli dalam bidang ilmu sejarah dan piawai dalam mendokumentasikan catatan sejarah para ulama masa lalu. Penelusurannya terhadap kasus al-Muhasibi sepertinya membawanya kepada sebuah riwayat yang dituturkan oleh al-Baghdadi yang mengisahkan bahwa:

> Isma'il b. Ishaq al-Sarraj berkata: suatu hari Ahmad b. Hanbal yang juga dikenal dengan sebutan Abu Abdullah berkata kepadaku, "Saya dengar bahwa al-Haris al-Muhasibi sangat dekat denganmu dan sering datang ke rumahmu. Bisakah engkau bawa aku ke rumahmu dan memberiku ruangan supaya aku dapat mendengar pandangan-pandangannya tanpa dia bisa melihatku?" Aku menjawab, "Permintaanmu adalah perintah bagiku wahai Abu Abdullah". Usulan dari Abu Abdullah ini telah membuatku bahagia dan segera aku menghadap al-Haris al-Muhasibi untuk memintanya agar berkenan hadir ke rumahku pada suatu malam. Saya katakan kepadanya, "Dan jangan lupa bawa serta sahabat-sahabatmu". Al-Muhasibi menjawab, "Wahai Isma'il, sahabatku sangat banyak, engkau tidak akan mampu menjamu mereka semua. Cukup sediakan buat mereka sesuatu yang tidak memberatkanmu seperti kurma dan minyak *kusb*. Saya sepa-

39 Al-Subki. *Qa'idah*. 59
40 Al-Sya'rani. *Tabaqat*, 83

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kat dengan permintaannya, lalu saya segera bergegas menuju Abu Abdullah dan memberitahunya bahwa al-Muhasibi bersedia datang. Abu Abdullah datang ke rumahku setelah salat maghrib dan langsung menuju kamar atas yang saya sediakan untuknya. Ia sempatkan membaca beberapa ayat al-Qur'an, lalu tidak lama kemudian al-Muhasibi dan sahabat-sahabatnya datang. Setelah mencicipi makanan ala kadarnya, mereka menunaikan ibadah salat Isya. Setelah itu mereka berkumpul di hadapan al-Muhasibi dalam keadaan diam tanpa bicara sepatah kata pun. Itu berlangsung hingga setengah malam. Menjelang dini hari, salah satu di antara mereka bertanya. Dan ketika al-Muhasibi menjawab pertanyaannya, mereka semua terdiam mendengarkan nasihatnya dengan saksama. Beberapa di antara mereka meneteskan air mata dan tidak sedikit yang terdengar menangis. Setelah itu saya ke atas ke ruang tempat Ahmad b. Hanbal atau Abu Abdullah memantau al-Muhasibi. Saya mendapati Abu Abdullah juga menangis hingga kehilangan kesadarannya atau pingsan. Saya kembali ke bawah dan melihat al-Muhasibi bersama sahabat-sahabatnya dalam keadaan menangis hingga pagi hari. Saya kembali lagi ke atas dan menemukan Abu Abdullah sudah sadarkan diri, lalu saya bertanya kepadanya, "Bagaimana menurut engkau mereka itu"? Dia menjawab, "Saya tidak pernah melihat orang seperti mereka, dan juga tidak pernah mendengar petuah sebagus yang disampaikan oleh al-Muhasibi".[41]

Catatan inilah yang sepertinya meyakinkan sebagian kalangan bahwa sejarah masa lalu sebetulnya baik-baik saja dan tidak ada masalah. Jika masalah itu ada, maka sudah seharusnya—seperti pesan al-Subki—untuk ditafsirkan secara lebih dewasa dan hati-hati. Keterbukaan dan kedewasaan berpikir menjadi sangat penting karena akan berpengaruh terhadap sikap dan cara pandang kita terhadap orang lain. Walau Ahmad b. Hanbal dalam bagian akhir dari riwayat al-Baghdadi di atas sempat mengatakan bahwa, "Terlepas dari apa yang saya katakan tentangnya, saya rasa engkau tetap tidak patut bersahabat dengannya,"[42] namun ucapan itu sejatinya hanya merupakan bentuk kekecewaan sesaat. Sesungguhnya di dalam hati Ahmad b. Hanbal yang paling dalam, ia sangat mencintai dan menghormati al-Muhasibi apalagi keduanya memiliki banyak sekali persamaan. Mereka

41 Al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad*. Juz VIII, 214-15
42 Ibid

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama-sama penganut paham Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,[43] dan uniknya sama-sama memiliki nama panggilan yang serupa, yaitu Abu Abdullah.

Sebagai penutup, persinggungan antara tasawuf dan bidang-bidang ilmu lainnya seperti fikih, kalam, dan filsafat adalah keniscayaan sejarah. Seperti ilmu lainnya, tasawuf tidak dapat dibangun tanpa adanya kontribusi dari ilmu-ilmu lainnya. Dengan pertimbangan ini, maka sangat benar jika dikatakan bahwa tasawuf berutang budi tidak hanya pada paradigma normatif dalam Islam yang ikut menyiapkan landasan keilmuan, tetapi juga pada wacana-wacana rasional yang turut berperan dalam membangun peta-jalan perkembangannya.

Perselisihan yang sering terjadi antara tasawuf dan bidang-bidang ilmu lainnya dalam Islam sangat berguna bagi perkembangan ilmu intuitif ini. Tanpa gesekan dan perselisihan ini, tasawuf tidak mungkin dapat berkembang secepat yang diinginkan. Di luar dugaan banyak orang, ilmu yang pernah tidak diperhitungkan ini justru berkembang sangat cepat melebihi ilmu apa pun dalam Islam. Patut diingat bahwa tasawuf termasuk ilmu yang kemunculannya cukup telat. Namun, ia kemudian melaju kencang dengan kecepatan tinggi hingga akhirnya menyalip ilmu-ilmu lain yang muncul terlebih dahulu.

Jumlah sufi dalam sejarah Islam tidak terhitung banyaknya. Hampir dapat dipastikan bahwa jumlah mereka melebihi jumlah pemikir dalam bidang-bidang ilmu lainnya dalam Islam. Jumlah mereka akan semakin banyak jika para pakar fikih bahkan kalam dan filsafat yang memiliki orientasi sufistik turut dihitung. Pada era klasik dan berlanjut hingga kini dengan kadar yang sedikit berkurang, para pakar bidang-bidang ilmu keislaman yang normatif—kecuali ilmu hadis—biasanya juga simpatik kepada tasawuf.

Apa yang kita diskusikan dalam tulisan ini adalah untuk menunjukkan dinamika perkembangan tasawuf pada era awal dengan merujuk kepada pemikiran dan kontribusi al-Muhasibi. Tujuannya adalah untuk memaparkan bahwa tasawuf hidup dalam lingkungan yang dinamis dan penuh tantangan. Seperti ilmu lainnya, tasawuf terus berevolusi dari sekadar keresahan menjadi sebuah gagasan, lalu melaju menjadi sebuah ilmu.

Perdebatan atau penolakan yang dimunculkan terhadap tasawuf justru menjadi bukti kuat bahwa ilmu spiritual ini tangguh menghadapi penolakan atau falsifikasi. Dan karena tasawuf bertahan bahkan terus ber-

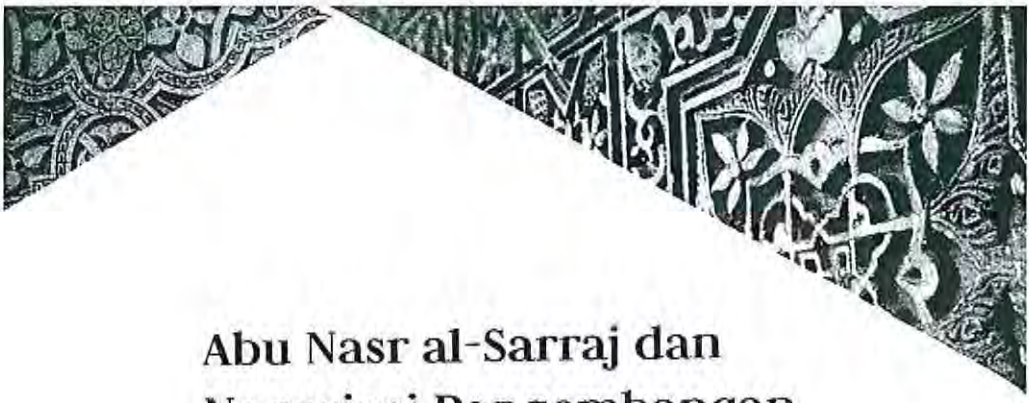
43 Tentang al-Muhasibi sebagai penganut paham ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, lihat Abu al-Qasim al-Qusyairi. TT. *Al-Risalah al-Qusyairiyah*. Editor Ma'ruf Ziriq dan Ali Abdul Hamid Baltaji (Lebanon: Dar al-Khair). 429

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kembang di tengah derasnya arus falsifikasi itu, maka ia sudah cukup memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai sebuah paradigma. Penolakan terhadap tasawuf harus dimaknai sebagai vitamin bagi perkembangan ilmu ini. Dan penolakan itu justru merupakan bukti bahwa masih banyak orang yang memberikan perhatian kepadanya.

Pada sisi lain, kontroversi yang selalu melekat dalam wacana-wacana sufistik—dulu dan kini—harus ditangkap sebagai peluang untuk melebarkan sayap tasawuf. Seperti ilmu-ilmu lainnya, tasawuf butuh stimulus untuk dapat terus berkembang. Dan kontroversi biasanya membawa berkah bagi proses perkembangan itu.[]

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Abu Nasr al-Sarraj dan Negosiasi Pengembangan Wacana Sufistik

Perselisihan antara al-Haris al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal benar-benar membawa dampak yang sangat luas tidak hanya bagi arah pengembangan ilmu tasawuf tetapi juga bagi kehidupan pribadi para sufi.

Tasawuf—dan bukan hanya ilmu kalam—jelas menjadi salah satu alasan mengapa al-Muhasibi dan Ahmad b. Hanbal berselisih.[1] Kehadiran al-Muhasibi dengan kitabnya yang monumental berjudul *al-Washaya* sebagai pesaing bagi kitab *al-Zuhd* karya Ahmad b. Hanbal disinyalir menjadi sebab mengapa keduanya bersitegang dan cenderung tidak saling tegur sapa. Kedua kitab ini memang sangat berbeda, dan untuk konteks masa itu dapat dikatakan memiliki aroma ingin saling menjegal dan menjatuhkan. *Al-Zuhd* ingin menggiring tasawuf ke arah yang lebih praktis, dan mengajak pembacanya ke dalam untuk melakukan proses pembinaan diri melalui *tadzakkur*. Sementara *al-Washaya* adalah kitab tentang renungan batin dan mengajak pembacanya melihat ke luar kepada ayat-ayat Tuhan di alam semesta melalui proses tafakkur. Dua kitab ini merupakan monumen yang menggaungkan dua konsep tasawuf yang berbeda walau bisa saja memiliki tujuan yang sama. Yang satu menjulang dengan gaung filosofisnya, sedang yang lain dengan pesona ritualismenya.

Perbedaan antara kedua tokoh ini diakui oleh Ibn Khaldun yang kemudian mengidentifikasi bahwa, "persoalan dasar antara

1 Ali Sami al-Nasyar. 1965. *Nash'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq), 166

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedua tokoh ini adalah karena Ahmad b. Hanbal yakin bahwa seseorang yang berpegang teguh pada syariat mestinya tidak menyandarkan diri pada seorang syaikh, melainkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.[2] Maksudnya, Ibn Khaldun menekankan bahwa perbedaan keduanya hanya menyangkut persoalan metodologi saja, bukan muatan. Ibn Khaldun bermaksud menekankan bahwa—dalam pandangan Ahmad b. Hanbal—kebenaran agama hanya bisa ditempuh melalui jalur normatif-tekstual, bukan jalur intuitif dan hubungan personal seperti yang diajarkan oleh al-Muhasibi.

Tesis Ibn Khaldun yang lebih menitikberatkan pada persoalan metodologi ini mengilhami para peneliti kontemporer untuk melakukan hal yang sama dan melihat kasus ini hanya sebagai manifestasi perbedaan cara pandang saja dan sama sekali tidak bersifat substantif. Keberhasilan Ibn Khaldun dalam mengalihkan arah perdebatan dari ranah materi ke ranah metodologi layak mendapat apresiasi dan sungguh transformasional karena turut mewarnai corak dan ragam penelitian di era modern ini. Kini, para peneliti kontemporer, baik dari dunia Barat maupun Timur (Islam) lebih cenderung menyorot ajaran kedua tokoh ini dengan mengintip metodologinya ketimbang mengungkit-ngungkit perselisihan materi yang pernah terjadi antara keduanya.

Beberapa peneliti Barat yang pernah melakukan penelitian dengan kecenderungan ini antara lain Margaret Smith,[3] Josef van Ess,[4] Chistopher Melchert,[5] dan Gavin Picken.[6] Sementara dari kelompok peneliti Timur (Islam) antara lain al-Quwatli,[7] al-Barr,[8] dan Abu Gudda.[9]

Konteks Sosial dan Epistemologis

Ketika para sufi seperi Ibrahim b. Adham dan Hasyim al-Kufi muncul, tasawuf lebih dikesankan sebagai gerakan menarik diri dari dunia melalui aktivitas kezuhudan, kefakiran, kefanaan dan yang sejenisnya. Aktivitas-

2 Ibn Khaldun. *Syifa' al-Sa'il.*, 64

3 Lihat Margaret Smith. 1973. *An Early Mystic of Baghdad* (New York: AMS Press).

4 Josef van Ess. 1961. Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi (Bonn: Selbstverlag des Orienta-lischen Seminars der Universitat Bonn)

5 Christopher Melchert. 1997. "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal". Arabica, 44

6 Gavin Picken. 2008. Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies. *Arabica* 55.

7 Husain al-Quwatli. 1982. "Pengantar". Dalam *Al-'Aql wa Fahm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kindi)

8 Lihat Abdul Rahman Abdul Hamid al-Barr. 1999. "Pengantar". Dalam *Al-Ri'ayah li Huquq Allah* (Al-Mansura: Dar al-Yaqin), 23-29

9 Abdul Fattah Abu Gudda. 1988. "Pengantar". Dalam *Risalat al-Mustarsidin* (Cairo: Dar al-Salam)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktivitas itu secara legal-formal mendapat dukungan penuh dari Ahmad b. Hanbal melalui karyanya *al-Zuhd* hingga pada akhirnya datang al-Muhasibi yang mendobrak dan cenderung mengobrak-ngabrik segalanya.

Al-Muhasibi adalah sosok yang aktif dan banyak bicara, gemar menentang gagasan atau wacana yang kurang berkenan di hatinya. Sikapnya yang frontal dan anti status-quo membuatnya cepat dikenal dan diperhitungkan. Keputusannya untuk menempuh jalur yang melawan arus tidak hanya membawanya berkonfrontasi dengan para otoritas di masa itu, tetapi juga menyeret nama-nama besar para sufi lainnya ke dalam pusaran konflik. Karena al-Muhasibi, tasawuf kemudian lebih dikesankan atau diasosiasikan sebagai gerakan pemberontakan atau perlawanan menghadapi kemapanan. Sejak saat itu, stigma negatif menempel dalam tasawuf dan para sufi.

Sejarah tasawuf masa lalu yang awalnya baik-baik saja kemudian diungkit-ungkit dan dicari-cari kesalahannya. Para sufi awal yang sejatinya tidak memiliki catatan hitam, tiba-tiba dicaci dan dipojokkan. Sebut saja Rabi'ah al-Adawiyah (w. 801). Tokoh sufi wanita yang hidup kurang lebih 5 dekade sebelum al-Muhasibi ini dikenal lurus dan patuh. Ia adalah sosok legendaris dan tersohor sepanjang masa. Ia hidup pada zaman yang sama dengan Ibrahim b. Adham. Walau usinya lebih muda, popularitasnya jauh melampaui Ibrahim b. Adham. Hingga sekarang ia masih dikenang sebagai sufi fenomenal melalui ucapan-ucapannya maupun perilakunya. Konon ia tidak mau menikah karena khawatir cintanya kepada suaminya kelak akan membayangi cintanya kepada Tuhannya. Ia terkenal dengan ucapannya bahwa ibadah kepada Tuhan mestinya dilakukan bukan karena mengharap surga-Nya atau takut akan neraka-Nya, melainkan karena mengharap rida-Nya semata.

Rabi'ah memilih kehidupan yang zuhud, sederhana dan jauh dari gemerlap dunia. Hidupnya ia gunakan hanya untuk beribadah kepada Tuhan. Ajarannya—seperti yang disimpulkan oleh Abdul Rahman Badawi—menitikberatkan pada tiga hal, (1) penyesalan terhadap syahwat, (2) penguasaan terhadap rasa malas menghadiri majelis-majelis ilmu, dan (3) perlawanan terhadap rasa putus asa dalam urusan duniawi.[10]

Pandangan Rabi'ah yang moderat itu tiba-tiba dibayangi oleh sebuah riwayat bahwa ia pernah mengeluarkan pendapat yang kontroversial dan tidak patut. Adalah al-Attar dalam *Tadzkirat al-Auliya'*, yang menulis bahwa Rabi'ah dituduh pernah menghujat salah satu simbol agama yang menjadi kiblat bagi semua umat Islam, yaitu Ka'bah. Konon, suatu ketika Ka'bah

10 Abdul Rahman Badawi. 1978. *Syahidah al-Isyq al-Ilahi* (Kairo: Sina li al-Nashr), 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

datang kepada Rabi'ah tetapi yang bersangkutan menolaknya. Ia katakan, "Yang aku inginkan adalah Allah bukan Ka'bah.[11]

Al-Manawi—sebagaimana ditulis oleh Abdul Rahman Badawi—juga pernah menulis bahwa Rabi'ah pernah mengkritik al-Qur'an terutama ayat-ayat yang bernuansa seksual.[12] Diriwayatkan bahwa suatu ketika Rabi'ah mendengar surat Yasin/55 sedang dikumandangkan. Ayat itu berbunyi, "Sesungguhnya para ahli surga pada hari itu sedang bersenang-senang". Rabi'ah lalu berkomentar, "Sungguh para ahli surga dan istri-istri mereka di surga adalah orang-orang yang patut dikasihani karena hanya bersenang-senang dengan kenikmatan syahwat".[13]

Komentar itu—kata al-Manawi—sekaligus merupakan penolakan Rabi'ah terhadap penafsiran para pakar fikih yang memahami konsep surga dan neraka secara apa adanya. Konon dalam pandangan Rabi'ah, konsep surga dan neraka harus dimaknai secara simbolis. Surga adalah simbol bagi kebahagian puncak dan ketenteraman batin seseorang yang muncul akibat kematangan spiritual dan kualitas ibadahnya. Sedangkan neraka adalah simbol kesengsaraan dan kepahitan jiwa seseorang yang lahir akibat perilaku dan kepribadian buruknya. Jadi, surga dan neraka itu sejatinya tidak ada secara nyata dan hanya merupakan kiasan bagi keadaan jiwa.[14]

Kebenaran riwayat al-Manawi ini jelas patut dikaji secara saksama. Apakah ia benar-benar objektif dan bebas-kepentingan, atau sentimental dan dikendalikan oleh kepentingan tertentu. Ini menjadi pekerjaan rumah tersendiri bagi para sejarawan dan ahli analisis wacana untuk mengungkapnya. Menariknya, sejak era al-Muhasibi dan persisnya setelah terungkapnya "kasus pendapat kontroversial" Rabi'ah, pelan-pelan satu per satu para sufi ditelanjangi dan dipreteli. Seolah ada skenario besar untuk mempertotonkan bahwa tidak ada sufi yang bersih dari dosa dan bebas dari cela.

Daftar sufi kontroversial sungguh sangat panjang. Ada nama Hasan al-Basri (w. 728) yang selalu dikaitkan dengan pemberontakan terhadap penguasa. Lalu Malik b. Dinar (w. 749) yang dicemooh gara-gara menggaungkan metode penafsiran (*ta'wil*) yang oleh sebagian kalangan dinilai terlalu kebablasan. Ada nama Ibrahmin b. Adham (w. 778) yang oleh sebagian pihak dianggap terlalu "zuhud" karena secara berlebihan menekankan aspek keakhiratan dan melupakan keduniaan.

---

11 Fariduddin al-Attar. *Tadzkirat al-Auliya'*. Juz I, 62-63

12 Badawi. Ibid, 76

13 Ibid. Lihat juga al-Manawi. *Thabaqat al-Auliya'*. Manuskrip nomer 4164

14 Badawi. Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Generasi selanjutnya yang masuk dalam daftar hitam adalah Abu Sulaiman al-Darani (w. 830) yang hidup di Damaskus dan merupakan kepanjangan tangan dari Hasan al-Basri. Al-Darani adalah penggemar filsafat dan guru sufi. Latar belakang filsafatnya membuatnya mendalami tasawuf sebagai ajaran filosofis. Ia senang melihat tasawuf tidak hanya sebagai rentetan ritual dan seremonial melainkan sebagai ajaran dan pemikiran tentang hakikat diri dan Tuhan. Ia tidak puas dengan apa yang tampak olehnya secara kasat mata tetapi selalu mencoba memasuki dimensi makna yang lebih hakiki. Ajarannya selalu terkait dengan persoalan hakikat, serta definisi dan pemaknaan tentang konsep lahir dan batin. Dalam riwayat yang disampaikan oleh al-Sarraj, al-Darani pernah mengatakan bahwa, "Persoalan hakikat pernah mencemaskan hati saya selama 40 hari, dan saya tidak mengizinkan persoalan itu untuk memasuki hati saya kecuali jika bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah".[15]

Dia juga merupakan orang pertama dalam tasawuf yang mengembangkan konsep tawakal secara sistematis, karena terinspirasi oleh kepribadian Umar b. Abdul Aziz (w. 716) yang zuhud dan sederhana. Atas jasa al-Darani ini, konsep tawakal nantinya masuk dalam daftar *maqamat* (kedudukan spiritual) dalam tasawuf yang secara apik dijabarkan oleh al-Sarraj.

Walau secara umum pandangan al-Darani tidak mengundang masalah, namun ia sering digunjing karena pernyataan publiknya yang dianggap kontroversial. Salah satunya adalah statemennya bahwa dia pernah bertemu dengan para Malaikat lewat mimpi. Ia dicibir karena pengakuannya itu.

Sedikit sebelum al-Darani, Ma'ruf al-Karkhi (w. 815) di Baghdad sudah terlebih dulu merasakan pahitnya menjadi seorang sufi. Seperti al-Darani, al-Karkhi adalah penganut paham tentang hakikat. Baginya, tasawuf bukanlah rentetan praktik-praktik ritual semata. Tasawuf adalah ilmu tentang hakikat. Tasawuf berarti mengenal Tuhan sebagai hakikat dan meninggalkan segala sesuatu selain-Nya. Walau ia menegaskan pentingnya berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah, namun tetap saja ia tidak semudah itu diterima di tengah-tengah masyarakat.[16] Ia tetap dikucilkan dan dijauhi, padahal ia termasuk orang yang ikut memerangi ilmu kalam yang menjadi musuh bersama saat itu. Ia terkenal dengan ucapannya,

15 Abu Nasr Al-Sarraj. 1960. *Al-Luma".* Editor Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah). 66

16 Abdul Rahman Ibn al-Jauzi. *Sifat al-Shafwah*. Juz II, 79

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Ketika Tuhan mencintai hamba-Nya, Ia akan membukakan pintu baginya untuk melakukan perbuatan baik dan menjauhi perdebatan kalam".[17]

Bergeser ke Kairo, di sana kita menjumpai Zu al-Nun al-Misri (w. 860) tokoh yang sezaman dengan al-Muhasibi. Ia sangat terkenal dengan konsep makrifatnya dan juga seorang pakar fikih mazhab Malik. Walau sudah mendeklarasikan diri sebagai penganut mazhab Malik yang dominan, tetap saja dia tidak bisa lepas dari tuduhan miring. Yang dituduhkan kepadanya adalah "murtad kecil" karena terlalu berfilsafat dalam tasawuf. Ia dipenjara beberapa bulan di Kairo namun kemudian dibebaskan oleh Khalifah Mutawakkil yang terkesan dengan isi dan kemampuan pidatonya. Di samping menguasai ilmu fikih, tasawuf dan filsafat, al-Misri juga menguasai bahasa Mesir kuno dan mengenal dengan baik simbol-simbol Hiroglifik.

Rasanya tidak ada sufi yang dikenal kontroversial melebihi Abu Yazid al-Bistami (w. 874). Jika ada orang yang dapat "menandingi" keanehan al-Bistami, maka orang itu adalah Husain b. Mansur al-Hallaj. Al-Bisthami memang layak dipersoalkan karena ungkapan-ungkapannya sering mengundang tanya dan memantik amarah. Dia sering "mengaku" sebagai Tuhan dengan mengatakan umpama, "mahasuci aku". Juga mengaku pernah mengalami mi'raj persis seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, dan menyebut Tuhan ada di dalam bajunya. Al-Bisthami diusir dari negerinya gara-gara ulah kontroversialnya.

Al-Hamzah al-Baghdadi (w. 882) secara sosial dikucilkan gara-gara mengaku merasakan kehadiran Tuhan dalam embusan angin dan perputaran waktu. Abu Said al-Kharraj (w. 899) dituduh telah murtad oleh sebagian besar ulama Baghdad karena menulis *Kitab al-Sirr* yang berisi pengakuan pengalaman spiritualnya yang tidak bisa diterima oleh kalangan ahli fikih. Ia mengaku berada di Alam Malakut ketika sedang mengalami puncak spiritualnya. Ketika berada di Makkah, ia sempat diusir oleh ulama setempat dan tidak pernah diizinkan untuk kembali lagi ke Tanah Suci.

Selain mereka, sufi yang terkenal moderat, Sari al-Saqati (w. 865) yang juga merupakan guru dan paman Junaid al-Baghdadi (w. 911) tidak lepas dari tuduhan tidak enak. Dia dituduh kafir. Sementara Sahl al-Tustari (w. 896) salah satu murid Zu al-Nun al-Masri dan guru Abu Thalib al-Makki diusir dari kotanya Tustar karena mengajarkan makrifat dan hakikat dan dituding "mengesampingkan" syari'at.

Daftar panjang "sufi kontroversial" membuat seorang penggemar fikih yang juga pencari fakta independen, Ghulan Khalil (w. 888) melakukan penelusuran investigatif terhadap para sufi. Investigasi itu ia mulai pada

17 Abdul Rahman al-Sullami. *Thabaqat al-Sufiyah*. 87

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

885. Ia menyisir kota Baghdad, dan mengaku menemukan 75 sufi yang ia anggap sesat. Itu belum termasuk sufi di luar Baghdad. Kedekatan Ghulan Khalil dengan Khalifah al-Muwaffaq membuatnya mampu memengaruhi sang penguasa untuk menyeret mereka ke meja hijau guna dimintai pertanggungjawaban. Hanya saja Ghulan Khalil meninggal dunia tiga tahun setelah penelusuran investigatifnya dimulai. Dia tidak ikut menyaksikan proses peradilan terhadap para sufi.

Di antara yang tertuduh adalah Junaid al-Baghdadi. Padahal Junaid dikenal sangat moderat dan tidak pernah *nyeleneh*. Dia dituntut hukuman mati. Hanya saja proses persidangan memenangkan Junaid dan mematahkan semua tuntutan yang dialamatkan kepadanya. Penguasaan Junaid yang mendalam terhadap ilmu-ilmu yang berkembang pada masa itu terutama ilmu fikih, dan kemampuannya berargumen meruntuhkan semua anggapan miring yang dituduhkan kepadanya. Dia pun terbebas dan dapat membantu para koleganya sesama sufi untuk melepaskan diri dari jerat hukum. Sebagian besar sufi terbebas, namun ada satu yang tidak dapat dilepaskan dari tuntutan hukum. Namanya Husain b. Mansur al-Hallaj.

Nama al-Hallaj sudah masuk dalam radar Ghulan Khalil sejak lama. Ia selalu dipantau setiap saat mengingat hampir setiap saat pula ia selalu melontarkan ungkapan-ungkapan nyeleneh. Junaid al-Baghdadi termasuk yang sering mengingatkan al-Hallaj agar tidak terlalu jauh dalam bertasawuf dan bermakrifat.

Sejak muda al-Hallaj sudah identik dengan kontroversi dan keanehan. Dilahirkan di kota Fars, ia memutuskan untuk hijrah ke Kota Wasit dan Tustar pada usia yang masih sangat belia dengan tujuan untuk mencari guru sufi. Di kedua kota itu, ia bertemu dengan beberapa sosok penting terutama Sahl al-Tustari yang kemudian ia jadikan sebagai guru. Al-Tustari adalah teman dekat Junaid al-Baghdadi. Tidak lama setelah berguru dengan al-Tustari, al-Hallaj mulai menunjukkan gelagat yang aneh baik melalui tindak-tanduk, ucapan maupun tulisan. Ia mempertanyakan banyak hal termasuk yang sudah paten dalam agama seperti persoalan halal dan haram. Gelagat anehnya itu tercium pertama kali oleh 'Amru al-Makki yang kemudian memutuskan untuk tidak lagi berurusan dengan al-Hallaj, baik sebagai sahabat maupun sebagai teman sesama sufi.

Mungkin tidak puas dengan perkembangan kesufiannya di Wasit dan Tustar, al-Hallaj memutuskan untuk mematangkan spiritualitasnya dengan bertolak ke Kota suci Makkah pada usia yang masih sangat muda. Selama di Makkah, ia bertemu lagi dengan 'Amru al-Makki yang dalam sebuah kesempatan sedang membaca al-Qur'an. Al-Hallaj tiba-tiba berkomentar dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan, "Saya bisa menulis sesuatu seperti yang sedang engkau baca itu".[18]

Kurang lebih satu tahun mengenyam pendidikan spiritual di kota Makkah, ia lalu memutuskan untuk bertolak ke Baghdad, "sarang para sufi agung" tempat tinggal para guru sufi besar termasuk Junaid al-Baghdadi. Entah apa yang ada di benaknya, setibanya di kota Baghdad, al-Hallaj segera menuju rumah Junaid al-Baghdadi yang pada waktu itu dianggap sebagai guru para sufi. Al-Hallaj datang dengan kejutan. Saat ia mengetuk pintu tuan rumah, dan Junad al-Baghdadi bertanya dari dalam rumah "Itu siapa"? Dengan nada tegas al-Hallaj menjawab, "Saya adalah al-Haqq". Itu dicuapkan beberapa kali. Junaid tertegun, dan kota Baghdad ia bikin gempar dan geger.

Itu adalah "gempa tektonik" pertama yang ditimbulkan oleh ungkapan seorang al-Hallaj. Gempa-gempa susulan berikutnya datang silih berganti —kadang dengan skala kecil, kadang sedang, dan tidak jarang dengan skala besar. Gempa dengan skala besar pernah ia ciptakan ketika dalam *al-Thawasin*, salah satu kitabnya, ia menulis bahwa ia sama dan sejajar dengan Fir'aun dan setan. Jika Fir'aun berkata, "Saya adalah Tuhanmu yang mahatinggi" (QS 70:24), dan setan berkata, "Saya lebih baik dari Adam" (QS 7:12), maka al-Hallaj mengatakan, "Saya adalah kebenaran mutlak".

Pernyataan-pernyataan itu membuat al-Hallaj menjadi musuh bersama. Karenanya ia menjadi target amarah orang banyak. Sadar keadaannya semakin hari semakin genting, ia pun memutuskan untuk lari meninggalkan Baghdad. Selama lima tahun ia tidak terlihat atau terpantau oleh monitor, ia kemudian terdengar sedang berada sekitar Khurasan, kemudian Turkestan dan Turfan, lalu India dan Cina.

Saat kondisinya sudah relatif aman, al-Hallaj tiba-tiba muncul di Makkah. Kali ini tidak sendiri tetapi disertai dengan 400 pengikutnya. Bukan jumlah yang sedikit untuk ukuran orang yang sedang dalam pencarian oleh pihak berwajib. Merasa didukung oleh banyak orang, ia pun memutuskan kembali ke Baghdad dengan harapan akan dapat diterima di sana bukan hanya sebagai orang biasa tetapi juga sebagai pahlawan. Di luar perhitungannya, ia ditangkap, diadili, lalu dan pada 26 Maret 922 dihukum gantung.

18 Abdul Rahman Ibn al-Jauzi. *Talbis al-Iblis*. 185

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Sarraj dan Misi Mendamaikan Ilmu

Kematian al-Hallaj sepertinya membawa dampak besar terhadap kecenderungan orang untuk menggeluti ilmu tasawuf. Sejak ia dihukum mati, jumlah orang yang terjun ke dalam ilmu ini merosot tajam. Tidak ada nama besar yang muncul dan layak diperhitungkan sebagai sufi pada fase ini. Kalaupun ada, kebesaran nama mereka hanya karena terdongkrak oleh murid-murid mereka yang sukses dan terkenal. Di antara nama yang muncul pada fase ini antara lain Abdullah al-Kharraz (w. 922), Bunan al-Jamal (w. 928), Ahmad b. Muhammad al-Ruzbari (w. 934), Muhammad al-Katani (w. 934), Ibrahim al-Riqqi (w. 938), Abu al-Hasan b. al-Sa'igh (w. 942), Abu Bakar al-Syibli (w. 946), Abu Bakar al-Timsitani (w. 951), Ahmad al-Dinuri (w. 951), Muhammad al-Zujaji (w. 959), Muhammad al-Diqqi (w. 961), Abdullah al-Razi (w. 964), Ahmad b. Atha al-Ruzbari (w. 979), dan masih banyak lagi yang lain.

Al-Sarraj sendiri adalah murid dari salah satu di antara mereka, yaitu Muhammad al-Diqqi[19] dan mungkin juga Abu al-Hasan b. al-Sai'igh.

Al-Sarraj dilahirkan di Tus. Tanggal dan tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti tetapi dapat dikira-kira bahwa ia dilahirkan sekitar pada masa kematian al-Hallaj atau tidak lama setelah itu. Ia meninggal 66 tahun setelah kematian al-Hallaj atau pada 378 H/988 M. Jika diasumsikan bahwa usianya mencapai 60 tahun, berarti ia lahir enam tahun setelah al-Hallaj dihukum gantung.

Sebagaimana dikisahkan dalam banyak sumber, di antaranya al-Dzahabi, al-Sullami dan Abdullah bin Ali bin Muhammad bin Yahya (penulis *al-Nafahat*), bahwa al-Sarraj berasal dari keluarga yang sangat taat beragama bahkan cenderung memilih kehidupan yang zuhud. Sejak kecil ia sudah terlatih dengan pola hidup yang sederhana, apa adanya dan jauh dari gemerlap dunia. Uniknya, ayahnya adalah seorang saudagar yang kaya raya. Namun di balik kekayaannya itu, sang ayah tidak terlalu terpikat oleh kemewahan duniawi. Ia tetap hidup dengan sederhana dan menjalani kesehariannya secara bersahaja. Al-Sarraj sendiri konon menolak mewarisi harta-harta sang ayah, dan justru memilih hidup dalam kemiskinan. Ia khawatir gemerlap harta akan memalingkan hati dan jiwanya dari Tuhan dan Rasul-Nya. Ia lebih memilih untuk mengobarkan api cintanya kepada Tuhannya, daripada harus menyulut api asmara kepada harta yang bisa saja berakhir dengan nestapa dan malapetaka. Cinta kepada Tuhan—seperti yang pernah disampaikan oleh Attar—adalah salah satu alasan mengapa al-

19 Abdul Halim Mahmud. 1960. "Pengantar". Dalam *al-Luma'*, 14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sarraj menempuh jalan tasawuf dan meninggalkan jalan lain yang belum tentu akan membawa kebahagiaan baginya.[20]

Karena itu, tidak berlebihan jika ia mendapat julukan *Thawus al-Fuqara'* (Si Burung Merak bagi Kaum Fakir Sufi).[21] Ia hidup untuk membawa terbang para sufi ke dunia yang penuh makna yang hakikat, bukan dunia yang sarat dengan tipu daya dan kepalsuan. Ia dilahirkan untuk memberi serpihan cahaya bagi mereka yang hidup dalam kegelapan. Karena itu, ia menulis kitab yang diberi judul *al-Luma'* yang berarti lintasan cahaya.

Kezuhudan al-Sarraj sudah dikenal sangat luas baik di kalangan sufi maupun di luar komunitas itu. Dituturkan oleh al-Hujwiri, salah satu murid al-Sarraj yang sangat menonjol—sebagaimana dinukil oleh Abdul Halim Mahmud—bahwa suatu ketika al-Sarraj pernah melakukan perjalanan ke Baghdad di bulan Ramadan. Ia diberi ruangan khusus di Masjid al-Suniziyah dan ditugasi untuk memimpin para darwis. Setiap salat Tarawih ia menamatkan al-Quran sebanyak lima kali. Setiap malam seorang pelayan membawakan sepotong roti untuknya dan diletakkan di kamarnya. Tatkala Idul Fitri tiba, sementara al-Sarraj pergi meninggalkan masjid, pelayan itu menemukan tiga puluh roti yang pernah ia berikan kepada al-Sarraj dalam keadaan utuh dan tak terjamah tangan.[22] Itu artinya, roti-roti itu tidak pernah disentuh apalagi dimakan oleh al-Sarraj.

Cerita menarik lainnya adalah mengenai kebiasaan al-Sarraj yang hampir selalu jatuh pingsan saat berbicara mengenai ketakwaan. Juga, ketika membicarakan tasawuf ia pernah jatuh dalam kondisi "mabuk". Ia lalu menceburkan diri ke dalam api yang menyala sambil berdoa kepada Tuhan, tetapi ternyata wajah dan pakaiannya tidak terbakar.[23]

Kezuhudannya membuatnya lebih sering menyendiri dan menjauh dari keramaian dunia. Dan mungkin karena itu, ia justru tidak banyak dikenal di masyarakat karena memang tidak sering bergaul. Sejarah pun seolah telah melupakannya dan tidak peduli dengan nama besarnya. Ia tidak banyak dikenal baik dalam konstelasi sejarah secara umum maupun dalam perkembangan pemikiran keislaman dan tasawuf. Jika saja ia tidak menulis kitab, niscaya ia akan hilang dalam tumpukan peristiwa dan terbuang dalam ingatan kita oleh perjalanan waktu.

Hingga sekarang, al-Sarraj masih belum dikenal secara luas padahal ia sangat pantas disejajarkan dengan para koleganya sesama sufi, katakan

20 http://islam.uga.edu/sufism/sarraj.html

21 Al-Hujwiri. *Kasyf al-Mahjub*. Lihat juga Abdul Halim Mahmud. Dalam *al-Luma'*, 14

22 Abdul Halim Mahmud. Ibid, 13

23 Ibid. Lihat juga Annemarie Schimmel. *Mystical Dimension*, 84

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti al-Muhasibi dan al-Makki. Kajian-kajian tentang al-Sarraj masih sangat sedikit dibandingkan dengan kajian tentang sufi lain sekelasnya. Bahkan seorang al-Qusyairi yang terkenal cermat dan tentunya pengagum al-Sarraj tidak menyebut namanya dalam daftar tokoh sufi yang ia susun dalam *al-Risalah al-Qusyairiyah*. Tidak salah jika ada yang mengatakan bahwa al-Sarraj adalah raksasa besar yang terlupakan. Ia raksasa karena melahirkan para raksasa seperti Abu al-Fadl b. al-Hasan al-Sarakhsi (guru Abu Sa'id Abu al-Khair), al-Hujwiri, Abdul Rahman al-Sullami, dan Abu al-Qasim al-Qusyairi.

Para sufi agung hasil didikan al-Sarraj ini rata-rata tertarik kepadanya bukan saja karena kezuhudan dan kepribadiannya, melainkan juga karena pemikiran dan metode ilmiahnya yang unik. Al-Sarraj adalah tipe seorang pemikir yang penggagas. Ia tidak hanya mampu menjelaskan apa yang sedang terjadi di sekelilingnya, namun juga melahirkan sebuah gagasan dan ide yang merepresentasikan sebuah fenomena pada masanya. *Al-Luma'* adalah kitab yang penuh dengan gagasan yang paradigmatik. Kitab ini di samping merangkum pendapat para guru sufi juga melahirkan terma-terma konseptual yang belum pernah ada sebelumnya dan sangat sarat dengan muatan intelektual. Karena itu, tidak salah jika Abdul Halim Mahmud menyebutnya sebagai "sufi terbesar dan guru bagi semua sufi awal dan akhir".[24]

Kehebatan *al-Luma'* menarik perhatian seorang pengamat dan peneliti tasawuf dari Inggris bernama RA Nicholson yang kemudian menerjemahkannya ke dalam Bahasa Inggris. Walau Nicholson menilai kitab ini sebagai karya yang apologetik,[25] kehadirannya mendapat sambutan meriah di kalangan penggemar tasawuf di Eropa.

Uniknya, al-Sarraj adalah juga seorang sejarawan jika dilihat dari cara dia menulis karyanya dan gayanya dalam menuturkan ajaran-ajarannya. Karyanya sangat deskriptif dan jauh dari kesan menggurui. Tetapi gaya bahasanya sangat dalam dan menyentuh walau kadang terkesan emosional dan meluap-luap. Karena itu, Abdul Halim Mahmud menyebutnya sebagai "Sejarawan sufi terbesar dalam sejarah kita di masa dulu dan sekarang".[26]

Jiwa kesejarahannya sudah sedemikian mendarah daging dalam dirinya, walau ia sendiri sama sekali tidak pernah menulis buku sejarah. Karena itu, kitab *al-Luma'* yang ia tulis—walau bukan buku sejarah—memiliki nuansa dan sentuhan sejarah tersendiri. Setidaknya kitab itu mencerminkan apa

24 Ibid, 7

25 Nicholson. 1914. "Introduction". Dalam *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf*, v

26 Abdul Halim Mahmud. Ibid, 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sedang terjadi pada masanya, atau merupakan tanggapan atas perdebatan akademik yang berlangsung pada saat itu.

Dengan alasan inilah, kita tidak bisa membaca *al-Luma'* tanpa mengerti atau mengaitkannya dengan latar belakang dan alasan penulisannya. Kitab ini harus dibaca sebagai produk sejarah yang menciptakan dan membentuk seorang al-Sarraj; sejarah yang menghimpit dan mengungkung sang penulisnya di tengah-tengah pusaran perdebatan antara berbagai macam aliran dan paradigma; sejarah yang menempatkan al-Sarraj suka atau tidak di dalam lingkaran perselisihan antara tasawuf dengan bidang-bidang ilmu lain terutama fikih dan hadis.

Al-Sarraj hidup pada masa yang sangat sulit karena ia melihat tasawuf sedang dihujat habis-habisan. Kondisinya semakin sulit karena ia tidak menemukan guru sufi yang kompeten yang dapat membimbingnya untuk mendalami, menguasai dan kemudian membela tasawuf dari berbagai macam hujatan. Hanya ada salah satu guru sufi yang ia anggap kompeten, namanya Muhammad al-Diqqi, yang kemudian mengarahkannya untuk mempelajari tasawuf al-Muhasibi dan al-Junaid yang nantinya dapat membawanya ke tahapan pemikiran yang baru.

Dilihat dari muatannya, *al-Luma'* tidak lain adalah kepanjangan tangan dari kedua tokoh ini, dan pada sisi lain merupakan tanggapan atas fenomena perseteruan antara tasawuf dengan ilmu-ilmu lain. Al-Sarraj sendiri sangat terbawa oleh arus perseteruan itu dan tidak dapat menyembunyikan emosinya. Ini bukan salah al-Sarraj karena tensi perseteruan yang terjadi memang sudah sedemikian memanas sehingga sulit bagi dirinya untuk bersikap tenang dan netral.

Anehnya, sikap al-Sarraj terhadap perseteruan itu sering terlihat bimbang. Kadang ia ingin bersikap netral dan berharap dapat mendamaikan tasawuf dengan ilmu-ilmu lain yang terlibat perseteruan dengannya terutama fikih dan hadis, tetapi kadang pula ia ragu harus menunjukkan sikap yang bagaimana.

Dalam pengantar kitabnya, ia terlihat meluap-luap dan kecewa. Dan itu tampak dari paragraf-paragraf awal pembukaan kitab *al-Luma'*. Ia menuding kanan-kiri, menyindir dan bahkan menunjukkan sikap ingin melawan. Aroma emosinya terasa. Ia menyerang orang-orang yang telah memutarbalikkan fakta tentang tasawuf, atau memahaminya secara keliru, entah sengaja atau tidak. Distorsi epistemologis atas konsep-konsep dasar tasawuf dirasa sangat mengganggu dan bertanggung jawab atas terjadinya kesalahpahaman terhadap ilmu ini. Dan kesalahpahaman itu pada akhirnya membenturkan para sufi dengan ulama lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena itu, meluruskan kesalahpahaman yang ada dalam tasawuf menjadi tugas paling utama yang ingin ia emban. Dalam pengantar *al-Luma'* persisnya pada kalimat paling pertama, al-Sarraj mengutarakan misi utamanya itu dengan menegaskan bahwa ia ingin:

> Membahas pandangan para guru sufi dan pendapat para syaikh terdahulu seputar makna ilmu tasawuf, dasar dan landasan aliran mereka, ajaran, biografi, syi'ir, tanya jawab, dan *maqamat* serta *ahwal* mereka.... Maka seseorang perlu melihat dengan cermat dan penuh perhatian (tentang ajaran para sufi itu) disertai pemahaman yang benar, pemikiran yang lurus, serta renungan dan kedewasaan. Juga diperlukan ketulusan niat, kejernihan hati, dengan maksud yang benar (dalam melihat ilmu ini).[27]

Kutipan di atas menguak dengan jelas apa yang sedang menjadi keresahan al-Sarraj. Pandangan para sufi awal telah diselewengkan dan mengalami distorsi. Suatu langkah konkret untuk menyajikan "pemahaman yang benar" terhadap ilmu ini mutlak dibutuhkan. *Al-Luma'* adalah upaya awal menuju ke sana.

Bagi al-Sarraj tampaknya, tidak ada yang salah dengan sikap para ulama terhadap tasawuf terutama ulama fikih dan hadis. Mereka cukup dewasa dan terbuka. Perselihan antara para sufi dengan para ulama "outsider" itu terjadi bukan karena mereka sendiri, melainkan karena "orang-orang bodoh" yang—sengaja atau tidak—ingin menciptakan kekacauan antar mereka. Artinya, yang salah adalah pihak ketiga yang menciptakan cara pandang miring terhadap ilmu tasawuf.

Kepada mereka, al-Sarraj menunjukkan rasa kecewa dan marah. Kemarahan itu ia ungkapkan dalam paragraf kedua pembukaan kitabnya dan berlanjut hingga beberapa paragraf berikutnya. Ia menulis:

> Orang yang berakal pada masa kita ini haruslah mengerti dan memahami ajaran para sufi... sehingga ia dapat membedakan mana yang sesat dan mana yang bukan. Para sufi adalah orang-orang yang dipercaya oleh Tuhan; mereka adalah penyimpan rahasia-rahasia-Nya, kelompok pilihan-Nya, hamba-Nya yang ikhlas, wali-wali-Nya yang bertakwa, dan kekasih-Nya yang jujur.[28]

27 Abu Nasr al-Sarraj. 1960. *Al-Luma'*, 18
28 Ibid, 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika dibalik redaksinya, maka sesungguhnya al-Sarraj ingin mengatakan bahwa mereka yang tidak mengerti tasawuf dan cenderung selalu menyalahkannya adalah orang-orang yang tidak berakal, atau bodoh. Mereka yang "bodoh" itu tidak lagi dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah. Mereka digelapkan oleh kepentingan sesaat yang menutup rapat mata mereka sehingga membuat mereka tidak lagi mengerti bahwa, "para sufi adalah makhluk pilihan Tuhan" yang tidak pantas untuk dicaci.

Ironisnya, daftar orang-orang "bodoh" itu sangat panjang, terutama jika ditambahkan di dalamnya orang-orang yang mengaku sebagai sufi padahal tidak, atau meniru-niru gaya sufi hanya untuk mendapatkan pengakuan dan pujian. Mereka lebih "bodoh" dari kelompok pertama karena mencoreng nama baik tasawuf secara sengaja dan menjerumuskan para sufi ke dalam lubang kenistaan. Al-Sarraj sangat kecewa kepada mereka dan menulis:

> Ketahuilah, pada era sekarang ini banyak sekali orang yang mengaku sebagai bagian dari kelompok tasawuf, atau meniru-niru kaum sufi. Mereka menulis buku untuk melengkapi pengakuan mereka itu, dan mengeluarkan pernyatan-pernyataan yang palsu. Mereka sama sekali tidak pantas disebut demikian (sebagai seorang sufi), karena sufi sejati adalah yang melalui proses yang panjang seperti memutus hasrat duniawi, mujahadah, riyadhah, dan yang sejenisnya.[29]

Apa yang disampaikan oleh al-Sarraj dalam kutipan di atas di samping menunjukkan adanya ketegangan yang ia rasakan juga mengungkap sebuah fakta bahwa para sufi palsu itu telah menerbitkan karya untuk mendukung "kesufian" mereka. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, karya yang mana yang dianggap sebagai palsu dan apakah beberapa karya itu hingga kini masih ada atau tidak?

Jika keberadaan karya-karya itu bisa dilacak dan ditemukan, sudah pasti akan semakin meramaikan warna dan sejarah pemikiran tasawuf secara khusus dan Islam secara umum. Sayangnya, al-Sarraj tidak menyebut secara jelas karya-karya mana yang ia anggap palsu. Dan ini menimbulkan sedikit spekulasi jangan-jangan yang ia anggap palsu adalah karya para ulama kalam dan filsafat yang dalam *al-Luma'* tidak mendapat pengakuan sejajar dengan ulama fikih dan hadis. Pada era al-Sarraj dan bahkan sebelumnya, banyak pakar kalam dan filsafat yang menulis karya tentang tasawuf.

Siapa pun sufi palsu itu, yang pasti jika fakta tentang mereka dapat diungkap secara lebih detail, maka akan lebih dapat memberi perspektif yang

29 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda tentang ilmu tasawuf. Pandangan mereka tetap menarik untuk digali; apa argumen mereka, bagaimana konsep mereka tentang tasawuf dan apa pula kata mereka tentang para sufi. Kenyataannya adalah bahwa, al-Sarraj sendiri tidak jarang dianggap sebagai sufi palsu oleh orang-orang yang juga meng-klaim sebagai sufi, salah satunya adalah penulis kitab *Talbis Iblis* (Tipu Daya Iblis) bernama Abdul Rahman Ibn al-Jauzi (w. 597 / 1207) yang pernah menulis:

> Untuk kalangan para sufi, Abu Nasr al-Sarraj menulis sebuah buku yang berjudul *al-Luma'* yang menyebutkan di dalamnya akidah yang buruk dan ajaran yang tercela.[30]

Al-Jauzi menempatkan al-Sarraj dalam daftar "orang-orang yang diberdaya oleh iblis". Dan daftar orang-orang sesat itu sungguh sangat panjang dan mencengangkan. Jika tuduhan Ibn al-Jauzi itu benar, barang kali tidak ada sufi yang akan masuk surga. Al-Ghazali yang sangat ikonik, moderat dan dihormati oleh kebanyakan masyarakat muslim dari berbagai kalangan, termasuk yang dijebloskan oleh Ibn al-Jauzi sebagai "budak iblis". Setengah dari kitab *Talbis* membahas mengenai "ajaran sesat" para sufi. Di samping al-Sarraj dan al-Ghazali ada pula nama al-Muhasibi dan Abu Thalib al-Makki serta para sufi moderat lainnya. Alur pemikiran Ibn al-Jauzi adalah bahwa tidak ada sufi yang lepas dari tipu daya iblis sebagaimana tidak ada tasawuf yang sejalan dengan agama dan syariat.

Pendapat al-Jauzi ini secara genealogis merupakan kepanjangan tangan dari wacana Ahmad b. Hanbal yang anti tasawuf dan menolak gagasan al-Muhasibi secara menyeluruh. Sementara secara epistemologis, ajaran Ibn al-Jauzi ini adalah representasi dari doktrin salafi yang anti kepada segala bentuk penafsiran terhadap wahyu dan teks-teks agama.

Di samping menolak Tasawuf, Ibn al-Jauzi juga keberatan untuk mengakui kebenaran filsafat dan segala bentuk pemikiran agama lainnya karena dianggap melenceng dari wahyu yang sebenarnya. Baginya, "para nabi telah membawa ajaran yang cukup dan metode pengetahuan yang memadai".[31] Dengan demikian, tidak diperlukan lagi bentuk-bentuk pemikiran tertentu yang nantinya justru akan membawa agama dan ajaran para nabi itu ke jurang kesesatan. Segala persoalan duniawi dan manusia harus dikembalikan kepada agama tanpa ada proses penafsiran apa pun. Penafsiran yang tidak sejalan dengan ruh agama adalah bentuk dari campur tangan setan yang

30 Ibn al-Jauzi. *Talbis Iblis*, 178
31 Ibid, 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gemar "mencampuradukkan antara kebenaran dan keraguan, obat dan racun, jalan yang jelas dan jalan kesesatan".[32]

Walau Ibn al-Jauzi mengakui kegunakaan akal dalam memahami agama, namun peran akal itu pada akhirnya dibatasi dengan sangat ketat sehingga secara praktis justru tidak punya peran apa-apa. Ia juga menjunjung tinggi peran ilmu pengetahuan dalam membesarkan agama. Hanya saja ilmu pengetahuan yang ia kehendaki adalah yang "dilahirkan" oleh rahim wahyu. Tidak boleh ada ilmu yang dikembangkan berdasarkan akal karena hanya akan menyelewengkan dan menodai agama dan wahyu. Ibn al-Jauzi menulis bahwa, akal dan ilmu harus "disinari dengan wahyu kenabian yang berasal dari Tuhan dan diberikan pertama kali kepada Adam".[33] Jika akal dan ilmu pengetahuan berdiri sendiri tanpa ditopang oleh wahyu, maka itu akan menjurus kepada bentuk kesesatan dan kezindikan.

Apa yang diajarkan oleh Ibn al-Jauzi itu merupakan penolakan total terhadap apa saja yang diusung oleh para sufi—juga para pemikir rasional lainnya—yang memiliki perhatian khusus pada pengembangan ilmu pengetahuan. Padahal para sufi sendiri seperti al-Sarraj biasanya tidak hanya menggunakan pendekatan dan metode rasional dalam memahami wahyu tetapi juga mendasarkan pandangan mereka atas kaidah-kaidah agama.

Menuduh al-Sarraj sebagai "pengikut setan" jelas terlalu berlebihan. Sebab, al-Sarraj sendiri menyandarkan pandangannya atas al-Qur'an dan al-Sunnah. Bahkan dalam pembukaan kitabnya, ia memulai menulis karyanya itu dengan terlebih dahulu "meminta petunjuk kepada Tuhan melalui salat istikharah".[34] Sebagian besar ulama juga bersepakat, sebagaimana disampaikan oleh al-Sakhawi bahwa tasawuf al-Sarraj adalah jenis tasawuf yang sejalan dengan paham Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,[35] dan bermuara dari al-Qur'an dan al-Sunnah.[36]

Jenis dan aliran tasawuf yang diusung oleh al-Sarraj juga ia sampaikan sendiri dalam bab pertama kitab *al-Luma'*. Ia bertekad bahwa yang ingin ia tulis adalah yang sejalan dengan semangat agama. Dalam bab pertama ini ia menegaskan bahwa yang ingin ia jelaskan adalah "ilmu tasawuf yang sesuai dengan al-Qur'an, al-Sunnah, akhlak para sahabat dan tabi'in serta perilaku mulia segenap hamba Tuhan yang saleh".[37] Ia juga sekaligus ingin mengusung misi menghapus keraguan yang menghinggapi hati kebanyakan

32 Ibid
33 Ibid, 18
34 Al-Sarraj. Ibid, 12
35 Abdul Halim Mahmud. Ibid, 12
36 Ibid, 6
37 Ibid, 21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang bahwa ilmu tasawuf itu tidak berguna. Dalam bait-bait pertama, ia menulis bahwa:

> Ada yang memahami tasawuf secara berlebihan melebihi yang semestinya; ada yang menjelaskannya secara tidak masuk akal; ada yang melihatnya sebagai bentuk dari kesenangan duniawi dan cermin kebodohan; namun ada pula yang mengaitkannya dengan ketakwaan dan cara mengenakan baju dari kain wol. Di luar itu, ada lagi yang paling ekstrem yaitu yang menuduh tasawuf sebagai bentuk kezindikan dan kesesatan.[38]

Dengan argumentasi yang khas, al-Sarraj lalu membawa pelan-pelan para pembacanya untuk berselancar ke alam tasawuf agar mengerti bahwa ilmu ini di samping tidak sesat atau menyimpang juga amat berguna bagi perkembangan keyakinan dan ketakwaan seorang Muslim. Ia mencoba meyakinkan kita dengan menulis bahwa para sufi adalah "orang-orang yang cinta ilmu, adil dan bijaksana". Mereka adalah "ahli waris para nabi".[39]

Ini adalah strategi pamungkas yang digunakan oleh al-Sarraj untuk memastikan bahwa tasawuf yang ia usung—meminjam istilah Annemarie Schimmel—"sejalan dengan ortodoksi".[40] Ia sadar bahwa tidak ada cara yang lebih efektif dari cara yang menghubungkan sebuah ilmu dengan "warisan sang Nabi" ini. Cara ini juga ditempuh oleh para ulama lainnya yang mengklaim sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Strategi itu dibarengi dengan dalil-dalil dari al-Qur'an yang relevan dan hadis-hadis Nabi yang sudah dipastikan kebenarannya baik secara matan maupun rantai periwayatannya. Strategi ini di samping bertujuan untuk, 1) menunjukkan legitimasi tasawuf juga secara simbolis untuk, 2) mendekatkan tasawuf dengan komunitas fikih dan hadis. Al-Sarraj sadar bahwa hanya dengan menggunakan metode mereka, tasawuf akan mendapatkan tempat yang layak di hati para ulama fikih dan hadis.

Inilah cara unik yang ditempuh oleh al-Sarraj; unik setidaknya untuk konteks masa itu yang belum mengenal metode lintas ilmu pengetahuan. Juga unik karena merangkul kelompok-kelompok arus utama (*mainstream*) dengan cara menghargai keabsahan ilmu dan metode mereka.

Menempuh jalan inklusif itu sudah dipertimbangkan matang-matang oleh al-Sarraj. Dan ia melakukannya bukan tanpa sadar. Karena itu ia menulis:

---

38 Ibid
39 Ibid
40 Schimmel. Ibid, 28

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Menurut saya, dan Tuhan lebih tahu, bahwa mereka yang merupakan ahli ilmu dan ahli waris nabi adalah orang-orang yang berpegang teguh pada Kitab Suci, mengikuti jejak nabi, mencontoh para sahabat dan pengikut mereka, dan menempuh jalan para wali yang saleh dan bertakwa. (Yang dapat digolongkan dalam kelompok ini adalah) para ulama hadis, fikih, dan tasawuf.[41]

Dengan besar hati, ia mengakui kebenaran dua jenis ilmu yang selama ini "memusuhi" tasawuf. Namun ia juga ingin agar mereka mengakui tasawuf sebagai ilmu yang sejajar dengan fikih dan hadis. Ketiga ilmu ini,[42] benar karena kesesuaiannya dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, sah karena keselarasannya dengan syariat dan paradigmatik karena memenuhi kebutuhan masyarakat. Ketiganya secara genealogis serumpun, dan secara epistemologis sejajar. Implikasinya, tiga jenis ulama yaitu ulama fikih, hadis dan tasawuf adalah sederajat dan mestinya dapat bersandingan. Setidaknya mereka memiliki kedudukan yang sama mulia di mata Tuhan.

Ini adalah cara al-Sarraj mendamaikan tasawuf dengan ilmu-ilmu lain dan meredam ketegangan yang selama ini terjadi. Karena itu, *al-Luma'* adalah buku "saksi sejarah" yang merekam upaya nyata seorang sufi untuk membawa dan menyuntikkan semangat rekonsiliasi antara berbagai unsur ilmu pengetahuan yang sedang bertikai. Maka benar kata Abdul Halim Mahmud—seperti yang sudah kita kutip sebelumnya—bahwa al-Sarraj adalah seorang "sejarawan" (dengan tanda kutip).

Maka membaca *al-Luma'* tidak bisa dilakukan tanpa memperhatikan konteks sejarah ini. Dan hanya dengan cara ini kita dapat memahami dengan sempurna isi dan muatan kitab tersebut.

Judul kitab itu sendiri sepertinya ia pilih untuk meniupkan misi rekonsiliatif yang ia usung. *Al-Luma'* berarti cahaya atau sinar. Yang ia maksud dengan cahaya adalah cahaya ilmu yang dapat menyinari hati nurani manusia dan membuka alam pikirannya supaya tidak mudah tersulut oleh api perbedaan yang sering membawa pertikaian. *Al-Luma'* adalah cahaya yang menyinari akal pikiran orang di tengah perbedaan wacana dan perselisihan pendapat.

Untuk menindaklanjuti misi rekonsiliatifnya itu, al-Sarraj menyediakan dua bab khusus guna membahas ilmu hadis dan ilmu fikih. Dua bab itu muncul setelah bab tentang ilmu tasawuf. Maka dilihat dari urutan pembahasannya, al-Sarraj sepertinya ingin mengesankan bahwa tiga ilmu ini

41 Ibid, 22

42 Ilmu al-Qur'an digolongkan oleh al-Sarraj ke dalam ilmu hadis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara alamiah diciptakan untuk saling bergandengan dan melengkapi. Ia menulis:

> Maka setiap orang yang menghadapi persoalan yang terkait dengan landasan agama dan cabang-cabangnya, hakikat dan batasan-batasannya, serta hukum-hukumnya, ia harus mengembalikan itu semua kepada tiga kelompok ulama ini, yaitu ulama hadis, fikih dan tasawuf. Setiap kelompok ini adalah orang-orang yang dibekali dengan ilmu, perilaku yang baik, dan pengetahuan tentang hakikat. Memang, tidak ada di antara mereka yang memiliki semua jenis pengetahuan yang ada, namun mereka adalah orang yang dipilih dan dimuliakan oleh Tuhan.[43]

Apakah al-Sarraj berhasil atau tidak dalam misi rekonsiliasinya itu, masih harus digali lebih jauh terutama oleh para pakar sejarah dan sosiologi agama. Yang ingin kita tegaskan di sini adalah bahwa ia benar-benar telah meletakkan batu pertama bagi terwujudnya perkawinan yang damai antar berbagai paradigma yang sedang bertikai waktu itu. Bahkan di tangannya, tasawuf tidak hanya menjelma menjadi kekuatan baru yang merangkul berbagai aliran dan ilmu pengetahuan, tetapi juga berkembang menjadi sebuah paradigma yang mulai matang dan diperhitungkan. Dialah orang yang dengan tegas menyebut tasawuf sebagai ilmu, dan tidak hanya sebagai rentetan ritual yang seremonial.

Namun pada sisi lain, saat ia berhasil mengangkat derajat tasawuf dan menciptakan awal yang baik bagi terciptanya rekonsiliasi antara ilmu ini dengan hadis dan fikih, ia gagal menangani jenis ilmu lain yang pada masa itu masih sangat diperhitungkan. Ia tidak menyertakan satu bidang ilmu ini dalam skema rekonsiliasi yang sedang ia gagas. Ilmu itu adalah ilmu kalam.

Masih harus di dalami, mengapa al-Sarraj mengesampingkan ilmu kalam. Yang pasti, keputusannya itu menyisakan satu lubang yang harus ditutup. Jika tidak, akan berpotensi mengganggu proses rekonsiliasi yang baru saja dibangun. Karenanya, menutup lubang itu menjadi pekerjaan rumah yang harus segera digarap. Dan seorang sufi yang menangkap dengan baik tantangan menutup lubang itu adalah Abu Bakar al-Kalabadzi, penulis *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawuf*. Karena itu, membahas pemikiran al-Kalabadzi adalah pekerjaan rumah yang harus segera dilakukan sebagai kelanjutan dari pembahasan mengenai pemikiran al-Sarraj.[]

43 Al-Sarraj, Ibid, 23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jalan Baru Tasawuf: Kajian tentang Gagasan Abu Bakar al-Kalabadzi

Usaha Abu Nasr al-Sarraj (378 H/988 M) untuk memberi warna baru bagi tasawuf sangat layak diapresiasi. Apa yang ia lakukan adalah yang pertama dalam sejarah perkembangan ilmu ini. Ia telah melakukan apa yang tidak pernah terpikirkan oleh para pendahulunya. Karena jasanya, tasawuf memasuki era baru dan menjadi kekuatan yang layak diperhitungkan. Jasanya yang paling utama adalah menemukan terma-terma baru untuk membahasakan fenomena spiritual yang berkembang pada masanya.

Al-Luma' karya al-Sarraj memang karya yang hebat dan fenomenal. Kitab ini mengusung gagasan-gagasan yang belum pernah dimunculkan sebelumnya. Salah satu kelebihannya adalah dalam memberikan sentuhan epistemologis terhadap fenomena spiritualitas yang mulai berkembang saat itu. Istilah-istilah yang ia gunakan dalam kitab ini sangat kuat dan berhasil menggambarkan perkembangan pemikiran yang terjadi pada masanya.

Para pakar dan sejarawan di bidang ilmu ini meyakini bahwa era al-Sarraj merupakan era awal menuju "kesempurnaan" ilmu tasawuf. Belum memasuki kesempurnaan yang sesungguhnya, karena kematangan ilmu ini baru terjadi sekitar seratus tahun kemudian di tangan al-Ghazali.

Pada sisi lain, kitab ini juga merupakan produk masa dan zamannya. Ia mencerminkan dengan tegas ketegangan pribadi yang dialami oleh penulisnya dan sekaligus menggambarkan adanya tarik ulur pemikiran dalam masyarakat. Membaca kitab ini akan tergambar

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa al-Sarraj merasa sulit untuk melepaskan diri dari ketegangan itu dan tidak bisa mengelola emosinya agar lepas dari rasa sentimen terhadap "musuh-musuh" tasawuf. Ia juga kesulitan untuk tidak membela para sufi yang menurutnya sedang dihujat dan dipinggirkan. Kesufian al-Sarraj secara otomatis membuatnya membela para sufi yang sedang bermasalah, sekalipun mereka adalah orang-orang yang paling dihujat.

Beberapa nama yang ia bela adalah al-Hallaj dan al-Bisthami, dua nama yang dikenal sangat kontroversial. Uniknya, ketika menyebut nama mereka, al-Sarraj tidak pernah lupa membubuhkan kata *rahimahullah* (semoga Tuhan memberi rahmat kepadanya), sebuah kata yang menandakan rasa hormat dan ketundukan.

Al-Sarraj membela al-Hallaj karena ia adalah seorang Muslim. Ia percaya bahwa akidah dan keyakinan al-Hallaj tidak dapat diragukan sama sekali sebagai seorang Muslim. Al-Sarraj menuturkan bahwa kata-kata terakhir yang al-Hallaj ucapkan sesaat sebelum dihukum mati adalah, "Dialah Tuhan satu-satunya".[1]

Sementara kepada al-Bisthami, al-Sarraj juga membelanya karena ia adalah seorang wali yang sangat patuh dan taat beragama. Ucapan, "maha suci aku" yang pernah ia katakan dimaknai oleh al-Sarraj sebagai ungkapan yang sarat dengan nilai ketakwaan dan ketundukan. Kata-kata itu ia tafsirkan seolah-olah al-Bisthami sedang membaca ayat al-Qur'an yang di dalamnya ada kalimat, "saya Tuhan". Jadi, al-Bisthami sesungguhnya sedang mengagungkan nama Tuhan ketika berujar, "maha suci aku". Kata "aku" di sini sama sekali tidak merujuk kepada dirinya tetapi kepada Tuhan.

Di kalangan para ahli fikih dan hadis, al-Bisthami termasuk orang yang sangat dikecam dan dibenci. Ia dinilai tidak tahu diri karena tidak bisa membedakan antara dirinya dan Tuhan. Dalam sebuah manuskrip dengan judul *al-Nur min Kalimat ibn Thaifur*, dikisahkan bahwa dalam sebuah kesempatan ada seseorang yang mengetuk pintu al-Bisthami. Ia bertanya, "Siapa yang engkau cari"? Orang itu menjawab, "Al-Bisthami". Al-Bisthami pun berkata, "Pergilah, yang ada dalam rumah ini hanyalah Tuhan".[2]

Sementara dalam riwayat lain dikisahkan bahwa seorang pengikut Zunnun al-Misri mencari al-Bisthami. Ia bertanya, "Siapa yang engkau cari"? Orang itu menjawab, "Al-Bisthami". Al-Bisthami pun menjawab balik, "Bagaimana mungkin engkau mencari al-Bisthami sedang al-Bistha-

1 Abu Nasr al-Sarraj. 1960. *Al-Luma'*. Editor Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah), 378

2 Abdul Rahman Badawi. 1960. *Shatahat al-Sufiyah* (Kairo: Maktabah al-Fikr al-Arabi), 65

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mi sendiri sudah mencari dirinya sendiri selama 40 tahun dan tidak menemukannya".[3]

Al-Sarraj sendiri dalam *al-Luma'* juga menukil sebuah kisah penolakan al-Bisthami oleh seseorang bernama Ibn Salim yang diyakini sebagai ahli fikih. Ibn Salim berpendapat bahwa yang disampaikan oleh al-Bisthami melebihi apa yang pernah diucapkan oleh Fir'aun. Fir'aun mengatakan "saya adalah rabb (Tuhan) kalian yang paling tinggi", sedangkan al-Bisthami mengatakan, "Mahasuci aku, mahasuci aku".[4] Kata "maha suci aku" hanya patut digunakan oleh Tuhan, karena Dialah satu-satunya Zat yang paling suci. Sedang kata "rabb" bisa berarti Tuhan dan bisa juga berarti tuan. Karena itu ucapan Fir'aun bisa saja diartikan, "Saya adalah *rabb* (tuanmu bukan Tuhanmu) yang paling tinggi".

Al-Bisthami juga menyulut kemarahan kalangan ahli fikih karena pandangannya yang cenderung melecehkan ibadah dalam agama. Ia pernah berujar bahwa orang-orang yang hanya tekun beribadah telah dijauhkan dari makrifat. Mereka tidak pantas membawa bendera agama dan makrifat. Al-Bisthami menulis:

> Tuhan telah memperhatikan hati para hamba-Nya. Di antara hamba-Nya itu, ada yang tidak mampu membawa lentera makrifat, sehingga Ia membuat mereka hidup untuk ibadah saja.[5]

Beberapa catatan di atas adalah gambaran bahwa era al-Sarraj dan setelahnya yaitu al-Kalabadzi masih diwarnai oleh kekisruhan epistemologis atau setidaknya oleh hambatan psikologis yang menghalangi ulama terutama dari kalangan fikih untuk menerima tasawuf. Inilah yang menjadi tantangan bagi al-Kalabadzi untuk dipecahkan. Dia tahu bahwa tantangan utamanya adalah membawa tasawuf berdamai dengan bidang-bidang ilmu lain. Karena itu, ia mencurahkan segala pikiran dan tenaganya untuk menjawab persoalan tersebut. Inilah yang menjadi pokok pembahasan dalam tulisan ini. Gagasan dan pemikiran al-Kalabadzi dianalisis dalam konteks usaha tasawuf untuk menjadi paradigma yang mandiri *vis-a-vis* paradigma yang lain. Usaha itu bersifat berkelanjutan, dan tidak lepas dari proses falsifikasi yang selalu identik dengan perkembangan setiap ilmu.

---

3 Ibid.

4 Al-Sarraj. Ibid., 461

5 Ahmad b. Ali al-Khatib al-Baghdadi. 2008. *Tarikh Baghdad*. Editor Bashar Iwad Ma'ruf. Juz VII (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami), 275. Lihat juga Abdu al-Qasim al-Qusyairi. 1989. *Al-Risalah al-Qusyairiyah*. Editor Ma'ruf Zarik dan Ali Abdul Hamid Biltaji (Lebanon: Dar al-Khair), 38

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Kalabadzi dan Legasi yang Mengganjal

Ketika muncul, Abu Bakar al-Kalabadzi (w. 380 H/ 994 M) berada pada posisi yang sulit untuk menentukan sikap, antara membela gurunya (al-Sarraj) atau menentukan sikapnya sendiri. Jika membela al-Sarraj, ia akan terseret ke lingkaran konflik, dan jika menempuh jalannya sendiri, ia akan selamat tetapi besar kemungkinan akan kehilangan legitimasi sebagai sufi penerus al-Sarraj.

Situasi yang ia hadapi semakin rumit, sebab di saat resep yang ditawarkan oleh al-Sarraj untuk meredam pertengkaran antara tasawuf dengan kalangan fikih dan hadis belum lagi menuai hasil, ia sudah harus berhadapan dengan kenyataan lain bahwa jumlah sufi yang diasosiasikan dengan kezindikan semakin banyak. Dan kebetulan, mereka yang dianggap sebagai zindik adalah para sufi yang menggemari ilmu kalam. Dengan demikian, jika dilema yang dihadapi oleh al-Sarraj hanya berdimensi dua karena melibatkan dua bidang ilmu di luar tasawuf, maka yang menghadang al-Kalabadzi justru berdimensi tiga karena melibatkan ilmu kalam, hadis dan fikih.

Al-Kalabadzi tampaknya sangat merasa tertekan dengan keadaan yang ia hadapi. Ia paham betul bahwa apa yang dilakukan oleh al-Sarraj untuk menjinakkan fikih dan hadis masih jauh dari cukup. Dengan demikian, ia harus melakukan langkah yang lebih radikal agar target yang dicanangkan oleh pendahulunya bisa tercapai, dan pada saat yang sama mengawali sebuah langkah baru agar bisa melengkapi kekurangan yang ada pada era sebelumnya.

Persoalannya adalah al-Kalabadzi tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk melakukan itu semua pada saat yang bersamaan. Ia bukan tipe pemikir seperti al-Ghazali yang dapat melakukan sebuah gebrakan yang menghentak. Maka, yang dapat ia lakukan adalah mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh al-Sarraj. Dan kekosongan itu terletak pada ilmu kalam dan hubungannya dengan tasawuf.

Ilmu kalam sendiri pada masa al-Kalabadzi sedang memasuki masa yang sangat aktif dan produktif. Bahkan bisa dikatakan bahwa pada era al-Kalabadzi ilmu kalam benar-benar mencapai puncak keemasannya. Perdebatan kalam sangat intensif dan cenderung panas. Dan itu tidak lepas dari pengaruh Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 948), yang tidak lain adalah pendiri aliran kalam Asy'ariyyah.

Aliran ini didirikan ketika al-Asy'ari berusia 40 tahun, atau kira-kira dua tahun sebelum al-Kalabadzi lahir. Saat perdebatan kalam yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melibatkan aliran Asy'ariyah mencapai puncaknya, al-Kalabadzi sudah berusia belasan tahun. Ketika al-Asy'ari meninggal, al-Kalabadzi sudah berusia antara 15 hingga 20 tahun. Itu artinya, al-Kalabadzi ikut menjadi saksi atas aktivitas al-Asy'ari selama hidup, baik secara langsung maupun tidak, dan ikut melihat atau mendengar perdebatan kalam yang sedang terjadi pada masanya.

Walau al-Kalabadzi tidak menunjukkan ketertarikannya kepada al-Asy'ari dan alirannya secara terang-terangan, dan justru dikenal sebagai pengikut aliran Mu'tazilah, namun kitab *al-Ta'arruf* yang ia tulis menjadi saksi bahwa ia sesungguhnya merupakan pengikut setia al-Asy'ari.

Sebagian sufi pada masanya juga merupakan pengikut, atau setidaknya simpatisan aliran Asy'ariyah. Tetapi, ketertarikan mereka terhadap ilmu kalam menjadi sumber persoalan dan alasan mengapa mereka dikafirkan atau ditolak dalam masyarakat. Jadi, walau ilmu kalam mencapai puncak popularitas dan kedewasaannya, secara paradoks keterlibatan para sufi di dalamnya dianggap tidak wajar bahkan cenderung menyimpang. Dan itu setidaknya terlihat dari apa yang pernah ditulis oleh seorang tokoh sufi bernama Abdullah b. Muhammad al-Ansari al-Harawi (w. 1088) yang hidup hampir satu abad setelah al-Kalabadzi. Al-Harawi yang sangat mengagumi al-Kalabadzi secara mengejutkan menghantam ilmu kalam yag menjadi pokok bahasan dalam *al-Ta'arruf*. Al-Harawi menulis *Manazil al-Sa'irin ila Rab al-Alamin* yang di dalamnya membongkar kalam hingga akar-akarnya. Dia menolak kalam karena menurutnya ilmu ini merupakan musuh Tuhan dan memutarbalikkan firman-firman-Nya. Tidak puas dengan satu kitab, al-Harawi juga menulis kitab kedua yang bermaksud menelanjangi ilmu kalam lebih jauh. Kitab itu berjudul *Dzam al-Kalam wa Ahlihi* (Celaan terhadap Ilmu Kalam dan Para Penggemarnya).[6]

Intinya, apa yang ditulis oleh al-Harawi adalah sebuah imbauan agar kaum sufi tidak bermain api dengan kalam. Rasa hormatnya terhadap al-Kalabadzi tidak menghalanginya untuk memutus habis mata rantai yang membuat kalam berkembang. Nantinya, upaya menelanjangi kalam ini mencapai puncaknya pada al-Ghazali kira-kira satu abad setelah al-Kalabadzi dan 20 tahun setelah al-Harawi. Al-Ghazali sendiri sering menyebut pengagum ilmu kalam sebagai kaum zindik.[7]

Itu adalah gambaran betapa stigma negatif begitu lekat dalam ilmu kalam. Walau gaungnya sangat membahana pada era al-Kalabadzi, namun itu

6 Untuk *Manazil*, lihat Abdullah al-Ansari al-Harawi. 1988. *Manazil al-Sa'irin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah). Sementara untuk kitab yang kedua, lihat Abdullah al-Ansari al-Harawi. 1998. *Dzam al-Kalam wa Ahlihi* (Beirut: Maktabah al-Hikam wa al-Hikam).

7 Abu Hamid al-Ghazali. 1963. *Ihya 'Ulum al-Din*. Juz I (Beirut: Dar Ibn Hazm), 28

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak cukup membuat kalangan fikih dan hadis—bahkan tasawuf—untuk berhenti mengalamatkan tudingan mereka kepada para penggemar kalam sebagai tersesat dan zindik. Maka, mengemas ilmu kalam dan menjinakkan para kritikusnya adalah misi berat yang diemban oleh al-Kalabadzi. Dan misi itu kenyatannya dapat ia emban dengan baik. Salah satu caranya adalah membungkus ilmu ini dengan tasawuf dan mengurangi argumentasi rasional, spekulatif dan skolastik yang selama ini sangat identik dengan kalam.

Sederhananya, al-Kalabadzi memasukkan kajian kalam ke dalam ilmu tasawuf dengan maksud agar para kritikusnya luluh dan dapat menerimanya. Dalam ungkapan Annemarie Schimmel, tujuan al-Kalabadzi melakukan itu tidak lain adalah untuk "mencari jalan tengah antara ortodoksi dan tasawuf".[8] Tetapi, kenyataannya bukan hanya jalan tengah yang ia ciptakan melainkan jalan baru yang menghubungkan tasawuf dengan ilmu kalam dan ilmu-ilmu lain terutama fikih dan hadis.

Al-Kalabadzi di Pusaran Konflik

Al-Kalabadzi memang ditakdirkan menjadi sosok yang lahir di tengah pusaran konflik yang menggila. Karena menggeluti semua bidang ilmu yang ada pada masanya, dia dapat merasakan panasnya tensi pertengkaran yang melibatkan ilmu-ilmu itu. Ia berada di dalam setiap ilmu sehingga merasakan hawa panas di dalam semua ilmu itu.

Al-Kalabadzi dilahirkan di Kalabaz, suatu daerah kecil di pinggiran Kota Bukhara; daerah yang sangat dinamis dan subur bagi kemajuan dan perkembangan ilmu pengetahuan saat itu. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, namun ia meninggal kira-kira pada 990 M. Jika diasumsikan usianya mencapai 65 tahun saat meninggal, berarti dia lahir pada tahun 925 M. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad b. Ishaq al-Kalabadzi.

Sebagai putra Bukhara, wajar jika sejak kecil ia sudah gandrung terhadap ilmu hadis. Kota ini merupakan pusat pembelajaran ilmu hadis dan menghasilkan banyak sekali pakar dan kritikus di bidang ilmu ini di antaranya Imam Bukhari penyusun kitab *Sahih Bukhari*.

Walau tidak ada data yang kuat yang dapat dipertanggungjawabkan mengenai aktivitas pendidikan al-Kalabadzi sewaktu remaja, dapat diprediksi bahwa sejak usia dini ia sudah mulai mendalami hadis di samping menghafal al-Qur'an dan mempelajari ilmu fikih. Patut dicatat bahwa mempelajari ilmu-ilmu pokok ini merupakan proses yang lumrah dilalui oleh setiap

8 Annemarie Schimmel. 1975. *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Chappel Hill), 85

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang seperti al-Kalabadzi untuk menjadi ulama yang diperhitungkan. Kebesaran al-Kalabadzi sendiri sudah sangat diakui. Pengakuan itu terlihat dari gelar yang ia miliki. Ia digelari—seperti yang ditulis oleh Abdul Halim Mahmud—*al-Imam al-'Alim al-'Arif Taj al-Islam* (Sang Imam, Ulama, Sufi, Mahkota Agama).[9] Gelar itu jelas tidak datang dengan kebetulan, dan tidak diberikan kepada sembarang orang. Hanya orang tertentu dengan penguasaan mendalam terhadap ilmu-ilmu kunci dalam Islam yang layak mendapatkannya.

Jika diamati, gelar-gelar itu sesungguhnya mencerminkan penguasaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman tertentu. Gelar "sang imam" adalah penghargaan terhadap penguasaannya atas ilmu hadis, "alim" merupakan bukti pemahamannya terhadap ilmu fikih, dan "sufi" karena komitmen dan kepandaiannya di bidang ilmu tasawuf. Sedang gelar terakhir (mahkota agama) karena kehebatannya di semua bidang yang ia kuasai itu.

Di antara ilmu-ilmu yang ia pelajari dan kuasai, ilmu hadis merupakan "cinta pertamanya". Ia menulis *Bahr al-Fawaid fi Ma'ani al-Akhbar* (Lautan Faedah dalam Ilmu Hadis) yang merupakan karya pertamanya.[10]

Buku ini—jika dilihat dari isi dan muatan—tergolong dasar dan menguraikan secara sederhana 222 hadis tentang kebahagian di dunia dan akhirat. Jauh dari kesan ilmiah atau akademik. Jika boleh dikelaskan, kitab ini sejajar dengan kitab *Tanbih al-Ghafilin* (Peringatan bagi yang Lengah) karya al-Samarkandi, yang ditulis untuk konsumsi kalangan bawah atau menengah ke bawah.[11] Tidak ada yang istimewa dalam kitab ini. Ia hanya menukil ratusan hadis tanpa penjelasan yang menukik atau analisis yang mendalam. Jika dibandingkan dengan *Sahih al-Bukhari* yang merupakan karya dari sesama putra Bukhara, maka kitab al-Kalabadzi ini masih jauh dari kata baik atau memuaskan.

Namun, signifikansi dari kitab ini tidak terletak pada isinya, atau kualitas penjabaran dan argumentasinya, melainkan pada tujuan penulisannya. Terkait dengan tujuan ini, seorang pembaca harus pertama-tama bertanya, apa latar belakang kitab ini ditulis? Mengapa al-Kalabadzi menulisnya dengan gaya penuturan yang sangat sederhana, jauh dari karakter penulisannya yang sesungguhnya? Lalu, mengapa dalam pengantar, penulis membuat daftar panjang yang memuat nama-nama para gurunya dalam ilmu hadis?

---

9 Abdul Halim Mahmud. 1998. "Pengantar" Dalam *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf* (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah), 8

10 Lihat Abu Bakar al-Kalabadzi. 1999. *Bahr al-Fawaid*. Editor Muhammad Hasan Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub).

11 Lihat Abu al-Laith al-Samarkandi. 1998. *Tanbih al-Ghafilin*. Editor al-Sayyid al-Arabi (Kairo: Maktabah al-Iman)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk mengawali jawabannya, patut disampaikan bahwa para ulama hadis yang ia sebut namanya dalam daftar itu antara lain: Hatim b. Aqil b. Al-Muhtadi, Nasr b. Al-Fath, Abdullah b. Mahmud b. Ya'kub, Abdul Aziz b. Ahmad b. Ibrahim, Khallaf b. Ibrahim b. Mahmud, Muhammad b. Ahmad al-Baghdadi, Ahmad b. Abdullah b. Muhammad al-Mazani, Muhammad b. Abdullah b. Yusuf dan masih banyak lagi yang lain.

Sangat mudah dibaca mengapa ia melakukan itu. Di tengah perseteruan antara ilmu tasawuf yang sedang ia geluti dengan bidang-bidang ilmu lain termasuk hadis, ia ingin mencari legitimasi atas ketersambungan dirinya dengan keluarga besar ulama hadis. Tujuannya mulia, mencari atau menarik simpati para pakar hadis sehingga terbangun kesepahaman antara tasawuf dengan hadis dan nantinya dengan fikih.

Mengenai kualitas isi dan muatan kitab, tampaknya al-Kalabadzi tidak terlalu peduli dengan hal itu. Yang penting tujuan yang ingin ia capai dapat terwujud. Maka dengan alasan ini, kitab *Bahr al-Fawa'id* harus dilihat tidak saja sebagai karya akademik tetapi juga sebagai "cetak biru peradaban" yang dimaksudkan untuk menfasilitasi terciptanya keharmonisan antara tasawuf dan ilmu hadis.

Al-Kalabadzi tidak berhenti pada titik itu saja. Ia juga berupaya mendamaikan tasawuf dengan fikih melalui pendekatan yang lebih bervariasi. Cara yang ia tempuh bukan dengan menulis karya -seperti yang ia lakukan dengan ilmu hadis tetapi melalui pendekatan personal, yaitu dengan menampilkan diri sebagai penggemar fikih dan pengikut mazhab Abu Hanifah.[12]

Ini bukan langkah yang berbau munafik. Yang ia lakukan bukan untuk mencari muka, melainkan untuk merangkul kalangan fikih agar bersedia "berkoalisi" dengan tasawuf.

Karena tidak meninggalkan karya ilmiah di bidang ilmu fikih, al-Kalabadzi tidak terlalu diperhitungkan sebagai seorang fakih (pakar fikih). Namun demikian, dia sangat menjiwai ilmu ini. Dan uniknya—walau hanya penggemar—jiwa fikihnya justru lebih menonjol ketimbang jiwa hadisnya. Dan itu bisa dilihat dari kitab *al-Ta'arruf* yang ia tulis. Kitab yang membahas ilmu tasawuf ini—menurut Annemarie Schimmel—justru ditulis dengan logika dan gaya bahasa fikih aliran Abu Hanifah.[13] Ciri-cirinya antara lain menggunakan gaya bahasa yang logis—dan tidak terlalu normatif—serta alur dan ungkapan yang lebih rasional. Tidak seperti kitab tasawuf pada

12 Abdul Halim Mahmud. 1998. "Pengantar". Dalam *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf* (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah), 8

13 Schimmel. Ibid., 85

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umumnya, kitab *al-Ta'arruf* tidak terlalu sering mengutip ayat al-Qur'an atau sabda Nabi. Tidak juga terlalu sering mengutip pendapat ulama lain. Tidak ada satu pun bab dalam kitab ini yang diawali dengan sebuah kutipan ayat atau hadis. Padahal biasanya sebuah kitab sejenis selalu mengawali sebuah pembahasan dengan ayat atau hadis. Dan yang agak aneh, dalam pembahasan mengenai Tauhid (bab V), nama-nama Tuhan (bab VIII), dan al-Qur'an (bab IX), al-Kalabadzi tidak mengutip satu pun ayat dari al-Qur'an atau sabda Nabi. Ini sungguh tidak biasa. Melihat kenyataan ini, al-Kalabadzi bisa saja disebut "sekuler" karena mengesampingkan dalil-dalil agama saat berbicara tentang ajaran Islam yang paling mendasar.

Terlepas dari itu, di samping dikenal sebagai ahli fikih dan hadis, al-Kalabadzi juga diketahui sebagai penggemar dan ahli ilmu kalam. Dia adalah pengikut aliran Mu'tazilah, tetapi uniknya, pandangannya dalam *al-Ta'arruf* sangat berbau Asy'ariyyah.[14] Pendapatnya tentang konsep Tauhid, keterciptaan al-Qur'an dan apakah manusia dapat melihat Tuhan atau tidak di dunia, sangat mirip dengan al-Asy'ari. Ia bahkan sama sekali tidak menunjukkan kedekatan dengan Mu'tazilah dan tidak berbicara mengenai *al-Ushul al-Khamsah* (Lima Pedoman) yang menjadi "Pancasilanya" Mu'tazilah.

Itu pasti sengaja ia lakukan—bukan untuk menomorduakan Mu'tazilah—tetapi untuk mendekatkan diri dengan kelompok Asy'ariyyah yang merupakan kalangan mayoritas waktu itu. Ia seolah sadar bahwa kelompok ini sedang menanjak dan meraih momentum. Dan itu tidak boleh disia-siakan. Semakin segera ia menggaet kelompok ini, semakin baik demi terciptanya "koalisi keilmuan" yang lebih kuat.

Membaca *al-Ta'arruf* memberikan satu kesan bahwa kitab ini sangat dipengaruhi oleh dua kitab karya al-Asy'ari berjudul *al-Ibanah* dan *Maqalat al-Islamiyyin*. Walau tidak pernah menyebut nama dua kitab ini, namun dari segi materi dan argumen, *al-Ta'arruf* sangat mirip dengan keduanya. Perbedaannya hanya terdapat pada aspek metode. Jika *al-Ta'arruf* tidak terlalu normatif (tidak banyak bersandar pada dalil-dalil agama) maka *al-Ibanah* dan *Maqalat al-Islamiyyin* sebaliknya. Dengan adanya kemiripan itu, ada dugaan kuat bahwa al-Kalabadzi merupakan anak intelektual al-Asy'ari.

---

14 Menurut pendapat al-Shafadi dalam *al-Ghaits al-Munsajim*, ulama fikih mazhab Hanafiyah (al-Kalabadzi termasuk di dalamnya) dapat dipastikan sebagai pengikut kalam Mu'tazilah, sementara ulama fikih mazhab Hanbali adalah pengikut aliran kalam Hasyawiyyah (salafiyah), Syafi'iyah pengikut Asy'ariyah sedang Malikiyah pengikut Qadariyah atau Jabariyah. Lihat Al-Shafadi. 1969. *Al-Ghaita al-Munsajim*. Juz III (Beirut: Dar al-Wathan al-Arabi), 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Asy'ari sendiri kebetulan tidak keberatan jika dianggap sebagai bagian dari keluarga besar para sufi, atau bahkan sebagai "bapak angkat" mereka. Yang pasti al-Asy'ari tidak pernah menunjukkan sikap anti tasawuf terutama yang beraliran Syar'i, yaitu yang tidak menyimpang dari garis-garis besar haluan syariat. Ia hanya keberatan dengan tasawuf yang bernuansa filosofis-teosofis terutama yang mengusung gagasan tentang *hulul* (bahwa Tuhan menjelma dalam alam), dan kemungkinan kita melihat Tuhan di dunia.[15] Selain dua tema itu, al-Asy'ari tidak melihat ada yang menyimpang dari tasawuf. Karenanya, ia tidak keberatan jika para pengikutnya menekuni tasawuf atau sekadar bersimpati dengannya. Kenyataannya—seperti yang dicatat oleh Ali Sami Nasshar—sebagian besar pengikut aliran Asy'ariyah adalah penggemar tasawuf terutama yang mengusung gagasan tentang konsep jiwa, akhlak, dan kesempurnaan manusia.[16]

Beberapa pengikut Asy'ariyyah seperti al-Baghdadi[17] dan al-Syahrastani memang menunjukkan sikap kritisnya terhadap tasawuf.[18] Namun seperti gurunya, mereka ini hanya keberatan dengan aliran tasawuf yang condong kepada filsafat dan teosofi.

Dari sinilah dapat dilihat bahwa secara mendasar terdapat kemesraan antara kalangan Asy'ariyah dan kaum sufi. Keduanya saling membutuhkan dalam beberapa hal. AR Nicholson bahkan menulis bahwa tasawuf dan kalam adalah dekat dan memiliki banyak sekali kesamaan terutama dalam hal keduanya sama-sama menjadikan Islam sebagai aliran tentang *wahdat al-wujud*.[19] Wacana kalam yang dianut oleh sebagian besar kelompok Asy'ariyah pun dianut oleh banyak sufi seperti pandangan mengenai sifat-sifat Tuhan, tanzih dan tasybih, jabbar dan ikhtiyar, kebebasan insan dan iradah Tuhan, dan kemungkinan melihat Tuhan di dunia.

---

15 Abu al-Hasan al-Asy'ari. 1987. *Maqalat al-Islamiyyin*. Jilid I (Beirut: Maktabah al-Nahdhah), 5

16 Ali Sami al-Nasyyar. 1961. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 110

17 Abu Mansur Abdul Qahir al-Baghdadi. 1998. *Al-Farq Baina al-Firaq*. Juz IV (Kairo: Dar al-Ma'arif), 226, 227

18 Tajuddin Abdul Karim Al-Syahrastani. 1955. *Al-Milal wa al-Nihal*. Editor Muhammad Fathallah Badran (Kairo: Dar al-Salam), 96

19 N.A Nicholson. 1956. *Fi al-Tasawuf al-Islami wa Tarikhihi*. Terjemah Arab oleh Abdul Basith Syahatah (Kairo: Maktabah al-Fikr al-Arabi), 119. Dalam hal kedekatan tasawuf dengan kalam, pengamatan Nicholson benar. Namun terkait dengan keduanya "menjadikan Islam sebagai aliran tentang *wahdat al-wujud*" masih harus dikaji dan dipertanyakan. Persoalannya adalah, 1) tidak semua jenis tasawuf dan kalam beraliran *wahdat al-wujud*, 2) anggapan bahwa kalam beraliran *wahdat al-wujud* terdengar sangat aneh mengingat tema ini adalah wilayah tasawuf, dan 3) menganggap Islam sebagai aliran *wahdat al-wujud* juga aneh dan terkesan mereduksi agama ini hanya sebagai pemikiran saja bukan sistem keyakinan dan perilaku.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan pertimbangan ini, apa yang dilakukan oleh al-Kalabadzi dengan menggandeng kalam mazhab Asy'ariyyah sangat tepat. Di samping memperkuat sentimen positif yang sudah ada, juga membangun landasan baru bagi terciptanya sebuah budaya akademis yang saling mendukung dan mengisi. Langkah al-Kalabadzi juga patut dinilai sebagai cermin kecermelangan keilmuannya karena mampu membaca alur dan gerak zamannya.

Kiranya tidak salah jika kemudian dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh al-Kalabadzi dalam *al-Ta'arruf* adalah dalam rangka "mengambil hati" kalangan Asy'ariyah. Landasan epistemologis—bahkan ideologis—dalam kitab ini secara penuh selaras dengan akidah, pedoman dan agenda ideologis kalangan Asy'ariyah. Maka dalam rangka menyesuaikan diri dengan keinginan Asy'ariyah, al-Kalabadzi menunjukkan sikap yang selaras dengan aliran kalam ini terutama dalam hal menolak pemikiran yang oleh Asy'ariyah dianggap sesat dan zindik seperti pemikiran al-Hallaj.

Dengan ungkapan lain, *al-Ta'arruf* adalah karya yang ingin meminggirkan al-Hallaj secara sistematis. Walau penulisnya tidak pernah menggunakan bahasa yang tegas yang menunjukkan keberpihakan terhadap Asy'ariyah dan penolakan terhadap al-Hallaj, namun logika tersiratnya mengarah ke sana. Ia juga tidak pernah menyebut sekali pun aliran Asy'ariyah maupun nama al-Hallaj. Tetapi, dalam pembukaan kitabnya, ia tegas dengan agendanya bahwa yang ingin ia lakukan adalah memerangi segala bentuk penyimpangan terhadap agama dan syari'ah. Dalam pengantar kitabnya, ia tidak hanya bicara soal tasawuf sebagai satu-satunya korban pemikiran yang menyimpang. Ia mengaitkan penyimpangan itu dengan agama secara umum. Maksudnya, distorsi epistemologis yang sedang terjadi tidak hanya membahayakan tasawuf tetapi juga agama dan ajarannya. Al-Kalabadzi selanjutnya mendeskripsikan orang-orang yang menyimpang itu sebagai berikut:

> Mereka membalikkan yang benar menjadi salah, dan yang salah menjadi benar. Menganggap yang pintar sebagai bodoh, dan menilai orang bodoh sebagai orang pintar... Karena itulah ilmu yang sesungguhnya telah hilang, dan pandangan serta pemahaman yang benar terhadap agama telah sirna. Yang bodoh menjadi ulama, sedang yang ulama dianggap sebagai orang bodoh.[20]

Walau tidak menyebut nama, sudah dapat diduga bahwa salah satu yang menjadi sasaran tembak dalam narasi itu adalah al-Hallaj. Indikatornya

20 Abu Bakar al-Kalabadzi. 1998. *Al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Ta'arruf*. Editor Abdul Halim Mahmud (Port Said: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah), 20

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah, karena sejak awal al-Kalabadzi tidak menganggap sosok ini sebagai sufi. Dan untuk konteks saat itu, sikap ini sudah cukup sebagai bukti bahwa ia anti al-Hallaj.

Yang dapat ditangkap dari ungkapan di atas adalah bahwa kebodohan merupakan musuh bersama yang harus diperangi. Kebodohan itu sedang menghinggapi segenap ilmu, bukan hanya tasawuf. Maka, seluruh lapisan ulama harus waspada dan mengantisipasi "wabah" ganas yang bisa saja menggerogoti kehidupan keilmuan dan bahkan keagamaan masyarakat. Agama dan syariat jelas dalam ancaman jika kebodohan tersebut dibiarkan dan tidak dibasmi. Al-Kalabadzi mengingatkan bahwa, "agama Tuhan adalah sebaik-baik agama. Syariat-Nya adalah sebaik-baik hukum. Umat-Nya adalah sebaik-baik umat. Tidak bisa ada penghapusan (naskh) terhadap Syariat-Nya".[21] Jika agama dan syariat Tuhan tidak dijaga, maka akan terdampak oleh implikasi negatif dari distorsi epistemologis yang sedang menggejala. Jika itu terjadi, syariat dan agama mungkin akan terkikis dan terhapus (naskh atau mansukh) oleh kebodohan umatnya sendiri.

Kemudian, al-Kalabadzi menyayangkan bahwa kebodohan yang melanda itu justru dikemas dengan bungkus tasawuf. Akibatnya tasawuf menjadi bidang ilmu yang paling disalahkan dan dituduh mengalami kerancuan epistemologis (*al-syubhah*). Mirip dengan al-Sarraj, al-Kalabadzi menyadari betul bahwa penyakit utama tasawuf saat itu adalah *al-syubhah*. Kata ini muncul dalam pengantar *al-Ta'arruf* dengan penekanan dan nada keprihatinan yang sama dengan *al-Luma'* karya al-Sarraj.

Karena kerancuan ini telah bercokol lama dan bertanggung jawab atas terseretnya tasawuf ke dalam pusaran konflik, maka sumber kerancuan itu harus dihilangkan. Dan sumber yang dimaksud itu adalah al-Hallaj.

Membaca *al-Ta'arruf* akan memberikan kesan yang mendalam bahwa kerancuan yang dibawa oleh orang seperti al-Hallaj telah mengakibatkan gempa tektonik yang tidak biasa; gempa yang pada gilirannya membawa kerusakan di mana-mana dan bahkan mengakibatkan tsunami yang membawa kerusakan lebih jauh. Kitab *al-Ta'arruf* seolah mencerminkan bahwa penulisnya sedang kecewa melihat apa yang terjadi. Ia kaget dengan goyangan gempa, lalu tertegun melihat puing-puing bangunan yang runtuh sebagai dampaknya, rumah-rumah penduduk hancur, dan bekas bau amis darah para korban tercium di mana-mana. Di tengah reruntuhan itu, nama al-Hallaj justru diabadikan sebagai monumen yang dipuja dan "disembah". Ini menyakitkan dan sekaligus membingungkan bagi al-Kalabadzi.

21 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nah, jika al-Sarraj melalui *al-Luma'* termasuk orang yang ingin mengabadikan monumen itu dengan cara memoles dan mengukirnya kembali agar terlihat lebih cantik, al-Kalabadzi sebaliknya ingin membuangnya lalu menguburnya untuk selama-lamanya.

Tanpa *al-Ta'arruf* tidak ada Tasawuf

Kitab *al-Ta'arruf* merupakan bentuk perlawanan al-Kalabadzi terhadap al-Hallaj dan gagasan-gagasan lain yang ia anggap kontroversial. Misinya jelas dan tujuannya tegas. Cara yang ditempuh pun manis dan elegan. Ia tidak menyebut nama ketika menolak pendapat seseorang. Tetapi, sasaran bidikannya jelas. Ia menghindari bahasa yang frontal dan sangat hati-hati dalam bersikap dan mengambil tindakan. Ia membela syariat dan menghalau segala bentuk penyimpangan dan penyelewengan tanpa mengalamatkan tuduhannya kepada seseorang atau kelompok tertentu.

Dalam *al-Ta'arruf*, al-Kalabadzi berbicara tentang berbagai hal dengan cara yang sangat singkat dan padat. Bahkan ada beberapa tema yang ia bahas hanya dalam dua atau tiga baris saja. Itu ia lakukan sepertinya untuk menghindari kesalahan semaksimal mungkin. Sebagian penulis Arab abad pertengahan memang menempuh cara ini karena mereka meyakini bahwa "berbicara banyak adalah sumber kesalahan besar".

Beberapa isu yang ia angkat adalah yang terkait dengan persoalan kalam (pada bagian pertama), sedang yang lain terkait dengan tasawuf (pada bagian kedua). Kitab ini merupakan ringkasan dari pandangan para sufi tentang berbagai isu kalam dan tasawuf yang sedang berkembang. Dia bicara tentang hal-hal seperti keesaan Tuhan, nama dan sifat Tuhan, keterciptaan al-Qur'an, hingga konsep-konsep tasawuf seperti makrifat, *maqamat* (kedudukan spiritual), *ahwal* (keadaan spiritual), dan lain-lain.

Kitab ini merupakan satu-satunya yang pernah ditulis dalam sejarah pemikiran Islam yang mengangkat isu-isu kalam dalam pandangan para sufi. Karena itu, ia menjadi rujukan yang penting sekaligus unik dan langka. Hanya saja gayanya yang sangat ringkas membuat buku ini tidak memberi informasi yang cukup bagi pembaca. Al-Kalabadzi tidak pernah merinci pandangannya atau pendapat para sufi tentang isu tertentu secara memadai. Ia juga tidak pernah menyebut "apa" sebagai pendapat "siapa". Yang ia lakukan hanyalah mengatakan, "mereka berpendapat". "Mereka" di sini adalah para sufi yang namanya masuk dalam daftar yang ia buat dalam bab kedua. Cara ini tentu bermasalah, karena kata "mereka" terlalu umum dan mengabaikan kemungkinan perbedaan dalam pendapat para sufi itu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun, memang harus pula dipahami bahwa al-Kalabadzi tampaknya tidak terlalu mementingkan cara yang ia tempuh itu. Signifikansi kitab *al-Ta'arruf* tidak terletak pada cara penuturan atau berapa banyak informasi yang diberikan, melainkan pada bagaimana ia membangun legitimasi—dan juga illegitimasi—kesufian seseorang. Seperti kitabnya yang lalu, *al-Ta'arruf* lebih menekankan pada cara membuat "komitmen" dengan kalangan lain ketimbang pada kuantitas data dan analisis yang disajikan. Karena itu, kitab ini tidak boleh dibaca hanya sebagai karya akademik , atau pada aspek "apa", tetapi juga pada aspek "bagaimana". Aspek terakhir ini lebih penting dan lebih bermaksud untuk membangun garis demarkasi yang memisahkan antara "siapa" yang di dalam dan di luar.

Al-Hallaj termasuk "siapa" yang di luar. Bahkan dia juga dianggap bukan siapa-siapa. Tidak layak di luar, apalagi di dalam. Tidak penting al-Hallaj mengatakan "apa" yang penting dia tidak diakui dalam "siapa". Ini artinya, secara strategis al-Kalabadzi melakukan itu untuk memagari tasawuf dari infiltrasi pengaruh-pengaruh luar yang ia anggap negatif. Karena itu ada garis pemisah yang membedakan antara "aku" dan "engkau", antara hitam dan putih, atau antara kebenaran dan kebathilan. Aspek "siapa" merupakan "rumah sufi" yang disediakan tidak hanya untuk melindungi orang-orang yang ada di dalamnya tetapi juga untuk mengeluarkan mereka yang tidak layak berada di dalam.

Langkah itu tidak selamanya berbau diskriminatif karena diambil bukan dalam rangka menolak mereka yang ingin masuk "rumah sufi", tetapi untuk mengusir mereka yang sudah telanjur masuk di dalamnya. Orang yang gemar membuat kekacauan itu tidak diusir, tetapi juga tidak diakui keberadaannya sehingga dengan sendirinya ia akan tersingkir.

Di kalangan ulama kalam, langkah al-Kalabadzi ini mendapat dukungan dan apresiasi. Atau setidaknya langkah itu—entah kebetulan atau tidak—sejalan dengan yang pernah diambil oleh sebagian besar ulama kalam, baik dari aliran Asy'ariyah maupun yang lain. Kebetulan al-Hallaj adalah musuh mereka semua. Di antara yang memusuhi al-Hallaj antara lain adalah al-Juba'i dan al-Quzwini dari kelompok Mu'tazilah, Nasiruddin al-Thusi dari kelompok Syiah Imamiyah, al-Baqillani dari Asy'ariyah, dan Ibn Kamal dari al-Maturidiyah.[22]

Al-Baqillani secara khusus bahkan berani mengatakan bahwa seluruh pengikut aliran Asy'ariyah adalah anti al-Hallaj. Tidak ada satu pun pengikut maupun tokoh dari aliran ini yang setuju dengannya. Al-Hallaj menurut

22 Abu al-Muzaffar al-Asfarayini. 1983. *Al-Tabshir fi al-Din*. Editor Kamal Yusuf al-Hut (Beirut: Markaz al-Khidmat al-Thaqafiyah), 116

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Baqillani adalah sosok yang tidak waras. Pandangannya bahwa manusia dapat bersatu dengan Tuhan tidak masuk akal. Karena gagasan-gagasannya yang menyimpang ditambah dengan kepribadiannya yang sombong, al-Baqillani bersama keluarga besar aliran Asya'riyah sepakat bahwa al-Hallaj sejajar dengan Iblis.[23]

Di luar al-Hallaj, al-Kalabadzi membuka pintu lebar-lebar untuk mengakui kesufian segenap tokoh sufi termasuk yang kontroversial seperti Abu Yazid al-Bisthami. Al-Kalabadzi melihat, tidak ada yang salah dengan sosok ini. Jika pun ada, itu terjadi lebih karena kesalahpahaman kita kepadanya.

Al-Kalabadzi tidak bicara apa-apa tentang al-Bisthami baik yang bernada membela maupun menolak. Namun ia memasukkan namanya dalam daftar sufi. Ia sepakat dengan al-Junaid bahwa pandangan dan ajaran al-Bisthami sudah benar walau ada sedikit yang salah akibat disalahpahami.[24]

Terhadap konsep *syathahat, hulul, dan ittihad* yang pernah diajarkan oleh al-Bisthami, maka al-Junaid—yang diamini oleh al-Kalabadzi—tidak mengatakan bahwa itu sesat atau musyrik, tetapi berbahaya. Dalam ungkapan al-Junaid, al-Bisthami telah mengawali jalan yang benar dalam tasawuf, tetapi mengakhirinya dengan salah.[25] Kesalahan yang ia maksudkan adalah dalam konteks keilmuan dan bukan keyakinan.

Pembelaan al-Kalabadzi terhadap al-Bisthami tidak sampai menimbulkan persoalan yang berarti. Penyebabnya karena, 1) penolakannya terhadap al-Hallaj dapat menutupi pembelaannya terhadap al-Bisthami, dan 2) karena ia bersembunyi di balik nama besar al-Junaid.

Apa pun alasannya, yang pasti kitab *al-Ta'arruf* sama sekali tidak mengundang banyak kritik terkait pembelaannya terhadap sosok al-Bisthami atau terkait dengan yang lain. Justru sebaliknya, kitab ini tetap eksis dan mendapat sambutan yang hangat di hampir seluruh fase sejarah Islam. Menurut Annemarie Schimmel, *al-Ta'arruf* bersama karya-karya lain dari abad pertengahan, termasuk yang "paling banyak dibaca oleh kalangan luas dalam masyarakat muslim".[26] Bahkan Yahya Suhrawardi (w. 1191) seorang sufi-filsuf kenamaan pernah menyanjung kitab ini dengan mengatakan, "Jika tidak ada *al-Ta'arruf*, kita tidak akan pernah tahu apa itu tasawuf".[27]

Kitab *al-Ta'arruf* terus bertahan dan dikembangkan oleh "anak cucu" yang ia lahirkan. Anak-cucunya itu tidak pernah berhenti berkarya dan

23 Ibid.
24 Al-Sarraj, *Al-Luma"*, 459
25 Ibid.
26 Ibid
27 Dikutip dari Arthur Arberry. 1936. *Doctrines of the Sufis by Kalabazi* (Cambridge: Cambridge University Press), xii

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyuarakan lagi dan lagi gagasan yang ia usung. Beberapa "anak cucunya" adalah 1) Abdullah b. Muhammad al-Ansari al-Harawi, 2) al-Qadhi Alauddin al-Tabrizi, seorang ahli fikih, 3) Ismail b. Muhammad b. Abdullah al-Mustamali, dan 4) Ali b. Ismail al-Qaunawi (w. 1329).[28] Mereka semua telah melahirkan karya dengan mengomentari atau mengembangkan gagasan *al-Ta'arruf*.

Karya mereka ini sangat dikenal dan monumental. Walau tidak dibaca secara luas, tetapi diakui kualitasnya oleh kalangan ilmuwan dan akademik. Sebagai contoh, karya al-Qaunawi yang berjudul *Husn al-Tasharruf* hingga kini masih bertahan dan disimpan di beberapa perpustakaan terkemuka di dunia, seperti perpustakaan Vienna dalam bentuk manuskrip nomer 1888, dan perpustakaan Berlin dengan manuskrip nomer 1202 serta perpustakaan al-Azhar Mesir dan beberapa perpustakaan lain di Aljazair dan Maroko.

Kitab ini juga berhasil melahirkan "anak" baru berupa karya yang ditulis oleh seorang ulama kenamaan abad XV bernama Ali b. Ahmad b. Muhammad b. Ahman (w. 1470) dengan judul *Fauz al-Muridin*.[29] Karya ini dikagumi oleh para ulama khalaf seperti Syah Waliallah al-Dahlawi, penulis *Hujjat Allah al-Balighah* dalam ilmu fikih.

Di era modern ini, *al-Ta'arruf* terus beranak-pinak. Walau jumlahnya sedikit, anak-anaknya itu tidak pernah mati atau berhenti berkarya. Salah satu "anaknya" adalah Haji Khalifah dari kalangan Muslim,[30] dan Arthur Arberry dari kalangan Barat. Yang disebut terakhir ini telah menerjemahkan *al-Ta'arruf* ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Doctrines of the Sufis by Kalabazi* dan diterbitkan oleh Cambridge University Press pada 1936.

Abdul Halim Mahmud tidak bisa diabaikan sebagai salah satu keturunan intelektual al-Kalabadzi yang terbaik. Tokoh yang pernah menjabat sebagai Syaikh Agung al-Azhar ini sangat menggemari al-Kalabadzi. Dia telah mengedit dan menerbitkan ulang *al-Ta'arruf* serta memberi pengantar atas edisi barunya. Abdul Halim Mahmud memuji *al-Ta'arruf* sebagai karya yang tidak pernah lekang oleh waktu; karya yang cemerlang, teduh, lurus, dan moderat serta bebas dari segala bentuk penyelewengan;[31] karya tasawuf

28 Selain al-Harawi, identitas, biografi dan karya para tokoh pemikir ini sangat sulit dilacak. Penyebabnya adalah karena karya mereka sebagian besar masih berupa manuskrip.

29 Karya ini juga sulit dilacak keberadaannya karena masih berupa manuskrip. Namun al-Dahlawi beberapa kali menyebut dan mengutipnya. Lihat Syah Waliullah al-Dahlawi. 2005. *Hujjat Allah al-Balighah*. Editor Sayyid Sabiq (Beirut: Dar al-Jil), 205

30 Karya Haji Khalifah berjudul *Kasyf al-Zunun* sangat dipengaruhi oleh *al-Ta'arruf*. Dalam banyak hal kitab ini tidak ubahnya seperti uraian atas kitab karya al-Kalabadzi itu. Lihat Haji Khalifah. 2008. *Kasyf al-Zunun*. Editor Muhammad Sharaf al-Din Yaltaqaya (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi)

31 Abdul Halim Mahmud. 1998. "Pengantar". Dalam *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf* (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah), 5

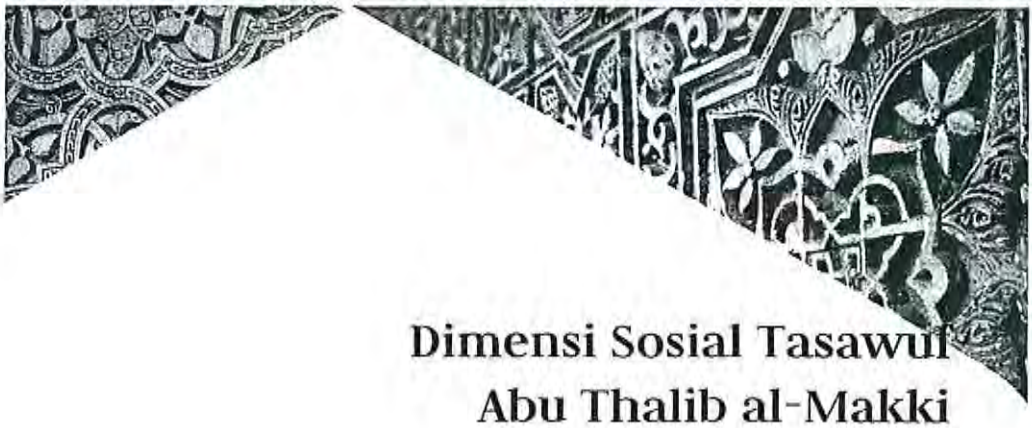
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang "paling tua, mendalam, murni, dan agung";[32] serta karya yang "paling abadi".[33]

Beberapa "anak cucunya" yang tergabung dalam Komite Penerbitan Karya-karya Tasawuf yang berbasis di Kairo dan pernah menerbitkan *al-Ta'arruf* juga sepakat bahwa kitab ini merupakan karya yang agung, sumber inspirasi bagi terbentuknya peribadi-pribadi yang mulia di tengah kesemrawutan kehidupan modern;[34] kitab yang dapat memberikan arahan dan bimbingan bagi mereka yang bingung serta menjadi modal bagi yang ingin membangun "peradaban imani yang berbasis pada ketuhanan".[35] Karena kualitasnya itu, tidak salah jika Abu Thalib al-Makki, salah satu raksasa tasawuf yang melahirkan al-Ghazali, menjadikannya sebagai guru dan sumber inspirasi dalam petualangan spiritual dan intelektualnya.[36][]

32 Ibid.
33 Ibid
34 Ibid, 16
35 Ibid, 16
36 Lihat Abu Thalib al-Makki. 1991. Qut al-Qulub. Editor Abdul Mun'im al-Hifni (Lebanon: Dar al-Rashad).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Dimensi Sosial Tasawuf Abu Thalib al-Makki

Abdul Halim Mahmud menyebut bahwa pada era al-Kalabadzi—dan tentunya Abu Thalib al-Makki—tasawuf telah mencapai puncak keemasannya.[1] Pandangan ini bisa saja benar. Namun jika boleh, redaksinya akan sedikit kita ubah mengingat kata "puncak keemasan" dapat menimbulkan penafsiran yang beragam. Lagi pula secara mendasar belum tentu tasawuf pada masa itu benar-benar telah mencapai puncak keemasannya. Atau justru tasawuf masih mencari bentuknya di tengah-tengah perseteruan epistemologis dengan bidang-bidang ilmu lain. Bukankah puncak keemasan tasawuf sesungguhnya terjadi pada masa al-Ghazali, seratus tahun setelah al-Kalabadzi?

Mengingat keraguan-keraguan yang bisa saja muncul dengan tesis yang diajukan oleh Abdul Halim Mahmud itu, buku ini lebih cenderung mengatakan bahwa pada era itu tasawuf masih pada tarap pencarian untuk mencapai puncak keemasan.

Pada era ini beberapa konsep inti dalam tasawuf seperti *maqamat* (kedudukan spiritual) dan *ahwal* (keadaan spiritual) baru digagas dan belum mencapai kematangannya. Dan pada era ini pula baru muncul kecenderungan untuk memisahkan antara aspek praktis (tarekat) dan teoretis dalam ilmu tasawuf. Wacana pemisahan itu sendiri digulirkan untuk mengantisipasi terulangnya kembali konflik yang pernah terjadi antara Ahmad b. Hanbal dan al-Muhasibi. Seperti yang sudah disinggung pada pembahasan pertama, Ahmad b. Han-

1 Abdul Halim Mahmud. 1998. "Pengantar". Dalam *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf* (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah), vi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bal mencanangkan konsep zuhud, sedangkan al-Muhasibi konsep tasawuf. Perbedaan ini menimbulkan konflik horizontal antara keduanya dan memancing keterlibatan banyak ulama.

Pada awalnya tasawuf hanya sebatas sebagai ekspresi kezuhudan seorang muslim yang bersifat praktis. Tuntutan untuk menyusun dan mengembangkan "pengalaman beragama" menjadi sebuah kerangka teoretis yang sistematis dan tersusun menjadi sebuah keniscayaan. Itulah yang dilakukan oleh para sufi awal terutama sejak era al-Muhasibi dan dilanjutkan oleh tiga serangkai yang terdiri dari Abu Nashr al-Sarraj (w. 378/988), al-Kalabadzi (w. 380 / 994) dan al-Makki (386/996). Walau sejatinya terorisasi ilmu tasawuf sudah terjadi sebelum itu, persisnya pada era Hasan al-Basri namun gerakan sesungguhnya untuk mengilmiahkan ilmu ini muncul pertama kali di tangan empat orang ini.[2] Dan itu ditandai dengan lahirnya hasil karya ilmiah mereka berupa buku yang mencatat di dalamnya pernyataan para sufi awal tentang pengalaman spiritual dan juga mengkodifikasi terma-terma konseptual yang terkait dengan pengalaman batin itu.

Era ini tidak dapat dianggap sebelah mata. Seperti era-era lain yang diwarnai oleh kelahiran sebuah ilmu pengetahuan—katakan era Renaissance di Barat—era ini dapat disebut sebagai awal mula terjadinya revolusi ilmiah di bidang ilmu tasawuf. Dan revolusi itu jelas mengubah peta sejarah tasawuf sebagai ilmu. Corak dan warna ilmu-ilmu keislaman pada masa kini tidak dapat dilepaskan dari proses dan dinamika ilmiah yang terjadi pada masa itu. Adalah mereka yang menorehkan tinta emas sejarah dan menggambarkan peta jalan bagi masa depan ilmu tasawuf dan pada gilirannya memengaruhi gerak dan pola ilmu-ilmu lain dalam Islam. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika mereka dapat kita sebut sebagai "Perintis Paradigma Sufistik".

Para perintis ini saling melengkapi. Yang satu mengisi kekurangan yang lain. Mereka—terutama tiga serangkai—merupakan satu "perguruan" dan

2 Hasan al-Basri sering dianggap sebagai bapak pendiri tasawuf baik dalam artian praktis maupun teoretis. Lihat umpama Ali Omlil. 1988. *Al-Khitab al-Tarikhi: Dirasah li Manhajiyyah Ibn Khaldun* (Beirut: Ma'had al-Inma' al-Arabi), 178. Namun penelusuran lebih jauh cenderung menunjukkan bahwa dia mengawali tasawuf secara amaliyah saja, bukan secara teori atau keilmuan. Sebagai ilmu, tasawuf dirintis oleh orang-orang seperti al-Muhasibi, Abu Nasr al-Sarraj, Abu Thalib al-Makki dan al-Kalabadzi. Ibn Khalikan menggambarkan Hasan al-Basri sebagai seorang ulama pewaris ilmu nabi tanpa menyebut keterlibatannya dalam menemukan atau mengembangkan ilmu tasawuf. Lihat Ahmad b. Muhammad Ibn Khalikan. 1968. *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Editor Ihsan Abbas. Jilid IV (Beirut: Dar al-Sadir), 268. Sementara Louis Massignon mengakui peran penting Hasan al-Basri dalam pengembangan ilmu tasawuf tetapi tidak menyebut secara spesifik bahwa dialah penemunya. Lihat Louis Massignon. 1997. *Essay on the Origin of the Technical Language of Islamic Mystisism*. Terjemah Inggris oleh Benjamin Clark (Notre Dam: Notre Dam University Press), 119-138

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saling mengenal dengan baik. Satu dari mereka (al-Sarraj) menyusun buku tentang teorisasi ilmu tasawuf, yang lain (al-Kalabadzi) menyusun karya tentang pandangan kaum sufi mengenai tema ketuhanan, sedangkan yang terakhir (al-Makki) banyak berbicara mengenai aspek praktis ilmu tasawuf.

Dalam pembahasan ini kita akan mengangkat al-Makki sebagai penerus al-Muhasibi, al-Sarraj dan al-Kalabadzi. Al-Makki merupakan representasi dari tasawuf amali (praktis) yang biasanya dianggap sebagai aspek ontologis bagi tasawuf. Tasawuf amali sering dianggap sebagai landasan bagi tasawuf teoretis.

Asal-usul al-Makki

Masih sering dipertanyakan apakah benar al-Makki adalah representasi dari tasawuf amali. Sisi mana yang membuat tasawufnya dapat disebut amali? Apa kriteria tasawuf amali? Dan apa pula sebutan bagi gagasannya yang sangat teoretis yang membuat tasawufnya lebih layak disebut tasawuf teoretis?

Pertanyaan-pertanyaan ini muncul secara otomatis dan tentunya alamiah karena memang aspek-aspek tertentu dalam tasawuf al-Makki bersifat sangat teoretis. Buku yang ada di tangan pembaca ini tidak disusun dengan maksud untuk ikut terlibat terlalu jauh dalam perdebatan mengenai definisi, ciri-ciri dan batasan-batasan tasawuf teoretis dan praktis. Tidak juga untuk mempersoalkan apakah benar atau salah menganggap gagasan al-Makki sebagai tasawuf praktis. Yang ingin dicapai dalam buku ini adalah mengupas pemikiran al-Makki secara apa adanya dan mempersilakan pembaca untuk mengambil kesimpulan sendiri mengenai aliran tasawuf al-Makki.

Sebagai langkah awal, layak rasanya untuk mencatat bahwa 1) segala gagasan dan teorisasi yang al-Makki susun melalui karya dan ceramah-ceramahnya bertujuan atau mengerucut kepada persoalan penyucian hati, dan 2) walau ia menjauhi secara sengaja bentuk-bentuk penjelasan yang berbau filosofis, namun untuk beberapa tema dalam bukunya ia tidak bisa menghindar dari deskripsi yang filosofis.

Keseluruhan misi al-Makki pada akhirnya adalah untuk memperbaiki perilaku dan akhlak manusia, walau itu ia lakukan sering dengan menggunakan argumentasi ilmiah dan teori yang filosofis.

Al-Makki lahir di Jabal, sebuah desa tidak jauh dari Baghdad, Irak. Nama lengkapnya Muhammad bin Ali bin Athiyah Abu Thalib Al-Makki. Di samping memiliki sebutan populer al-Makki, ia juga akrab disebut al-Haritsi karena ia berasal dari suku Harits, atau al-Maliki karena merupakan pengikut mazhab Imam Maliki.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain nama dan tempat kelahirannya serta sedikit catatan tentang riwayat hidupnya, tidak banyak yang dapat diketahui tentang al-Makki. Ia luput dari pengamatan para sejarawan dan pantauan masyarakat umum. Entah mengapa, ia seolah terselip dalam kesunyian di tengah prestasi emas yang ia torehkan. Ia tidak banyak dikenal semasa kecil dan remajanya dan bahkan hingga akhir hayatnya. Para sejarawan yang hidup pada masanya tidak mengenalnya dan juga tidak menganggapnya sebagai bagian penting dalam sejarah geneologi keilmuan Islam. Bagaimana ia dibesarkan, lingkungan keluarga dan sosialnya bagaimana, di mana ia belajar semasa kecil, dan bagaimana lingkup budaya serta pemikiran yang mewarnai perkembangan pemikirannya, semuanya tidak tergambar secara baik dan sempurna. Catatan-catatan kecil yang ada tentang dirinya berasal dari sebagian sejarawan yang hidup ratusan tahun setelahnya.

Ada beberapa kemungkinan mengapa al-Makki tidak begitu dikenal semasa hidupnya. 1) Mungkin karena ia sengaja dipinggirkan oleh otoritas politik bahkan otoritas keilmuan pada masanya yang sering ia kritik. Sejatinya ia sangat aktif semasa hidupnya baik sebagai penulis, penceramah maupun pembicara dalam forum-forum ilmiah. Namun, bisa saja kritik pedasnya kepada pihak-pihak tertentu membuatnya terpinggirkan; 2) mungkin karena pada masanya penuturan atas riwayat hidup seseorang tidak dianggap sepenting penuturan atas ajaran dan ide yang mereka bawa; atau 3) mungkin karena ia sendiri yang lebih memilih untuk tidak dikenal dan memilih untuk diketahui secara terbatas.

Dari tiga kemungkinan di atas, yang ketiga adalah yang paling masuk akal dan dapat diterima. Al-Makki adalah sosok yang pendiam dan tidak banyak bicara. Ia lebih suka menyendiri di rumah atau di masjid ketimbang berkerumun dengan orang-orang di sekitarnya. Ia jarang terlihat dalam keramaian karena sengaja menjauh dari hingar-bingar duniawi. Sebagian besar hidupnya ia habiskan untuk beribadah, belajar atau menghadiri forum-forum ilmiah yang terbatas bersama teman-teman dekatnya seperti al-Sarraj dan al-Kalabadzi.

Sedikit informasi yang tersedia menggambarkan al-Makki sebagai pribadi yang teguh. Ia adalah sosok yang tekun dalam menuntut ilmu dan ibadah. Penguasaannya terhadap ilmu-ilmu agama yang ada pada masanya cukup mendalam dan membuatnya dikenal di kalangan tertentu sebagai ahli fikih, kalam, tasawuf dan hadis. Sederet nama besar pernah berafiliasi dengannya baik sebagai teman, guru maupun murid. Di antara gurunya adalah Ali bin Ahmad bin al-Misri (w. 364/944 M), Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-Jurjani al-Mufid (w. 378/958 M), dan Abul Hasan Ahmad bin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammad Ibnu Ahmad bin Salim al-Shaghir. Yang disebut terakhir ini adalah guru al-Makki pada bidang ilmu tasawuf.

Kegigihan al-Makki dalam menuntut ilmu dan mencari guru sufi membuatnya melanglang buana mengelilingi dunia sejak usia muda. Daerah pertama yang menjadi tujuannya dalam petualangan dan perjalanan "sucinya" adalah Makkah. Pada usia yang masih sangat muda, ia sudah meninggalkan negeri asalnya untuk menuju kota suci demi mencari ilmu dan guru sufi. Keberadaan dan kehidupannya di kota suci ini sungguh sangat berarti baginya dan benar-benar membentuk kepribadian dan pola pikirnya. Karena itu, ia lebih dikenal dengan sebutan al-Makki, yang berarti orang Makkah walau ia lahir di Irak.

Tidak diketahui secara pasti, pada usia berapa ia menuju Makkah dan berapa lama ia berada di sana. Yang jelas, ia sudah berada di sana sejak usia belia dan baru kembali ke negeri asalnya saat sudah matang. Di Makkah ia belajar ilmu al-Qur'an, tafsir, hadits, fikih dan tentunya tasawuf. Semua itu ditopang dengan proses penempaan spiritual yang intensif yang membuatnya semakin menghayati ilmu-ilmu yang ia kuasai sekaligus menampilkan dirinya sebagai sufi yang rendah hati tetapi tegas dalam bersikap.

Catatan pendek tentang kehidupan dan kepribadiannya pernah diberikan oleh Ibn Khalikan (w. 1282) dalam *Wafayat al-A'yan*. Ia melukiskan al-Makki sebagai sosok yang rajin ibadah dan zuhud. Ia menulis:

> Al-Makki adalah orang yang sangat taat dan selalu rajin beribadah. Ia sering memberi ceramah di masjid dan menulis beberapa karya tentang Tauhid. Ia bukan berasal dari Makkah tetapi dari Jabal. Namun ia pernah tinggal di Makkah dan karenanya mendapat gelar al-Makki. Kehidupannya di Makkah membuatnya sangat ekstrem dalam melakukan amaliah hingga ia pernah meninggalkan makanan sama sekali dan hanya mengkonsumsi sayur-sayuran selama beberapa saat. Saking lamanya ia memakan sayur-sayuran, kulitnya sempat berubah warna menjadi hijau.[3]

Catatan ini—walau pendek—sudah cukup menjelaskan sosok al-Makki sebagai pribadi yang menakjubkan sekaligus misterius. Yang menakjubkan adalah keteguhan hatinya dalam beribadah, sedangkan yang misterius adalah aktivitas keilmuannya. Ketekunannya dalam beribadah disertai dengan tirakat tidak makan selama beberapa saat membuatnya "berubah warna menjadi hijau". Ini adalah analogi bagi keadaan taat yang luar biasa

3 Ibn Khalikan. Ibid., 303

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan konsisten pada suatu amaliah yang berkepanjangan. Deskripsi "kulit hijau" menjelaskan kebersatuan antara dirinya dan sayur-mayur yang dikonsumsinya. Ini menggambarkan kebulatan tekad dan keteguhan hati dalam melaksanakan satu niat. Walau "puasa" dengan cara semacam ini tidak disyariatkan dalam agama, namun tujuannya sudah jelas; menjaga rasa lapar agar dapat mencapai tingkatan realisasi kedekatan dengan Tuhan.

Sementara itu, yang misterius dari sosok al-Makki adalah aktivitas keilmuannya. Ia disebut-sebut menulis banyak buku tentang tauhid dan menyampaikan banyak ceramah agama. Tentang ceramah agama rasanya tidak ada masalah mengingat memang banyak testimoni yang mengatakan demikian. Namun soal "banyaknya karya di bidang ilmu Tauhid" bisa jadi mengandung spekulasi yang belum tentu benar. Persoalannya adalah bahwa al-Makki diyakini hanya meninggalkan satu—ada yang mengatakan dua—karya dalam ilmu tasawuf berjudul *Qut al-Qulub*. Karya satu lagi yang diklaim sebagai karyanya adalah *Ilm al-Qulub*.

Agak sejalan dengan Ibn Khalikan, al-Dzahabi (w. 1348) melalui salah satu mahakaryanya *al-Ibar fi Khabar man Ghabar* menyebut al-Makki sebagai:

> Penulis kitab *Qut al-Qulub* yang terlibat banyak dalam kehidupan zuhud, dan mengambil jalan Tasawuf. Ia menulis banyak buku dan memberi banyak ceramah. Ia adalah orang yang taat dan patuh beragama. Ia pengikut Abu Hasan b. Salim dari Bashrah, syaikh Tarekat Salimiyyah. Ia juga sering meriwayatkan banyak hadis.[4]

Penjelasan al-Dzahabi ini melengkapi sisi misterius dari figur al-Makki yang disebut-sebut memiliki banyak karya dan juga menyepakati riwayat Ibn Khalikan akan sisi spiritualnya yang menakjubkan. Yang berbeda dari penjelasan al-Dzahabi adalah bahwa ia menyebut nama kitab yang ditulis al-Makki dan juga afiliasi teologisnya sebagai pengikut aliran Salimiyyah. Aliran ini dinilai kontroversial karena ajaran-ajarannya yang heterodoks dan tidak mudah diterima di kalangan masyarakat Baghdad pada masa itu. Salah satu ajarannya adalah tentang dimensi antropomorfis Tuhan; bahwa Ia memiliki banyak kemiripan dan kesamaan dengan manusia.

Terlepas dari pertanyaan dan keraguan yang ditimbulkan oleh dua sumber ini, baik Ibn Khalikan maupun al-Dzahabi sama-sama berjasa dalam memasok data tentang pribadi al-Makki. Penjelasan mereka jelas membantu kita membayangkan sosok al-Makki yang selama hampir tiga

4 Syamsuddin al-Dzahabi. 1961. *Al-Ibar fi Khabar man Ghabar* (Kuwait: Dar al-Kutub), 3:34

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

abad setelah kematiannya tidak terlalu banyak dikenal dan dikenang orang. Kita layak berterima kasih kepada kedua sejarawan ini namun sekaligus patut menyayangkan keteledoran para sejarawan sebelumnya yang tidak pernah angkat bicara soal al-Makki. Apa yang disampaikan oleh Ibn Khalikan dan al-Dzahabi mulai menguak sedikit demi sedikit apa yang selama ini ditutup-tutupi oleh para sejarawan. Walau tidak terlalu memuaskan, namun informasi mereka sudah cukup sebagai data awal untuk mengenal lebih dekat sosok al-Makki terutama pada aspek kehidupan spiritual dan aktivitas keilmuannya.

Pada aspek lain, seperti aspek kehidupan sosial dan gejolak jiwa yang dipicu oleh rasa kecewa yang mendalam terhadap perilaku orang-orang di sekitarnya, Ibn Khalikan dan al-Dzahabi tidak banyak berbicara. Padahal aspek ini juga sangat penting karena mencerminkan sisi lain dari seorang sufi yang sudah mapan secara spiritual tetapi masih mengalami gonjang-ganjing psikologis akibat tekanan sosial yang dia hadapi. Kenyataannya adalah al-Makki sering marah terhadap perkembangan sosial di sekitarnya.

Itu terjadi persisnya saat ia kembali ke Baghdad setelah beberapa tahun bermukim di Makkah. Kekecewaannya kepada orang-orang di sekitarnya berujung pada ketegangan sosial dan pada gilirannya berakibat pada peminggirian dirinya dari pergaulan dan kehidupan masyarakat. Di Baghdad ia ketemu dengan orang-orang hebat seperti al-Sarraj dan al-Kalabadzi yang sejenak dapat menurunkan temperamennya dan membantu menenangkan hati dan batinnya. Namun secara keseluruhan, ia adalah tipe orang yang memberontak dan tidak pernah diam dalam melontarkan kritik-kritik tajam kepada mereka yang ia anggap salah.

Sebagai seorang sufi yang terdidik dan terlatih dengan pola kehidupan yang sederhana, al-Makki tidak terima jika melihat kemewahan atau bentuk-bentuk lain dari hedonisme yang menyeleweng. Ia merasa bahwa kehidupan masyarakat di Baghdad sudah tidak lagi sejalan dengan semangat agama dan tradisi kenabian yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad. Yang terjadi di sana justru adalah sebuah perlombaan meraih kemewahan, kesenangan dan kepuasaan duniawi.

Dalam renungannya, ia terpanggil untuk melakukan kerja nyata mengubah kenyataan pahit yang ia lihat. Ia pun mulai menggoreskan penanya sedikit demi sedikit dan menorehkan pokok-pokok pikirannya di atas ratusan halaman buku yang ketika selesai ia beri judul *Qut al-Qulub*.

Karena itu, kitab ini jika dilihat dari latar belakang penulisannya adalah kritik kepada perilaku orang-orang di sekitarnya. Namun secara umum, kitab ini memang juga merupakan ungkapan dari pikiran-pikiran al-Makki

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang jiwa, tahapan-tahapan spiritual, hingga konsep ketuhanan serta syariat dan posisinya dalam agama dan masyarakat. Ia juga menyampaikan semacam "visi sosiologis" tentang keharmonisan sosial yang ia dambakan.

Karena itu, Abdul Mun'im al-Hifni benar ketika—dengan melihat latar belakang penulisannya—berujar bahwa al-Makki dan kitabnya merupakan "kritik kepada masanya".[5] Ia seperti Hasan al-Basri yang tidak pernah berpangku tangan melihat kerusakan-kerusakan di sekelilingnya. Atau seperti Ahmad b. Hanbal yang—dengan caranya sendiri—mendobrak segala bentuk kemungkaran yang sering ia sebut sebagai bid'ah.

Sebagai sebuah kritik, karya al-Makki tergolong hebat dan berani. Betapa tidak, ia mengubrak-abrik banyak wacana yang sudah mapan saat itu termasuk wacana fikih dan kalam. Premis-premis dasar kalam ia tolak dan pendapat para ahli fikih ia kesampingkan. Itu semua ia lakukan karena ia tidak percaya lagi kepada para ulama yang ia nilai telah melenceng. Dalam sebuah ungkapan, ia menganggap para ulama itu sebagai pembohong dan menilai wejangan-wejangan mereka sebagai dongeng yang tidak berarti. Bahkan dalam bab tentang rida, ia menyebut masyarakat Baghdad secara umum sebagai orang-orang kafir yang tidak pandai mensyukuri nikmat Tuhan. Mereka juga tidak bisa sabar atas cobaan, tantangan dan ujian dari-Nya.[6]

Ia tidak berhenti sampai di situ. Melalui ceramah-ceramah agamanya, ia sering melontarkan kritik pedas kepada penduduk Baghdad dan—dengan mengutip pendapat Abdullah b. al-Mubarak—ia mengatakan, "Saya tidak pernah melihat sebuah tempat di Barat dan di Timur yang lebih buruk dari Baghdad". Ketika ditanya mengapa demikian, ia menjawab, "Karena di Baghdad kebenaran sudah disembunyikan dan kemungkaran serta kemaksiatan sudah diumbar di mana-mana."[7]

Ungkapan "kebenaran telah disembunyikan" secara khusus ia maksudkan sebagai hujatan kepada para ulama yang—karena menerima suap dari penguasa—tidak mampu menunjukkan yang benar sebagai kebenaran. Sedangkan ungkapan "kemaksiatan diumbar di mana-mana" adalah hujatan kepada masyarakat umum yang sudah kehilangan rasa malu, larut dalam kemaksiatan dan bangga akan perbuatan dosa yang mereka lakukan.

---

5 Abdul Mun'im al-Hifni. 1991. "Pengantar". Dalam *Qut al-Qulub* (Lebanon: Dar al-Rashad), 17

6 Ibid, 17

7 Ibid., 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Makki prihatin melihat Baghdad yang sudah sedemikian rusak dibandingkan dengan kondisi saat ia meninggalkannya. Di Makkah ia begitu terpesona dengan perilaku mulia para penduduknya dan demikian pula di Asia Kecil yang pernah ia kunjungi beberapa kali. Ketika berada di Baghdad ia gemar berbagi cerita tentang keunggulan dan kelebihan "orang asing" terutama dalam hal ketaatan dan kerendahan hati. Dan ketika berada di luar Baghdad ia gemar bercerita—sebagai bentuk keluh kesahnya—tentang perilaku buruk penduduk kota ini.

Suatu saat ia mendapat undangan memberikan ceramah ilmiah di Kota Khurasan. Ia sedih sekaligus bangga melihat keramahtamahan penduduk kota yang asri dan alami ini. Ia teringat dengan Baghdad yang ia rasa sangat jauh tertinggal secara moral. Karena itu, ketika mulai berbicara ia mengatakan, "Baghdad adalah tempat yang paling memprihatinkan dari segi kerusakan moral. Saya melihat di sana para pedagang yang tidak lagi jujur, aparat pemerintah yang sombong dan congkak, tetangga yang tidak peduli pada sesama dan penguasa yang angkuh". Lalu dengan mengutip pendapat Sufyan al-Tsauri ia berujar bahwa "Irak adalah negeri para penindas".[8]

Atas dasar inilah, ia menuai banyak permusuhan. Walau tidak bermaksud menanam benih-benih kebencian namun ia ditolak, dipinggirkan, dan sering diancam. Caranya dalam mengkritik memang tergolong tanpa beban, namun itu pada gilirannya menjadi beban bagi dirinya. Abu Bakar al-Baghdadi, seorang sejarawan ulung yang menulis buku sejarah tentang Baghdad berjudul *Tarikh Baghdad* (Sejarah Baghdad) menuturkan bahwa nasib al-Makki memang buruk. Dan itu adalah akibat ulahnya sendiri.[9]

Dalam riwayat yang disampaikan oleh Muhammad Thahir al-Maqdisi dan ditulis ulang oleh Abdul Mun'im al-Hifni dikatakan bahwa al-Makki sudah memendam rasa kecewa kepada penduduk Baghdad sejak usia dini. Walau tidak diketahui persisnya pada usia berapa, tetapi yang jelas, keberangkatannya ke Makkah di antaranya karena dipicu oleh rasa kecewa itu. Perasaan kecewa itu ia sampaikan pertama kali secara publik sejak ia kembali ke Baghdad dari Makkah. Kritik terbukanya sangat mengagetkan banyak orang. Al-Makki yang dikenal sebagai sufi yang pendiam tiba-tiba muncul sebagai orator yang garang. Di hadapan publik, ia mengatakan bahwa "Tuhan sedang menghadapi bahaya melebihi bahaya yang dihadapi oleh para ciptaan-Nya".[10] Itu adalah sindiran bahwa penduduk Baghdad

8 Ibid., 17

9 Abu Bakar Ahmad al-Hatib al-Baghdadi. 1931. *Tarikh Baghdad au Madinat al-Salam*. Jilid III (Kairo: Maktabah al-Hangi), 89

10 Al-Hifni., 9

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak lagi mengingat Tuhan sebagai pencipta dan menggantikan-Nya dengan berhala-berhala keduniaan. Mereka menenggelamkan nama-Nya dan menuhankan hawa nafsu sebagai pengganti-Nya, menganggap Tuhan telah mati, dan tidak lagi peduli untuk menghidupkan-Nya kembali.

Reputasi Akademik al-Makki

Walau al-Makki adalah sosok yang provokatif dan memanaskan telinga banyak orang melalui komentar-komentarnya, kitab yang ia karang dikenal sangat lembut dan halus. Di dalam kitab ini termuat banyak kritik memang, namun kelembutannya dan juga kecemerlangan intelektualnya nyaris menutupi "celotehan pedas" yang diutarakan di dalamnya. Al-Makki jelas sosok pemikir yang cerdas. Dan itu tercermin dari kitab hasil karyanya ini. Ia tipe pemikir-penggagas, yang mampu menghadirkan ide-ide baru dan membangunnya menjadi sebuah paradigma. Gagasan-gagasannya mencerahkan, menembus relung hati paling dalam, dan membuka pikiran pembacanya. *Qut al-Qulub* adalah monumen abadi yang menghiasi pesona tasawuf dari dulu hingga kini.

Kitab ini sangat istimewa bukan hanya karena konteks penulisannya tetapi juga karena isi dan kualitas pesannya. Dilihat dari segi konteksnya, kitab ini merupakan karya pertama dalam bidang tasawuf yang menguraikan secara teoretis pengalaman spiritual yang dirasakan sufi pada masanya. Seperti karya-karya pencetus pada umumnya, kitab ini membuka jalan bagi eksplorasi dunia tasawuf di kemudian hari dan menyiapkan lahan subur bagi penanaman benih pemikiran sufistik secara besar-besaran. Karena menginspirasi banyak orang, kitab itu layak disebut sebagai "kanon tasawuf" dan sudah dicetak ulang ribuan kali sejak pertama kali diterbitkan.

Dalam sebuah edisi yang diterbitkan oleh Dar al-Rasyad pada 1991, dan diberi kata pengantar oleh Abdul Mun'im al-Hifni, kitab ini disebut sebagai "Ensiklopedia Islam yang Paling Agung". Uniknya, sebutan "Ensiklopedia Islam yang Paling Agung" itu muncul persis di atas judul *Qut al-Qulub*, seolah menjadi bagian dari judul itu sendiri. Disebut ensiklopedia karena kitab ini berbicara sangat banyak tentang berbagai hal tentang perilaku manusia, aspek-aspek spiritualitas dan tahapan-tahapannya, hingga konsep ketuhanan dan persoalan sosial dan keluarga. Semua itu ia rangkum dalam tesis besar bahwa tujuan akhir perjalanan spiritual manusia adalah mencapai kematangan dan kedewasaan hati, kebahagiaan diri dan ketenangan jiwa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Luasnya cakupan kajian yang diangkat dalam *Qut al-Qulub* membuat Annemarie Schimmel menyebutnya sebagai "the first comprehensive manual of Sufism",[11] buku panduan pertama tentang tasawuf yang sangat lengkap. Kata "*comprehensive*" menunjukkan apresiasi yang mendalam dari Schimmel tentang keluasan, kekayaan dan kedalaman ilmu penulisnya. Sedang predikat "*the first*" jelas merupakan sanjungan luar biasa terhadap kitab yang sekilas terlihat biasa ini sekaligus menggambarkan jasa penulisnya dalam merangkum gagasan sufistik yang waktu itu masih berserakan.

Pada masa al-Makki, tasawuf masih berupa janin yang belum berbentuk. Al-Makki hadir sebagai orang tua asuh yang melahirkan janin itu, memberinya nama, dan membesarkannya hingga usia balita. Para sufi setelahnya, terutama al-Ghazali, yang merupakan murid intelektualnya, merawatnya hingga usia dewasa dan kematangan.

Dari segi isi dan pesan, kualitas kitab ini tidak bisa diragukan lagi. Sederet nama besar dalam sepanjang sejarah pemikiran Islam dan tasawuf baik dari Timur maupun Barat tidak lepas dari pengaruhnya. Banyak ahli yang berbondong-bondong memberikan penghargaan kepadanya serta kepada kitab karyanya.

Seorang penyair sufi yang dikenal seantero dunia dan dianggap sebagai Shakespeare-nya Islam, Jalaluddin Rumi (w. 1272) umpama, sering mengutip *Qut al-Qulub* dalam *Matsnawi*-nya. Ia bahkan menganggap kitab ini sebagai salah satu buku yang harus dibaca oleh para pencari kebenaran. Dan dengan penegasan yang kuat, ia mencela para sufi yang tidak mau membacanya.[12]

Sebelum Rumi, Abu al-Hasan al-Syadzili (w. 1258) seorang pencetus dan pemimpin Tarekat Syadziliyah mengajarkan murid-muridnya untuk membekali diri dengan membaca dan memahami pesan-pesan *Qut al-Qulub* karena baginya, "*Qut* adalah nutrisi dan cahaya sebagaimana *Ihya* adalah ilmu dan pencerahan.[13]

Sebutan al-Syadzili terhadap *Qut* sebagai nutrisi dan cahaya tidak berlebihan karena di samping sesuai dengan judulnya (*Qut* berarti nutrisi) juga karena memang isi, gaya bahasa, dan cara penuturannya benar-benar mencerminkan kitab ini sebagai sumber semangat dan pencerahan bagi siapa saja yang membacanya. Kualitas nutrisi dan cahaya kitab ini bahkan

11 Annemarie Schimmel. 1975. *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press), 56

12 Jalaluddin Rumi. 1940. *Matsnawi*. Terjemah Inggris oleh R.A. Nicholson (London: Luzac), 6:2652-53

13 Ibn Athaillah al-Iskandari. 1992. *Lata'if al-Minan*. Editor Khalid Abdul Rahman al-'Akk (Damaskus: Dar al-Bashair), 136

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mampu menggerakkan dan menginspirasi al-Ghazali (w. 1111) untuk menorehkan gagasan-gagasan jeniusnya melalui *Ihya*. Al-Ghazali sendiri sering menyebut al-Makki dalam *Ihya*, dan dengan penuh rasa hormat menganggapnya sebagai guru dan sumber inspirasinya. Karena itu, tanpa "nutrisi dan cahaya" tidak akan pernah ada "ilmu dan pencerahan".

Kitab ini juga menjadi panduan standar bagi para sufi dulu dan kini. Itu sebabnya banyak ulama yang memberikan syarah atau komentar terhadapnya. Salah satunya adalah Muhammad bin Khalafuddin al-Umawi melalui karyanya yang berjudul *Al-Wushul Ila Ghardhil Mathlub min Jawahiril Qutubil Qulub*.

Di kalangan ilmuwan modern, perhatian terhadap al-Makki sudah sangat luas baik di kalangan orientalis maupun para pemikir Muslim. Mereka sudah sadar bahwa *Qut al-Qulub* memberikan kontribusi besar dalam membangun kepribadian, mentalitas dan pola pikir manusia modern. Salah satu yang serius mendalami al-Makki adalah Richard Gramlich, seorang peneliti dari Jerman yang pada tahun 1992 menerbitkan *Qut al-Qulub* dalam edisi Bahasa Jerman.[14] Terjemahannya menjadi rujukan yang sangat penting bagi para peneliti tasawuf di Jerman, Eropa maupun di dunia Islam.

Peter J. Awn telah mengkaji *Qut al-Qulub* dari sudut pandang psikologi sufistik. Pembacaannya yang konstan dan serius menghasilkan sebuah karya unik berjudul *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (Tragedi Setan dan Pengampunan: Iblis dalam Psikologi Sufi). Buku itu diterbitkan oleh E.J Brill Belanda pada 1983.[15]

Salah satu orientalis terkemuka A.J Arberry dalam *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* tidak lupa menyinggung kualitas al-Makki walau hanya sekilas. Ia tidak banyak bicara mengenai pemikiran dan sosoknya, dan dengan singkat mengakui kehebatan *Qut al-Qulub* dengan berkata, "salah satu karya paling berharga dalam ilmu tasawuf awal bersama kitab *al-Risalah al-Qusyairiyah* adalah *Qut al-Qulub*.[16]

Daftar nama orientalis yang mengagumi al-Makki tidak berhenti sampai di situ. John Renard—seorang pastur yang sangat gandrung dengan tasawuf dan pernah menerbitkan buku bagus tentang profetologi dalam pandangan Rumi—menerjemahkan satu bab dalam *Qut al-Qulub* ke bahasa Inggris dan memuatnya dalam karyanya berjudul *Knowledge of God*

14 Lihat Abu Talib al-Makki. 1992. *Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-Qulub*. Terj. R Gramlich. 4 Jilid (Stuttgart: Franz Steiner Verlag)

15 Lihat Peter J. Awn. 1983. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (Leiden: E.J. Brill).

16 A.J. Arberry. 2002. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (New York: Dover Publications), xii

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

in Classical Sufism.[17] Bab dari *Qut al-Qulub* yang ia terjemahkan itu tentang ma'rifat dan merupakan salah satu bab terpanjang dalam kitab tersebut dengan jumlah halaman—dalam edisi Inggris—mencapai 150 lembar.

Eforia tentang al-Makki meluas hingga Jepang. Seorang ilmuwan dari negeri sakura yang mengajar di University of Cambridge, Saeko Yazaki, ikut meramaikan perbicangan mengenai sisi-sisi lain al-Makki. Yazaki tertarik mengupas sebuah klaim Abdul Qadir Ahmad Ata yang pada 1964 mengaku telah menemukan kebenaran tentang siapa sesungguhnya penulis kitab *'Ilm al-Qulub*. Menurutnya, penulis kitab itu adalah al-Makki.[18] Maka, sejak pengakuan Ata, al-Makki dianggap mewariskan dua buku. Penelusuran Yazaki menunjukkan bahwa *Ilm al-Qulub* memiliki banyak sekali kekhasan yang terdapat dalam *Qut al-Qulub* sehingga besar kemungkinan—namun belum dapat dipastikan—kitab itu adalah karya al-Makki.

Para peneliti Muslim yang paling merasa sebagai ahli waris al-Makki sangat disibukkan oleh berbagai program penelitian untuk mengenal dan menguak sosok penting ini. Nama-nama besar seperti Ismail Basya al-Baghdadi[19], Umar Rida Kahhala[20], Hairuddin al-Zirikli[21], dan Abdul Qadir Ahmad Ata termasuk dalam daftar peneliti Muslim yang memberi perhatian lebih kepada al-Makki. Masing-masing dari mereka telah menulis satu atau dua risalah tentang al-Makki. Di antara mereka, Abdul Qadir Ahmad Ata yang paling serius. Orang yang super-rajin melakukan editing atau komentar terhadap karya-karya klasik ini menganggap al-Makki sebagai salah satu raksasa pemikiran Islam yang layak diabadikan. Dalam ungkapannya, "al-Makki adalah tradisi dan budaya kita".[22]

Di luar mereka, ada M.A. Mohammed Shukri yang menghabiskan tidak kurang dari lima tahun untuk menulis risalah doktoral tentang al-Makki. Risalah itu ia beri judul *The Mystical Doctrine of Abu Talib al-Makki as*

---

17 Lihat John Renard. 2004. *Knowledge of God in Classical Sufism* (New York: Paulist Press), 112-263

18 Lihat Saeko Yazaki. 2012. "A Pseudo-Abu Thalib al-Makki? The Authenticity of Ilm al-Qulub". Journal *Arabica*, 59 (Leiden: E.J Brill), 650-684

19 Lihat Ismail Basha al-Baghdadi. 1951. *Hadiyyat al-Arifin Asma al-Mu'allifin wa Athar al-Musannifin* (Istanbul: Milli Egitim Basimevi)

20 Lihat Umar Rida Kahhala. 1957. *Mu'jam al-Mu'allifin Tarajum Musannifi al-Kutub al-Arabiyah* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi).

21 Lihat Hairuddin al-Zirikli. 1970. *Al-A'lam: Qamus Tarajum li Ashar al-Rijal wa al-Nisa min al-Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustasriqin* (TT: al-Mu'allif)

22 Hasil karya Abdul Qadir Ahmad Ata tentang al-Makki adalah buku editan berjudul *'Ilm al-Qulub*. Ia memberikan pengantar yang sangat bagus dan mengagetkan banyak orang karena ia meng-klaim bahwa kitab *'Ilm al-Qulub* adalah buku karya al-Makki. Dengan klaim ini, Ata menjadi orang pertama yang mengaitkan *'Ilm al-Qulub* dengan al-Makki. Selama ini, al-Makki hanya diyakini memiliki satu karya saja yaitu *Qut al-Qulub*. Lihat Abdul Qadir Ahmad Ata. 1964. *'Ilm al-Qulub* (Kairo: Maktabah al-Qahira)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Found in his Qut al-Qulub, dan diajukan kepada University of Edinburg pada 1976.[23] Shukri juga rajin membahas aspek-aspek lain dari pemikiran al-Makki antara lain melalui makalah ilmiah yang diterbitkan pada 1989 oleh jurnal *Islamic Studies* edisi 28/2.

Agak mendekat ke Tanah Air, seorang peneliti dari Malaysia bernama W. Mohd Azam b. Mohd Amin pada tahun 1991 menulis disertasi doktoral dengan memperhatikan gagasan al-Makki secara kritis. Disertasi ini melihat doktrin tentang tobat sebagai referensi untuk menganalisis *Qut al-Qulub* secara umum. Disertasi Azam berjudul *An Evaluation of the Qut al-Qulub of al-Makki with an Annotated Translation of his Kitab al-Tawba* yang juga diajukan kepada University of Edinburg.[24] Azam juga rajin mengangkat al-Makki dalam beberapa kesempatan, di antaranya melalui karya ilmiah yang dimuat oleh Jurnal *Hamdard Islamicus* pada 1999 dengan judul *Abu Thalib al-Makki: A Traditional Sufi*.[25]

Entah kebetulan atau memang disengaja, seorang pengajar pada University of Lethbridge, Atif Khalil, menulis artikel dengan mengangkat tema yang sama seperti Azam, yaitu konsep tobat. Khalil menganalisisnya dengan menggunakan pendekatan psikologi melalui makalah ilmiah yang dimuat di *Journal of Islamic Studies* edisi 20 Agustus 2012.[26] Setahun sebelumnya ia juga menulis makalah ilmiah dengan judul *Abu Talib al-Makki and the Nourishment of Hearts (Qut al-Qulub) in the Context of Early Sufism* dan dimuat di Jurnal "The Muslim World' yang diterbitkan di Inggris oleh Blackwell Publishing.

Daya tarik yang dimiliki oleh al-Makki mendorong sekian banyak orang dari berbagai latar belakang agama, budaya, bahasa dan negara untuk mengenalnya lebih jauh. Ini sudah cukup sebagai bukti bahwa ia adalah sosok yang tidak bisa dilupakan. Kehebatan al-Makki tidak terbatas pada kedalaman pemikirannya saja melainkan juga pada kemampuannya berbahasa dan memilih kata-kata yang tepat sehingga dapat diterima oleh banyak orang. Logikanya kuat dan penuturannya mengalir. Karakter bahasanya menepi seolah menggiring orang untuk menyusuri alam pikirannya

23 Lihat M.A. Mohamed Shukri. 1976. *The Mystical Doctrine of Abu Thalib al-Makki as Found in his Book Qut al-Qulub*. Disertasi Doktoral (University of Edinburg)

24 Lihat W. Mohd Azam b. Mohd Amin. 1991. *An Evaluation of the Qut al-Qulub of al-Makki with an Annotated Translation of his Kitab al-Tawba*. Disertasi Doktoral (University of Edinburg)

25 University of University tampaknya menjadi rumah yang sangat ramah bagi pemikiran al-Makki. Selain Shukri dan Azam, ada satu lagi sarjana asal Jepang bernama Saeko Yazaki yang menulis disertasi doktoralnya di universitas ini pada tahun 2010 dan memberi perhatian serius kepada al-Makki.

26 Lihat Atif Khalil. 2012. *Tawba in the Sufi Psychology of Abu Talib al-Makki*. Journal of Islamic Studies, 23-3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari pinggiran kemudian mengajaknya mendayung lalu menyelam ke dalam. Karena itu, penggemar kitab *Qut al-Qulub* tidak hanya berasal dari kalangan akademisi saja melainkan juga dari kalangan awam. Kadangkala kegemaran kaum awam terhadap al-Makki dan kitabnya tidak didorong oleh rasa ingin tahu tentang isinya, melainkan karena sudah telanjur cinta kepadanya. Di India pada abad 13 hingga 14 masyarakat awam umumnya memiliki kebiasaan membeli dan menyimpan kitab-kitab tertentu, bukan karena ingin membacanya, melainkan karena ingin menghormatinya. Salah satu dari kitab itu adalah *Qut al-Qulub*, di samping *Ihya Ulumuddin* karya al-Ghazali, *Awarif al-Ma'arif* karya Suhrawardi, *Kasyf al-Mahjub* karya al-Hujwiri dan *al-Ta'arruf* karya al-Kalabadzi. Demikian temuan Schimmel.[27]

Sumbangsih Pemikiran al-Makki

Salah satu motivasi yang mendorong al-Makki untuk menggeluti tasawuf dan menggunakannya sebagai jalan perjuangannya adalah karena ia melihat ilmu ini sebagai satu-satunya cara membenahi kemerosotan moral masyarakatnya. Dalam *Qut al-Qulub* ia tidak henti-hentinya mendengungkan suara hatinya dan berteriak agar anomali moral bisa dikendalikan dan diperbaiki. Ia prihatin karena agama telah kehilangan sentuhan metafisis dan spiritualnya. Dan itu—menurutnya—karena tingkah laku para ulama yang salah dalam menafsirkannya atau memang sengaja memutarbalikkan ajarannya sesuai dengan pesan atasan mereka. Maka, al-Makki sering bergeming melihat tingkah laku para ulama, terutama mereka yang menyebut diri sebagai pakar fikih dan kalam. Menurutnya, apa yang mereka lakukan terhadap agama, sejatinya adalah bentuk "penyelewengan terhadap ajaran Nabi"[28].

Para ulama bertanggung jawab atas penderitaan yang diderita oleh rakyat karena mereka mendukung kebijakan penguasa yang salah. Para sufi termasuk pihak yang paling dirugikan; penolakan mereka secara konsisten terhadap ketidakadilan dan kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh pemerintah membuat para sufi sering menjadi sasaran amarah aparat.[29] Tetapi, al-Makki tidak pernah sulut nyali. Dengan nada marah, ia menghujat para ulama dan mengatakan dalam *Qut al-Qulub*:

> Jika saya ditanya, siapa orang yang paling berilmu? Saya akan menjawab, orang yang paling berilmu adalah orang yang paling dekat de-

27 Schimmel. Ibid., 348
28 Ibid., 38
29 Al-Makki. Ibid., I: 293

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ngan Tuhannya. Dan jika saya ditanya, siapa orang yang paling bodoh? Maka saya akan memegang tangan qadhi (ulama pemerintah) dan mengatakan dialah orangnya.[30]

Itulah sebabnya ajaran al-Makki dapat ditafsirkan sebagai tasawuf yang anti-pemerintah sekaligus sebagai konfrontasi terhadap segala bentuk penindasan dan perampasan atas hak-hak rakyat jelata. Dengan kata lain, tasawuf al-Makki adalah semacam teologi perlawanan terhadap kaum borjuis, atau sejenis gerakan pembebasan yang berorientasi sosial untuk mengentaskan masyarakat kebanyakan dari kungkungan penguasa.

Sisi lain dari orientasi sosial tasawuf al-Makki tampak dari pembahasannya dalam *Qut al-Qulub* tentang persaudaraan sebagai landasan bagi keharmonisan dan kemajuan sosial. Ia mengajarkan bahwa tidak ada istilah "ini milikku dan itu milikmu" dalam Islam.[31] Maknanya, sebuah masyarakat adalah satu kesatuan sosial yang seharusnya saling membantu dan memberi. Ini semacam penolakan terhadap paham kapitalisme dan dukungan atas sosialisme.

Pembahasan al-Makki tentang keharmonisan sosial tidak panjang lebar. Sangat sekilas, mengingat dia bukan ahli di bidang itu. Namun, itu sudah cukup sebagai contoh bahwa ia memiliki perhatian khusus kepada persoalan sosial yang dihadapi umat. Penekanan al-Makki bukan pada "infrastruktur" yang meniscayakan adanya pembicaraan panjang mengenai persoalan sosial, melainkan pada "suprastruktur", landasan dan fondasi sistem sosial.

Persaudaraan di jalan Tuhan tidak hanya tentang berbagi suka, cita dan rasa, tetapi juga tentang kebersamaan dan kekompakan dalam membangun masyarakat. Pendek kata, persaudaraan adalah tentang cinta. Ibarat sebuah keluarga, yang juga mendapat perhatian al-Makki, masyarakat harus sekata, sejiwa dan sehati dalam mengarungi bahtera kehidupan. Di atas segalanya, persaudaraan itu harus mewujud dalam bentuk saling mencintai agar komitmen bersama dalam membesarkan agama dan menegakkan keadilan dapat terbangun.

Dengan mengutip sebuah hadis Nabi, al-Makki mengajarkan bahwa cinta kepada sesama melandasi keimanan kepada Tuhan. Dikatakan demikian karena esensi Tuhan adalah cinta. Keimanan itu sendiri adalah cinta, atau persisnya, buah dari cinta manusia kepada Tuhannya. Karena itu, mencintai sesama secara esensial juga berarti mencintai Tuhan dan Nabi-

30 Ibid., I: 286

31 Al-Hifni. Ibid., 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nya. Ini sering ditegaskan oleh al-Makki melalui penjabarannya atas sebuah hadis Nabi yang mengatakan, "Tuhan dan Nabi-Nya harus lebih dicintai oleh orang-orang yang beriman daripada apa pun".[32]

Walau cinta yang ditekankan di sini adalah cinta kepada Tuhan, al-Makki juga memikirkan cinta kepada sesama sebagai landasan kehidupan sosial bermasyarakat. Yang mencengangkan adalah, dia mengusung versi baru "rukun Islam" yang terdiri dari empat tiang yaitu cinta, kejujuran, keyakinan, dan rida.[33]

Ajaran al-Makki tentang cinta sebagai landasan cita-cita ia sempurnakan dengan pembahasan mengenai keluarga dalam bab 45. Di sini al-Makki mengajukan teori bahwa keluarga adalah bentuk terkecil masyarakat. Karena itu, membangun keluarga sama halnya dengan membangun masyarakat. Seperti pemikir muslim pada umumnya, al-Makki meyakini bahwa membangun keluarga dapat dimulai dengan membangun kepribadian seorang istri. Dalam benaknya istri adalah pilar keluarga, dan sangat menentukan runtuh tidaknya sebuah keluarga. Menyadari akan peran penting seorang istri, al-Makki membagi tipe istri menjadi tiga, yaitu istri egois (*al-annanah*), istri pengkhianat (*al-khannanah*), dan istri pengalah atau pemberi (*al-mannanah*). Jenis istri yang ketiga adalah penopang keluarga, sedangkan yang pertama dan kedua adalah perusak dan penghancur. Dengan mengajukan tipologi istri ini, pemikiran al-Makki tentang keharmonisan keluarga—dan tentunya tentang keharmonisan sosial—sudah dapat ditebak. Ia ingin menawarkan sebuah gagasan bahwa di samping "empat rukun Islam" di atas yang merupakan *imperative categories*—meminjam istilah Immanuel Kant—juga ada dua hal lain yang harus dihindari dalam proses membangun masyarakat, yaitu egoisme dan pengkhianatan.

Penjelasan ini sudah cukup menunjukkan bahwa al-Makki adalah seorang sufi sosial. Atau lebih tepatnya sebagai penganut paham tasawuf dengan penekanan kuat pada struktur moral masyarakat. Ia meyakini bahwa tasawuf bukan tentang perilaku individu tetapi tentang watak masyarakat. Karena itu, kitab *Qut al-Qulub* yang ia tulis tidak membidik orang sebagai individu tetapi melihatnya sebagai bagian dari masyarakat. Tidak aneh jika kitab ini langsung mengangkat persoalan interaksi sosial (*al-mu'amalah*) dalam pembahasan pertama sebelum pembahasan yang lain. Dalam pembahasan pertama itu, al-Makki mengutip 10 ayat al-Qur'an yang tampaknya ia anggap sebagai landasan interaksi sosial. Ia tidak memberi sepatah kata pun sebagai komentar atas ayat-ayat itu. Itu ia lakukan sebagai

32 Al-Makki. Ibid., 2:50
33 Al-Hifni. Ibid., 13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penegasan bahwa persoalan kebaikan adalah tekad Tuhan. Manusia tidak punya pilihan lain kecuali tutup mulut dan bekerja untuk mewujudkannya.

Menyusul pembahasan pertama itu, barulah al-Makki berbicara mengenai moral individu. Tetapi, itu pun ia lakukan dalam konteks individu sebagai bagian dari masyarakat. Pembahasan mengenai moral individu ini mendominasi hampir 90 persen dari keseluruhan isi kitab, dan sering dikaitkan dengan persoalan *maqamat* atau tahap-tahap spiritual.

Al-Makki membagi tahapan-tahapan spiritual menjadi sembilan, yaitu tobat, sabar, syukur, harapan, takut, zuhud, tawakal, rida, dan cinta. Sembilan tahapan itu diposisikan secara berurutan dan saling menopang. Tahapan yang lebih awal menjadi pijakan bagi tahapan setelahnya, demikian seterusnya hingga sampai pada tahap tertinggi yaitu cinta (*al-mahabbah*).

Dari sembilan tahap itu, tobat dan tawakal menjadi yang paling menarik karena di samping penjelasannya yang menukik juga karena keduanya disuguhkan secara sangat terinci dan mendalam. Atif Khalil menilai bahwa pandangan al-Makki tentang konsep tobat dan tawakal merupakan "yang paling komprehensif" selama empat abad pertama sejak kemunculan Islam.[34] Karena itu, ia layak disebut sebagai "*paradigm maker*" terutama karena ia berhasil menyusun gagasan-gagasan baru dari serpihan-serpihan ide yang masih terserak lalu mampu mengilhami banyak orang untuk meneruskan jejaknya.

Memang gaya dan pola pikir al-Makki—seperti yang ditegaskan oleh Atif Khalil—sangat instruksional.[35] Maknanya tidak paradigmatik, cenderung menghindari teoritisasi atau—dengan ungkapan yang lebih vulgar—tidak ilmiah. Namun kenyataannya, ungkapan-ungkapannya yang mendalam dan simbolik mampu menggiring "para raksasa" seperti al-Ghazali untuk menyukainya, mempelajarinya lalu memolesnya menjadi gagasan yang cemerlang dan ilmiah. Dalam konteks kecemerlangan inilah, Abdul Mun'im al-Hifni menyebut tasawuf al-Makki sebagai bentuk dari filsafat agama.[36] Sedangkan *Qut al-Qulub* ia sebut sebagai karya tentang filsafat ibadah.[37] Jadi, walau tidak teoretis dan jauh dari kesan ilmiah, kedalaman ungkapan-ungkapannya serta simbolisme yang termuat di dalamnya membuat kitab dan pikiran al-Makki mengandung banyak makna yang filosofis dan mengundang rasa penasaran para pembacanya.[]

34 Atif Khalil. Ibid., 296
35 Ibid., 297
36 Ibid
37 Al-Hifni. Ibid., 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tarik Ulur Pencarian Identitas Tasawuf dalam Pemikiran al-Hujwiri

Perjalanan tasawuf sejak al-Muhasibi hingga al-Makki amatlah panjang dan berliku. Selama kurang lebih satu setengah abad, tasawuf mengalami perkembangan yang fluktuatif, kadang didukung tetapi kadang pula dihujat. Para sufi kadang dipuja tetapi tidak jarang pula dicemooh. Tasawuf sering diterima, tetapi tidak jarang pula ditolak dan disingkirkan. Semua itu adalah bagian tak terpisahkan dari proses untuk menjadi matang dan mapan. Setiap ilmu pasti melewati proses dan fase ini sehingga lebih teruji dan terbukti sebagai sebuah paradigma.

Hingga al-Makki, tasawuf sudah berkembang menjadi ilmu yang dewasa dan mumpuni tetapi belum sempurna. Ilmu ini sudah mampu mengembangkan ajaran-ajaran yang paling mendasar secara meyakinkan dan objektif. Walau masih banyak penolakan, para tokoh sufi sudah berhasil mengetengahkan sebuah bangunan epistemologis yang sudah cukup menjadikan tasawuf sebagai paradigma yang utuh dan komprehensif. Dalam tasawuf sudah ada kerangka teori, wacana, gagasan, dan segenap perangkat keilmuan lainnya yang dibutuhkan untuk menjadi ilmu.

Walau belum sempurna dan masih butuh perbaikan di sana-sini, tasawuf setidaknya telah melalui sebuah proses perkembangan yang benar dan berada pada jalur yang semestinya. Ia telah ber-evolusi dan berjalan pada "sunnah" yang seharusnya. Ia berangkat dari dua landasan Islam yang paling asasi, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah, dan bergerak pelan-pelan menuju ilmu makrifat dengan terlebih dahulu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui—atau persisnya menggandeng—ilmu lain seperti hadis, tafsir dan yang paling penting fikih.

Fikih selalu menjadi bagian penting dalam perkembangan tasawuf. Tanpa fikih, tasawuf tidak akan pernah ada dan berkembang. Dalam ungkapan al-Makki, tasawuf diawali dengan fikih, "*al-bidayah fiqhiyyah, wa al-nihayah sufiyah*".[1] *Statement* ini tidak berlebihan. Ia benar-benar menggambarkan evolusi tasawuf hingga menjadi pengetahuan spiritual, tetapi juga merupakan pengakuan akan peran sentral fikih dalam membangun agenda epistemologi sufistik. Karena itu, para penggagas tasawuf mulai al-Muhasibi hingga al-Makki tidak pernah melupakan fikih, walaupun pemahaman dan penafsiran mereka atas persoalan fikih dan integrasinya ke dalam tasawuf tidak selamanya mendapat apresiasi yang sepadan.

Ini artinya bahwa para sufi awal dengan sadar telah menggambar skema ilmu tasawuf dengan menjadikan fikih sebagai fondasinya. Karena itu, sesungguhnya tidak pernah ada masalah antara fikih dan tasawuf. Konflik yang pernah terjadi antara keduanya lebih dipicu oleh kesalahpahaman—atau kadang kecurigaan—atas misi dan ideologi yang diusung oleh masing-masing. Atau bisa juga karena proses alamiah yang harus dilalui oleh sebuah ilmu untuk berkembang. Ibarat anak ayam, ia harus mengorbankan tempurungnya hingga pecah untuk menetas.

Menariknya, walau fikih dikonsepkan sebagai landasan bagi tasawuf, para sufi sendiri sejatinya tidak pernah merumuskan bentuk konkret dari konsep itu. Hingga era al-Makki bahkan al-Hujwiri, belum ada penjelasan yang memuaskan bagaimana fikih diposisikan sebagai landasan bagi tasawuf. Bagaimana pula—jika dianggap perlu—kedua ilmu ini lalu dikawinkan dan diintegrasikan. Bagaimana keduanya dapat berdialog dan saling tegur sapa, saling mengisi dan melengkapi. Semuanya belum dirumuskan dengan baik.

Sebelum al-Makki, ada al-Kalabadzi yang telah mencoba mempertemukan tasawuf dengan kalam, dengan memasukkan persoalan kalam ke dalam pembahassan tasawuf.[2] Tampaknya ia berhasil, setidaknya jika diukur dari kemampuan karyanya untuk tetap bertahan dan dari keberhasilannya memengaruhi banyak sekali pemikir dan peneliti dari dulu hingga kini. Al-Hujwiri sendiri tampak sangat terpengaruh oleh al-Kalabadzi. Dan itu bisa dilihat dari adanya jejak-jejak al-Kalabadzi yang sangat kuat dalam mahakarya al-Hujwiri berjudul *Kasyf al-Mahjub*.

---

1 Abu Thalib al-Makki. 1991. *Qut al-Qulub*. Editor Abdul Mun'im al-Hifni (Lebanon: Dar al-Rashad), 242-245

2 Lihat Abu Bakar al-Kalabadzi. 1998. *Al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Ta'arruf*. Editor Abdul Halim Mahmud (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbeda dengan kalam, ilmu fikih masih cukup perawan dan belum tersentuh oleh tasawuf. Keadaan itu sedikit berubah ketika muncul al-Hujwiri yang mencoba meniru metode al-Kalabadzi dan menerapkannya dalam konteks integrasi fikih dan tasawuf. Yang dilakukan oleh al-Hujwiri masih sangat awal dan mentah, dan tentu masih memerlukan perbaikan di sana-sini.

Tasawuf Menjelang Era al-Hujwiri

Tidak lama setelah al-Makki wafat, estafet keilmuan tasawuf diteruskan oleh Abdul Rahman al-Sullami. Tokoh ini sudah dikenal sangat luas saat al-Makki masih hidup dan menjadi salah satu sahabat dekatnya. Baik al-Makki maupun al-Sullami sama-sama menjadi tulang punggung kemajuan dan perkembangan ilmu tasawuf. Keduanya dikenal tekun dan konsisten dalam mengembangkan gagasan-gagasan baru tentang berbagai dimensi ilmu ini.

Usia al-Sullami sedikit lebih muda dari al-Makki. Namun penguasan dan keahliannya tidak dapat dipandang sebelah mata. Ia menulis banyak karya yang beberapa di antaranya masih menjadi buku rujukan utama hingga kini. Salah satu yang ia tulis adalah *Thabaqat al-Sufiyah* (Historiografi Para Sufi), sebuah genre baru—walau bukan yang pertama—pada masa itu. Kitab ini menyediakan banyak sekali informasi tentang sejarah hidup para sufi awal, pandangan mereka dan afiliasinya kepada tarekat. Al-Hujwiri termasuk yang sangat terkesan dengan kitab ini.

Di samping *Thabaqat*, al-Sullami juga menulis sebuah karya tentang Malamatiyah. Karya ini sudah diedit ulang oleh Abu al-'Ala Afifi dan diterbitkan pada 1945 di Kairo dengan judul *Al-Malamatiyah wa al-Sufiyah wa Ahl al-Futuwwah.*[3] Buku ini langka, dan mungkin merupakan satu-satunya yang membahas tema ini dari sudut pandang seorang ahlus sunnah wal jama'ah.

Malamatiyah adalah paham dalam tasawuf yang mengajarkan bahwa seseorang harus secara terus-menerus mencari kesalahan, kekurangan dan dosanya sendiri agar dapat bertobat dan menemukan jalan yang sebenarnya. Pada tataran praktis seorang pengikut Malamatiyah biasanya akan melakukan kesalahan dan dosa secara sengaja sebagai cara untuk dapat

3 Lihat Abu al-'Ala Afifi. 1945. *Al-Malamatiyah wa al-Sufiyah wa Ahl al-Futuwwah* (Kairo: Dar al-Salam)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menemukan jalan menuju tobat. Ini sering dan bahkan memunculkan kontroversi yang berkepanjangan.[4]

Terlepas dari itu, kemunculan al-Sullami semakin menyempurnakan keutuhan tasawuf sebagai sebuah ilmu. Ia membawa—atau persisnya mematangkan—genre baru yang disebut *Thabaqat*, historiografi atau sejarah hidup para sufi. Ia juga mengusung konsep Malamatiyah yang pada masa itu—bahkan hingga sekarang—masih dianggap sebagai antitesis bagi tasawuf itu sendiri. Namun, apa yang ia lakukan adalah dalam rangka melahirkan wacana-wacana baru dan melihat tasawuf bukan dari sudut pandang yang sudah umum melainkan dari kacamata yang berbeda.

Terkait dengan historiografi sufi, al-Sullami bukan orang pertama yang menciptakannya karena sebelum dirinya ada Muhammad b. Ali al-Tirmidzi yang menulis karya serupa dengan judul *Tarikh al-Masyayikh* (Sejarah Para Guru Sufi).[5] Namun, al-Sullami lebih populer ketimbang pendahulunya karena tingkat akurasi dan kepadatan informasi yang disuguhkan. Sementara terkait dengan Malamatiyah, tampaknya al-Sullami adalah orang pertama yang membahas persoalan ini.

Dua gagasan yang diusung oleh al-Sullami ini mendapat sambutan yang hangat dari al-Hujwiri. Nantinya, kitab *Kasyf al-Mahjub* yang ia tulis memuat pembahasan mengenai biografi para sufi dan konsep Malamatiyah dengan merujuk kepada dua karya al-Sullami itu. Menariknya, pembahasan tentang historiografi para sufi dan Malamatiyah dilakukan secara berurutan yaitu pada bab keenam (Malamatiyah) dan ketujuh hingga ketiga belas (Historiografi). Ini jelas semakin menunjukkan pengaruh al-Sullami yang kuat pada diri seorang al-Hujwiri.

Variasi wacana dan keberagaman konsep yang ditawarkan oleh tasawuf melalui tokoh-tokohnya—mulai al-Muhasibi hingga al-Sullami—membuat ilmu ini lincah dan mudah bergerak. Hingga abad ke-11 M, tasawuf sudah menyebar ke berbagai wilayah dan menembus batas-batas geografis di luar wilayah asalnya. Ia sudah meluas dan diterima di hampir seluruh pelosok dunia Islam kala itu. Pada era ini, setidaknya terdapat 11 kelompok dan aliran tasawuf, yang masing-masing dipimpin oleh seorang syaikh. Masing-

4 Malamatiyah berasal dari kata kerja "lamma" yang berarti menyalahkan atau mencela. Dengan demikian, aliran ini bermaksud mengajarkan pengikutnya untuk menyalahkan diri sendiri dalam rangka menemukan kebaikan. Konkretnya, seseorang diperbolehkan melakukan kesalahan walau secara sengaja agar dapat merasakan pahitnya dosa dan manisnya tobat ketika bertobat.

5 Lihat Muhammad b. Ali al-Tirmidzi. TT. *Tarikh al-Masyayikh* (Kairo: Dar al-Ma'arif). Karya ini sangat sulit ditemukan di pasaran. Bisa jadi sudah tidak pernah diterbitkan lagi. Namun, di internet masih dapat ditemukan dalam bentuk pdf.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing memiliki anggota yang banyak dan sering menjadi kekuatan sosial yang diperhitungkan.[6]

Setiap kelompok dan aliran tasawuf ini memiliki ciri khas dan keunikan tersendiri tergantung pada lokasi keberadaannya dan siapa yang memimpinnya. Perjalanan hidup al-Hujwiri yang berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain memberinya satu pelajaran penting bahwa tasawuf itu tidak tunggal. Dari sekian banyak kelompok dan aliran yang ada, yang paling menonjol adalah yang berada di wilayah Arab dan Persia. Kedua wilayah ini memiliki perbedaan yang sangat mencolok dan mengembangkan jenis tasawuf yang berbeda pula. Salah satu perbedaannya adalah, tasawuf Arab lebih condong kepada syariat, sedangkan tasawuf Persia lebih dekat kepada rasionalisme dan pemikiran filosofis.

Bagi para sufi Arab—setidaknya pada abad ke-11 ini—tasawuf harus segera dikawinkan dengan syariat. Alasannya karena pandangan yang cenderung membenturkan keduanya semakin hari semakin marak, seperti pandangan bahwa niat lebih utama daripada perbuatan—sehingga seseorang yang hanya berniat saja tanpa melakukan perbuatan sudah dianggap cukup untuk mendapat pahala—atau makrifat lebih utama daripada syariat sehingga menjalankan perintah-perintah agama dianggap tidak perlu terutama bagi mereka yang sudah mencapai makrifat.

Beberapa nama sufi besar yang dapat dikaitkan dengan proyek perkawinan antara tasawuf dan syariat adalah Abu Hasan al-Kharqani (w. 425 H/1025 M), Abu al-Abbas al-Syaqani, dan Abu al-Qasim al-Jurjani (w. 450 H/1045). Namun yang paling hebat di antara mereka semua adalah Abu al-Qasim al-Qusyairi (w. 475 H/1073 M). Dialah orang yang paling serius dan cermat menggarap proyek ini sehingga menghasilkan sebuah mahakarya berjudul *al-Risalah al-Qusyairiyah;* sebuah buku yang secara khusus ditulis dalam rangka membangun tasawuf di atas fondasi syariat. Upayanya

6 Sebelas kelompok itu adalah, (1) al-Muhasibiyah yang dipelopori oleh al-Muhasibi. Aliran ini mengusung ide tentang rida, (2) al-Qassariyah yang dipelopori oleh Hamdun al-Qasshar yang mengusung gagasan tentang Malamatiyah, (3) al-Thaifuriyah yang dipelopori oleh Abu Yazid Thaifur al-Bisthami dan mengusung gagasan tentang mabuk spiritual (*al-sakr*), (4) al-Junaidiyah yang dipelopori oleh Abu al-Qasim al-Junaid yang menekankan pada persoalan kesadaran atau keterjagaan, (5) al-Nuriyah yang digagas oleh Abu al-Hasan Ahmad b. Muhammad al-Nuri dan mengusung konsep keterpengaruhan (*al-Itsarah*), (6) al-Sahliyyah yang digagas oleh Sahal b. Abdullah al-Tustari dan membawa ide tentang latihan spiritual (*al-Riyadhah wa al-Mujahadah*), (7) al-Hakimiyah yang digagas oleh Abu Abdullah b. Ali al-Hakim al-Tirmidzi dan mengajarkan konsep kewalian, (8) al-Kharraziyah yang diusung oleh Abu Said al-Kharraz dan membawa gagasan tentang *fana'* dan *baqa'*, (9) al-Khafifiyah yang dibawa oleh Abu Abdullah Muhammad b. Khafif dan membawa ajaran tentang kesirnaan (*al-Ghaibah*) dan kehadiran (*al-Hudur*), (10) al-Sayariah yang diusung oleh Abu al-Abbas al-Sayar dan mengajarkan konsep kebersatuan (*al-Jam'*) dan perpisahan (*al-Tafriqah*), dan (11) al-Hululiyyah ala Abu Hilma al-Dimasyqi yang mengajarkan tentang kesadaran ilahiyah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu didukung oleh al-Hujwiri—seorang sufi Persia tetapi lama malang melintang di dunia Arab—dan tentunya oleh al-Ghazali yang nantinya melanjutkan proyek ini dengan semangat yang jauh lebih membara dan prestasi yang lebih menonjol.

Sementara itu di belahan dunia Persia, tasawuf semakin hari semakin mesra dengan filsafat dan kalam. Karena itu, tidaklah aneh jika corak pemikiran tasawuf yang laris manis dan digemari di Persia adalah yang berbau filosofis dan spekulatif. Kitab *al-Ta'arruf* karya al-Kalabadzi termasuk yang sangat digemari di sana karena nuansa pemikirannya yang berbau kalam dan gaya bahasanya yang filosofis. Kitab ini bahkan tercatat sebagai kitab tasawuf berbahasa Arab pertama yang diterjemahkan ke bahasa Persia oleh al-Mustamli al-Bukhari.[7] Al-Hujwiri sendiri pasti sempat membaca kitab ini dalam edisi Persia ketika ia masih remaja.

Merapatnya tasawuf ke wilayah spekulatif pada satu sisi memang positif karena di samping memperkaya aliran dan coraknya juga membuka peta jalan baru bagi ilmu ini untuk berkembang. Namun pada sisi lain ini memunculkan persoalan karena tasawuf sering tidak bisa disandingkan dengan filsafat dan bentuk-bentuk pemikiran rasional lainnya. Ada kesan bahwa penyandingan tasawuf dengan filsafat terasa begitu dipaksakan sebab yang satu berada di wilayah pemikiran yang objektif sedangkan yang lain di wilayah intuisi yang subjektif.

Apa pun itu, tasawuf falsafi, diakui atau tidak, telah menjadi tren tersendiri dalam bidang ilmu ini. Bahkan dalam beberapa dekade terakhir kajian tasawuf yang paling digemari di berbagai pusat-pusat penelitian di dunia adalah yang bernuansa filosofis seperti tasawuf Ibn Arabi, Suhrawardi al-Maqtul, dan Mulla Sadra, untuk menyebut beberapa. Tasawuf Arab sendiri kadang justru terbawa ke wilayah filsafat dan tidak bisa lepas begitu saja dari pengaruh filsafatisasi tasawuf. Seorang sufi yang juga filsuf seperti al-Ghazali bahkan merupakan produk dari corak tasawuf yang filosofis.

Sisi baik dari perkawinan ini adalah bahwa tasawuf kemudian menjadi ilmu yang lebih luwes, lincah, dan memiliki pergerakan yang lebih bebas. Ia tidak lagi terkekang dalam sebuah kandang normatif yang mengikat. Seperti filsafat, ia kini menjelma menjadi ilmu dengan daya jelajah yang semakin luas. Konkretnya, tasawuf memiliki kemampuan untuk memasuki wilayah-wilayah "asing" yang sebelumnya tidak pernah terjamah olehnya, salah satunya adalah wilayah seni dan sastra.

Sejak memasuki dunia Persia, tasawuf dekat dengan seni dan sastra. Bahkan tasawuf menjadi sangat identik dengannya. Tokoh yang pertama

7 A.J Arberry. 1978. *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge: Cambridge University Press), v

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kali melakukan inovasi ini adalah Abu Said Abu Khair, sufi yang hidup tidak lama setelah al-Makki dan al-Sullami. Ia seorang seniman, sastrawan dan penyair. Kemampuannya mengemas tasawuf dalam balutan seni membuatnya mendapat julukan "imam para penyair sufi". Ia adalah guru intelektual para pembesar sastra sufi seperti 'Attar, al-Sana'i dan al-Rumi,[8] dan merupakan sahabat dekat Abu Muhammad al-Juwaini, ayah Imamul Haramain al-Juwaini yang tidak lain adalah guru al-Ghazali.[9]

Abu Said Abu al-Khair juga tercatat sebagai orang pertama yang memperkenalkan sistem *khanaqah* dalam tasawuf,[10] semacam pesantren dalam tradisi kita. Ia termasuk pengikut al-Hallaj dan menyebutnya sebagai, "satu-satunya orang pada masanya yang menguasai ilmu tasawuf".[11]

Inilah kira-kira gambaran capaian dan perkembangan tasawuf hingga pada masa menjelang al-Hujwiri. Pada saatnya nanti, tasawuf yang diusung oleh al-Hujwiri memiliki corak yang tidak jauh dari tren yang sedang berkembang pada masa itu.

Pencarian Tiada Henti

Seperti umumnya pemikir sufi pada masanya, al-Hujwiri tidak pernah tercerabut dari tradisi agama dan keilmuannya. Ia juga tidak pernah berpikir aneh-aneh. Apa yang sudah ia lakukan semata-mata hanya untuk memberikan kontribusi bagi kemajuan dan perkembangan tasawuf sebagai ilmu.

Perjuangannya sungguh tidak biasa. Dalam hidupnya ia mengalami hal-hal yang paling sulit yang dapat dipikirkan oleh seorang manusia. Namun, al-Hujwiri tidak pernah mengeluh. Ia cukup bahagia karena ilmu tasawuf yang ia geluti sudah mencapai pada titik yang mendekati kesempurnaan. Tetapi, ia tetap galau karena masih banyak orang di sekitarnya yang menjalani hidupnya dengan cara-cara yang tidak dapat ia terima.

Al-Hujwiri lahir dan besar di sebuah desa dekat Kota Ghazna, yang merupakan pusat pemerintahan Dinasti Ghaznawi. Ia bernama lengkap Abu al-Hasan Ali b. Utsman al-Jullabi al-Hujwiri. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti. Tetapi ia meninggal pada1073 M, dua tahun setelah meninggalnya al-Qusyairi, salah satu sahabat dekatnya.

---

8 Said Nafisi. TT. *Diwan Abu Said Abu Khair* (Beirut: Maktabah al-Nahdhdah), 6

9 Muhammad b. al-Munawwar. 1966. *Asrar al-Tauhid*. Terjemah Arab Is'ad Abdul Hadi (Kairo: Dar al-Hadarah), 77

10 Ibid., 361

11 Ibid., 94

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada masanya, masyarakat Ghazna adalah pengikut mayoritas Mazhab Syafi'i seperti yang dilukiskan oleh Ibn Khalikan.[12] Di kota ini, kajian filsafat dan kalam tidak seberapa semarak jika dibandingkan dengan kajian tasawuf, fikih, hadis dan tafsir. Karena itu, sejak kecil al-Hujwiri lebih memilih mendalami ilmu-ilmu yang populer ini—ditambah ilmu Bahasa dan sastra Arab—ketimbang mendalami ilmu filsafat dan kalam.

Salah satu guru yang menarik perhatiannya adalah Abu al-Fadhl Muhammad b. al-Hasan al-Khatli seorang pakar tafsir, dan Abu al-Abbas al-Syaqani yang mengajarkannya dasar-dasar ilmu tasawuf terutama konsep *fana'*. Yang disebut terakhir ini meninggalkan kesan yang mendalam dalam diri al-Hujwiri melalui ucapannya, "saya ingin ketiadaan yang tiada jalan kembali darinya".[13] Dari al-Syaqani, al-Hujwiri belajar dan mengenal berbagai aliran dalam tasawuf seperti aliran al-Junaid al-Baghdadi yang moderat, al-Busthami yang liberal, hingga al-Hallaj yang radikal. Kepada semua aliran ini, al-Hujwiri menaruh hormat yang sangat dan merindukan untuk bertemu dengan para pemimpinnya yang masih hidup.

Al-Hujwiri juga dekat dengan Abu al-Qasim Ali al-Jurjani yang memainkan peran tidak hanya sebagai guru tetapi juga sebagai figur ayah. Kepada tokoh ini, al-Hujwiri sering berkeluh kesah dan menyampaikan berbagai keluhan dan kegelisahan hati dan pikirannya. Al-Jurjani pula yang paling rajin mendorong al-Hujwiri untuk menulis dan menghasilkan karya.

Sebagai seorang pencinta ilmu, al-Hujwiri sangat menikmati tinggal di Ghazna. Untuk ukuran kota kecil seperti ini, Ghazna sungguh luar biasa. Tradisi keagamaan dan keilmuannya sangat hidup dan dinamis. Nama-nama besar seperti Ibn Sina dan al-Biruni lahir dan besar di sini.

Ghazna terbilang liberal dan bebas. Di kota ini terdapat tradisi akademik yang unik dan tiada duanya, pada waktu itu. Yaitu tradisi berdebat di depan sultan. Tradisi ini sangat digalakkan dengan tujuan untuk memupuk dan menumbuhkembangkan gairah ilmu pengetahuan, demikian tulis Ibn Khalikan.[14] Sultan Mahmud, sebagai pemimpin negara, selalu terlibat secara langsung dalam pelaksanaan debat ini. Ia bahkan sering menjadi moderator bagi para ulama yang sedang berdebat. Sudah sangat biasa para ulama ini berdiskusi, berdebat dan bertukar pikiran di depan Sultan.

Al-Hujwiri sendiri sering terlibat dalam perdebatan dengan berbagai ulama, seperti yang ia ceritakan sendiri dalam *Kasyf al-Mahjub*.[15]

---

12 Ahmad b Muhammad b. Khalikan. 1968. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Editor Ihsan Abbas. Juz II (Beirut: Dar al-Sadir), 86

13 Ibid, 210

14 Ibid.

15 Ali b. Utsman al-Jullabi al-Hujwiri. 1958. *Kasyf al-Mahjub* (Tehran: Chapkhanah-yi Mu-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perdebatan antar ulama yang dibuat oleh Sultan, dan lingkungan akademik yang bebas serta tidak mengekang, telah membentuk jiwa al-Hujwiri menjadi sosok yang haus ilmu pada satu sisi, dan berpikiran terbuka pada sisi lain. Ia terbiasa dengan perbedaan. Apa yang ia lihat dan dengar dalam perdebatan memberinya satu pelajaran penting, bahwa ilmu tidak pernah matang dan sempurna. Ilmu harus terus dikembangkan dan diperbarui. Tidak boleh mandek dan stagnan.

Kepandaian ulama sangat membekas dalam dirinya. Apa yang pernah ia dengar membukakan matanya bahwa ilmu agama ini sangat luas. Andai ada orang yang dihidupkan seribu tahun dan menggunakan seluruh usianya hanya untuk belajar, niscaya itu belum cukup untuk membuatnya menguasai seluruh ilmu-ilmu agama. Al-Hujwiri pun tersontak dan segera terpanggil untuk mencari ilmu "walau di negeri Cina".

Selama beberapa tahun ke depan, ia hanya sibuk merencanakan sebuah perjalanan jauh nan panjang untuk mencari guru dan ilmu. Ia tahu bahwa di luar sana banyak guru yang tidak boleh disia-siakan. Mereka memiliki segudang ilmu dan kearifan. Al-Hujwiri segera menyusun daftar kota berikut guru yang ingin ia temui. Dan pilihan pertama jatuh pada kota Baghdad.

Keputusan ini jelas bukan tanpa alasan. Baghdad merupakan surga bagi para pencari ilmu. Di kota ini berkumpul ratusan bahkan ribuan guru agung di bidangnya masing-masing. Karya-karya terbaik di bidang ilmu-ilmu keislaman, serta pusat-pusat pendidikan dan pembelajaran ada di kota ini. Pemerintahannya pun sangat kuat dan mendukung program pengembangan keilmuan.

Dengan langkah mantap, al-Hujwiri memulai perjalanannya ke kota yang ia idam-idamkan. Kota seribu menara, nan meriah dan penuh gemerlap kemajuan dan pembangunan. Setibanya di sana, ia melihat banyak hal yang tak terbayangkan sebelumnya. Ia mendapati ternyata Baghdad yang sesungguhnya bukan Baghdad yang ada dalam imajinasinya. Kota ini jauh dari sempurna, cenderung kacau dan tak terkendali terutama dalam hal keadaan politik dan perilaku masyarakatnya.

Ia melukiskan bahwa kehidupan kota ini rusak dan tercabik-cabik. Perilaku masyakatnya buruk dan bobrok. Orang-orang hanya memikirkan diri sendiri dan mengejar kenikamatan duniawi semata.[16] Jumlah ulama tidak sebanyak yang ia kira. Dan dari sedikit ulama yang ia temui tidak ada yang dapat memuaskan dahaganya. Al-Junaid al-Baghdadi sudah tiada,

---

hammad Ali Farmadin), 115

16 Ibid., 449

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan belum ada tokoh karismatik yang menggantikan peran dan posisinya. Sedikit ulama yang ada justru saling bertikai dan memfitnah.

Al-Hujwiri mendapati bahwa al-Hallaj masih menjadi sumber kontroversi. Walau sudah tiada beberapa dekade sebelumnya, perbincangan dan perdebatan tentangnya masih saja ramai dilakukan. Ada dua kelompok yang sama-sama mengklaim sebagai pendukung al-Hallaj namun berbeda pendapat sangat tajam tentangnya. Kedua kelompok ini bahkan saling bersitegang dan tidak jarang terlibat adu fisik. Kelompok pertama disebut al-Mulahidah dan tidak diketahui siapa pemimpinnya, sedangkan kelompok kedua dipimpin oleh Abu Ja'far Muhammad b. Al-Misbah al-Syaidalani dan tidak diketahui nama kelompoknya.[17] Yang pertama sesat, sedangkan yang kedua tidak. Pandangan-pandangan "sesat" yang dinisbahkan kepada al-Hallaj sejatinya lahir dari kelompok yang pertama dan bukan dari al-Hallaj sendiri.

Hiruk-pikuk kehidupan Baghdad dan kekacauan yang terjadi di dalamnya membuat al-Hujwiri semakin galau. Ia tidak puas dengan apa yang ia lihat dan temukan di sana. Segera ia memutuskan untuk angkat kaki dan mencari tempat lain yang lebih memuaskan batinnya. Keputusannya jatuh pada kota kecil yang bisa jadi waktu itu belum dikenal sama sekali. Namanya Farghanah. Kota ini jauh dan sunyi, sepi dan terpencil.

Kepindahan al-Hujwiri dari kota besar yang serba ada menuju tempat kecil yang serba tidak ada secara simbolis menandakan perjalanan spiritualnya dari keadaan *baqa* kepada keadaan *fana'*; dari gemerlap duniawi menjadi kekosongan diri; dari ke-ada-an menjadi ketiadaan. Nantinya ia sadar bahwa titik mula keberadaan adalah bukan keberadaan itu sendiri tetapi ketiadaan. Seseorang harus terlebih dahulu "tiada" untuk bisa ada.

Di Farghanah ia memulai kehidupan yang zuhud. Ia tobat karena merasa ikut berdosa atas kerusakan yang ia temukan di sekitarnya. Di sini ia mencari guru sufi yang dapat mengubah hidupnya dan membimbingnya. Ia menemukan seorang guru yang kemudian ia sebut dengan nama al-Bab al-Farghani.[18] Al-Hujwiri menjadi muridnya selama bertahun-tahun, namun anehnya sang guru tidak mengajarinya apa-apa kecuali satu: cara bertobat.

Setelah sempat melarangnya untuk melakukan perjalanan, al-Farghani akhirnya menyarankan al-Hujwiri untuk pergi ke negeri Syam guna menemui seorang guru yang bernama Muhammad b. al-Hasan al-Khatli. Al-

17 Ibid., 334

18 Tokoh ini oleh Abdul Rahman Jami dalam *Nafahat al-Uns* disebut dengan nama 'Amu, dan disebutkan bahwa ia merupakan sahabat tokoh sufi terkenal bernama Abdullah al-Ansari. Nama lengkap 'Amu adalah Ahmad b. Muhammad b. Hamzah. Lihat Abdul Rahman Jami. TT. *Nafahat al-Uns*. Editor Abdul Karim Uwais (Beirut: Dar al-Wathan), 282

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hujwiri menjadi muridnya pada waktu yang sangat lama hingga menjadi pribadi yang matang dan bijaksana. Pengalaman spiritual selama di Syam ia dapatkan tidak hanya dari sang guru tetapi juga melalui ziarah ke beberapa makam tokoh Islam dan sufi terutama makam Bilal, sahabat Nabi dan muazzin Rasul, juga makam Ibn al-Ma'la murid dan pengagum al-Hallaj.[19]

Syam tampaknya tidak cukup membuat al-Hujwiri berpuas diri. Ia mencari petualangan baru yang lebih menantang dan ekstrem. Ia mencari sebuah tempat yang dapat mendukungnya untuk melakukan praktik-praktik sufistik yang ketat dan keras. Dan tempat itu ada di Azerbaijan, sebuah negeri timur jauh yang sangat terpencil waktu itu. Negeri ini merupakan pusat pelatihan bagi para murid yang menginginkan kezuhudan, kefakiran dan kefanaan. Di sana para murid dan guru sehari-hari hanya mengenakan baju yang compang-camping, makan seadanya, dan tidur secukupnya. Para sufi di sana gemar menyendiri di gunung-gunung dan gua-gua dengan maksud agar terjauh dari gemerlap kehidupan duniawi.[20]

Di pegunungan Azerbaijan, al-Hujwiri pernah melihat pemandangan yang tidak biasa yang tidak pernah ia lupakan sepanjang hidupnya. Ia mendapati seorang sufi-fakir yang "bertapa" dengan cara menyandarkan diri ke sebuah batu selama bertahun-tahun sambil berzikir dan melantunkan syair-syair sufi hingga maut menjemputnya.[21]

Kesunyian Farghana, kesederhanaan Syam dan kefakiran Azerbaijan telah membentuk jiwa al-Hujwiri menjadi sosok sufi dalam artian yang sebenarnya. Ia sudah *fana'*, dan tidak lagi mudah tertipu oleh warna-warni keduniaan. Ibaratnya ia sudah "mati" dalam kehidupan, namun ia merasakan "kehidupan" dalam "kematian". Ia sadar bahwa selama ini ia hidup tetapi sesungguhnya ia mati. Kini ia telah mencapai derajat *La* (negasi) walau belum sempat meraih keadaan *Illa* (afirmasi). Dalam *La* ia berkesadaran, sedangkan dalam *Illa* ia meraih kesempurnaan dan kebahagiaan. *La* dan *Illa* adalah dua kata dalam kalimat syahadat yang lengkapnya berbunyi, *La Ilaha Illa Allah*, tiada Tuhan kecuali Allah.[22]

Semangat hidup yang tersuntikkan dalam dirinya melalui keadaan *La* mendorong al-Hujwiri untuk memulai petualangan baru, yaitu mencari ilmu. Membekali diri dengan kezuhudan dan menata hati dengan kefakiran

19 Al-Hujwiri. Ibid., 116, 447

20 Ibid., 64

21 Ibid, 535

22 Ungkapan *La* mengandung filosofi bahwa kehidupan ini harus diawali dengan sikap penolakan terhadap apa saja. Sedangkan *Illa* mengandung filosofi bahwa hanya Allah yang layak untuk dianggap ada dalam arti sesungguhnya. Untuk mendapat *La*, seseorang harus memiliki pengetahuan dan kesadaran, sedangkan untuk mendapat *Illa*, seseorang harus rela mengorbankan apa saja termasuk jiwa dan raganya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sudah ia rasa cukup. Yang harus ia lakukan sekarang adalah mengisi akal pikiran dengan ilmu pengetahuan. Ia pun bergegas menuju Khurasan, yang merupakan pusat pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu keislaman. Di sini ia tinggal beberapa tahun dan belajar tasawuf kepada tidak kurang dari 300 guru sufi. Ia sangat bahagia berada di kota ini karena banyaknya guru sufi dan para ulama serta karena kebaikan warganya. Masyarakat kota ini sangat ramah dan taat kepada agama. Baginya, Khurasan adalah "tempat penyebaran dan penyemaian kebenaran".[23]

Ketika berada di Khurasan, ia sempatkan mengunjungi Nisapur, suatu wilayah yang dipenuhi oleh para sufi dan darwis. Di kota ini ia bertemu seorang sufi besar yang nantinya menjadi sumber insprasinya, bernama Abu al-Qasim al-Qusyairi penulis karya monumental berjudul *al-Risalah al-Qusyairiyah*. Dengan al-Qusyairi, al-Hujwiri sering berbincang-bincang mengenai tema kefakiran dan kekayaan,[24] tema yang sudah ia hayati sejak berada di Farghana namun belum cukup ilmu untuk menjelaskannya.

Agak berbeda dengan Khurasan, Nishapur tidak hanya merupakan tempat bagi para ilmuwan sufi. Di sini pula terdapat para murid yang mencari kefakiran dan kezuhudan. Bahkan aliran Malamatiyah sangat subur di wilayah ini. Dibandingkan dengan wilayah manapun di dunia Islam, Nishapur merupakan wilayah yang paling subur bagi perkembangan aliran Malamatiyah. Para pengikut aliran ini tidak makan apa-apa kecuali yang tidak disukai oleh manusia pada umumnya, tidak pernah memiliki baju dan pakaian yang layak kecuali pakaian bekas yang mereka pungut dari jalanan dan tempat-tempat pembuangan lainnya. Pemimpin mereka bernama Syaikh Ahmad al-Samarkandi yang tidak pernah tidur malam selama 40 tahun untuk beribadah.

Yang paling mengesankan dari kunjungannya ke Nishapur, selain bertemu dengan al-Qusyairi adalah keberadaannya di sebuah "pesantren" khusus untuk para sufi (khanaqah) yang didirikan oleh Abu Said Abu al-Khair. Ia sempat mondok di pesantren ini untuk beberapa saat dan sangat terpengaruh oleh keteladanan Abu Khair yang sudah meninggal beberapa dekade sebelumnya. Nantinya, gaya penulisan *Kasyf al-Mahjub* yang banyak disertai dengan kutipan syair adalah berkat pengaruh dari tokoh ini.

Barangkali tidak ada tempat yang aneh bagi al-Hujwiri melebihi Turkistan yang merupakan tujuan perjalanan berikutnya. Ia mengisahkan di negeri ini pernah melihat api yang sedang berkobar dan membakar sebuah gunung. Di tengah-tengah gunung yang sedang berkobar itu, ada seekor

23 Ibid, 216
24 Ibid., 28

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tikus yang duduk dengan tenang tanpa terbakar dan merasakan panasnya api. Namun, ketika tikus itu keluar dari kobaran api, ia malah mati.[25] Entah apa signifikansi dari kisah ini, kita tidak pernah tahu karena ia sendiri tidak pernah menceritakannya.

Muhibah keilmuan al-Hujwiri berakhir dan berpuncak di India, persisnya di Kota Lahore. Di kota ini ia menghabiskan sisa hidupnya hingga menutup mata untuk terakhir kalinya. Ia sangat produktif di kota ini walau tidak selamanya merasakan kenyamanan dan kedamaian dalam usia tuanya. Awalnya ia berharap Lahore menjadi kota yang nyaman dan ramah. Namun sesegera ia berada di dalamnya, sesegera itu pula ia merasakan panasnya "suhu udara" di sana. Panasnya suhu udara itu tidak diakibatkan oleh naiknya cuaca bumi, melainkan oleh adanya pertikaian yang mendekati perang saudara antara penduduk Muslim dan Hindu. Ribuan orang Muslim ditahan bahkan dibunuh oleh mayoritas Hindu dan ratusan lainnya dijebloskan ke dalam penjara termasuk al-Hujwiri.[26] Penjara Lahore sangat membatasi ruang geraknya, dan yang pasti mengurung kreativitasnya.

Saat dibebaskan dari penjara Lahore, al-Hujwiri justru menemukan dirinya terperangkap lagi dalam "penjara" dengan jeruji-jeruji besi bernama kesepian dan kesendirian. Ia tidak memiliki teman, tidak ada guru, tidak ada istri, dan tentunya tidak ada anak atau sanak saudara. Istrinya telah meninggal sebelas tahun sebelumnya. Ia pun merenung dan tidak tahu harus melakukan apa.

Dalam kesendiriannya, ia tersadar bahwa jalan keluar bagi semua ini adalah menulis dan menulis. Di kota ini ia merampungkan naskah *Kasyf al-Mahjub* dan beberapa naskah lainnya. Ia berhasil menyelesaikan setidaknya delapan buku selama berada di kota ini, yang sebagian besarnya dinyatakan hilang. Jumlah karyanya secara keseluruhan mencapai 12 buku. *Kasyf al-Mahjub* merupakan karya terpentingnya. Kitab ini hingga sekarang masih menjadi warisan penting dan diakui sangat bernilai karena menyediakan informasi tentang sejarah dan wacana tasawuf yang berkembang pada masa itu.

Pergulatan Tak Pasti

Al-Hujwiri adalah tipe seorang pemikir dan penulis tulen. Ia sudah mulai menulis pada usia 12 tahun. Dan tidak tanggung-tanggung, kitab yang ia

25 Ibid, 531

26 Abû al-Hasan Alí b. Abí al-Karam Muhammad b. Abdul Wáhid al-Syaibáni Ibn Athir. 1987. *Al-Kámil fí al-Tárikh*. Editor Muhammad Yúsuf al-Daqqóq. 10 vol (Lebanon: Dárul Kutub al-'Ilmiyyah), 435

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tulis pada usia sangat muda itu mengangkat tema mengenai kontroversi al-Hallaj. Judulnya *Minhaj al-Din* (Metode Agama). Ia adalah pembela al-Hallaj, dan tidak takut menghadapi intimidasi para ulama yang jauh lebih senior, kuat dan terkenal.

Wawasannya sangat luas. Ia sudah mengerti dan menguasai ilmu-ilmu yang berkembang pada masanya seperti fikih—terutama mazhab Abu Hanifah—hadis, tafsir dan sang pendatang baru, sastra sufistik.[27] Ia juga memahami ilmu kalam dan filsafat, termasuk filsafat Yunani.

Keterlibatan dan kegemarannya dalam ilmu fikih tampaknya tidak sekadar ingin tahu luarannya saja tetapi juga untuk masuk ke dalamnya. Ia meyakini fikih—yang merupakan elaborasi rasional atas syariat—merupakan landasan bagi segala ilmu termasuk tasawuf. Melupakan fikih akan berakibat fatal tidak saja bagi bangunan epistemologis sebuah ilmu tetapi juga bagi kelanjutan dan nasibnya. Al-Hujwiri sadar bahwa hanya fikih yang dapat menyokong dan mendasari ilmu tasawuf. Dan itu berdasarkan sebuah hadis Nabi yang ia kutip yang berbunyi, "Seorang ahli ibadah yang tidak mengerti fikih adalah seperti keledai di dalam kandang".[28]

Ini pertanda bahwa al-Hujwiri tidak main-main dengan fikih. Keledai yang digambarkan adalah perumpamaan bagi orang yang hanya akan berputar-putar di satu tempat dengan ilmunya. Ia tidak akan pernah sampai pada tujuannya, atau mengerti dunianya jika tidak dengan fikih.

Al-Hujwiri gemar mengutip sebuah kisah tentang Ibrahim b. Adham yang mengatakan, "Saya pernah melihat sebuah batu yang terlempar di jalanan. Ketika saya dekati, pada batu itu tertulis: putarlah aku dan bacalah. Maka, aku pun memutarnya lalu menemukan sebuah tulisan di baliknya yang berbunyi: engkau tidak mengamalkan apa yang engkau pelajari. Bagaimana engkau akan mencari apa yang ingin engkau pelajari jika engkau tidak mengamalkannya"?[29]

Karena itu, al-Hujwiri dan sederet pemikir sufi lainnya cenderung berpedoman bahwa tasawuf itu sendiri adalah fikih jika dipahami sebagai ajaran yang harus diamalkan. Dengan ungkapan lain, tasawuf itu sejatinya adalah fikih ketika ia diamalkan dan dipraktikkan. Esensi tasawuf, dengan demikian, adalah fikih.

Dengan kerangka pikir seperti ini, al-Hujwiri menempatkan banyak pemuka dan ulama sufi sebagai ahli fikih, sebagaimana ia juga memposisikan banyak ahli fikih sebagai sufi. Abu Hanifah—imam mazhab yang ia

27 Al-Hujwiri. Ibid., 116
28 Ibid., 188
29 Ibid., 190

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anut—dan Ahmad b. Hanbal termasuk tokoh fikih yang ia golongkan sebagai sufi.

Tentang Abu Hanifah, al-Hujwiri menilainya sebagai salah satu "sufi dari kalangan para pengikut Nabi generasi ketiga". Abu Hanifah dipuja karena "kemuliaan dan keahliannya di bidang ilmu fikih. Tetapi, dia juga menjadi panutan para ulama. Dia ahli ibadah dan mujahadah, serta memiliki peran besar terhadap pembangunan fondasi tarekat".[30] Abu Hanifah digambarkan sebagai seorang sufi yang sangat agung, melakukan serangkaian praktik-praktik sufistik seperti menyendiri, zuhud dan berzikir secara rutin. Ia sering bermimpi bertemu Nabi Muhammad dan mendapat pesan-pesan keagamaan lewat mimpinya itu. Keagungan Abu Hanifah selanjutnya digambarkan sebagai berikut:

> Yahya b. Mu'az suatu malam bermimpi ketemu Nabi Muhammad dan bertanya, "Di mana saya bisa menemukanmu, wahai Nabi"? Sang Nabi menjawab, "Pada diri Abu Hanifah".[31]

Dalam kisah lain al-Hujwiri melukiskan:

> Daud al-Tha'i ketika sudah mendapatkan banyak ilmu, dan menjadi sumber atau otoritas pada bidangnya serta menjadi contoh atau panutan bagi banyak orang, ia mendatangi Abu Hanifah dan bertanya, "Apa yang harus saya lakukan sekarang"? Abu Hanifah menjawab, "Engkau harus mengamalkan ilmumu, karena ilmu tanpa amal ibarat badan tanpa ruh".[32]

Selain Abu Hanifah, ia juga memasukkan Ahmad b. Hanbal sebagai seorang sufi. Baginya Ahmad b. Hanbal merupakan "pemimpin ahlus Sunnah dan penakluk ahlul bid'ah". Ia adalah sosok yang warak dan bertakwa, sahabat dekat para sufi besar seperti Zunnun al-Misri, Sari al-Saqati, Ma'ruf al-Karkhi dan Basyar al-Hafi.[33] Dia memiliki banyak karamah dan terbebas dari pandangan-pandangan yang menyimpang. Jika ada pandangan menyimpang yang dinisbahkan kepada dirinya, itu tidak lebih karena kesalahpahaman atau kebohongan. Imam Ahmad adalah korban dari kekerasan yang terjadi antara ulama kalam. Ia mati karena luka yang

30 Ibid., 284
31 Ibid., 287
32 Ibid., 288
33 Ibid., 311

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dideritanya akibat disiksa oleh para pengikut Mu'tazilah yang memaksanya untuk mengatakan bahwa al-Qur'an itu tercipta (makhluk).[34]

Tidak ketinggalan, al-Hujwiri juga mencantumkan nama Imam Syafi'i sebagai seorang sufi yang sangat ia hormati. Al-Hujwiri menyebutnya sebagai "imam bagi semua ilmu". Kezuhudannya tidak terbantahkan. Di mana pun berada, ia cenderung mencari kesepian untuk menyendiri dan berzikir. Ia adalah "pencari hakikat" dan jelas merupakan salah satu sufi besar pada masanya walau awalnya Imam Syafi'i dianggap sebagai "orang yang memusuhi para sufi".

Al-Hujwiri juga pencinta ilmu tafsir dan hadis. Dan itu dapat dilihat dari kualitas karyanya *Kasyf al-Mahjub*. Dalam kitab ini ia mengutip 236 ayat al-Qur'an, 138 hadis Nabi, dan tidak kurang dari 500 pendapat para otoritas sufi terkemuka.

Filsafat ia gemari walau tidak ia prioritaskan. Ia menunjukkan penguasaan yang lumayan terhadap filsafat Yunani terutama aliran kaum Sofis yang ia nilai ateis karena pandangannya tentang ilmu yang menolak adanya kebenaran.[35] Al-Hujwiri menegaskan bahwa tasawuf tidak ada sangkut pautnya dengan kelompok ini atau dengan kelompok dan aliran filsafat mana pun. Tasawuf lahir bukan dari pengaruh asing atau filsafat melainkan dari hasil ijtihad para sufi atas pesan-pesan spiritual agama yang berdasarkan pada wahyu.

Tasawuf tidak bisa dikatakan berasal dari filsafat. Perbedaan keduanya sangatlah jauh. Filsafat adalah pemikiran, sedangkan tasawuf adalah tentang kesucian dan kebersihan jiwa. Sufi adalah orang yang telah mencapai derajat kewalian karena kesucian jiwanya.[36] Filsafat adalah olah pikir, sedang kan tasawuf adalah olah hati. Filsafat adalah gagasan, sedangkan tasawuf adalah keadaban dan akhlak.[37]

Al-Hujwiri tegas dengan perbedaan ini. Ia tidak ingin tasawuf diseret-seret terlalu jauh ke wilayah filsafat. Apalagi filsafatisasi tasawuf sudah terbukti memakan korban. Dan salah satu korbannya adalah al-Hallaj. Tasawuf harus dikaitkan dengan syariat karena syariat merupakan standar kebenaran bagi agama. Benar tidaknya sebuah wacana harus diukur melalui indikator-indikator baku yang ditemukan dalam syariat.

Uniknya, menurut al-Hujwiri, tasawuf al-Hallaj sangat sesuai dengan standarisasi syariat dan jauh dari filsafat. Tidak ada unsur yang rasional—

34 Ibid.
35 Ibid., 194
36 Ibid., 214
37 Ibid., 221

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apalagi sesat—dalam tasawuf al-Hallaj. Karena itu, al-Hujwiri menerima bahkan membela habis-habisan tokoh ini dengan satu keyakinan telah terjadi kesalahpahaman terhadap ajaran, pandangan dan juga sosok al-Hallaj.

Terkait dengan sosok, al-Hujwiri mengajukan satu tesis yang sungguh sangat menarik dan baru. Dan ini merupakan temuan pertama pada masanya. Ia katakan bahwa sesungguhnya terdapat dua orang yang sama-sama memiliki nama belakang al-Hallaj, dan nama depan yang hampir mirip. Dua orang itu adalah al-Husain b. Mansur al-Hallaj, dan al-Hasan b. Mansur al-Hallaj. Al-Hallaj yang pertama adalah sufi tulen dari Bashrah, sedangkan yang kedua adalah "sufi" jadi-jadian dari Baghdad, guru Muhammad b. Zakariyah dan sahabat dekat Abu Said al-Qirmiti yang terkenal dengan kebohongan dan kesesatannya.

Yang pertama lurus dan jujur, sedangkan yang kedua sesat dan bahkan murtad. Yang pertama dikenal sangat luas sedang yang kedua bergerak secara diam-diam. Sialnya, karena yang dikenal adalah yang pertama, maka berita tentang kesesatan dan kebohongan al-Hallaj dinisbahkan kepada yang pertama padahal berasal dari yang kedua.[38] Jadi, ini adalah semacam kecelakaan sejarah dalam perjalanan umat Islam.

Al-Hujwiri mengaku telah menemukan dan membaca semua karya al-Husain al-Hallaj yang berjumlah 50 buku.[39] Ia tidak menemukan kesesatan dalam bentuk apa pun dalam karya-karyanya itu. Ia juga mengumpulkan syair-syairnya dan menjadikannya sebagai bahan-bahan perbincangan dalam *Kasyf al-Mahjub*. Dalam kitab ini al-Hujwiri juga menulis bahwa Abu al-Abbas al-Shaqani dan Abu al-Qasim al-Jurjani yang merupakan sufi terpandang pada masanya adalah pengikut dan pengagum setia al-Hallaj.[40]

Tidak ingin disalahpahami, al-Hujwiri menegaskan bahwa dengan membela al-Hallaj tidaklah berarti bahwa ia menokohkan atau mengidolakan tokoh ini. Al-Hujwiri justru memberi catatan negatif terhadap al-Hallaj sebagai "orang yang tidak patut dijadikan contoh karena sering "mabuk" dan kejiwaannya serba tidak menentu".[41] Karena tidak patut dijadikan contoh inilah, seorang sufi agung bernama Abu al-Qasim al-Qusyairi memilih untuk tidak berkata apa-apa alias diam tentang al-Hallaj. Sosok dan pemikiran al-Qusyairi akan kita bahas dalam pembahasan berikut ini.

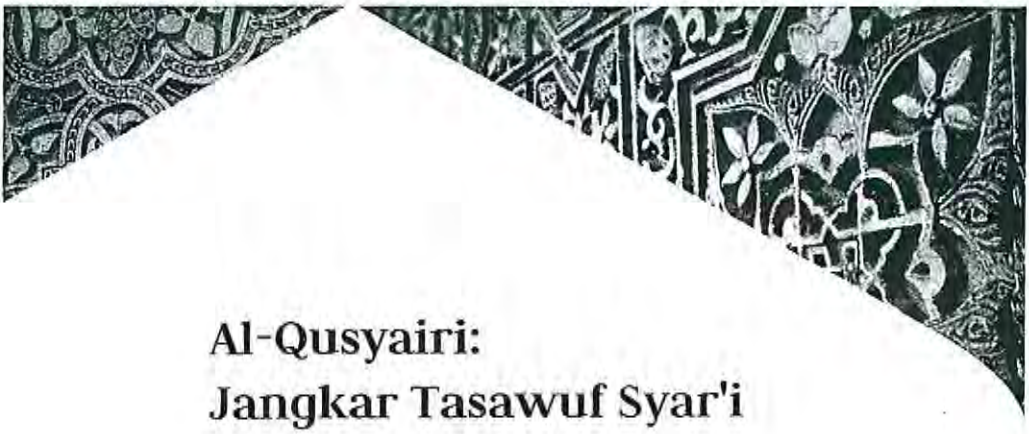
Demikianlah, tasawuf pada masa ini masih direpotkan oleh kontroversi yang diciptakan oleh al-Hallaj. Walau al-Hujwiri sendiri sepakat dengan

38 Ibid., 344
39 Ibid., 101
40 Ibid, 189
41 Ibid., 192

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan al-Hallaj, ia tidak cocok dengan kepribadian dan perilakunya. Yang menjadi dilema adalah bahwa masyarakat awam tidak bisa membedakan antara pendapat dan kepribadian. Dan itu berdampak pada stigma yang menempel pada diri al-Hallaj secara khusus dan pada tasawuf secara umum. Tasawuf tetap dianggap tidak sesuai dengan syariat sebagai landasan dasarnya. Dan inilah yang ingin diluruskan oleh al-Hujwiri. Ia ingin membangun tasawuf yang mengacu pada syariat dan menjadikannya sebagai landasan epistemologisnya. Usahanya masih awal dan belum matang. Namun, pada masa yang bersamaan ada Abu al-Qasim al-Qusyairi, yang tidak lain adalah sahabat dan gurunya, yang menyempurnakan dan mematangkan usahanya itu. Di tangan al-Qusyairi, tasawuf menemukan jangkarnya dalam syariat dan menjadi lebih kokoh ketika berlayar di luasnya samudera keilmuan.[]

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Al-Qusyairi: Jangkar Tasawuf Syar'i

Misi al-Hujwiri sesungguhnya belum usai ketika ia berpulang kepada sang Pencipta. Dalam benaknya masih banyak hal yang ingin ia lakukan tetapi usianya tidak memungkinkan. Karyanya *Kasyf al-Mahjub* sudah cukup bagus tetapi terkesan belum rampung. Karya ini bahkan terasa berbisik kepada yang membacanya bahwa al-Hujwiri masih menyimpan banyak hal yang ingin ia ungkapkan tetapi tidak mampu, atau tidak memiliki cukup waktu untuk itu.

Banyak faktor mengapa pemikiran al-Hujwiri terkesan tidak tuntas. Salah satunya adalah karena ia sosok yang selalu gelisah di hampir sepanjang hidupnya. Ia tidak pernah mapan dan tenang. Hidupnya selalu diwarnai gejolak. Ia pernah menikah dua kali tetapi tidak bahagia dengan pernikahannya. Istri pertamanya meninggal hanya 3 tahun setelah menikah, sedangkan istri kedua meninggal setelah 10 tahun pernikahannya. Anehnya, al-Hujwiri justru "mensyukuri" kepergian kedua istrinya itu karena merasa mereka berdua mencoba memalingkannya dari Tuhan dan agama-Nya.

Ia juga gelisah karena kondisi masyarakat yang semakin jauh dari nilai-nilai agama. Orang saleh sudah jarang ditemukan, ulama yang dapat dijadikan panutan sudah semakin langka, para pemimpin korup dan lalai, sedangkan agama tidak lagi diindahkan. Bersamaan dengan itu, tasawuf tidak lagi mendapat tempat terhormat dan digantikan oleh pola dan gaya hidup yang serba palsu dan menipu. Para sufi dan ulama dilecehkan, sedangkan para pendosa dan pemuja berhala dipuja dan disembah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Inilah gambaran yang paradoks yang dihadapi oleh al-Hujwiri. Pada satu sisi, ia menikmati kegemilangan dan capaian ilmu-ilmu keislaman pada masanya tetapi di sisi lain, ia berhadapan dengan kerusakan moril yang menjungkirbalikkan esensi ilmu-ilmu keislaman itu. Kerusakan semacam ini digambarkan oleh Abu Hasan al-Bushinji sebagai penyakit yang telah menggerogoti tasawuf dan menjadikan ilmu ini sebagai "nama tanpa hakikat, setelah sebelumnya merupakan hakikat tanpa nama".[1]

Ini pahit bagi al-Hujwiri. Karena itu, ia menulis dalam pembukaan *Kasyf al-Mahjub* demikian:

> Ketahuilah bahwa ilmu ini (tasawuf) telah menghilang pada zaman ini, terutama di wilayah-wilayah sekitar kita. Segenap manusia di sini hanya menyibukkan diri mereka dengan menuruti hawa nafsu mereka. Mereka hanya bersenang-senang, sementara para ulama tidak dapat berbuat apa-apa. Para ulama hanya membawa tasawuf yang tidak lagi sesuai dengan yang semestinya. Ilmu ini telah menyimpang dan tidak lagi dapat memenuhi harapan para murid. Tasawuf telah menghilang dari sekitar kita. Tidak ada lagi makrifat, tidak ada lagi penyingkapan. Yang ada hanyalah taklid".[2]

Apa yang dialami oleh al-Hujwiri sama dengan yang dirasakan oleh Abu al-Qasim al-Qusyairi. Kedua orang ini hidup pada era yang sama dan pernah bertemu dalam sebuah kesempatan di Nishapur. Mereka adalah sahabat. Lingkungan, masyarakat dan tantangan mereka sama. Karena itu, mereka memiliki kegelisahan yang sama, tekad yang sama, dan bahkan pola pikir yang sama. Mereka sama-sama ingin mengusung jenis tasawuf yang dapat mengembalikan ilmu ini pada jalurnya yang semestinya atau menyempurnakannya sesuai dengan norma-norma syariat. Tasawuf yang mereka usung dapat kita sebut sebagai tasawuf Syar'i.

Al-Qusyairi dan Konteks Keilmuan

Al-Hujwiri dan al-Qusyairi hidup ketika rekonstruksi tasawuf yang sejalan dengan misi umum syariat sangat dibutuhkan. Namun, tidak seperti al-Hujwiri, al-Qusyairi tidak banyak berteriak mengenai kondisi yang sedang menghimpit tasawuf. Ia memilih untuk bekerja dan menulis sembari menyimpan kegelisahannya dalam hati. Ia juga tidak banyak bicara mengenai lingkungan hidupnya, bagaimana orang-orang di sekitarnya, dan

1 Al-Hujwiri. Ibid., 222
2 Ibid, 7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apa yang sedang terjadi pada masanya. Kitab *al-Risalah* yang ia tulis tidak menyinggung kegelisahan pribadi dan keresahan akademik yang ia alami.

Adapun al-Hujwiri sering bicara tentang kondisi sekitarnya dan bagaimana perasaannya saat melihat kerusakan masyarakatnya. Ia sering kecewa dan mengungkapkan kekecewaannya itu secara terus terang dan kadang vulgar. Salah satu yang sering ia keluhkan adalah kondisi syariat yang sudah terlepas dari hakikat, dan hakikat yang sudah terkelupas dari syariat.[3] Karena itu, sebagai bentuk perlawanan terhadap kenyataan ini ia menegaskan bahwa, "Syariat tanpa hakikat adalah riya', dan hakikat tanpa syariat adalah kemunafikan".

Ucapan ini sekaligus menjadi pedoman yang ia pegang erat-erat selama hidupnya. Tasawuf yang ingin ia bangun adalah yang menggabungkan antara hakikat dan syariat. Kitab *Kasyf al-Mahjub* yang ia tulis mengisyaratkan bahwa ia kecewa melihat kalangan awam yang menjalankan ajaran agama tanpa disertai penghayatan, dan para sufi yang menyelami tasawuf tanpa landasan agama yang tegas. Ia menemukan syariat sedang terjepit dalam riya' dan kemunafikan. Yang riya' hanya menjalankan kulitnya saja, sedangkan yang munafik mengaku telah sampai pada kedalaman syariat, tetapi tanpa bungkus dan sampulnya. Esensi syariat "telah hilang", padahal ia adalah isi yang sesungguhnya. Orang awam yang kehilangan isi ini lalai dalam kebingungan, sedangkan para sufi yang mengaku telah merasakannya larut dalam ekstase.

Al-Hujwiri melihat bahwa tasawuf hampir mati karena tercerabut dari syariat. Tasawuf menjadi seperti layang-layang yang terbang tinggi tanpa tali; atau seperti kuda yang lari tanpa kendali; atau seperti tengkorak yang berdiri tegak tetapi tidak dapat memberi arti. Walau menjulang seperti monumen, tetapi tasawuf tidak dapat memaknai jati dirinya sendiri.

Karena itu, al-Hujwiri ingin memperbaiki tasawuf dan mengembalikannya ke jalurnya yang semula. Tasawuf yang terpuruk dan menjelma menjadi "patung telanjang tanpa ruh dan baju" itu ingin ia poles kembali dengan meniupkan ruhnya dan mengenakan bajunya. Ruh dan baju tasawuf itu tidak lain adalah syariat.

Maka, dapat dipahami mengapa dalam *Kasyf al-Mahjub*, al-Hujwiri mengawali pengantarnya dengan mengangkat tema syariat. Ia bermaksud menekankan bahwa ilmu ini adalah pintu masuk menuju tasawuf. Jangan sekali-kali menginjakkan kaki ke dalam tasawuf tanpa melalui pintu syariat. Ini adalah pesan tersirat yang dapat ditangkap dari pembahasan pertama dalam kitab tersebut.

3 Ibid., 499

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syariat dalam ajaran al-Hujwiri dikategorikan sebagai ilmu, dan bukan sebagai rentetan atau sekumpulan hukum-hukum. Sebagai ilmu yang berbasis pada wahyu, ia adalah induk bagi segala ilmu. Al-Hujwiri mengartikan ilmu ini sebagai, "suatu perkara yang dengannya seseorang menjadi tahu".[4] Sebagai ilmu, syariat juga merupakan perangkat untuk mengetahui sesuatu. Dan sesuatu itu adalah hukum-hukum Tuhan dan aturan-aturan-Nya. Jadi, syariat bukan hukum, melainkan alat untuk mengetahui hukum.

Karena berguna untuk mengetahui hukum-hukum Tuhan, mempelajari syariat adalah wajib. Bahkan mempelajari ilmu-ilmu lain yang mendukung syariat juga wajib, seperti ilmu falak untuk mengetahui waktu salat dan puasa, ilmu bintang untuk mengetahui arah kiblat, atau ilmu berhitung untuk mengetahui pembagian waris. Mempelajari ilmu tasawuf bisa wajib jika hal itu dapat membantu seseorang untuk menghayati pelaksanaan hukum syariat.

Syariat sendiri memiliki tiga pilar atau sumber, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah dan konsensus ulama (ijmak). Meninggalkan salah satunya—apalagi semuanya—akan berdampak kepada keimanan seseorang. Ini artinya, syariat menentukan akidah dan keyakinan seseorang, dan meninggalkannya akan berarti kemunafikan, kezindikan, dan kemurtadan.

Pola pikir semacam ini mulai menjadi tren sejak era al-Hujwiri dan tentunya al-Qusyairi, yang tidak lain ada mentor seniornya. Tawaran mereka tidak boleh disalahpahami sebagai bentuk klasik dari radikalisme agama atau sebagai upaya mencari jalan pintas atas persoalan rumit yang mereka hadapi. Tawaran mereka lahir dari renungan panjang yang memakan waktu tahunan, bahkan puluhan tahun. *Kasyf al-Mahjub* ditulis setelah al-Hujwiri melanglang buana selama puluhan tahun ke seluruh pelosok dunia Islam, sedang *al-Risalah al-Qusyairiyah* karya al-Qusyairi disusun setelah penulisnya melakukan pendalaman terhadap semua bidang ilmu keislaman selama kurang lebih 30 tahun.

Dua karya ini jauh dari radikalisme atau ekstremisme. Penulisnya tidak bermaksud memahami syariat sebagai ideologi atau hukum, melainkan sebagai ilmu pengetahuan.

Lebih jauh, dua karya ini sudah diakui oleh setiap generasi dari dulu hingga kini sebagai salah satu mahakarya yang tak ternilai harganya. Dari kedua karya ini lahir para punggawa hebat dan sufi agung. Dari *Kasyf al-Mahjub* lahir Abdul Rahman al-Jami penulis *Nafahat al-Uns*, Fariduddin Attar penulis *Tadzkirat al-Auliya'*, Dara Shikoh penulis *Sakinat al-Auliya*,

4 Ibid., 190

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abu 'Ala al-Afifi dan Qasim Ghani. Sedang dari *al-Risalah al-Qusyairiyah* lahir seorang sufi yang dikenang sebagai pemikir muslim terhebat sepanjang masa, al-Ghazali.

Yang tidak boleh dilupakan adalah bahwa dua karya itu merupakan sintesis atau pengerucutan dari sekian banyak aliran pemikiran yang ada pada waktu itu. *Al-Risalah al-Qusyairiyah* secara khusus mewarisi dengan baik berbagai ide, gagasan dan aliran tasawuf yang berkembang pada masanya terutama aliran-aliran yang berorientasi pada syariat. Sementara itu *Kasyf al-Mahjub* mewarisi gagasan al-Junaid dan Abu Nasr al-Sarraj.

Dengan demikian, membaca dua buku ini sama saja dengan menelusuri atau berkelana ke dalam alam tasawuf dengan berbagai corak, warna dan alirannya. Pada masa kedua tokoh ini, terdapat kurang lebih sebelas aliran tasawuf yang sebagian besarnya dikembangkan oleh al-Qusyairi dan sebagian yang lain diwarisi oleh al-Hujwiri. Al-Qusyairi dan al-Hujwiri sendiri tidak pernah mengatakan bahwa ide mereka berasal dari sebelas aliran ini. Namun mencermati pola pikir dan esensi ajaran keduanya, dengan jelas dapat dipahami bahwa aliran-aliran tersebut merupakan "konteks epistemologis"—meminjam istilah Michel Faucault—bagi kemunculan gagasan al-Qusyairi dan al-Hujwiri.

Khusus al-Qusyairi, ia tidak pernah menyinggung keberadaan sebelas aliran ini, atau berbicara sedikit pun mengenai gagasan pokok aliran-aliran tersebut. Dia bahkan tidak pernah menulis sepatah kata pun tentangnya. Keberadaan sebelas aliran itu disampaikan oleh al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjub* berikut pengaruhnya terhadap al-Qusyairi yang ia tulis secara tersirat.

Sebelas aliran adalah (1) al-Muhasibiyah yang dipelopori oleh al-Muhasibi. Aliran ini mengusung ide tentang rida, (2) al-Qassariyah yang dipelopori oleh Hamdun al-Qasshar yang mengusung gagasan tentang Malamatiyah, (3) al-Thaifuriyah yang dipelopori oleh Abu Yazid Thaifur al-Bisthami dan mengusung gagasan tentang mabuk spiritual (*al-sakr*), (4) al-Junaidiyah yang dipelopori oleh Abu al-Qasim al-Junaid yang menekankan pada persoalan kesadaran atau keterjagaan, (5) al-Nuriyah yang digagas oleh Abu al-Hasan Ahmad b. Muhammad al-Nuri dan mengusung konsep keterpengaruhan (*al-itsarah*), (6) al-Sahliyyah yang digagas oleh Sahal b. Abdullah al-Tustari dan membawa ide tentang latihan spiritual (*al-riyadhah wa al-mujahadah*), (7) al-Hakimiyah yang digagas oleh Abu Abdullah b. Ali al-Hakim al-Tirmidzi dan mengajarkan konsep kewalian, (8) al-Kharraziyah yang diusung oleh Abu Said al-Kharraz dan membawa gagasan tentang *fana'* dan *baqa'*, (9) al-Khafifiyah yang dibawa oleh Abu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abdullah Muhammad b. Khafif dan membawa ajaran tentang kesirnaan (*al-ghaibah*) dan kehadiran (*al-hudur*), (10) al-Sayariah yang diusung oleh Abu al-Abbas al-Sayar dan mengajarkan konsep kebersatuan (*al-jam'*) dan perpisahan (*al-tafriqah*), dan (11) al-Hululiyyah ala Abu Hilma al-Dimasyqi yang mengajarkan tentang kesadaran ilahiah. Di luar itu, ada pula paham al-Sarraj di Nishapur yang banyak dianut oleh para sufi termasuk al-Hujwiri yang memandang *maqamat* dan *ahwal* sebagai esensi dari tasawuf.

Walau tidak pernah berbicara mengenai kesebelas aliran itu, dapat dipastikan bahwa pemikiran al-Qusyairi merupakan sintesis dari semuanya. Apalagi muatan pemikirannya yang sangat komprehensif dan luas menjadikannya sebagai representasi dari hampir seluruh aliran pemikiran yang ada pada masanya.

Catatan Hidup al-Qusyairi: Pegawai Pajak yang Bijak

Pemikiran al-Qusyairi yang mendobrak dan menghentak agak kontras dengan kepribadiannya yang pendiam. Jika al-Hujwiri gemar berkelana ke hampir seluruh pelosok dunia Islam, al-Qusyairi justru lebih senang duduk manis di satu tempat dan tidak suka berpindah-pindah. Selama puluhan tahun hingga usia ke 60, al-Qusyairi tinggal di Nishapur, dan tidak pernah pergi ke mana-mana.

Al-Qusyairi lahir pada 986 di sebuah desa kecil dekat Nishapur, dan meninggal pada 1073 di usia 88 tahun. Tidak banyak yang dapat diketahui tentang al-Qusyairi ketika masih kanak-kanak dan remaja. Yang dicatat oleh para sejarawan tentangnya hanyalah bahwa ia sudah menjadi yatim ketika masih kecil, dan diasuh oleh seorang guru yang merupakan keluarga jauh dari ayah al-Qusyairi sendiri.

Walau tidak banyak yang dapat diketahui tentang kehidupan al-Qusyairi pada masa kanak-kanaknya, dapat dipastikan bahwa ia sudah mulai belajar ilmu-ilmu keislaman yang ada pada masanya. Kebetulan Nishapur adalah pusat pendidikan dan pembelajaran. Sederet tokoh ulama dan pemikir ada di sini, mulai dari ahli fikih hingga tasawuf, semuanya dengan kualitas yang sangat membanggakan. Keadaan ini sangat cocok bagi orang yang mencintai ilmu pengetahuan, seperti al-Qusyairi. Ia tidak perlu pergi jauh-jauh seperti al-Hujwiri untuk menemukan guru yang ia inginkan.

Secara politik, Nishapur adalah kota yang sangat damai dan tenang. Letaknya yang jauh dari pusat kekuasaan, membuatnya tidak ramai oleh hiruk-pikuk kehidupan politik dengan segudang konflik dan permasalahan. Masyaraktnya ramah dan gemar bergaul, suka membantu orang lain

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan peduli kepada sesama. Di sana kebenaran akan dikatakan benar, dan kesesatan akan tetap diposisikan sebagai kesesatan. Tidak banyak orang yang bermuka dua, dan tidak sedikit pula orang yang teguh memperjuangkan kebenaran.

Struktur dan perilaku masyarakatnya yang sudah sangat berperadaban, kualitas pendidikan yang sangat mapan serta ketersediaan sumber daya manusia berupa para pakar ilmu pengetahuan yang lebih dari cukup membuat kota ini tempat tinggal yang menjanjikan. Hampir semua orang hidup secara layak bahkan lebih dari cukup secara ekonomi. Hanya saja, seperti setiap kota maju pada umumnya, Nishapur tergolong kota yang mahal apalagi bagi para pendatang dari wilayah-wilayah lain yang lebih miskin. Biaya hidup di sini tinggi, dan ongkos pendidikan juga mahal. Harga kitab umumnya tidak murah dan sulit dijangkau oleh para pendatang. Yang menguntungkan adalah pendapatan warga setempat sudah lumayan mencukupi untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, apalagi harga bahan-bahan pokok di sini masih cukup murah.

Namun di balik itu semua, warga Nishapur masih sering mengeluhkan satu hal yang menurut mereka mencekik leher, yaitu tingginya pajak. Baik pejabat maupun rakyat biasa, warga kaya maupun miskin, pedagang maupun petani, semuanya mengeluh mahalnya pajak. Ironisnya, tidak ada orang yang dapat berbuat sesuatu untuk mengurangi beban pajak ini. Di balik melimpahnya jumlah kalangan terdidik dan kaum cerdik-cendekia, Nishapur ternyata belum memiliki ahli pajak yang mumpuni untuk menata administrasi perpajakan. Prihatin dengan keadaan ini, al-Qusyairi mulai belajar dan mendalami ilmu perpajakan.

Ia pun segera melangkah meninggalkan rumahnya menuju sebuah perguruan tinggi di Nishapur. Ia memilih mata kuliah ilmu berhitung. Ilmu perpajakan belum diajarkan sebagai mata kuliah yang mandiri secara profesional. Perkuliahan ini ia tempuh kira-kira ketika ia menginjak usia 20 tahun. Namun di samping belajar ilmu berhitung, ia juga mendalami ilmu-ilmu lain yang menjadi kewajibannya untuk dipelajari sebagai seorang mahasiswa Islam seperti ilmu tafsir, hadis, fikih, bahasa Arab, tasawuf dan—pendatang baru—sastra Arab.

Setelah merasa cukup mengerti ilmu berhitung, al-Qusyairi memutuskan untuk mengakhiri masa perkuliahannya dan segera bergabung dengan kantor pemerintah setempat sebagai pegawai negeri. Ia bekerja di sana sebagai staf perpajakan. Seperti niat semula, ia bekerja untuk mengurangi beban rakyat atas pajak. Pelan tetapi pasti, ia mulai menemukan cara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk mengatasi persoalan itu. Tidak butuh waktu lama baginya untuk menunjukkan keahliannya sebagai penata perpajakan.

Kecemerlangannya segera tercium, dan ia pun dipercaya sebagai penanggungjawab utama perpajakan untuk seluruh Nishapur. Singkat cerita, setelah beberapa tahun bekerja, al-Qusyairi berhasil menurunkan tarif pajak di Nishapur dan menata administrasi pengelolaannya dengan baik. Jadilah al-Qushari sebagai pahlawan pajak di kota ini.

Ia bekerja sebagai pegawai pemerintah kira-kira hingga usia 30 tahun. Dan setelah itu ia berbalik arah menuju satu kehidupan yang mungkin ia sendiri belum pernah memikirkannya, yaitu menjadi seorang sufi. Sebetulnya "kesufiannya" sudah tampak ketika ia bertekad membantu warga Nishapur untuk keluar dari jerat pajak. Ketulusan dan kegigihannya dalam menata administrasi pajak sejatinya sudah cukup menjadikannya sebagai "sufi". Ia bekerja dengan tulus dan tanpa pamrih. Hanya saja, ia sendiri kemudian merasa ada yang kurang dengan kehidupannya. Ia mendambakan kehidupan yang damai dan tenteram, kehidupan sebagai sufi.

Maka, ia pun beranjak dari kantor pemerintah meninggalkan kehidupan yang nyaman dan stabil menuju kehidupan yang jauh berbeda. Ia pergi menemui Abu Ali al-Daqqaq, seorang ulama terkemuka di Nishapur. Saat melihatnya, al-Qusyairi merasakan ada yang beda dengan tokoh ini. Perilakunya menarik, petuahnya sedemikian menyentuh hati dan kalbu. Tanpa berpikir panjang, al-Qusyairi memutuskan untuk menjadi muridnya.

Al-Qusyairi tidak butuh waktu lama untuk menjadi murid yang baik. Ia belajar dengan tekun dan dapat menyerap ilmu-ilmu yang diajarkan oleh sang guru. Al-Daqqaq adalah pakar di banyak bidang ilmu tasawuf. Ia penerus al-Sullami dan penggemar berat al-Junaid al-Baghdadi. Kepada al-Qusyairi, al-Daqqaq mengarahkannya agar mendalami ajaran-ajaran tasawuf al-Sullami.

Dalam waktu singkat al-Qusyairi sudah menguasai berbagai bidang ilmu yang diajarkan kepadanya. Pada usia 35 tahun—atau sekitar 5 tahun setelah menjadi murid al-Daqqaq—al-Qusyairi menerbitkan karya pertamanya dalam ilmu tafsir dengan judul *al-Tafsir al-Kabir*. Kitab ini mendapat apresiasi yang sangat luas dari kalangan sufi, dan bisa jadi merupakan kitab tafsir pertama yang menggunakan metode tasawuf. Ibn Khalikan dan Jalaluddin al-Subki menilai kitab ini merupakan kitab terbaik di kelasnya.[5]

5 Ma'ruf Zarik dan Ali Abdul Hamid Biltaji. 1989. "Pengantar" dalam *al-Risalah al-Qusyairiyah* (Lebanon: Dar al-Khair), 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kitab tafsir karya al-Qusyairi ini membuka jalan bagi kemunculan tafsir dengan genre baru. Metodenya unik, berbeda dengan tafsir lain yang sudah ada sebelumnya. Tafsir yang ia usung menafsirkan kalimat-kalimat al-Qur'an secara metaforis, dan memaknai pesan-pesannya secara spiritual. Ayat-ayatnya tidak dipahami apa adanya, tetapi dikonotasikan dengan ajaran-ajaran agama yang tersirat. Nantinya metode ini mengilhami Ibn Arabi dalam penulisan kitab tafsirnya yang sangat terkenal itu.

Setelah merampungkan kitab pertama ini, al-Qusyairi menulis karya lain juga dalam ilmu tafsir yang ia maksudkan sebagai penyempurna atau pendamping bagi kitab pertama. Jika yang pertama merupakan kitab tafsir, maka yang kedua ini lebih merupakan kitab metode tafsir. Kitab yang kedua ini berjudul *Latha'if al-Isyarah* dan berisi penjelasan mengenai metode tafsir sufistik berikut contoh-contoh kongkret dari ayat-ayat pilihan.

Setelah menyelesaikan dua kitab tafsir ini, al-Qusyairi baru secara serius mendalami ilmu tasawuf. Ini ia lakukan secara sengaja karena baginya ilmu tafsir merupakan induk bagi segala ilmu. Di samping itu ia juga merasa bahwa mendalami tasawuf tidak hanya membutuhkan kecerdasan kognitif tetapi juga kesiapan mental dan intuitif. Ia menulis beberapa naskah kecil tentang tasawuf, tetapi sangat sederhana dan lebih merupakan buku pandaun praktis bagi para pelaku praktik sufistik.

Barulah ketika menginjak usia senja, persisnya 60 tahun, ia terjun secara total ke dalam ilmu tasawuf dan mengutarakan ajaran-ajarannya yang selama ini masih ia pendam. Pada usia ini, ia mulai menggoyangkan penanya menuliskan kata demi kata, kalimat demi kalimat yang akhirnya menjadi sebuah kitab monumental yang ia sebut *al-Risalah al-Qusyairiyah*.

Tasawuf Berbalut Tauhid

Butuh waktu lama bagi al-Qusyairi untuk memulai menulis kitab *al-Risalah* ini. Jika mau, bisa saja ia mulai menulisnya saat masih berusia 30 tahunan. Lagi pula ia sudah memiliki cukup ilmu dan keahlian menulis ketika itu. Tetapi, ia menunda dan menunggu waktu yang tepat untuk menulisnya. Ia menimba ilmu dan merenung lebih jauh agar dapat menghasilkan karya yang benar-benar berbobot dan berisi.

Ketika memulai menulisnya, al-Qusyairi sedang dihantui oleh perasaan khawatir akan nasib tasawuf yang sedang diguncang oleh berbagai cobaan berupa isu-isu miring. Seperti al-Hujwiri, al-Qusyairi juga merasa bahwa tasawuf tidak memiliki masa depan yang baik, jika tidak diselamatkan. Di samping diteror dari kanan-kiri dan selalu dikaitkan dengan berbagai isu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak sedap, tasawuf sendiri secara internal sedang lesu dan tidak bertenaga. Al-Qusyairi mengungkapkan kenyataan ini dengan menulis:

> Kemudian ketahuilah bahwa orang-orang yang telah mencapai derajat hakikat dalam tarekat ini kebanyakan sudah menghilang, dan tidak tersisa kecuali sedikit saja... tarekat ini sudah melemah bahkan telah punah. Para pemuka tarekat yang menjadi panutan sudah tiada, sedangkan jumlah pemuda yang mengikuti jejak mereka sangatlah sedikit. Ketaatan beragama telah sirna, dan hanya menyisakan bekas-bekasnya saja. Ketamakan merajalela ditopang oleh sarana-sarananya. Kesucian syariat telah menjauh dari hati mereka; mereka tidak lagi peduli terhadap larangan-larangan agama, dan menolak membedakan antara yang halal dan yang haram.[6]

Keluhan ini mengingatkan kita akan sosok al-Hujwiri yang pernah mengeluhkan keadaan yang sama dalam *Kasyf al-Mahjub*. Uniknya, redaksi dan kata-kata yang mereka pilih pun hampir sama. Emosi dan tekanannya juga sama. Keduanya mengungkapkan rasa kecewa melalui ungkapan dan kata kunci yang nyaris sama, yaitu "tasawuf telah hilang". Ini menandakan bahkan keduanya sedang menghadapi persoalan yang sama dan diganggu oleh dilema yang sama pula.

Al-Qusyairi adalah mentor al-Hujwiri yang sangat ia kagumi. Seperti yang sudah kita bahas pada kesempatan yang telah lalu, salah satu sumber inspirasi al-Hujwiri adalah al-Qusyairi. Al-Hujwiri menjadikan *al-Risalah* sebagai pedoman—atau semacam kitab suci—dalam menyusun karyanya. Karenanya, ia mencontoh banyak hal yang ia temukan dalam *al-Risalah* mulai dari penggunaan istilah dan ungkapan kunci hingga sistematika dan materi pembahasan.

Tentang sistematika, memang ada perbedaan dari segi urutan pembahasan. Namun, al-Hujwiri terlihat hanya menggeser tema saja dari satu urutan ke urutan yang lain. Contohnya, jika al-Qusyairi mengawali pembahasan dalam *al-Risalah* dengan mengangkat tema tauhid, maka al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjub* menempatkan tauhid pada bab terakhir. Walau urutannya beda, namun gagasan besarnya sama.

Ada pula pembahasan tentang biografi para sufi yang disampaikan oleh al-Hujwiri yang mirip dan menyerupai yang ditulis oleh al-Qusyairi. Kesamaan juga dapat ditemukan dalam hal gagasan besar yang mendasari

6 Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi. 1989. *Al-Risalah al-Qusyairiyah*. Editor Ma'ruf Zarik dan Ali Abdul Hamid Biltaji (Lebanon: Dar al-Khair), 36-37

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keseluruhan proyek pemikiran mereka berdua, yaitu gagasan untuk "kembali ke pangkuan syariat".

Jenis tasawuf yang diusung oleh al-Qusyairi adalah tasawuf syar'i yang dilandasi dengan tauhid (keesaan Tuhan). Segala bentuk keilmuan dan praktik-praktik tertentu dalam Islam harus dikembalikan kepada asas keesaan Tuhan ini. Untuk menegaskan pentingnya tauhid sebagai landasan tasawuf, al-Qusyairi menempatkan pembahasan mengenai konsep ini pada bagian paling awal dalam kitabnya, *al-Risalah*. Tanpa basa-basi, ia mengatakan:

> Ketahuilah bahwa semua pemuka kelompok sufi ini membangun kaidah-kaidah mereka atas dasar tauhid yang benar. Dengan tauhid ini mereka menjaga akidah dari bid'ah dan mendekatkan pemahaman mereka dengan kelompok ahlu al-Sunnah yang menolak paham antropomorpisme dan paham bahwa Tuhan itu beristirahat.[7]

Tauhid secara sederhana ia maknai sebagai pengesaan dan penunggalan Tuhan secara mutlak (*ifrad*). Tuhan itu satu tetapi tidak berbilang. Dia adalah Yang Awal tanpa awalan, dan Yang Akhir tanpa akhiran. Keesaan Tuhan memiliki tanda-tanda yang ada di sekitar manusia. Tanda-tanda itu adalah bagian integral dari Tauhid itu sendiri, dan merupakan kewajiban setiap manusia untuk melihat, mempelajari dan memahaminya. Setiap manusia memiliki kemampuan untuk memahami tanda-tanda itu tanpa harus meniru atau mengikuti pemahaman orang lain. Al-Qusyairi menegaskan bahwa mencontoh secara buta (*taklid*) dalam hal Tauhid hukumnya haram. Adalah wajib bagi setiap individu untuk berpikir dan menemukan keyakinan akan keesaan Tuhan melalui pemikirannya sendiri. Dengan jalan ini, keyakinan yang tumbuh dalam dirinya akan menjadi kuat dan kokoh serta tidak mudah goyah oleh apa pun. Mengutip Ahmad b. Muhammad al-Jariri, al-Qusyairi menulis:

> Barang siapa yang tidak menggunakan ilmu tauhid dengan melihat tanda-tanda keesaan-Nya, maka langkahnya akan terperosok ke dalam lubang kehancuran.[8]

Ini sekaligus merupakan penegasan bahwa para sufi sekalipun dapat terperosok ke dalam lubang kesesatan jika tidak mendasari kesufiannya dengan tauhid. Konsekuensinya, segala hal yang terkait dengan tasawuf

7 Ibid., 41
8 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kehidupan para sufi harus diselaraskan dengan Tauhid. Konsep-konsep yang ada di dalamnya harus dimaknai sedemikian rupa sehingga merupakan ekspresi dari ajaran Tauhid itu sendiri.

Dengan semangat inilah, ia mendefinisikan makrifat sebagai, "keyakinan bahwa Tuhan itu satu yang sudah diketahui keesaan-Nya sebelum huruf dan kata; Mahasuci yang tidak ada batas bagi zat-Nya dan tidak ada huruf bagi setiap kalam-Nya".[9] Sekilas definisi ini lebih cocok untuk mengartikan konsep Tauhid, bukan makrifat. Namun, itulah cara al-Qusyairi untuk menarik gerbong makrifat dan tasawuf sedekat mungkin dengan tauhid.

Jika makrifat dipahami sebagai "pengetahuan manusia akan Tuhannya", seperti yang ia sendiri tulis ketika mengutip pandangan al-Junaid, maka pada saat yang sama ia juga memposisikannya sebagai alat untuk memperkuat keyakinan seseorang. Ini artinya, ia menjadikan makrifat sebagai ilmu dan sekaligus bagian dari keimanan. Dengan alasan inilah, iman tidak bisa dijauhkan dari ilmu, sebagaimana ilmu tidak bisa diajarkan tanpa keimanan.

Dengan memasukkan makrifat dalam satu jajaran dengan konsep-konsep keimanan, kekufuran, sifat-sifat Tuhan dan yang lainnya, maka al-Qusyairi telah memulai petualangan baru dengan membuka ruang bagi perkembangan teorisasi tasawuf. Namun, pada saat yang sama, ia juga telah menempatkan tasawuf pada posisi dilematis. Gagasannya bahwa tasawuf adalah tauhid merupakan temuan yang membanggakan pada masanya. Namun, tidak pula dapat dimungkiri bahwa temuan ini telah memunculkan pertanyaan baru mengenai apakah benar makrifat—yang merupakan wilayah tasawuf—dapat dianggap sebagai ilmu tauhid. Secara struktur keilmuan, hal ini membingungkan dan sulit diterima bagaimana ilmu tasawuf yang bersifat *irfani* disamakan dengan ilmu tauhid yang lebih bersifat *bayani*.

Setidaknya protes semacam ini sering dialamatkan kepada al-Qusyairi setelah ia meluncurkan kitab *al-Risalah*. Sialnya, protes itu tidak berhenti pada sisi sistematika atau strategi saja, tetapi melebar hingga ke soal materi dan muatan. Yang ditulis oleh al-Qusyairi dalam *al-Risalah* terkesan ingin mendobrak sendi-sendi teologi Mu'tazilah yang rasional dan memberondong nuansa tekstual yang identik dengan fikih aliran Ahmad b. Hanbal.

Al-Qusyairi memang tidak sejalan dengan ajaran Mu'tazilah tentang keimanan, sifat-sifat Tuhan, qadha dan qadar, dan konsep penciptaan. Dan itu menimbulkan perseteruan antara dirinya dengan para penggemar

9 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rasionalisme Mu'tazilah. Namun, ia juga mengesankan diri sebagai penggemar Mu'tazilah melalui gaya narasinya yang rasional dalam *al-Risalah*. Kemudian, ia tidak segan menggunakan istilah bid'ah untuk menuduh para pemikir Mu'tazilah sehingga mengesankan dirinya sebagai penganut Salafiyah yang anti rasionalisme. Tetapi uniknya, dia juga tidak jarang mencibir praktik taklid dalam agama sehingga mengesankan dirinya sebagai penganut Mu'tazilah yang anti Salafiyah.

Kebetulan Mu'tazilah dan Salafiyah pengikut Ahmad b. Hanbal adalah kelompok yang kuat di Nishapur. Mereka mendapat dukungan politik dari Dinasti Seljuk yang waktu itu dipimpin oleh Thughril Beg. Karena itu, sikap al-Qusyairi yang angin-anginan itu membuat para pengikut Mu'tazilah dan Salafiyah aliran Ahmad b. Hanbal marah. Dampaknya al-Qusyairi dicibir, dicaci dan bahkan diusir. Selama 10 tahun, dia dicekal oleh pemerintah, dilarang menulis, mengajar dan tampil di depan umum. Akses ke masyarakat disumbat, dan segala fasilitas untuk menyapa publik—seperti mimbar Jumat— dilarang untuk ia gunakan.

Puncaknya adalah ketika dia harus meninggalkan Nishapur setelah benar-benar diusir dari kota ini. Dia pergi sebagai pengungsi ke Kota Baghdad pada usia senja, ketika mestinya dia bisa duduk manis di rumah dengan pena di tangannya. Peristiwa ini diceritakan sedikit oleh al-Subki dalam *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*.[10]

Namun, al-Qusyairi tetap tegar menghadapi cobaan ini. Usia bukan halangan baginya. Ia menempuh perjalanan jauh ini dengan semangat dan dengan kepala tegak. Ia tidak bersedih dan memilih untuk terus maju menjalani hidup. Lagi pula, Baghdad bukan kota asing baginya. Dia sudah punya nama besar dan memiliki banyak sahabat di sana. Dia sudah dikenal secara luas sehingga pasti akan mendapat tempat yang mudah di kota seribu menara ini.

Al-Qusyairi tidak butuh waktu lama untuk menjadi figur terhormat di Baghdad. Sejak pertama kali menginjakkan kakinya di sana, ia sudah disambut secara sangat meriah, seperti yang dikisahkan oleh al-Khatib al-Baghdadi dalam kitabnya *Tarikh Baghdad*.[11] Segera, al-Qusyairi diberi kepercayaan untuk mengajar di sekolah Nizamiyyah di Baghdad dan memberikan ceramah rutin di masjid agung di sana. Anehnya, di kota ini al-Qusyairi tidak mengajar ilmu tasawuf melainkan mata kuliah ilmu hadis.

10 Tajuddin al-Subki. 1986. *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*. Juz II (Kairo: Dar al-Sharif), 269

11 Abu Bakar b. Ali al-Khatib al-Baghdadi. 1931. *Tarikh Baghdad au Madinat al-Salam*. Juz II (Kairo: Maktabah al-Hangi), 83

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masa tinggal al-Qusyairi di Baghdad segera ia akhiri ketika ada kabar bahwa Thughril Beg telah meninggal pada tahun 1063 dan digantikan oleh Alp Arselan (berkuasa 1063-1072) yang jauh lebih ramah dan bersahabat. Ia segera memutuskan kembali ke Nishapur dan tinggal di sana hingga tutup usia. Arselan dan segenap jajaran menterinya, termasuk Nizamul Mulk bahagia mendengar kepulangan al-Qusyairi. Mereka sangat hormat kepadanya, hingga kalau ia masuk ke dalam istana semua pejabat dan pembesar kerajaan berdiri untuk angkat tangan dan memberikan salam hormat kepadanya.

Kepulangan al-Qusyairi ke Nishapur segera mengubah kebijakan pemerintah. Aliran Mu'tazilah yang rasional dan paham Salafiyah yang tekstual digantikan dengan ajaran Asy'ariyah yang lebih moderat dan terbuka. Tasawuf pun mendapat tempat yang mulia di negeri ini.

Kebijakan pemerintah yang pro-tasawuf berperan besar dalam mengabadikan ajaran dan pemikiran al-Qusyairi. Apalagi paham Asy'ariyah yang sangat dekat terutama dengan tasawuf syar'i juga disokong di sini. Kondisi yang sehat ini turut berperan sebagai vitamin yang dapat menambah tenaga tasawuf dan paham-paham lain yang sejalan dengannya.

Hingga kini, nama al-Qusyairi tetap harum di hampir semua kalangan. Para pelaku tarekat mengenalnya sebagai guru, sedangkan para sarjana, baik Muslim maupun non-Muslim, melihatnya sebagai pemikir *par excellence*. Di Barat, ia dan kitabnya *al-Risalah* mendapat perhatian luas.[12] Kitab ini telah diterjemahkan dua kali ke bahasa Inggris, yaitu oleh Rabia Harris dengan judul *The Risalah: The Principles of Sufism* diterbitkan oleh Kazi pada 2002,[13] dan oleh Alexander Knysh dengan judul *al-Qushairy's Epistles on Sufism* diterbitkan oleh Ithaca pada 2007.[14] Juga sudah diterjemahkan ke bahasa Jerman oleh Richard Gramlich dengan judul *Das Sendschreiben al-Qushairy's uber das Sufitum* dan diterbitkan pada 1989.[15]

Buku al-Qusyairi tidak hanya diterjemahkan tetapi kandungan dan gagasannya juga dikaji. Salah satu yang secara serius mendalami al-Qusyairi adalah Michel Chodkiewicz. Peneliti ini memunculkan temuan menarik ketika memosisikan al-Qusyairi bukan sebagai pemikir tasawuf syar'i melainkan sebagai tokoh tasawuf falsafi. Ia berhasil menelusuri jejak-jejak al-Qusyairi dalam pemikiran filosofis Ibn Arabi terutama yang terang-

12 Annemarie Schimmel. 1975. *Mystical Dimensions of Islam* (North Carolina: The University of North Carolina Chappel Hill), 88

13 Lihat Rabia Harris. 2002. *The Risalah: The Principles of Sufism* (USA: Kazi)

14 Lihat Alexander Knysh. 2007. *Al-Qushairy's Epistles on Sufism* (USA: Ithaca)

15 Lihat Richard Gramlich. 1989. *Das Sendschreiben al-Qushairy's uber das Sufitum* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kum dalam kitabnya *al-Futuhat al-Makkiyyah*. Dengan meyakinkan, Chodkiewicz menulis dalam *Mi'raj al-Kalima de la Risala Qusyairiyya aux Futuhat Makkiyya* bahwa pemikiran filosofis Ibn Arabi tidak lain adalah kelanjutan atau kepanjangan dari gagasan al-Qusyairi.[16]

Di dunia Islam, Ibrahim Basyuni termasuk yang mendalami gagasan-gagasan al-Qusyairi. Ia menulis buku yang secara khusus membahas tokoh ini dengan judul *al-Imam al-Qusyairi: Siratuhu, Atsaruhu, Madzhabuhu*. Buku ini diterbitkan di Kairo pada 1972.[17]

Selain beberapa karya di atas, masih banyak lagi karya lain yang ditulis untuk mendalami dan menafsirkan ajaran-ajaran al-Qusyairi. Hampir semua karya yang pernah ditulis tentangnya menunjukkan rasa hormat dan penghargaan yang tinggi kepadanya. Jika ada yang kritis kepadanya, jumlahnya tidak seberapa. Dari sekian banyak apresiasi, yang ditulis oleh al-Hujwiri termasuk yang paling representatif. Al-Hujwiri adalah sahabat al-Qusyairi. Dia mengetahui banyak tentang koleganya itu. Dalam *Kasyf al-Mahjub* ia menulis tentang al-Qusyairi dan mengatakan:

> Pada masanya al-Qusyairi adalah sosok yang mulia. Ia memiliki derajat yang tinggi di masyarakatnya. Dia menulis banyak karya. Ungkapan-ungkapannya indah, menawan dan menyentuh kalbu. Setiap orang yang mendengarnya pasti akan tertarik kepadanya. Baginya tasawuf memiliki dua sisi, yaitu ekstase (*wajd*) dan penglihatan (*dalil*). Ia mengajarkan bahwa penglihatan adalah tingkatan pemula, sedangkan ekstase adalah tingkatan yang sudah matang. Nabi Musa ketika masih pada tingkatan pemula, ia hanya ingin melihat Tuhan. Ia meminta-Nya agar menampakkan Diri kepadanya. Sementara itu, Nabi Muhammad telah mencapai derajat yang tinggi sehingga sebelum ingin melihat-Nya, ia terlebih dahulu memuja-Nya. Nabi Muhammad memuja-Nya dalam diam dan kebisuan. Seorang pemula akan banyak bicara dan meminta, tetapi yang sudah matang akan banyak diam dan membisu agar dapat memuja dan melihat Sang Pencipta.[18]

Selain itu, Abu al-Hasan Ali b. Hasan al-Bakhruzi juga memujinya sebagai orang yang memiliki kelebihan isitimewa dalam memberi nasihat-

16 Lihat Michel Chodkiewicz. 2005. "Mi'raj al-Kalima de la Risalah Qusyairiyya aux Futuhat Makkiyya". Dalam *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought (Essays in Honor of Hermann Landolt)*. Editor Todd Lawson (London, New York: IB Tauris), 248-261

17 Lihat Ibrahim Basyuni. 1972. *Al-Imam al-Qusyairi: Siratuhu, Atharuhu, Mazhabuhu* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

18 Al-Hujwiri. Ibid., 37

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nasihat keagamaan. Al-Bahkruzi menulis, "Jika hamparan padang pasir mendengar wejangan-wejangannya, niscaya mereka akan menguap. Jika iblis duduk dan mendengar nasihat-nasihatnya, niscaya ia akan tobat. Dan jika ia berbicara kapan pun dengan logikanya niscaya akan diterima oleh setiap orang yang mendengarnya".[19]

Kemudian, seorang pakar sejarah yang juga merupakan muridnya bernama al-Khatib al-Baghdadi menulis, "al-Ustaz al-Syaikh al-Qusyairi tiba di Baghdad. Kami semua senang dengan kedatangannya dan mendengar petuah-petuahnya. Ia adalah orang yang mumpuni, hebat dalam memberi nasihat, dan lembut dalam bicaranya".[20]

Ibn Khalikan dalam *Wafayat al-A'yan* dan Tajuddin al-Subki dalam *Thabaqat al-Syafi'iyyah* juga memujinya sebagai ilmuwan sejati yang menguasai banyak bidang ilmu seperti fikih dan tasawuf.[21] Al-Subki juga menyebutnya sebagai seorang pakar sastra yang andal. Al-Subki menyempatkan mengutip banyak sekali syair yang pernah ditulis atau dilantunkan oleh al-Qusyairi. Hampir seluruh syair al-Qusyairi adalah pujian kepada Yang Mahakuasa.

Demikianlah, kehebatan al-Qusyairi yang telah membuat banyak orang terpukau atau bahkan membisu. Mereka yang mengerti dan memahaminya tahu bahwa dia adalah permata yang berkilau. Membaca pemikirannya membuat kita semakin sadar akan kebodohan kita sendiri. Kita dibuatnya seperti keledai tua yang tak tahu apa-apa. Tulisan-tulisannya membuat kita terdiam. Tetapi, itu bagus. Sebab diam—demikian al-Qusyairi mengajarkan—dapat membuat hati kita bicara dan jiwa kita membaca.[]

19 Ibn Asakir, TT *Tabyin Kizb al-Muftara* (Beirut: Maktabah al-Thaqalah al-Arabiyah), 274

20 Al-Baghdadi. Ibid., 203

21 Lihat Ibn Khalikan, Ahmad b. Muhammad. 1968. *Wafayat al-a'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Editor Ihsan Abbas. Jilid V (Beirut: Dar al-Sadir), 87

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Harawi dan Moderasi Tasawuf Salafi

Perjalanan hidup al-Qusyairi tidak pernah lepas dari ketegangan dan konflik. Konflik itu kadang bersifat sosial-politik, namun kadang pula bersifat pribadi. Ketika dia kembali ke Nishapur dari pengasingan, ia sejenak terbebas dari konflik sosial-politik yang selama ini menjeratnya. Penguasa negeri yang mengusirnya ke Baghdad telah tiada dan digantikan oleh pemimpin yang membelanya dan mendukung aliran pemikirannya. Ia dihormati oleh para penguasa dinasti dan diberi posisi yang terhormat sebagai ulama dan "guru negeri".

Namun, kebahagiaan al-Qusyairi itu diam-diam memakan korban dan membuatnya terperangkap dalam "konflik pribadi" yang tidak pernah terpikirkan. Jatuhnya korban ini bukan karena al-Qusyairi ingin membalas dendam atau sengaja membuat skenario agar orang lain membayar mahal kesengsaraannya, tetapi karena dinamika politik yang sedang berubah. Pergantian kepemimpinan, perubahan kebijakan pemerintah, hingga pergeseran dominasi paham keagamaan dalam masyarakat telah berdampak pada segalanya termasuk pada nasib pribadi seorang ulama. Dan kali ini yang menjadi korban perubahan itu adalah Abdullah al-Ansari al-Harawi, seorang sufi besar dari Herat yang hidup pada masa yang sama dengan al-Qusyairi.

Herat dan Nishapur adalah dua kota yang terletak di propinsi yang sama, Khurasan. Nishapur merupakan asal daerah al-Qusyairi sedangkan Herat asal daerah al-Harawi. Keduanya saling mengenal karena berasal dari wilayah yang sama, dan hidup pada zaman yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama pula. Keduanya sama-sama memiliki nama besar dengan pengikut masing-masing yang jumlahnya sangat banyak. Namun, keduanya jarang bertemu karena sifat keduanya yang sama-sama pendiam dan cukup membatasi diri dalam bergaul.

Jika ditarik agak ke belakang, kisah "ketegangan" antara al-Qusyairi dan al-Harawi berawal ketika Khurasan mulai ricuh dengan kritik keras al-Qusyairi terhadap arus utama (*mainstream*) yang dianut oleh pemerintah kala itu. Arus utama yang dimaksud di sini adalah Mu'tazilah di bidang ilmu kalam dan Hanbaliyah di bidang ilmu fikih. Karena merasa terganggu dengan kritik al-Qusyairi, Thughril Beg yang sedang berkuasa mengambil tindakan tegas dengan mengucilkan al-Qusyairi dan mengusirnya.

Al-Qusyairi dianggap berbahaya bukan karena kritiknya terhadap kebijakan pemerintah melainkan karena ketajaman pemikirannya yang cenderung menggerogoti dominasi Mu'tazilah dan Hanbaliyah. Al-Qusyairi sendiri adalah pengikut aliran Asy'ariyyah-Syafi'iyyah. Dua kitabnya yang berjudul *al-Risalah* dalam ilmu tasawuf dan *Syikayah Ahl al-Sunnah* dalam ilmu kalam mendobrak dominasi Mu'tazilah dan mencederai normativitas Hanbaliyah. Rasionalitas Mu'tazilah dan kekolotan Hanbaliyah menjadi sasaran empuk kritiknya.

Atas dasar ini, al-Harawi merasa kecewa dengannya, dan atas dasar ini pula Thughril Beg (penguasa dinasti) mencekal al-Qusyairi atas permintaan al-Harawi. Ia dikucilkan selama 10 tahun dan kemudian diusir ke Baghdad kurang lebih selama 3 tahun.[1]

Pendulum sejarah segera bergoyang. Ketika Thughril Beg meninggal pada 1063, ia digantikan oleh Alp Arselan pada tahun yang sama. Kebetulan Arselan lebih suka dengan aliran Asy'ariyah-Syafi'iyah ketimbang Mu'tazilah-Hanbaliyah. Dan ini berdampak langsung terhadap hubungannya dengan al-Qusyairi dan al-Harawi. Singkat cerita, Arselan memanggil pulang al-Qusyairi ke Nishapur pada 1064 dan dua tahun kemudian—atau 1066—ia mengusir al-Harawi keluar dari Khurasan.

Ini pahit bagi al-Harawi. Dan al-Qusyairi tidak bisa disalahkan. Kini al-Harawi harus membungkuk—setidaknya untuk sementara—di hadapan kenyataan sejarah yang mencekiknya. Ia terbanting dan terpelanting setelah sekian lama tersanjung dan mendapat tempat yang agung. Dampak negatif dari pengusiran ini adalah, al-Harawi menjadi semakin anti tidak hanya kepada penguasa dinasti tetapi juga kepada aliran Asy'ariyyah-Syafi'iyyah dan pengikutnya. Dalam beberapa karyanya seperti *Dzam al-*

1 Tajuddin al-Subki. 1964. *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*. Editor Mahmud Muhammad al-Thanahi dan Abdul Fattah al-Hulw. Jilid III (Lebanon: Faishal Isa al-Babi al-Halabi), 394

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kalam wa Ahlih, al-Harawi menyerang habis aliran kalam Asy'ariyyah dan menganggap segenap pengikutnya sebagai pengecut.[2]

Corak pemikiran al-Harawi sangat tekstual dan berorientasi wahyu seperti pemikir Salafiyah pada umumnya. Gagasannya yang terkait langsung dengan keyakinan beragama (akidah) tidak menerima takwil atau interpretasi terhadap teks agama. Ia adalah kepanjangan tangan Ahmad b. Hanbal. Uniknya, dalam hal ilmu pengetahuan ia sangat berbeda dengan Imam Ahmad dan senang dengan metode takwil. Metode ini ia gunakan dalam hampir seluruh karyanya termasuk *Manazil al-Sa'irin* (Tingkatan-tingkatan Pencari Jalan) yang merupakan karya terbaiknya di bidang tasawuf.

Di tangan al-Harawi, bibit-bibit pemikiran Ahmad b. Hanbal yang pernah redup selama kurang lebih 200 tahun kembali mekar dan menemukan celah untuk bersemi. Dampaknya, tasawuf salafi yang belum pernah diperhitungkan kini siap bangkit menjadi penyanding atau bahkan pesaing bagi tasawuf Sunni yang selama ini berperan sebagai arus utama.

Sufi Kelana yang Luwes

Walau terkesan sebagai pesaing al-Qusyairi dan anti terhadap Asy'ariyyah-Syafi'iyyah, namun kisah permusuhan—jika ada—antara dirinya dengan lawan-lawannya itu tidak terdokumentasikan dengan baik. Sedikit data yang ada mengenai permusuhan dimaksud antara lain berasal dari Tajuddin al-Subki.[3]

Al-Harawi adalah putra asli Herat. Ia dilahirkan sebagai seorang "putra ulama" yang berbakat. Ayahnya seorang pemuka agama yang terpandang, bernama Abu Mansur, seorang pakar ilmu hadis dan penggemar berat kitab *Sunan al-Tirmidzi*. Kitab ini paling ia sukai melebihi kitab-kitab apa pun dalam ilmu hadis termasuk *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih al-Muslim*, dua kitab yang dinilai paling autentik dan lengkap oleh sebagian besar—jika tidak semua—pakar hadis dalam Islam. Abu Mansur jatuh cinta kepada *Sunan al-Tirmidzi* karena bahasanya yang lebih sederhana dan sistematikanya yang lebih praktis. Ini nantinya berpengaruh pada al-Harawi. Kecintaan al-Harawi pada kitab ini membuatnya tidak terlalu melirik kitab lain termasuk

2 Abdullah al-Ansari al-Harawi. TT. *Dzam al-Kalam wa Ahlih*. Editor Abu Jabir Abdullah (Damaskus: Maktabah al-Ghuraba al-Athariyah), 14

3 Dalam *Thobaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, al-Subki mengungkap bahwa sikap al-Harawi sangatlah keras terhadap para ulama dan pengikut aliran Asy'ariyyah di bidang ilmu kalam dan Syafi'iyyah di bidang ilmu fikih. Al-Harawi antara lain mengatakan bahwa memakan hasil sembelihan mereka adalah haram. Dengan ungkapan lain, al-Harawi menganggap mereka sesat dan sudah keluar dari akidah yang benar. Lihat Tajuddin al-Subki. Ibid, 203

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab sunan karya Ahmad b. Hanbal, guru dan sumber inspirasinya dalam ilmu kalam dan tasawuf.[4]

Abu Mansur juga seorang sufi yang terkenal. Ia memiliki komunitas sufi yang besar. Secara rutin komunitas ini melakukan tur keliling ke beberapa wilayah untuk misi dakwah dan uzlah, atau untuk menemui guru-guru sufi yang mereka kenal. Abu Mansur sering meninggalkan rumah dan keluarganya untuk misi dakwah dan uzlah ke luar kota.

Walau sering ditinggal oleh sang ayah sejak kecil, al-Harawi justru sangat terkesan dengan sikap ayahnya itu yang ia nilai loyal terhadap ilmu dan guru-gurunya. Sikap loyal itu sangat membekas dalam dirinya dan pada saatnya nanti akan ia tiru sikap itu kala ia sudah tumbuh dewasa dan memutuskan menjadi sufi kelana seperti ayahnya.

Pada usia yang masih muda, al-Harawi sudah menelusuri Nishapur untuk mencari guru sufi yang dapat ia teladani. Nishapur baginya adalah kota yang sempurna: banyak ulama, murid dan lembaga pendidikan yang berkualitas. Ia tiba di Nishapur kira-kira pada 1020 ketika usianya sekitar 15 tahun, sedangkan al-Qusyairi (yang juga tinggal di sana) berusia 34 tahun.

Saat al-Harawi baru tiba dan masih berstatus santri, al-Qusyairi sudah matang sebagai "guru muda" yang menguasai ilmu-ilmu keislaman dan dikenal luas di seluruh Nishapur. Sebelumnya al-Qusyairi juga sudah dikenal sebagai pakar dan pejabat pajak yang sangat berjasa. Pada 1019 atau setahun sebelum al-Harawi tiba, al-Qusyairi sudah menerbitkan satu karya tafsir berjudul *al-Tafsir al-Kabir*, yang hingga kini masih disukai banyak orang.

Al-Harawi pasti mengenal al-Qusyairi ketika ia pertama kali menginjakkan kakinya di Nishapur. Namun yang unik, ia tidak menemuinya atau berguru kepadanya. Kebesaran al-Qusyairi dan kehebatannya tidak membuat al-Harawi tertarik. Entah apa yang ada di benaknya, al-Harawi sama sekali tidak memperhitungkan al-Qusyairi, dan juga al-Daqqaq, sebagai gurunya.

Tidak jelas di madrasah mana al-Harawi belajar selama di Nishapur. Siapa pula guru-gurunya tidak diketahui secara pasti. Yang dapat diketahui adalah bahwa ia langsung mendalami ilmu-ilmu keislaman dasar seperti fikih, hadis, tafsir dan bahasa Arab. Seperti al-Qusyairi, al-Harawi menggemari ilmu tafsir pada usia mudanya. Ilmu ini menjadi pilihan pertama dalam karier akademiknya. Sebelum menggeluti tasawuf, ia terlebih dahulu

4 Informasi mengenai sejarah hidup al-Harawi secara lebih lengkap dapat dibaca antara lain dalam AG. Ravan Farhadi. 1996. *Abdullah Ansari of Herat: An Early Sufi Master* (London: Routledge). Atau dalam ulasan Abu Jabir Abdullah terhadap *Dzam al-Kalam* karya al-Harawi. Karya-karya seperti ini memberi informasi yang berbeda-beda tentang biografi al-Harawi. Tidak jarang antara yang satu saling bertentangan dengan yang lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sudah menguasai ilmu tafsir dan berhasil melahirkan buku tafsir pada usia 35 tahun. Sayang buku ini dinyatakan hilang, mungkin bersamaan dengan pengucilan dan pengasingan dirinya oleh penguasa dinasti.[5]

Tafsir al-Harawi merupakan penyanding—atau mungkin pesaing—bagi tafsir al-Qusyairi. Metode yang digunakan sangat berbeda dan cenderung berseberangan dengan metode al-Qusyairi. Jika al-Qusyairi menggunakan metode takwil sufi, maka al-Harawi menggunakan metode literal dan menolak segala bentuk interpretasi terutama yang berkaitan dengan urusan akidah. Dalam tafsir al-Harawi, setiap kalimat dalam al-Qur'an dimaknai secara apa adanya dan tidak ditafsirkan secara metaforis, simbolik atau rasional.

Kemunculan tafsir al-Harawi menambah kekayaan khazanah tafsir dalam keilmuan keislaman. Namun, tidak dapat dimungkiri bahwa tafsir ini mencerminkan persaingan epistemologis tidak hanya antara dua ulama yang sedang naik daun, tetapi juga antara dua aliran yang berebut pengaruh.

Mungkin karena sudah telanjur berbeda dan ingin bersaing atau mungkin karena alasan lain, jalan spiritual yang ditempuh oleh al-Harawi pun sangat berbeda dengan al-Qusyairi. Al-Qusyairi menganut tasawuf Sunni, sedangkan al-Harawi tasawuf Salafi.[6] Secara sederhana, tasawuf Sunni adalah yang mendasarkan gagasannya pada syariat, tetapi tetap menerima interpretasi rasio atas pesan-pesan agama. Sedangkan tasawuf Salafi hanya menerima al-Qur'an dan al-Hadis—kadang dibahasakan sebagai syariat—sebagai satu-satu sumber kebenaran tanpa proses ijtihad atau pemaknaan. Tasawuf Sunni tidak kaku, lebih fleksibel dan menyediakan ruang yang luas bagi terjadinya proses ijtihad dan inovasi pemikiran dalam agama.

Uniknya, walau mengusung tasawuf salafi dan secara tegas mendeklarasikan diri sebagai penganut Ahmad b. Hanbal, al-Harawi tidak selamanya kaku dan kolot.[7] Ia sendiri sering melakukan interpretasi rasional terhadap

5 Ini bukan satu-satunya kitab karya al-Harawi yang dinyatakan hilang. Kitab lain yang juga hilang adalah *al-Faruq fi al-Farq* dan *Tazkiyah al-Auliya*.

6 Secara sederhana, tasawuf sunni dan salafi sama-sama berbasis pada syariat dan menghindari upaya penafsiran tasawuf secara filosofis seperti yang dilakukan oleh al-Hallaj. Namun, kedua jenis tasawuf ini berbeda dalam hal penggunaan metode takwil (penafsiran) dalam menafsirkan ajaran agama. Tasawuf sunni menerima takwil sedangkan tasawuf salafi tidak. Pada aspek inilah, posisi al-Harawi cukup unik. Ia memproklamasikan diri sebagai penerus Imam Ahmad b. Hanbal sehingga dapat disebut sebagai sufi salafi, namun ia juga menerima metode ta'wil yang ditentang oleh gurunya. Karena itu, secara geneologi kesufian, al-Harawi seorang sufi salafi, namun secara metode yang digunakan, ia seorang sufi sunni.

7 Afiliasi al-Harawi terhadap Ahmad b. Hanbal ia nyatakan secara tegas dalam karyanya berjudul *Manaqib al-Imam Ahmad*. Lihat Abdullah al-Ansari al-Harawi. TT. *Manaqib al-Imam Ahmad*. Editor Abdullah Ahmad Said (Beirut: Dar al-Thara). Walau menjadi pengikut Ahmad b. Hanbal namun al-Harawi menerima metode takwil (interpretasi) di luar persoalan akidah atau keyakinan beragama. Dalam hal ini, ia tidak kolot.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesan-pesan agama dan tidak jarang menggunakan takwil terutama dalam hal keilmuan. Karena itu, al-Harawi dikenal sebagai seorang salafi-falsafi karena dalam hal akidah ia adalah penganut Salafiyah, namun dalam urusan keilmuan ia adalah seorang filsuf yang berpikiran sangat terbuka.

Jadi, sosok al-Harawi ini unik. Dalam dirinya bertemu beberapa aliran dan corak pemikiran yang sebetulnya saling berseberangan. Ia seperti cangkir yang satu waktu dapat diisi air, teh dan kopi, tetapi lain waktu diisi susu, es campur, jus dan puding.

Dalam keseharian, al-Harawi adalah orang yang tegas dan tidak mengenal kompromi tetapi tetap lembut dan elegan. Apa yang benar akan dia katakan benar, dan yang salah akan dia katakan salah. Dalam hal akidah, ia menganut metode hitam-putih dan tidak suka dengan argumen yang macam-macam. Ini ciri khas seorang salafi. Tetapi, dalam hal keilmuan, ia menjelma menjadi seorang filsuf yang terbuka dan fleksibel. Pemikirannya radikal dan mendalam. Bahasa dan ungkapan-ungkapannya sangat simbolik, kadang berbau Aristotelian atau Platonian.

Pendiriannya terhadap sentralitas al-Qur'an dan al-Hadis dalam aspek akidah terinspirasi oleh Ahmad b. Hanbal, namun dalam aspek keilmuan ia tampaknya mengikuti garis pemikiran para sufi yang rasional seperti al-Muhasibi, al-Sarraj dan Abdul Rahman al-Sullami. Kezuhudannya mendekati Abu Yazid al-Bisthami dan kecerdasannya menyerupai al-Junaid al-Baghdadi.

Al-Harawi mulai tertarik dengan tasawuf sejak usia dini melalui ayahnya. Namun, kesufiannya segera berubah ketika ia mengenal pemikiran al-Bisthami kira-kira pada usia 29 tahun.[8] Saat itu dia sudah lumayan matang sebagai pengikut Salafiyah. Semangat dan ruh Ahmad b. Hanbal sudah tertanam kuat dalam dirinya. Sebagai anak muda yang penuh semangat, ia merasa jiwa dan raganya sudah berstempel Salafiyah. Wawasannya sudah luas karena sudah berhasil menerbitkan satu karya di bidang ilmu tafsir yang menganut metode aliran ini.

Perkenalannya dengan tasawuf al-Bisthami diawali ketika ia bertemu dengan seorang syaikh besar yang sangat legendaris, bernama Abu al-Hasan al-Kharaqani. Pertemuan ini terjadi pada 1034, ketika al-Harawi hendak berangkat haji tetapi gagal karena dihadang oleh tentara Dinasti Saljuk yang saat itu bergerak untuk mencaplok Nishapur dari kekuasaan

8 Said Afghani, 1968, *Syaikh al-Islam Abdullah al-Ansari al-Harawi: Mabadi'uhu, wa Ara'uhu al-Kalamiyah wa al-Ruhiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Hadisat), 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dinasti Ghaznawi. Walau gagal ke Tanah Suci, ia tidak kecewa setelah bertemu dengan guru sufi yang agung ini.[9]

Al-Kharaqani dikenal sebagai "orang suci" yang zahid. Ia ditakuti dan disegani karena di samping ilmunya yang sangat luas juga karena keistimewaannya yang tidak dimiliki orang lain, yaitu karamah. Masyarakat luas sudah mafhum bahwa ia dapat berkomunikasi dengan al-Bisthami secara langsung padahal yang disebut terakhir ini sudah meninggal lama. Konon, setiap sore al-Kharaqani berzikir dan berdoa di sebuah sudut Kota Kharaqan dan segera, pada hari yang sama menjelang malam ia sudah berada di Bistam untuk "bertemu" dengan al-Bistami. Ia bahkan dikabarkan pernah menolak kedatangan malaikat maut yang ingin mencabut nyawanya. Ia katakan bahwa hanya Tuhan yang boleh mengambil nyawanya karena Tuhanlah yang meniupkan nyawa itu ke dalam dirinya. Petuah dan nasihatnya terkumpul dalam sebuah buku berjudul *Tadzkirat al-Auliya'*.[10]

Dengan kombinasi ini, tasawuf al-Harawi secara substantif bernuansa salafi namun secara metodologis dan pendekatan bercorak filosofis. Karena itu, ia disebut sebagai sufi salafi-falsafi karena menggabungkan keduanya.

Pemikir yang Lugas

Memasuki usia 30 tahun, dapat dipastikan al-Harawi sudah memantapkan dirinya sebagai sufi. Walau pada usia ini ia masih disibukkan dengan menulis karya dalam ilmu tafsir, dan menghabiskan banyak waktunya mendalami ilmu hadis, namun ia tidak pernah berpikir sedikit pun untuk memilih jalan lain selain tasawuf. Pada usia ini dan hingga sekarang, ia lebih dikenal sebagai seorang sufi, daripada sebagai ahli tafsir atau hadis.

Tidak lama setelah mengenal al-Kharaqani, dan menuntaskan karya pertamanya dalam ilmu tafsir, ia segera memulai proyek besarnya mengembangkan ilmu tasawuf. Tasawuf sendiri pada masa ini sudah berkembang sangat maju dan matang, dan telah menghasilkan banyak literatur yang beragam dari segi aliran dan corak pemikiran. Seperti yang sudah kita bahas sebelumnya, era al-Harawi ini didahului oleh era para sufi agung yang telah sukses menerbitkan karya-karya monumental dalam ilmu tasawuf.

Namun pada usia ini, al-Harawi belum pernah menuliskan karya agung dalam ilmu tasawuf. Ia menunggu saat-saat yang paling tepat untuk menuangkan segala potensi dan pikirannya guna menuliskan gagasan-gagasannya yang paling cemerlang dalam ilmu ini.

9 Farhadi. Ibid., 13-16

10 Buku ini juga dinyatakan hilang. Lihat Said Afghani. Ibid., 89

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan ketersediaan literatur yang melimpah, al-Harawi tidak pernah merasa kesulitan untuk melahap semua kitab yang ada. Ia mengkaji dan mendalami hampir seluruh kitab tasawuf yang tersedia. Dapat dipastikan bahwa tidak ada kitab tasawuf waktu itu yang tidak ia baca dan pahami secara cermat dan benar. Dari sekian puluh kitab tasawuf yang ia dalami, ada satu kitab yang paling ia sukai, berjudul *Thabaqat al-Sufiyah* (Biografi Para Sufi) karya Abdul Rahman al-Sullami.[11] Atas saran ayahnya, al-Harawi menjadikan kitab ini sebagai pedoman dan sumber inspirasinya. Kitab ini istimewa di mata al-Harawi karena bahasanya sederhana, isinya informatif, ajarannya berbobot dan jauh dari kesan doktrinal atau menggurui, serta gaya narasinya yang deskriptif.

Merasa kitab ini begitu berharga, al-Harawi segera menerjemahkannya ke bahasa Persia.[12] Tujuannya, tidak hanya agar kitab ini dapat diakses di dunia Persia tetapi juga agar sosok al-Sullami lebih diperhitungkan sebagai "sufi netral" yang relatif bebas dari pertarungan epistemologis. Pendekatan historis yang digunakan al-Sullami membuatnya terjaga dan jauh dari kesan kontroversi. Bahkan ketika al-Sullami menulis buku tentang Malamatiyah pun, tidak ada kontroversi yang ditimbulkannya padahal aliran ini sangat sensitif dan mudah menyulut perselisihan.

Al-Harawi bangga telah menerjemahkan karya ini ke dalam bahasa Persia. Kitab ini tercatat sebagai kitab tasawuf kedua setelah *al-Ta'arruf* karya al-Kalabadzi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Persia. Di kemudian hari, kitab *Thabaqat* versi Persia ini membimbing Abdul Rahman al-Jami dalam menulis karya yang tidak kalah monumental berjudul *Nafahat al-Uns*.[13]

Walau sangat terkesan dengan al-Sullami, al-Harawi sama sekali tidak terpengaruh olehnya, terutama dalam hal gaya narasi dan metodologinya. Sementara al-Sullami dikenang sebagai sosok yang deskriptif, al-Harawi lebih dikenal sebagai sosok yang filosofis. Namun substansi pemikiran mereka tetap sama atau setidaknya dekat, yaitu sama-sama normatif dan cenderung bernuansa salafi.

Hanya, tidak seperti al-Sullami yang terkesan pendiam, al-Harawi adalah sosok yang banyak melakukan manuver pemikiran namun tetap santun dan hati-hati. Sesekali ia doktrinal layaknya kaum salafi, namun tidak

11 Ibid., 45

12 Ibid

13 Abdul Rahman al-Jami merupakan salah satu nama besar dalam tasawuf yang menaruh hormat kepada al-Harawi. *Nafahat al-Uns* tidak hanya mencerminkan pengaruh al-Sullami, tetapi juga hubungan batin yang dekat antara penulisnya (al-Jami) dengan al-Harawi. Lebih jauh lihat A.J. Arberry. 1963. "Jami's Biography of Ansari". Dalam *Islamic Quarterly* (Juli-Desember), 57-82

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jarang ia berbicara dengan argumentasi yang tajam dan memukau layaknya seorang filsuf. Sering ia muncul sebagai jelmaan Ahmad b. Hanbal, tetapi tidak jarang pula ia tampil sebagai juru bicara al-Kindi dan al-Farabi. Tidak seperti al-Sullami, al-Harawi dikaruniai kekuatan logika, bahasa dan narasi di atas rata-rata. Dan itu semua tampak jelas dalam *Manazil al-Sa'irin* yang dikagumi banyak orang, termasuk al-Ghazali, tokoh paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam.

Manazil al-Sa'irin ditulis ketika al-Harawi berusia 66 tahun (ia meninggal pada usia 86 tahun). Pada usia ini, ia mencapai puncak kematangan pemikiran dan spiritualnya. Ia sengaja menulis kitab ini pada usia senja karena merasa tasawuf butuh kematangan pikir dan jiwa. Kitab ini sangat agung dari semua aspeknya, dan tidak tertandingi pada masanya.

Kesan filosofis sudah terlihat saat membuka lembar-lembar pertama kitab ini. Saat menjelaskan sebuah konsep, al-Harawi selalu mengawalinya dengan terlebih dahulu melakukan klasifikasi atas konsep tersebut, lalu mengurainya satu per satu disertai dengan argumentasi yang kuat dan dalil-dalil yang relevan. Kesan positif juga langsung terasa ketika kita melihat sistematika yang ia terapkan, gagasan pokok yang ia tawarkan, berikut istilah-istilah yang ia gunakan. Kitab ini menawarkan banyak hal yang serba baru pada masanya, mulai dari corak pemikiran, gaya penulisan, metode dan pendekatan hingga terma-terma yang digunakan. Corak pemikirannya salafi, tetapi metode dan pendekatannya falsafi; gaya penulisannya kadang hitam-putih tetapi sering pula rasional; terma-terma yang digunakan tidak biasa dan keluar dari tradisi tasawuf yang sudah mapan.

Terma baru yang ia gunakan antara lain adalah *manzilah* (kedudukan) yang sepertinya ia gunakan sebagai alternatif bagi istilah *maqam* (tingkat atau fase spiritual). Dalam tasawuf arus utama, istilah *maqam* sudah sangat standar dan diterima sebagai kata baku. Beberapa terma lain dalam tasawuf arus utama yang termasuk sub-pembahasan *maqam*—seperti taubah, mujahadah, sabar, syukur, dan tauhid—juga dianggap baku. Namun dalam tasawuf al-Harawi banyak terma-terma yang sudah baku itu tidak ia gunakan dan digantikan dengan istilah-istilah lain yang sama sekali baru. Ada kesan ia ingin tampil beda dan membongkar tradisi tasawuf yang telah mapan yang dibangun oleh para pendahulunya.

Manzilah sendiri dalam tasawuf al-Harawi adalah bagian dari apa yang ia sebut sebagai "sepuluh fondasi tasawuf" (*al-Ushul al-'Asyrah*). Fondasi tasawuf adalah dasar atau pedoman yang melandasi keseluruhan bangunan tasawuf, dan meliputi: 1) permulaan atau *al-bidayah*, 2) pintu-pintu masuk dunia spiritual atau *al-abwab*, 3) hubungan dengan sesama manusia atau *al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mu'amalah, 4) perilaku atau *al-akhlak*, 5) pedoman-pedoman atau *al-ushul*, 6) obat penyembuh penyakit hati dan jiwa atau *al-audiyah*, 7) keadaan-keadaan spiritual atau *al-ahwal*, 8) kewalian atau *al-wilayah*, 9) hakikat atau *al-haqiqah*, dan 10) akhir perjalanan spiritual atau *al-niha'iyyah*.[14]

Fondasi pertama terdiri dari 10 *manzilah*; demikian pula dengan fondasi-fondasi lainnya. Dengan demikian, secara keseluruhan terdapat 100 *manzilah*, yang saling terhubung dan tersambung. Jumlah 100 ini jauh lebih banyak jika dibandingkan dengan *maqam* versi al-Qusyairi yang hanya 28 dan *maqam* versi al-Sarraj yang hanya 9.

Seperti dalam tasawuf al-Sarraj, setiap fondasi dalam tasawuf al-Harawi adalah awalan atau pengantar bagi fondasi berikutnya; *al-bidayah* adalah jalan menuju *al-abwab*, dan *al-abwab* adalah jalan menuju *al-mu'amalah*, demikian seterusnya hingga mencapai fondasi paling akhir yaitu *al-nihayah*.

Setiap *manzilah* juga merupakan bagian tak terpisahkan dari *manzilah* yang berikutnya dan sebelumnya. *Manzilah* pertama dalam fondasi *al-bidayah* adalah awalan menuju *manzilah* kedua dalam fondasi yang sama. Sedangkan *manzilah* kesepuluh dalam fondasi pertama adalah awalan menuju *manzilah* pertama dalam fondasi kedua. Demikian seterusnya hingga mencapai *manzilah* keseratus yaitu tauhid. Al-Harawi—seperti al-Qusyairi—melihat tauhid sebagai perjalanan-akhir pencarian kebenaran.

Kesepuluh fondasi ini—berikut 100 *manzilah* di dalamnya—dapat diibaratkan seperti rumah dengan berbagai bagian-bagiannya. *Al-bidayah* sebagai *manzilah* pertama adalah latar depan rumah; *al-abwab* adalah pintu-pintunya; *al-mu'amalah* adalah ruang tamu untuk berinteraksi; *al-akhlak* adalah ruang makan tempat menunjukkan perilaku; *al-ushul* adalah kamar utama tempat segala hal yang paling mendasar disimpan; *al-audiyah* adalah ruang keluarga tempat anggota keluarga berkumpul dan melepas lelah; *al-Ahwal* adalah ruang ibadah tempat penghuni rumah menghadap Tuhan dan merasakan kedamaian; *al-wilayah* adalah ruang khusus dalam rumah tempat penghuninya menyendiri dan mencari jawaban atas rahasia-rahasia Tuhan; *al-haqiqah* adalah ruang dalam diri sang penghuni yang tidak lain adalah cerminan dari rumah tempat ia tinggal; sedang *al-nihayah* adalah kebersatuan antara rumah dan diri. Dalam *al-nihayah*, rumah dan diri sudah sedemikian dekat dan bersatu sehingga sulit membedakan mana yang rumah dan mana yang diri. Kebergantungan diri terhadap rumah sudah

14 Abdullah al-Ansari al-Harawi. 1988. *Manazil al-Sa'irin* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 37-48. Lihat juga Abdullah al-Ansari al-Harawi. 2004. *Stations of the Sufi Path: The "One Hundred Fields (Sad Maydan) of Abdullah Ansari of Herat*. Terjemah Inggris Nahid Angha (London: Routledge), 20-30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedemikian kuat sehingga kemana pun ia pergi, ia hanya mengingatnya dan ingin selalu pulang kepadanya.

Keadaan bersatunya rumah dan diri ini adalah *manzilah* tauhid dalam ajaran al-Harawi. Dengan demikian, tauhid tidak hanya tentang kesaksian mengenai keesaan Tuhan, melainkan juga tentang kesadaran akan kebergantungan diri terhadap-Nya. Dengan ungkapan lain tauhid itu, 1) *syahadah* (kesaksian akan keesaan Tuhan), dan 2) kesadaran diri akan kedekatan dengan Tuhan. Aspek kesadaran dalam tauhid ini oleh al-Harawi sering pula disejajarkan dengan *ma'rifah*, *mahabbah* (cinta) dan *fana'* (ketiadaan diri akibat kebersatuan dengan Tuhan), tergantung tingkat kualitasnya masing-masing.[15]

Tauhid disebut makrifat ketika berkaitan dengan kesadaran orang awam. Makrifat dalam konteks ini dipahami sebagai pengetahuan rasional tentang Tuhan yang dicapai melalui logika, pemikiran dan perenungan atas tanda-tanda kebesaran-Nya yang nampak dalam alam dan diri manusia.[16]

Selanjutnya, tauhid disebut *mahabbah* ketika berkaitan dengan kesadaran kalangan khusus. *Mahabbah* dalam konteks ini dipahami sebagai kesadaran akan kedekatan diri dengan Tuhan yang dicapai melalui penyaksian terhadap hakikat-hakikat-Nya. Disebut *mahabbah* (yang berarti cinta) karena kesadaran semacam ini menyingkap sisi Tuhan yang paling indah yang menimbulkan rasa kagum, senang dan cinta kepada-Nya. Kalangan khusus adalah para wali yang dekat dengan Tuhan, atau para ulama yang tulus dalam keimanan mereka.[17]

Kemudian yang terakhir, tauhid disebut *fana'* ketika berkaitan dengan kesadaran kalangan terpilih yaitu para nabi, rasul, dan sahabat. Kesadaran mereka akan Tuhan hadir dalam diri mereka setiap saat dan waktu, dan membuat mereka selalu *fana'* dalam kehadiran-Nya, mati dalam kebersamaan-Nya.[18]

Kualitas spiritual seorang nabi, rasul dan para sahabat menurut al-Harawi, membuat mereka tidak lagi perlu menapaki tangga-tangga yang ia sebut di atas sebagai *manzilah*. Mereka berada pada tingkat di atas itu yang ia sebut sebagai *martabah*. *Martabah* adalah tingkat spiritual kelas tinggi yang tidak dapat diraih oleh orang-orang biasa selain mereka. *Martabah* sendiri terdiri dari 10 tingkatan, di mana yang paling tinggi adalah martabah *taklim* (teman bicara Tuhan), yaitu *martabah* Nabi Musa,

15 Al-Harawi. *Manazil*, 39

16 Ibid., 59

17 Ibid

18 Abdul Qadir Mahmud, 1967. *Al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi), 126

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan yang paling rendah adalah mimpi yang benar (*al-ru'yat al-shadiqah*).[19] Menariknya, *martabah* Nabi Muhammad tidak disebut secara tegas berada di mana. Namun, kira-kira dapat dimasukkan dalam kategori kedua yaitu *martabah* wahyu khusus.[20] Ini menimbulkan pertanyaan serius mengapa derajat Nabi Muhammad berada di bawah derajat Nabi Musa? Pertanyaan ini sulit dijawab.

Al-Harawi dan Ahli Warisnya

Sosok al-Harawi yang seperti magnet sangat sulit untuk dilupakan atau dipandang sebelah mata. Ia telah memberi banyak sumbangan bagi masyarakat dan pengikutnya, baik dalam bentuk pembinaan moral, pencerahan spiritual, maupun pendalaman intelektual. Siapa pun yang pernah belajar tasawuf atau sejarahnya, sedikit banyak pasti pernah membaca namanya sebagaimana seorang pencari jalan spiritual (murid) pernah mendengar kebesaran dan jasa agungnya.

Para tokoh pemikir tasawuf sepanjang masa tidak pernah bisa melepaskan ketergantungan mereka kepadanya. Ia telanjur mengukirkan namanya dalam sejarah pemikiran dan peradaban Islam, sebagaimana para tokoh pemikir setelahnya terlanjur mencatumkan namanya dalam lembar-lembar emas buku mereka. Ia telah diakui sebagai otoritas otentik dalam ilmu tasawuf yang berjasa mencetak murid-murid yang nantinya menjadi guru. Sederet sufi besar berutang budi kepadanya baik dalam hal penguasaan dan pengembangan ilmu tasawuf maupun dalam hal pencerahan spiritual. Karyanya yang monumental, *Manazil al-Sa'irin* dibaca banyak orang dan telah menginspirasi sejumlah tokoh dan membentuk karakter mereka. Kitab yang mengandung banyak permata ini secara terus menerus dipelajari oleh para murid sepanjang masa dan dikupas habis-habisan oleh mereka yang ingin menggali atau menemukan berlian-berlian yang tersembunyi di dalamnya. Uniknya, walau sudah sering digali, kitab ini tidak pernah berhenti memberi inspirasi dan menyediakan pesan-pesan baru yang tetap segar dan mencerahkan. Seperti sumber mata air yang tak pernah berhenti mengalir, kitab ini menjadi semacam oasis abadi yang terus mengairi hati, jiwa dan akal para pembacanya dengan siraman sejuk dan menyegarkan.

Nah, salah satu yang pernah tersirami oleh *Manazil* adalah Sadiduddin al-Lakhmi (w. 650/1252), seorang spesialis pengkaji kitab-kitab induk ilmu tasawuf. Tokoh ini pernah menulis satu karya sebagai ulasan atas kitab

19 Ibn Qayyim al-Jauziyah 2003. *Madarij al-Salikin*. Jilid II (Kairo: Dar al-Hadis), 37-47
20 Ibid., 205

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Risalah al-Qusyairiyah yang nantinya menjadi referensi utama Abu 'Ala al-Afifi dalam mendalami tasawuf. Komentar dan kupasannya terhadap *Manazil* diterbitkan dengan judul *Syarh al-Manazil* (Penjelasan atas Manazil).[21]

Al-Lakhmi adalah pengikut setia al-Harawi. Ia tidak segan membelanya dari segala macam kritik dan hujatan yang diarahkan kepadanya. Keputusannya untuk mengupas kitab al-Harawi dilatarbelakangi oleh kecintaannya tidak hanya kepada pemikiran sang guru tetapi juga—dan ini lebih penting—kepada kepribadiannya. Al-Lakhmi menampilkan diri sebagai pembela al-Harawi dan mendukung seluruh gagasan yang dikemukakannya. Karena itu, ulasan al-Lakhmi lebih merupakan kepanjangan tangan dari *Manazil*, atau lebih tepatnya, sebagai anak kandungnya.

Komentar dan kupasan al-Lakhmi ini sungguh sangat berarti dan semakin menguatkan al-Harawi sebagai salah satu tokoh yang tidak boleh dilupakan. Karya al-Lakhmi ini, di samping turut mengabadikan pemikiran dan karya al-Harawi, memberikan pencerahan dan penjelasan terhadap gagasan-gagasannya yang rumit dan berbelit, juga berperan menyelamatkannya dari kemusnahan. Konon tidak lama setelah al-Harawi meninggal, banyak upaya untuk memusnahkan *Manazil* salah satunya karena alasan politik, tetapi juga karena ia identik dengan kontroversi terutama di kalangan salafi sendiri.

Pemikiran al-Harawi yang filosofis membuatnya tidak mudah diterima di kalangan internal salafi. Kaum salafi menengarai al-Harawi sebagai pengikut paham *wahdat al-wujud*, *fana'* dan *hulul* versi al-Hallaj. Nah, al-Lakhmi tampil sebagai benteng dan perisai bagi al-Harawi dari tuduhan-tuduhan itu.[22] Ia bahkan harus berhadapan dengan kaum salafi yang terus mencibir dan mengejeknya.

Bagi al-Lakhmi, al-Harawi adalah sosok yang sangat setia terhadap ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah sebagaimana diterjemahkan oleh kalangan salafi. Pandangannya memang rasional, namun sama sekali tidak melenceng dari sumber-sumber primer agama. Rasionalisme al-Harawi menurut al-Lakhmi sejalan dengan semangat keilmuan Islam secara umum yang mendorong proses takwil (penafsiran rasional) atas pesan-pesan dan teks agama.[23] Hanya saja, justru karena menerapkan takwil inilah, al-Harawi ditolak di internal Salafiyah karena kelompok ini mengajarkan bahwa

21 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 129
22 Ibid., 105-107
23 Ibid, 106

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembacaan terhadap teks agama harus dilakukan secara tekstual dan tidak boleh menafsirkannya secara rasional.

Masuknya Kamaluddin Abdul Raziq al-Kasyani (w. 730/1332) sebagai komentator dan pengulas pemikiran al-Harawi membuat suasana semakin rumit. Al-Kasyani memosisikan al-Harawi sebagai seorang filsuf murni yang mengampanyekan ide-ide tentang *wahdat al-wujud, fana'* dan *hulul*. Al-Kasyani adalah pengikut Ibn Arabi (w. 1240). Dia tampaknya sengaja menggiring al-Harawi ke wilayah filsafat tasawuf Ibn Arabian.[24]

Ada dua motif mengapa al-Kasyani melakukan ini. *Pertama*, paham dan ajaran Ibn Arabi kebetulan waktu itu sedang dicaci. Karena itu, ia mencari legitimasi. Al-Kasyani menemukan al-Harawi sebagai sosok sempurna yang dapat melindungi Ibn Arabi. Apalagi banyak sekali pendapat-pendapatnya berbau Ibn Arabian. Dengan cara itu, diharapkan ajaran Ibn Arabi tidak lagi dihujat mengingat sosok dan pemikiran al-Harawi kental dengan nuansa syariat.

Kedua, untuk menunjukkan bahwa tasawuf Ibn Arabi tidak lain adalah kelanjutan dari tasawuf al-Harawi. Dengan cara ini, legitimasi yang didapat oleh paham Ibn Arabi akan semakin kuat dan kokoh. Al-Kasyani cukup pandai dalam cara dia mengesankan Ibn Arabi sebagai tokoh pemikir dan filsuf rasional yang tidak anti-Salafiyah, sebagaimana dia mahir dalam membentuk citra bahwa al-Harawi adalah sosok salafi yang tidak anti-rasionalisme.

Namun, kehadiran al-Kasyani justru semakin meyakinkan kalangan Salafiyah bahwa al-Harawi adalah sosok pemikir yang pro filsafat. Apa yang dikatakan al-Kasyani semakin menegaskan bahwa al-Harawi tidak lain adalah musuh dalam selimut bagi kelompok Salafiyah.

Selain al-Lakhmi dan al-Kasyani, ada nama lain yang tidak boleh dilupakan sebagai penyambung lidah al-Harawi. Namanya Mahmud b. Hasan b. Muhammad al-Farkawi (w. 795/1397). Ia menulis satu komentar atas *Manazil*. Ukurannya kecil dan tipis dan hanya merupakan pengulangan atau ringkasan atas karya al-Lakhmi. Namun demikian, kitab ini tetap penting karena di samping berguna untuk memenuhi kebutuhan kalangan awam yang ingin membaca dan mengerti al-Harawi secara cepat dan mudah, juga turut menegaskan al-Harawi bukan sebagai orang asing dalam tubuh Salafiyah.[25]

Dari sederet pengupas yang ada, rasanya tidak ada yang lebih baik dan lebih menonjol dari tokoh yang satu ini. Namanya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah

24 Ibid
25 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(w. 751/1353), penulis *Madarij al-Salikin fi Syarh Manazil al-Sa'irin* atau cukup disebut *Madarij* (Tahapan-tahapan). Kitab ini tergolong fenomenal. Materinya mengambil dari *Manazil* dengan pengembangan di sana-sini. Topik-topik yang dikupas, di samping berbau tasawuf, juga kental dengan nuansa psikologis. Sangat cocok dijadikan sebagai bahan-bahan motivasi. Setiap tema dibahas dengan cara tuntas, jelas, gamblang, menyentuh dan menukik. Bahasanya ringan tetapi dalam dan berbobot. Isinya cenderung menyuntikkan energi kepada yang membacanya. Argumentasinya kuat dan gaya narasinya meyakinkan.

Hingga kini karya Ibn Qayyim ini masih menjadi rujukan utama bagi kajian tentang "Psikologi Tasawuf"—jika istilah ini dapat dibenarkan—maupun bagi kajian tentang pemikiran al-Harawi. Entri "Abdullah Ansari al-Harawi" dalam Wikipedia secara intensif dan ekstensif merujuk dan menukil kitab Ibn Qayyim ini.

Uniknya, Ibn al-Qayyim lebih membela al-Harawi ketimbang Ibn Taimiyah yang tidak lain adalah gurunya langsung. Ibn Taimiyah sangat kritis terhadap al-Harawi, dan tidak segan menuduhnya sebagai antek Mu'tazilah dan Jahmiyyah yang melenceng dan menyimpang.[26]

Dalam pandangan Ibn Taimiyah, sisi atau unsur dalam pemikiran al-Harawi yang berbau Mu'tazilah adalah yang berkaitan dengan konsep kehendak (*iradah*), cinta (*mahabbah*) dan *ridha*. Dalam penilaiannya, al-Harawi tidak membedakan antara ketiga konsep ini, dan cenderung mengaitkannya dengan gagasan mengenai kebebasan manusia. Maknanya, Ibn Taimiyah menilai bahwa berangkat dari pemahamannya mengenai tiga konsep ini, al-Harawi mengajarkan bahwa manusia bebas menentukan kehendaknya sendiri tanpa ada intervensi sedikit pun dari Tuhan.[27] Ini gagasan yang berbau Mu'tazilah dan sesat menurut Ibn Taimiyah.

Sementara itu, pemikiran al-Harawi yang berbau Jahmiyyah adalah yang berkaitan dengan konsep *fana'*. Ia merasa bahwa konsep ini memiliki implikasi logis bahwa manusia pada akhirnya dapat menyatu dengan Tuhan sedemikian rupa sehingga keduanya tidak lagi dapat dibedakan. Manusia menjadi Tuhan dan Tuhan menjelma menjadi manusia.[28] Ini juga sesat menurut Ibn Taimiyah.

---

26 Mu'tazilah adalah kelompok yang mengusung paham rasionalisme. Mereka mengutamakan akal daripada wahyu sebagai sumber kebenaran. Sedang Jahmiyyah—pengikut Jahm b. Sofyan—adalah kelompok yang mengajarkan bahwa antara Tuhan dan manusia bisa saja terdapat "penyerupaan". Paham ini disebut *mushabbihah* atau antropomorfisme.

27 Ibn Taimiyah. TT. *Minhaj al-Sunnah*. Juz III (Damaskus: Dar al-Hadis), 23. Lihat juga Ali Sami al-Nashar. 1961. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 246

28 Ibn Taimiyah. Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Qayyim tidak sependapat dengan Ibn Taimiyah. Kekhawatiran atau tuduhan yang ia alamatkan kepada al-Harawi agak berlebihan. Pasalnya, al-Harawi sendiri secara terang-terangan tidak setuju dengan kelompok Jahmiyyah dan secara khusus menulis tiga buku untuk menolak pandangan-pandangan aliran ini. Buku pertama berjudul *Takfir al-Jahmiyyah* (Kekafiran Jahmiyyah) yang di dalamnya al-Harawi secara tegas menyatakan bahwa kelompok ini sesat dan melenceng dari jalur agama.[29] Buku kedua berjudul *al-Faruq fi al-Farq Baina al-Mutsbitah wa al-Mu'atthalah* (Perbedaan antara Kelompok yang Menolak dan Menerima Teori Sifat Tuhan). Dalam buku kedua ini, al-Harawi secara tegas menolak teori-teori ahli kalam termasuk Jahmiyyah dan Mu'tazilah tentang sifat Tuhan, zat Tuhan, penciptaan alam, keawalan al-Qur'an dan isu-isu lainnya yang sering mereka perbincangkan.[30] Kemudian, penolakan itu ia lanjutkan secara lebih mendalam dalam buku ketiga berjudul *Zam al-Kalam wa Ahlihi* (Celaan Terhadap Ilmu Kalam dan Para Pelopornya).[31]

Karena itu, Ibn Qayyim memiliki dasar yang kuat untuk membela al-Harawi dan membantah Ibn Taimiyah. Dalam *Madarij*, Ibn Qayyim sering melakukan suatu pembahasan hanya dalam rangka membentengi al-Harawi dari serangan Ibn Taimiyah. Bahkan ada kesan, Ibn Qayyim sengaja mengantisipasi agar para pengikut Ibn Taimiyah di kemudian hari tidak lagi dapat menghujat al-Harawi. Caranya: menutup saluran-saluran yang sekiranya memungkinkan mereka untuk melakukan kritik kepadanya.

Kritik Ibn Taimiyah terhadap al-Harawi dan pembelaan Ibn Qayyim pada sisi lain, menggambarkan bahwa dalam internal kelompok Salafiyah sendiri terjadi pengelompokan yang saling bersitegang. Setidaknya terdapat dua kelompok besar dalam tubuh aliran ini. Yang pertama diwakili oleh al-Harawi dan didukung Ibn Qayyim, sedangkan yang kedua diwakili oleh Ibn Taimiyah.

Kelompok pertama mencoba melakukan pembaruan terhadap pola dan corak pemikiran Salafiyah yang selama ini identik dengan sosok Ahmad b. Hanbal dengan cara memasukkan atau mengakui metode takwil (penafsiran rasional atas teks dan pesan agama) sebagai metode yang valid dan objektif. Sedang kelompok kedua tetap setia kepada pedoman lama bahwa pesan agama harus dimaknai secara tekstual dan tidak boleh diinterpretasikan melebihi batasan itu. Ketegangan antara kedua kelompok

29 Said Afghani, Ibid., 49
30 Ibid.,
31 Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini terjadi karena perbedaan mereka atas boleh tidaknya melakukan atau menggunakan metode takwil ini.

Tanpa bermaksud memandang sebelah mata terhadap Ibn Taimiyah, sesungguhnya apa yang dilakukan oleh al-Harawi sungguh patut didukung dan dilestarikan. Ibn Taimiyah keliru ketika menghalangi upaya pembaruan yang sejatinya dapat menyulap kelompok Salafiyah menjadi mesin kemajuan dan inovasi pemikiran. Gagasan al-Harawi sungguh lebih menarik untuk dikembangkan. Andai Salafiyah masa kini lebih menengok al-Harawi dan sedikit mengurangi ketergantungannya pada Ibn Taimiyah, niscaya aliran ini sudah menjadi lumbung pemikiran yang subur bagi kemajuan budaya dan peradaban umat Islam.

Ini tidak berarti bahwa Salafiyah versi Ibn Taimiyah bertanggung jawab atas kekakuan dan kejumudan yang selama ini identik dengan aliran ini. Ibn Taimiyah telah berbuat banyak untuk membesarkan umat. Hanya saja, seiring dengan pergantian waktu dan perubahan zaman, al-Harawi sungguh patut diperhitungkan sebagai alternatif untuk menduduki posisi sebagai "imam besar" bagi kalangan Salafiyah.

Di samping corak pemikirannya yang lebih maju, sosok al-Harawi juga lebih menarik. Ia tenang dan tidak agresif; terbuka dan fleksibel; akomodatif dan tidak provokatif; mengedepankan kematangan pikir dan argumentasi ketimbang simbol-simbol agama; lebih substantif dan tidak politis. Ini bertolak belakang dengan sosok Ibn Taimiyah yang cenderung berkobar-kobar dan gemar menampilkan agama sebagai pergerakan dan ideologi, bukan ajaran, budaya, peradaban dan pemikiran.

Tampaknya atas dasar inilah seorang diplomat senior asal Afghanistan bernama Abdul Ghafur Ravan Farhadi menulis *Abdullah Ansari of Herat: An Early Sufi Master*.[32] Ia ingin memperkenalkan al-Harawi sebagai representasi dari Salafiyah yang berbeda, yang tidak pernah diungkap sebelumnya dalam konteks kehidupan sosial-politik di dunia modern ini. Farhadi yang pernah bertugas sebagai Duta Besar Afghanistan untuk PBB periode 1993-2006 menyadari betul bahwa Salafiyah versi "kanan" Ibn Taimiyah turut membangun kesan negatif di dunia Barat terhadap Islam karena sifatnya yang keras dan tidak kenal kompromi. Sedangkan Salafiyah al-Harawi lebih bisa menampilkan diri sebagai aliran atau ajaran yang damai dan akomodatif. Karena itu, apa yang dilakukan oleh Farhadi ini patut didukung dan terus disuarakan agar pada saatnya nanti menjadi semacam letupan yang dapat menggeser paradigma Salafiyah konservatif menjadi Salafiyah moderat yang lebih anggun dan menawan.[]

32 Farhadi. Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ghazali: Maestro Tasawuf

Jika dilihat dari usianya, Abu Hamid al-Ghazali pantas disebut sebagai cucu al-Harawi. Beda usia mereka lumayan jauh mencapai 54 tahun. Al-Ghazali lahir pada 450 H/1058 M saat al-Harawi sudah menginjak usia senja, sangat matang secara keilmuan dan tersohor di hampir seluruh pelosok dunia Islam. Sebagai seorang "kakek", al-Harawi mestinya memiliki banyak waktu untuk bertemu dan menghabiskan sisa umurnya bersama al-Ghazali. Dan sebagai "cucu", al-Ghazali pun mestinya dapat menyempatkan sedikit waktu untuk menyapa sang "kakek". Kenyataannya, jarak usia mereka yang cukup jauh seolah-olah berdampak pada jarak pemikiran dan ideologi keduanya yang juga lumayan jauh. Keduanya tidak pernah bertemu apalagi berdiskusi dan berbagi pengalaman atau ilmu. Jarak ideologi memisahkan mereka dan menjadikan mereka hidup di alam yang sama sekali berbeda. Seperti yang disampaikan oleh al-Subki, sebagai penganut aliran Salafiyah-Hanbaliyah, al-Harawi sangat anti terhadap Asy'ariyyah-Syafi'iyyah yang dianut oleh al-Ghazali.[1]

Sebelum wafat, al-Harawi jelas pernah mendengar dan mengenal nama al-Ghazali. Sebab pada usianya yang masih belasan tahun, al-Ghazali sudah menjadi selebriti Nishapur dan memiliki popularitas yang amat luas. Al-Ghazali pun mestinya sudah mengenal al-Harawi yang waktu itu sudah mengukir nama emasnya di dinding-dinding Kota Nishapur. Saat al-Ghazali tiba di kota ini, mestinya ia telah mendengar nama al-Harawi disebut di mana-mana.

1 Tajuddin al-Subki. Ibid, 203

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketika al-Harawi wafat, usia al-Ghazali mencapai 34 tahun. Pada usia ini, al-Ghazali sudah sangat dikenal sebagai kaum cerdik-cendekia yang disegani. Ia pun sudah mengenal hampir semua ilmuwan yang hidup pada masanya atau masa sebelumnya. Sebagai seorang pemikir ulung, ia menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan dan melanglang-buana dari satu buku ke buku lain, dari satu aliran ke aliran lain, dan dari satu tokoh ke tokoh lain. Hampir dapat dipastikan bahwa *Manazil al-Sa'irin* karangan al-Harawi yang terbit pertama kali saat al-Ghazali berusia 10 tahun, telah ia baca dan kuasai terutama ketika ia berada di Nishapur pada usia 20 tahun. Dan yang pasti walau tidak pernah bertemu, jejak-jejak al-Harawi dapat ditemukan dalam beberapa karya al-Ghazali terutama *Ihya 'Ulum al-Din*.

Al-Harawi adalah penganut tasawuf Salafi, sedangkan al-Ghazali penganut tasawuf Sunni. Kenyataannya adalah antara mereka masih banyak kesepahaman dan kesepakatan. Walau dalam beberapa titik mereka berbeda, namun dalam banyak hal mereka sepakat. Hanya saja, al-Ghazali baru "menemukan" al-Harawi dan menyadari arti penting pemikirannya ketika ia sudah memasuki usia senja saat al-Harawi sudah tiada. Memang agak terlambat. Tetapi, keterlambatan ini tidak berarti apa-apa. Warisan pemikiran al-Harawi telah membantu al-Ghazali dalam menyusun karya yang hingga kini diakui oleh dunia sebagai salah satu mahakarya yang tak ternilai harganya, *Ihya*.[2]

Perjalanan Hidup al-Ghazali

Al-Ghazali lahir di Tus, kota yang berada di provinsi yang sama dengan Nishapur (tempat kelahiran al-Qusyairi) dan Herat (tempat kelahiran al-Harawi). Kedua orang tuanya sudah meninggal saat ia belum genap berusia 10 tahun. Sejak kecil ia diasuh oleh sahabat ayahnya yang nantinya cukup berperan dalam mengarahkan al-Ghazali kecil dalam mencari ilmu-ilmu agama.

Pada usia yang masih belia—belum genap 12 tahun—ia sudah mulai mengenal dan tertarik untuk menimba ilmu fikih, hadis, tafsir, bahasa Arab, tasawuf dan ilmu-ilmu rasional seperti kalam, filsafat dan logika. Petualangan keilmuannya yang mendalam dan dimulai pada usia dini membuatnya melek ilmu dengan cepat dan tumbuh dewasa sebagai ilmuwan

2 Mengenai pengaruh al-Harawi terhadap al-Ghazali lihat antara lain Ali Sami al-Nashar, Ibid., 56. Afghani, Ibid., 38 dan Farhadi, Ibid., 60. Lihat juga Ibn Atha'illah al-Iskandari and Abdullah al-Ansari al-Harawi, 1963, *The Book of Wisdom (and) Intimate Conversation*, Terjemah Inggris Victor Danner dan Wheeler M. Thackston (New York: Paulit Press)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejati. Praktis sejak kecil ia tidak pernah menghabiskan waktunya untuk bermain dan bercengkerama dengan teman-teman seusianya.

Uniknya, anak muda ini sudah mulai "gelisah" dengan berbagai persoalan pengetahuan yang berkembang pada masanya. Layaknya seorang guru besar, ia sudah mulai mempertanyakan sederet premis-premis filosofis dan logis, mengotak-atik gagasan filsafat dan kalam, dan mencari celah untuk menemukan kelemahan-kelemahannya. Ia tidak bisa berhenti mempertanyakan berbagai hal rumit yang terkait dengan konsep diri, Tuhan dan hukum alam. Dalam bahasanya sendiri, ia selalu bertanya tentang pengertian fitrah, apa hukumnya, bagaimana ia bekerja, apa peran Tuhan di dalamnya, siapa yang layak disebut memiliki fitrah, dan seterusnya. Secara lebih khusus, bagaimana kita bisa menjelaskan konsep fitrah terutama dalam konteks agama seseorang? Apakah kita menjadi Muslim karena fitrah atau karena faktor lain? Apakah seorang non-muslim memeluk agama lain karena mereka terlahir dari orang tua mereka atau ada faktor lain?[3]

Ini adalah salah satu dari sekian banyak pertanyaan rumit yang sudah berputar-putar di dalam otaknya ketika ia masih kecil. Pertanyaan ini tidak ia jawab secara khusus, atau menulis kitab tertentu untuk mengurainya. Tetapi, jelas pertanyaan pertama ini pada gilirannya membimbingnya untuk lebih jauh menelusuri konsep-konsep lain terutama konsep hakikat segala sesuatu. Konsep hakikat ini merupakan pusat perhatian al-Ghazali dari awal hingga akhir, sejak kecil hingga tutup usia, ketika menjadi filsuf maupun sufi.

Belum sempat menemukan jawaban atas masalah-masalah awal yang ia pertanyakan, al-Ghazali sudah memikirkan persoalan lain yang tidak kalah rumit, terutama yang terkait dengan keyakinan atau kebenaran (*al-yaqin*). Keyakinan yang ia maksud bukanlah kepercayaan beragama yang berdasarkan wahyu melainkan kebenaran ilmiah yang datang dari proses berpikir dan merenung. Ia bertanya, adakah ilmu yang bersifat pasti dan yakin? Dan di mana atau bagaimana peran wahyu dalam proses menemukan kebenaran ilmu ini? Adakah ilmu yang dapat memuaskan akal dan rasio, dan pada saat yang sama mendatangkan kebahagian dalam hati dan jiwa? Jika ada, ilmu apakah itu? Di mana ia bisa didapat, bagaimana caranya, dan apa pula tahapan-tahapannya?

Sebelum usia 18 tahun, al-Ghazali lebih banyak bertanya daripada menjawab; lebih sering menemukan masalah daripada menawarkan jalan

3 Abu Hamid al-Ghazali. 1998. *Al-Munqidz min al-Dhalal* (Lebanon: al-Maktabah al-Sha'biyyah), 64

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keluarnya. Namun, tampaknya beginilah jalan dia sebagai seorang filsuf. Proses alamiah telah melatihnya dan menempanya menjadi seorang ahli bertanya yang andal dan ulung. Itu ditambah dengan pengalaman hidupnya yang berliku-liku yang membuatnya selalu penasaran dengan skenario kehidupan. Lalu kualitas ibadahnya yang membuat hati dan jiwanya menjadi bersih dan cemerlang sehingga membantunya dapat melihat persoalan dengan matang dan jernih. Semua itu membentuknya menjadi seorang pemikir dengan tipe pemikiran yang hampir selalu diawali dengan pertanyaan, sesuai dengan pengalaman hidupnya sejak kecil.

Salah satu kitab awalnya, *Mizan al-'Amal* mencerminkan seorang al-Ghazali yang sangat senang bertanya, dan membimbing pembacanya untuk memahami sebuah konsep atau ide dengan terlebih dahulu bertanya.[4]

Lagi, sebelum usia 18-an tahun, atau selama ia berada di Tus, ia hanya berkutat dengan pertanyaan-pertanyaan rumit tanpa mampu menemukan jawabannya. Tetapi, ia terus bertanya tanpa dapat menemukan jawabannya. Keadaan itu mendorongnya mendalami ilmu-ilmu rasional seperti kalam dan filsafat di bawah bimbingan Abu Nashr al-Isma'ili. Pembelajaran dengan guru ini menghasilkan buku berjudul *al-Ta'liqat* yang berupa catatan-catatan kecil sebagai komentar atas berbagai isu dan persoalan kalam dan filsafat. Tetapi, kitab ini bukan merupakan jawaban atas berbagai keresahan yang ia alami.[5] Ia juga belajar al-Qur'an dan fikih di bawah bimbingan Ahmad b. Muhamad al-Radzakani. Ini merupakan pembekalan awal sebelum melanglang buana jauh ke belantara pemikiran Islam yang sangat luas.

Petualangan akademiknya ia imbangi dengan zikir dan ibadah. Ia mulai merasa bahwa ia butuh nutrisi spiritual untuk menjaga keseimbangan pikirannya. Orang-orang dekatnya, terutama para guru yang memantau dan mengikuti perkembangannya, mengerti bahwa al-Ghazali sedang bergejolak dan berpotensi menjadi liar jika dibiarkan. Karena itu, mereka melatihnya untuk mengolah jiwa dan hatinya, di samping olah pikir dan rasionya.

Seorang guru sufi yang paling setia membantu perkembangan spiritual al-Ghazali adalah Yusuf al-Nassaj. Ia mengarahkannya untuk sering berzikir

4 Kitab ini sangat provokatif dan ditulis saat al-Ghazali masih muda atau saat ia masih dalam proses pencarian kebenaran melalui filsafat. Buku ini ditulis untuk mendorong pembacanya selalu bertanya dan mempertanyakan segala hal termasuk kebenaran agama dan wahyu. Ia sempat berujar dalam buku ini, "jika buku ini dapat membuatmu bertanya termasuk mengenai kebenaran agamamu maka tercapailah sudah maksud dan tujuannya". Al-Ghazali. 1964. *Mizan al-A'mal*. Editor Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif), 64. Lihat juga Ebrahim Moosa.2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chappel Hill: University of North Carolina Press), 165

5 Lihat al-Ghazali. 1980. *Al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*. Editor Muhammad Hasan Haytu (Damaskus: Dar al-Fikr)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan melakukan praktik-praktik sufistik. Al-Nassaj mengukur bahwa jika al-Ghazali dibiarkan asyik dengan pemikiran rasional saja, ia akan "mabuk" dan mungkin akan lepas kendali.

Pengaruh al-Nassaj terhadap al-Ghazali sungguh amat terasa terutama dalam hal memahami konsep hati dan "bala tentaranya". Nantinya, elaborasi al-Ghazali atas konsep hati sangat dipengaruhi oleh pandangan dan ajaran al-Nassaj.[6]

Tepat pada usia 18 tahun, atau sekitar tahun 1076, al-Ghazali tiba di Nishapur untuk belajar lebih jauh. Saat itu Nishapur sudah relatif sepi karena sudah ditinggalkan oleh al-Qusyairi yang meninggal dunia empat tahun sebelumnya. Al-Harawi juga sudah tidak ada karena sudah pindah ke Herat lama sebelum itu. Karenanya, Nishapur tidak lagi semenarik yang dulu, terutama di bidang ilmu tasawuf. Beruntung, kota ini masih punya seorang guru besar yang sangat terkenal dan mahir dalam berbagai bidang ilmu. Namanya Abu al-Ma'ali Abdullah al-Juwaini (w. 478 H /1086 M). Ia mendapat julukan Imam al-Haramain (imam dua Masjid Haram) karena pernah menjadi orang nomor satu di dua masjid itu sebagai pengajar dan imam salat. Di bidang ilmu-ilmu keislaman, dialah pakarnya. Dan untuk urusan kehidupan sosial dan politik, dia pula saka gurunya. Dia menulis satu karya dalam ilmu politik berjudul *al-Ghiyats* (Penolong atau Buku Pedoman) yang menjadi semacam buku panduan tata kelola politik di Dinasti Saljuk.[7] Namun untuk urusan tasawuf, dia belum teruji.

Al-Ghazali beruntung menemukan guru sekelas al-Juwaini. Jika tidak karenanya, sulit bagi al-Ghazali untuk menemukan titik kekuatannya dan menentukan arah pemikirannya. Karena al-Juwaini-lah, al-Ghazali terarah sehingga dapat memperkuat kemampuan pikirnya dan menyadari bahwa kelebihannya terletak pada rasionalitasnya. Setiap akhir semester, ketika al-Juwaini menyampaikan evaluasi akhir dari hasil pembelajaran, ia selalu memberi catatan bahwa al-Ghazali adalah siswa paling menonjol terutama dalam hal kemampuan pikir rasional dan analisis.

Tidak butuh waktu lama bagi al-Ghazali untuk menguasai ilmu-ilmu yang diajarkan kepadanya oleh al-Juwaini. Dalam sekejap, ia sudah mahir di hampir seluruh bidang ilmu seperti mantik, ushul fikih, fikih, kalam, filsafat, dan retorika perdebatan. Al-Juwaini sendiri kaget dan sering tertegun

---

6 Selain al-Nassaj, tokoh yang sangat berpengaruh terhadap al-Ghazali terutama dalam hal konsep mengenai hati adalah Abu Thalib al-Makki. Al-Ghazali secara tegas mengakui bahwa al-Makki adalah guru intelektualnya di samping al-Muhasibi dan al-Sarraj. Lihat al-Ghazali, *Al-Munqidz*, 76

7 Lihat Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali Abdul Malik 1401 H. *Ghiyâts al-Umam fi Iltiyâts al-Zhulam*. Editor Abdul Azim al-Daib (Kairo: Matba'ah Nahdhah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan kecepatan al-Ghazali menguasai ilmu pengetahuan. Hanya dalam waktu 7 tahun, al-Ghazali sudah menghasilkan karya-karya monumental di berbagai bidang ilmu. Itu ditambah dengan produktivitasnya mengisi banyak kegiatan ilmiah seperti seminar atau perdebatan terbuka dengan berbagai kalangan. Beberapa buku yang berhasil ia tulis selama di Nishapur adalah *Maqashid al-Falasifah* (Arah dan Tujuan Para Filsuf), *Fadha'ih al-Bathiniyah* (Kesalahan Aliran al-Batiniyah) dan *al-Mustasfha* (Pokok-pokok Pikiran dalam Ushul al-Fikih). Buku-buku ini masih *best-seller* hingga kini, dan menjadi semacam "kitab suci" bagi kalangan tertentu.

Tidak terbayangkan, bagaimana dalam waktu yang relatif singkat (7 tahun) dan pada saat usia yang masih muda (antara 18 hingga 25 tahun) ia sudah dapat menulis sekian banyak karya dengan kualitas yang sedemikian tinggi. Dia patut dianggap sebagai ulama-intelektual raksasa, bahkan oleh gurunya sendiri. Al-Juwaini yang merasa "tersaingi" oleh muridnya pernah berkata kepadanya dengan nada sedikit bercanda, "Engkau telah menguburku dengan karya-karyamu. Tidakkah engkau bersabar sejenak hingga aku mati, baru engkau menuliskan ide-idemu".[8]

Al-Ghazali pun menjadi seperti tsunami yang datang dengan ombak besar dan menggulung apa saja yang ada di hadapannya. Ia hebat dengan gagasan-gagasan jumbonya. Ibarat matahari, ia terbit dengan sinar yang sangat terang dan menghilangkan jejak-jejak sinar rembulan, bintang-bintang dan planet-planet lainnya. Saat terbit, matahari membuat planet-planet lain sirna dan terkubur.

Uniknya, al-Ghazali tidak cukup bahagia dengan berbagai prestasi yang ia capai dan predikat yang ia miliki. Pada usia ini, ia sudah sangat terkenal dan dikagumi oleh semua orang. Ia pandai, produktif dan tentunya kaya. Namun, semua itu tidak membuatnya puas. Sinarnya yang terang benderang di Nishapur terasa hanya menerangi sudut kecil dalam hatinya. Bahkan kadangkala kecemerlangan duniawi itu tidak terasa sama sekali ketika ia sedang galau dan risau. Batinnya terus bergejolak, bukan lantaran kurang jabatan, popularitas, uang atau prestise, melainkan karena kurang "entah". Maksudnya, entah apa yang ia cari, ia sendiri tidak tahu. Yang pasti, saat otaknya bekerja dan tangannya menggoreskan tinta, justru hatinya menjerit, meratap dan meronta-ronta.

Atas saran Abu Ali al-Fadl b. Muhammad b. Ali al-Farmadi (w. 477 H/1084 M), seorang guru sufi yang layak disebut "Kiai Masjid", al-Ghazali memperbanyak zikir dan ibadah. Sejenak hatinya tenang, tetapi intuisinya mengatakan bukan itu yang ia cari. Ismail al-Farisi (w. 1135), seorang saha-

8 Lihat Moosa. Ibid., 99

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bat dekat sekaligus penulis biografi al-Ghazali, meriwayatkan bahwa selama di Nishapur ia memang banyak melakukan zikir dan ibadah, tetapi ia tidak bahagia.[9]

Nah, *al-Munqidz min al-Dhalal* sebuah otobiografi intelektual, mengungkapkan penyebab lain mengapa ia tidak bahagia. Penyebab itu adalah karena ia salah niat. Ia merasa bahwa selama ini ia hanya mencari ilmu untuk kebanggaan dan kepuasan duniawi belaka. Ia lupa, ada Tuhan yang mestinya ia cari dan dekati. Jadi, ia tidak bahagia sesungguhnya bukan karena ilmu-ilmu rasional yang ia pelajari dan tidak memuaskan hasrat spiritualnya, atau bukan pula karena zikir dan ibadahnya yang tidak memenuhi kebutuhan akalnya, melainkan karena niatnya yang salah.[10]

Pernyataan "salah niat" ini sungguh penting dan bijaksana. Ini meluruskan semua asumsi yang menyudutkan ilmu-ilmu rasional pada satu sisi, dan praktik zikir serta ibadah pada sisi lain. Kalangan sufi pada umumnya gemar menuturkan bahwa "tersesatnya" al-Ghazali di belantara kehidupan ini adalah karena terlalu jauh mendalami ilmu-ilmu rasional. Sementara kalangan filsuf biasanya mengatakan bahwa zikir dan ibadah al-Ghazali tidak terbukti mampu mengentaskan al-Ghazali dari kesengsaraan batinnya. Kedua asumsi ini salah dan sudah diluruskan sendiri oleh al-Ghazali.

Al-Ghazali sendiri memang gemar menyudutkan filsafat dan kalam. Bahkan secara tegas dalam *Tahafut* dan *Maqshad* yang kemudian ia ulangi dalam *al-Munqidz*, ia mengkafirkan para filsuf termasuk Ibn Sina dan al-Farabi.[11] Namun, pengkafiran itu ia lakukan dalam konteks proses "pencarian kebenaran ilmiah" dan tidak ada hubungannya dengan keyakinan beragama.

Kenyataannya adalah bahwa al-Ghazali mengambil banyak manfaat dari filsafat dan metodenya. Setidaknya itu terlihat dari *Ihya*, mahakaryanya di bidang ilmu tasawuf. Dalam karya ini terlihat sekali gaya narasi dan argumentasi al-Ghazali yang terbawa oleh cara dan pola pikir filosofis seperti penggunaan silogisme dan dalil-dalil rasional. Yang pasti al-Ghazali tidak hanya seorang sufi, tetapi juga seorang filsuf dan tentunya ahli kalam. Ia juga pakar fikih dan ushul al-fikih yang terbantu oleh metode pemikiran rasional yang filosofis.

---

9 Lihat Tajuddin al-Subki, Ibid., 4/109. Lihat juga Carol L. Bargeron, "Sufism Role in al-Ghazzali's First Crisis of Knowledge". Dalam *Journal of Medieval Encounters* (9/1), 37

10 Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, 71

11 Ibid, 39-45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ghazali Berlabuh di Tasawuf

Kehebatan al-Ghazali membuat semua orang penasaran kepadanya tak terkecuali para penguasa di Baghdad. Segera, setelah namanya terus menggaung dengan nyaring di seluruh antero jagad pemikiran Islam, ia ditarik ke pusat Khilafah Islam untuk mengajar di Madrasah Nizamiyah di Baghdad. Tawaran itu datang kira-kira satu tahun setelah ia menyelesaikan karyanya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*, sebuah karya yang sangat anti-filsafat dan sekaligus menandai perkembangan pemikiran al-Ghazali dari fase rasionalisme menuju fase meta-rasionalisme.

Kepindahan ini merupakan langkah besar dalam karier intelektual al-Ghazali. Secara fasilitas, di sana ia mendapatkan panggung yang lebih besar untuk mengibarkan benderanya dan menasbihkan diri sebagai "artis ibukota" yang layak dipuja. Tetapi, belakangan ia merasa, bukan itu yang ia cari. Ia bahkan tidak nyaman jika dipuja. Dalam forum-forum tertentu ia justru sering menyamar dan menyembunyikan jati dirinya hanya untuk menghindari pujian.[12]

Secara keilmuan dan spiritualitas, ia sangat berharap Baghdad akan memberikan sesuatu yang tidak ia temukan di Nishapur. Namun kenyataannya tidaklah demikian. Walau semakin matang sebagai pemikir, ia tidak menemukan kebahagiaan yang ia cari. Jiwanya tetap kosong. Pikirannya terus mengembara mencari jawaban atas berbagai kegelisahan yang ia rasakan. Pada fase Baghdad ini, al-Ghazali sudah menemukan titik-titik lemah filsafat dan kalam. Ia sudah mantap dengan temuannya bahwa keduanya telah gagal memberikan pencerahan akal dan batin bagi dirinya maupun bagi siapa pun yang menggelutinya.

Ia tiba di Baghdad kira-kira awal 1081, dan pada bulan Juli tahun yang sama, ia memulai petualangan barunya sebagai guru besar di Madrasah Nizamiyyah. Bukan filsafat dan kalam yang ia ajarkan di madrasah ini, melainkan ilmu syariat.

Di Baghdad ia dikelilingi 300 mahasiswa yang semuanya antusias untuk mendengar hal-hal baru darinya.[13] Di antara mereka, ada yang senang dengan materi perkuliahannya, yaitu syariat. Namun, tidak jarang pula yang kecewa dan hanya ingin belajar filsafat atau kalam kepadanya. Padahal kedua bidang ilmu ini sudah ia tinggalkan sejak bulan Juli dua tahun sebelumnya.

---

12 Konon ketika berada di kerumunan di kota Baghdad, al-Ghazali sering mengendap-endap guna menyembunyikan diri dari pengamatan orang lain. Lihat Moosa. Ibid., 86

13 Sherman Jackson. 2002. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Fayshal al-Tafriqah Bayna al-Islam wa al-Zandaqah* (Karachi: Oxford University Press), 53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melihat kenyataan ini, al-Ghazali tertekan dan merasa "sedang diuji", dalam ungkapannya sendiri.[14]

Jumlah mahasiswa yang banyak itu tidak membuat al-Ghazali bangga atau bahagia. Apalagi masih ada di antara mereka yang mencoba menyeretnya kembali ke pusaran filsafat dan kalam. Untuk sedikit mengakomodasi permintaan mereka, al-Ghazali tetap bersedia bertukar pikiran dan berdiskusi, tetapi itu hanya dalam waktu senggangnya (*auqat faragh*). Pekerjaan "paruh waktu" ini tidak sia-sia. Dengan tetap membaca dan mendalami filsafat dan kalam, ia semakin menemukan titik-titik kelemahan dua bidang ilmu ini dan membukakan jalannya ke arah tasawuf.

Pendalamannya terhadap ilmu syariat pada satu sisi, dan keyakinannya yang semakin teguh akan kelemahan ilmu-ilmu rasional pada sisi lain, turut membukakan sedikit jalan untuk mengenal tasawuf. Melalui kajian yang mendalam selama empat tahun di Baghdad, al-Ghazali akhirnya memutuskan untuk berlabuh di dermaga tasawuf pada1095.[15]

Tetapi, dermaga yang ia singgahi ini ternyata masih terlalu kecil. Ia butuh yang lain yang lebih besar. Dan itu butuh proses pencarian yang lebih lama dengan sekali lagi mengarungi samudra kehidupan yang berat dan melelahkan.

Saat menemukan tasawuf, perasaan al-Ghazali belum sepenuhnya puas dan bahagia. Dengan berbekal keyakinan yang mendalam bahwa tasawuf adalah jalan hidupnya, al-Ghazali meninggalkan Baghdad pada 1096 menuju Suriah (ada yang mengatakan Palestina) untuk uzlah dan menyendiri. Jabatan prestisius dan gaji yang tinggi serta fasilitas menyenangkan yang ia terima sebagai guru besar tidak menyurutkan tekadnya untuk memilih kehidupan zuhud. Entah bagaimana ceritanya, di Suriah ia berlaku seperti orang tidak waras, sering bicara sendiri termasuk dari atas menara tempat ia menyendiri.

Berapa lama ia berada di atas menara, dan seberapa sering ia turun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, tidak diketahui secara pasti. Yang jelas, ketika mengakhiri uzlahnya dan turun dari atas sana, ia sudah berubah menjadi al-Ghazali yang berbeda. Ia bukan lagi al-Ghazali yang dulu. Hatinya sudah tenang, dan pikirannya sudah mapan. Tidak ada lagi gaya berapi-api yang disertai sederet pertanyaan yang membingungkan. Keraguan dalam dirinya telah tergantikan oleh keyakinan. Kebingungan

14 Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, 61

15 Menurut Abu Bakar Ibn al-Arabi, al-Ghazali pindah ke tasawuf pada tahun 1093. Lihat Ibn al-Arabi. 1976. *Al-Awasim min al-Qawasim*. Editor Ahmad Said. Juz II (Beirut: Dar al-Thaqafah al-Arabiyah), 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah berubah menjadi kepastian. Ia kini mantap bahwa tasawuf adalah jawaban atas segala perkara dan persoalan yang ia pertanyakan selama ini.

Sadar bahwa tasawuf sendiri ternyata tidak lepas dari dilema metodologis dan epistemologis, al-Ghazali mulai pelan-pelan mengoreksi asumsi-asumsi dasar yang selama ini berkembang dalam tasawuf terutama yang beraroma filosofis. Ia tegaskan bahwa filsafat tidak dapat bersanding dengan tasawuf. Karena itu, asumsi-asumsi filosofis yang ada dalam tasawuf harus dibersihkan. Kalam termasuk yang harus dibersihkan dari tasawuf karena ilmu ini turut menyeret spiritualitas Islam ini ke alam antah-berantah.

Maka, yang terbersit pertama kali sejak menginjakkan kakinya di dunia tasawuf adalah menulis sebuah karya yang merangkum ajaran-ajaran pokoknya sekaligus membongkar kemapanan filsafat. Karya itu ketika rampung ia sebut *Ihya 'Ulum al-Din* (Menghidupan Ilmu-ilmu Agama).

Ia katakan "menghidupkan" karena ilmu-ilmu agama pada masanya telah mati tergilas oleh ilmu-ilmu rasional. Peran syariat sudah tergantikan oleh filsafat, dan ilmu makrifat tergusur oleh kalam. Tidak ada yang meresahkan batinnya melebihi fenomena penafsiran rasional atas agama dan pesan-pesannya, atau reduksi akidah menjadi perdebatan dialektis semata. Sementara filsafat menggusur norma-norma agama dengan kaidah-kaidah logis, kalam terkesan menggusur akidah dengan anjuran-anjuran argumentatif. Walau al-Ghazali tetap menyebut filsafat dan kalam sebagai metode "mencari kebenaran", namun pada akhirnya metode itu hanya berakhir dengan kesesatan.

Ihya adalah proyek besar untuk mengumandangkan tasawuf yang berbasis pada syariat. Tasawuf dan syariat ia nilai sebagai "ilmu yang absah" yang mewakili dua aspek agama, yaitu ibadah dan makrifat. Syariat adalah landasan, sedangkan tasawuf adalah amalan menuju tujuan. Syariat dasar, sedangkan tasawuf adalah kelanjutan. Keduanya tidak dapat dipisahkan karena yang satu adalah kulit, sedangkan yang lain adalah isi. Nah, melihat tasawuf sedang terpuruk dan terpasung oleh kedigdayaan filsafat dan kalam, maka tidak ada cara lain yang bisa ditempuh untuk mengentaskan tasawuf dari keterpurukan itu kecuali dengan melumpuhkan fondasi bangunan filsafat dan kalam pada satu sisi, dan menancapkan akar-akar tasawuf pada sisi lain.

Dalam *Ihya*, al-Ghazali tidak segan menuding para filsuf dan ahli kalam sebagai kelompok yang sesat.[16] Kesesatan mereka itu ia tunjukkan melalui

16 Posisi al-Ghazali dalam filsafat memang masih sangat dilematis. Apakah ia seorang filsuf atau bukan masih menjadi perdebatan yang tidak pernah henti. Ia sendiri dalam *Ihya* menganggap filsafat sesat. Tetapi banyak yang mengatakan bahwa ia sendiri seorang filsuf, disadarinya atau tidak. Salah satu kesaksian bahwa ia adalah seorang filsuf datang dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalil-dalil agama dan argumentasi rasional yang kuat dan meyakinkan. Ilmu kalam, dalam pandangannya, tidak dapat mengantarkan seseorang kecuali kepada titik keraguan. Al-Ghazali tahu persis soal itu, karena ia sendiri pernah mengalaminya. Dan ia menjadi filsuf dengan karya tulis *Mizan al-'Amal* yang bertujuan menanamkan keraguan dan menghilangkan keyakinan.

Dalam *Ihya*, ia juga menyebut kalam sebagai ilmu bid'ah yang mengancam landasan akidah. Karena itu, hukum mempelajarinya adalah haram. Lalu dalam *al-Munqidz* ia ulangi lagi dengan mengatakan bahwa ahli kalam layak disebut sesat dan kafir. Dalam ungkapannya sendiri, mereka melanggar Sunnah dan mengikuti jalan setan. Ia menulis:

> Tuhan telah menetapkan bagi hamba-Nya melalui rasul-Nya sebuah akidah yang benar yang di dalamnya terdapat kebaikan bagi mereka di dunia dan akhirat. Kemudian setan menanamkan keraguan di dalam hati orang-orang yang bid'ah... dari sinilah lahir para ahli kalam.[17]

Setelah melucuti kalam, al-Ghazali menelanjangi filsafat. Ia membagi golongan filsuf menjadi tiga bagian yaitu, 1) kelompok yang menganut paham tentang kekekalan alam dan disebut sebagai *al-dahriyun*, 2) kelompok naturalis atau *al-thabi'iyyun* yang menganut pandangan bahwa ruh itu abadi seperti alam, sementara surga dan neraka tidak, dan 3) kelompok yang mengakui keberadaan Tuhan dan mengimani-Nya namun sangat terpengaruh oleh gagasan-gagasan filosofis yang menyesatkan. Mereka disebut sebagai *al-ilahiyyun*. Kelompok ketiga ini terpengaruh oleh ajaran Aristoteles bahwa Tuhan itu ada tetapi tidak pernah menciptakan alam. Alam ada dengan sendirinya. Mereka juga terbawa oleh ajaran Plato bahwa alam ada bukan karena diciptakan oleh Tuhan melainkan karena memancar (emanasi) dari keberadaan-Nya. Dalam teori emanasi, Tuhan itu ibarat matahari, sedangkan wujud-wujud materi adalah cahanya. Cahaya tidak diciptakan oleh matahari tetapi memancar darinya secara otomatis.[18]

Tiga kelompok di atas divonis kafir oleh al-Ghazali karena pandangan mereka yang tidak sejalan dengan dasar-dasar akidah agama.

---

muridnya sendiri bernama Ibn al-Arabi al-Maliki (w. 1148). Ia mengatakan, "Guru kami al-Ghazali telah menelan filsafat lalu mencoba memuntahkannya tetapi gagal". Lihat Syamsuddin al-Dzahabi. 1900. *Siyar A'lam al-Nubala*. Editor Shu'aib al-Arna'ut. 25 vol. (Beirut: Mu'assasah al-Risalah), 19: 327. Ibn Taimiyah juga mengatakan hal serupa, "Al-Ghazali telah masuk ke dalam perut para filsuf dan kemudian mencoba untuk keluar darinya tetapi gagal". Lihat Ibn Taimiyah. 1997. *Dar Ta'arrud al-'Aql wa al-Naql*. Editor Abdul Latif Abdul Rahman. 5 vol (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 1: 8

17 Al-Ghazali. *Al-Munqidz*, 15

18 Ibid, 53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di samping filsafat dan kalam, al-Ghazali juga melucuti kelompok al-Batiniyyah yang ia nilai tidak rasional karena mengakui Imam yang sedang menghilang sebagai sumber pengetahuan yang absah.

Kritik al-Ghazali terhadap filsafat, kalam dan aliran al-Batiniyyah adalah bentuk penolakannya terhadap paham-paham yang kontraproduktif terhadap ajaran dasar agama. Namun pada sisi lain, penolakan itu juga merupakan tahapan alamiah menuju fase pemikiran atau keyakinan yang lebih mapan. Jika saja al-Ghazali tidak pernah melalui fase filsafat dan kalam, kecil kemungkinan ia dapat menemukan kemapanan pikir dan spiritual yang ia temukan dalam tasawuf.

Puas dengan kritiknya terhadap ilmu-ilmu rasional, kini yang ia bidik adalah tasawuf falsafi. Ia ingin "cuci gudang" dan membersihkan tasawuf dari pengaruh filsafat. Jika pada tahap sebelumnya ia menolak filsafat dan menjauhkannya dari jangkauan tasawuf, maka kali ini ia ingin membebaskan tasawuf dari aroma-aroma filosofis yang melekat di dalamnya. Ibarat mengobati orang sakit, fase yang lalu adalah menjauhkan kuman dan virus dari pasien, maka fase sekarang adalah mengobati pasien yang sudah telanjur sakit.

Langkah al-Ghazali kenyataannya tidak terlalu mudah. Ia menemui banyak halangan. Dan halangan itu muncul bukan dari mana-mana melainkan dari dirinya sendiri. Kedekatan emosionalnya dengan para sufi termasuk al-Hallaj membuatnya ragu harus berkata apa. Perasaan dan pikirannya terlihat campur aduk antara mengatakan apa adanya, atau sedikit berbasa-basi tentang tasawuf falsafi.

Jika al-Ghazali tegas dalam penolakannya terhadap filsafat walau kadang ragu dalam memvonis mereka sebagai kalangan kafir atau tidak, maka tidak demikian dengan sikapnya terhadap para sufi falsafi. Kadang ia terkesan ingin menolaknya, tetapi kadang pula terkesan ingin membelanya. Al-Hallaj ia bela, tetapi ajarannya ia tolak. Dalam kesempatan lain, ia membela al-Hallaj dan ajarannya sekaligus. Intinya, banyak keraguan dan inkonsistensi dalam kritik al-Ghazali terhadap tasawuf falsafi. Nah, mari kita perhatikan lebih lanjut inkonsistensi ini dengan melihat beberapa kasus.

Dalam *Ihya* ia menerima paham *sakr*, satu keadaan mabuk yang membuat seseorang berujar atau mengungkapkan pernyataan-pernyataan yang tidak logis.[19] Ia juga menerima paham Malamatiyah yang mengajarkan bahwa seseorang dianjurkan untuk mencari kesalahan dirinya agar menemukan kebaikannya. Paham ini menimbulkan banyak kontroversi

19 Al-Ghazali. 2001. *Ihya' Ulum al-Din*. Jilid IV (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 230

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena memicu sebagian sufi untuk berbuat dosa secara sengaja agar dapat benar-benar bertobat.[20] Tetapi dalam kitab yang sama, ia mengajak pengembalian tasawuf pada jalur syariat yang benar.

Lalu dalam *Misykat*, ia bicara soal *Nur Muhammadi* dan Tajalli Tuhan dalam diri-Nya.[21] Ini tema tasawuf falsafi yang mestinya ia hindari jika ingin membersihkan tasawuf dari unsur filsafat. Ia juga bicara soal penciptaan; bahwa Tuhan menciptakan alam semesta tetapi Ia kemudian berdiam diri dan tidak mengaturnya. Ia sebutkan bahwa penggerak langit bukanlah Tuhan melainkan malaikat. Sedangkan malaikat itu sendiri ia samakan dengan bulan dan dunia indriawi. *Ittihad* dalam *Misykat* disampaikan dengan ungkapan bahwa kaum arifin dapat melihat hakikat Tuhan melalui *al-musyahadah al-'iyaniyah* atau penyaksian menggunakan indra penglihatan. Ia mendukung paham emanasi dalam *al-Madhnun bihi 'ala Ghairi Ahlih* dan *Ma'arij al-Quds*, sebuah paham yang kemudian ia tolak dalam *Ihya*, *Maqashid al-Falasifah*, *Tahafut al-Falasifah* dan *al-Munqidz*. Dalam *al-Madhnun* seperti seorang filsuf ia tidak menyakini adanya konsep bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu dari ketiadaan. Kitab ini berbicara tentang persoalan-persoalan filosofis seperti waktu, penciptaan waktu, al-Qur'an dan ciptaannya. Waktu baginya adalah eternal dan abadi. Keabadian waktu ini meniscayakan bahwa Hari Akhir itu tidak ada dan bahwa waktu itu setua Tuhan itu sendiri.[22] Ini semua adalah filsafat. Dan dengan mengajarkannya, berarti al-Ghazali simpatik terhadap filsafat. Bahkan melihat pandangan-pandangannya yang sangat berbau filsafat, Abdul Rahman Badawi melihat al-Ghazali bukan seorang sufi tetapi seorang filsuf.[23]

Dalam kesempatan berbeda, ia menghujat kaum filsuf:

> Mereka menyangka bahwa apa yang mereka katakan itu berasal dari ilmu para pendahulu. Mereka melihat kepada para ahli fikih, tafsir,

20 Ibid, 321

21 Lihat al-Ghazali. 1998. *Misykat al-Anwar*. Terjemah Inggris oleh David Buchman (Provo Utah: Brigman Young University Press), 35-42

22 Memang penulis kitab *al-Madhnun* yang sesungguhnya masih menjadi perdebatan. Ibn Taimiyah dan al-Subki meragukan bahwa penulisnya adalah al-Ghazali. Tetapi Ibn Khalikan didukung oleh Abdul Rahman Badawi mengatakan bahwa al-Ghazali adalah penulisnya. Dalam edisi yang diterbitkan oleh penerbit Dar al-Kutub al-Ilmiyyah di Beirut tahun 1986, kitab ini dianggap karya al-Ghazali dan dimasukkan dalam satu bagian dari surat-surat wasiatnya. Lihat al-Ghazali. 1986. "Al-Madhnun bihi 'ala Ghairi Ahlihi". Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Editor Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah).

23 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 215. Sementara itu bagi Nicholson, al-Ghazali juga bukan seorang sufi karena dia menolak ajaran yang paling esensial dalam tasawuf, yaitu *wahdat al-wujud*. Lihat Reynold A Nicholson. 1969. *Studies in Islamic Poetry with Arabic Selections from the Luzumiyyat* (Cambridge: Cambridge University Press), 11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis dan ulama-ulama lain dengan mata tipuan walau mereka sesungguhnya adalah para ilmuwan. Mereka mengaku sebagai penyambung kepada al-Haqq atau sebagai orang-orang yang dekat dengan-Nya padahal mereka adalah pendosa dan munafik. Di antara mereka membolehkan segala hal, melonggarkan aturan Tuhan, menolak hukum-hukum syari'at, menyamakan antara yang halal dan yang haram, dan mengatakan bahwa Tuhan tidak perlu disembah karena Ia tidak membutuhkan amal perbuatan hamba-Nya.[24]

Kemudian dalam *al-Munqidz*, ia menulis, "Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang melihat bintang-bintang di cermin atau di dalam air. Mereka mengira bahwa bintang-bintang itu ada di cermin atau di dalam air, dan ketika mereka mengulurkan tangannya untuk menggapainya, mereka tertipu".[25]

Lebih spesifik kepada tasawuf falsafi, ada tiga konsep yang secara garis besar ia tolak yaitu *hulul*, *ittihad* dan *wahdat al-wujud*.[26] *Hulul* adalah ajaran bahwa Tuhan dapat bersemayam dalam alam; *ittihad* adalah ajaran bahwa Tuhan dan manusia dapat menyatu; sedangkan *wahdat al-wujud* adalah gagasan bahwa secara eksistensial Tuhan dan segenap wujud empiris itu memiliki kesamaan. Tiga paham ini lahir karena "keadaan mabuk" atau *sakr* yang dialami oleh seorang sufi; satu keadaan yang justru ditoleransi dan bahkan diterima oleh al-Ghazali.

Di luar *hulul*, sikap al-Ghazali tidak konsisten terkait *ittihad* dan *wahdat al-wujud*. Dalam *al-Munqidz* ia menolaknya tetapi dalam *Ihya'* ia berulang-ulang mendukung dan menerimanya.

Anggaplah al-Ghazali menolaknya, maka kemudian yang ia tawarkan sebagai alternatif bagi dua gagasan ini adalah konsep *mukasyafah*, yakni bahwa seorang sufi dapat mencapai derajat ilmu pengetahuan tentang hakikat Tuhan melalui penyingkapan tabir (*hijab*).[27] Melalui konsep *mukasyafah* ini, ia tegaskan bahwa manusia tidak mungkin dapat bersatu (*ittihad* atau *wahdat al-wujud*) dengan Tuhan, tetapi ia dapat mengetahui-Nya setelah tabir dalam hatinya tersingkap dan terbuka.

Metode penyingkapan ini berbasis pada pengalaman spiritual yang berlandaskan pada pengamalan terhadap syariat. Namun anehnya, dalam ajaran al-Ghazali, syariat saja tidak cukup dan harus ditopang oleh akal

24 Al-Ghazali. *Ihya*, Juz III, 348

25 Al-Ghazali. *Al-Munqidz, 12*

26 Ibid., 44

27 Al-Ghazali. 1986. "Kimiya al-Sa'adah". Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Editor Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 87. Lihat juga al-Ghazali, Ihya, Juz III, 23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk mencapai kematangan spiritual. Ia bahkan sering mengatakan bahwa akal—ketika digunakan dengan benar—dapat mengantarkan seseorang ke dalam surga. Pandangan ini ia landaskan pada sebuah ayat al-Qur'an dalam Surah al-Mulk (QS 67: 10).[28] Ini sedikit bertentangan dengan statemennya yang lain yang menolak secara total peran akal dalam agama. Seperti Augustina, ia pernah mengatakan, "akal tidak dapat mengantarkan kepada kebenaran yang hakiki, dan juga tidak dapat menghindarkan seseorang dari kesesatan".[29]

Dalam kesempatan lain—dan ini yang posisi tengah—al-Ghazali tidak menolak akal secara total, sebagaimana ia tidak menerima peran syariat secara penuh. Artinya, kedua kekuatan ini harus saling mengisi dan melengkapi karena akal adalah—dalam ungkapannya sendiri—"syariat dari dalam, sedangkan syariat adalah akal dari luar".[30]

Ungkapan "akal adalah syariat dari dalam" berarti bahwa akal bekerja sebagai mesin yang memiliki baling-baling dari dalam untuk menggiling. Namun, mesin itu tidak dapat bekerja kecuali jika dioperasikan oleh "akal dari luar", yaitu syariat. Akal disebut syariat karena memiliki daya rasional untuk mengetahui dan memahami mana yang benar dan mana yang salah. Sedang syariat disebut akal karena di dalamnya terdapat kaidah-kaidah Ilahiah yang dapat diterima oleh akal secara rasional.

Lebih jauh, ungkapan bahwa akal adalah "syariat dari dalam" merupakan sindirian bahwa akal itu suci seperti syariat dan kecil kemungkinan—jika digunakan dengan benar—akan menghasilkan gagasan-gagasan yang "gila". Ini cara al-Ghazali untuk menyentil para pemuja akal, tak terkecuali para sufi falsafi yang mengusung konsep *hulul*, *ittihad*, dan *wahdat al-wujud*. Al-Ghazali sering mempertanyakan bagaimana mungkin mereka bisa bicara tentang kebersatuan manusia dengan Tuhan, atau bahwa Tuhan bersemayam dalam alam, atau manusia memiliki banyak kesamaan dengan-Nya. Semua ini gila dan tidak waras. Al-Ghazali menuding mereka telah kehilangan akal sehat dan sensor indriawi mereka.[31]

---

28 Artinya, "Dan mereka berkata: Jika kami mendengar dan berpikir, maka niscaya kami tidak akan termasuk dalam penghuni neraka".

29 Yusuf Karam. 1946. *Tarikh al-Falsafah al-Urubiyyah fi al-'Asr al-Wasith* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 25

30 Muhammad Abu Zahra. 1961. "Al-Ghazali al-Faqih". Dalam *Abu Hamid al-Ghazali li al-Zikra al-Mi'awiyyah li Miladihi*. Editor Zaki Najib Mahmud (Damaskus: al-Majelis al-A'la li Ri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iyyah), 525-85

31 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 217-18. Lihat pula al-Ghazali. TT. *Maqashid al-Falasifah* (Kairo: Dar al-Ma;arif), 74, dan al-Ghazali. *Misykat*, 122. Kalangan sufi falsafi sendiri konon sering mengatakan bahwa pandangan-pandangan mereka yang liberal dan berbasis pada akal sebagai sebuah kegilaan. Lihat Abdul Qahir al-Jurjani. 1991. *Asrar al-Balaghah*. Editor Muhammad Abdul Mun'im dan Abdul Aziz Sharaf (Beirut: Dar al-Jil), 69. Lihat juga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian ungkapan bahwa syariat adalah "akal dari luar" juga berarti bahwa syariat itu mencerahkan, seperti akal, dan tidak selamanya kaku. Syariat memberi ruang yang sangat luas bagi terjadinya proses interpretasi dan penafsiran. Syariat bukan saja tentang halal dan haram, boleh atau tidak boleh, namun tentang metode, jalan hidup, dan bahkan pola pikir. Karena cakupannya yang sangat luas, dan dampaknya yang sangat besar terhadap keselamatan hidup manusia, maka syariat harus terus dijaga agar tidak membusuk.

Menjaga syariat sudah menjadi tren tidak hanya dalam pemikiran al-Ghazali tetapi juga dalam gagasan para tokoh pemikir sufi pada masanya. Sebut saja al-Qusyairi, al-Hujwiri dan al-Harawi yang sudah kita bahas di atas. Al-Qusyairi umpamanya dalam pembukaan *al-Risalah* dengan tegas mengatakan bahwa terjadi fenomena "musnahnya keluhuran syariat dari hati, hilangnya perbedaan antara halal dan haram dan kecenderungan meremehkan ibadah".[32] Karena itu mengembalikan syariat pada jalur yang sebenarnya adalah misi utama yang ingin ia emban.

Melebihi al-Qusyairi, al-Ghazali melakukan upaya sangat keras untuk memastikan bahwa syariat tetap pada posisi dan jalur yang semestinya. Ia terganggu tidak hanya dengan gagasan aneh yang berkeliaran, tetapi juga dengan perilaku masyarakat yang menyimpang yang justru disandarkan pada pemahaman mereka yang salah terhadap syariat. Banyak orang membolehkan maksiat dan berpendapat bahwa perbuatan melanggar ini tidak mengurangi keimanan seseorang atau menghilangkan status kewalian. Pandangan dan ajaran para sufi falsafi tentang kesucian seorang wali, kemaksuman, *futuwwah* iblis, toleransi terhadap gagasan ketuhanan Fir'aun sudah sedemikian kuat dan meresahkan. Ada pula gagasan tentang Tuhan sebagai ruh alam, atau tentang surga dan neraka sebagai simbol kesenangan dan kesengsaraan saja. Gagasan aneh para sufi falsafi itu dinarasikan oleh al-Khunsari sebagai berikut:

> Al-Hallaj mengajarkan bahwa seorang murid memang berada pada wilayah syariat selama ia belum sampai pada wilayah tauhid. Ketika wilayah tauhid sudah ditapakinya, maka syariat menjadi tidak perlu. Tauhid juga menjadi tidak perlu ketika ia sudah sampai pada tahapan kewalian. Bagi seorang wali, tauhid adalah kezindikan, dan syariat adalah paksaan.[33]

Muhammad Abdul Mutalleb. 1995. *Issues of Modernism in the Works of Abd al-Qahir al-Jurjani*. Editor Mahmoud Ali Makki (Mesir: Longman), 39-46

32 Al-Qusyairi. *Al-Risalah*, 2, 3

33 Muhammad Baqir al-Khunsari. 1991. *Raudhat al-Janah fi Ahwal al-Ulama' wa al-Sadat*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masih banyak lagi gagasan serupa yang lebih aneh dari itu. Pada masa al-Ghazali setidaknya ada 5 kelompok sufi. Sebagian besar dari kelompok ini memiliki pandangan yang aneh. Mereka adalah, 1) kelompok yang mengakui telah memiliki ilmu makrifat dan dapat menyaksikan Tuhan melampaui *maqam* dan *ahwal*. Ini kelompok yang benar;[34] 2) kelompok yang membolehkan hal-hal yang haram dan mengharamkan yang halal;[35] 3) kelompok yang mengaku mencintai Tuhan dan bahwa dirinya dan Tuhan adalah satu. Mengaku mencintai Tuhan tetapi tidak mengenal-Nya, 4) kelompok *maghrur* (tertipu) yang melihat Tuhan seperti seseorang melihat bintang dari cermin atau air. Ia mengira bahwa Tuhan ada dalam cermin atau air dan tertipu ketika mengulurkan tangannya ke dalam air itu, 5) kelompok yang mengatakan "*ana al-haqq*" dan "*subhani*", atau "tidak ada seorang pun di dalam jubahku kecuali Tuhan".[36]

Kelompok-kelompok ini—kecuali yang pertama—adalah ibarat gerbong yang mandek karena kehilangan lokomotif dan masinisnya. Al-Ghazali ingin menemukan lokomotif yang hilang itu dan mencarikan masinisnya yang sedang tersandera oleh para penumpangnya. Lokomotif yang hilang itu adalah syariat, sedangkan masinisnya adalah akal.

Dimensi Ganda Tasawuf al-Ghazali

Kebesaran nama al-Ghazali sepertinya tidak kenal batas ruang dan waktu, wilayah dan masa. Semasa hidupnya dan hingga sekarang, ia begitu dikenal di hampir seluruh pelosok dunia Islam. Melebihi siapa pun dalam sejarah pemikiran Islam, namanya sangat akrab di telinga setiap Muslim baik yang mengerti sejarah Islam maupun tidak, baik yang mendalami ilmu-ilmu keislaman maupun yang tidak.

Kedalaman pemikirannya membuat namanya terukir indah di lembaran sejarah Islam. Masyarakat Muslim dengan berbagai latar belakang kehidupan, dan dari beragam wilayah dan budaya tidak keberatan menerima pendapat dan gagasannya. Kala ia masih hidup, gagasannya sudah tersebar luas tidak hanya di kalangan masyarakat muslim di Baghdad, Khurasan dan sekitarnya, namun juga di wilayah-wilayah barat Islam seperti Mesir dan Maroko, bahkan hingga Eropa yaitu Andalusia, Spanyol. Al-Ghazali tidak pernah berkunjung ke Andalusia, tetapi pemikirannya sudah menyeberangi

---

Juz I (Beirut. Al-Dar al-Islamiyyah), 227

34 Al-Ghazali. *Ihya*. Juz III, 348

35 Ibid., Juz IV, 212

36 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lautan Mediterania dan bercokol kuat di wilayah yang dikuasai oleh putra-putra terbaik Arab dari Dinasti Umayyah ini.

Adalah Abu Bakar Ibn al-Arabi (w. 1148) yang paling rajin membawa pemikiran dan karya-karya al-Ghazali ke Andalusia. Ibn al-Arabi adalah seorang *qadi* (semacam ulama istana) yang sangat mahir dalam ilmu fikih dan tasawuf. Sekitar tahun 1092 ia berada di Baghdad dengan misi mencari ilmu dan sekaligus ingin membangun hubungan diplomatik antara Khilafah Abbasiyah di Baghdad dan Khilafah Umayyah di Andalus.[37] Ia kembali ke Andalusia sekitar tahun 1098 dengan membawa hampir seluruh karya al-Ghazali termasuk *Ihya* yang baru saja terbit. Ibn al-Arabi bukan orang pertama yang memboyong karya-karya al-Ghazali ke Andalusia. Namun khusus *Ihya*, dialah orang pertama yang membawanya ke sana.

Setiba di Andalusia, karya-karya al-Ghazali terutama *Ihya* mendapat sambutan yang sangat hangat oleh semua kalangan. Kehadirannya membuat suasana keilmuan di sana menjadi sangat meriah dan ramai. Forum-forum kajian, diskusi dan seminar mendadak ramai dan riuh. *Ihya* muncul sebagai primadona yang sangat didamba dan dipuja walau tidak sedikit yang kritis dan sinistik dengannya.

Al-Ghazali mendengar semua perbincangan tentang dirinya dan kitab-kitabnya di Andalusia. Ia pun pernah bertanya kepada Ibn Tumart, putra Andalusia yang sedang menuntut ilmu di Madrasah Nizamiyyah tahun 1106-1117 untuk mendengar langsung dari sumber pertama. Ibn Tumart menjawab bahwa masyarakat Andalusia ada yang senang tetapi banyak pula yang tidak. Alasan mereka yang senang sudah jelas, yaitu karena kitab al-Ghazali terutama *Ihya* mengandung gagasan yang sangat cemerlang. Sedangkan alasan yang tidak senang adalah antara lain karena al-Ghazali sering memojokkan dan cenderung mencaci ulama yang dekat dengan kekuasaan. Ia menyebut mereka sebagai *ulama al-Su'* atau ulama buruk.[38]

Salah satu tokoh yang menolak al-Ghazali di Andausia adalah Abu Bakar al-Turthusi (w. 1126) dan Abu Abdullah al-Mazari (w. 1141). Tetapi, alasannya bukan karena al-Ghazali ketus kepada ulama istana, melainkan karena *Ihya* terlalu kental dengan nuansa filosofis. Sejak pertama membaca *Ihya*, al-Turthusi dan al-Mazari sudah heran dengan sikap al-Ghazali. Di satu sisi, ia menolak filsafat dan ingin membersihkan tasawuf dari segala

37 Tentang misi Abu Bakar Ibn al-Arabi ini, Frank Griffel telah menelusurinya dengan baik. Lebih lanjut lihat Frank Griffel. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press), 62-67

38 Lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Kenneth Garden. 2005. *Al-Ghazali's Contested Revival: Ihya Ulum al-Din and its Critics in Khorasan and the Maghrib*. Disertasi Doktoral (Chicago: University of Chicago)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unsur filosofis. Namun, di sisi lain, ia justru membawa gaya filsafat ke dalamnya. Dengan alasan ini, mereka tidak segan menuduh al-Ghazali sebagai "serigala berbulu domba" dan menyusup ke dalam tubuh tasawuf sebagai "musuh dalam selimut".[39]

Sikap yang lebih moderat justru ditunjukkan oleh para penggemar dan pencinta tasawuf falsafi yang tergabung dalam Aliran Almeria. Mereka ini adalah para penerus gagasan filosofis Ibn Masarra (w. 931), dan dipimpin oleh Ibn al-Arif (w. 1141). Ibn al-Arif sendiri adalah seorang sufi yang menggeluti filsafat dan menyukai corak tasawuf yang filosofis. Baginya, al-Ghazali harus dibela justru karena ia mengemas tasawuf dengan nuansa filosofis. Cara al-Ghazali ini ia nilai membuat tasawuf menjadi lebih hidup dan dinamis.

Ini unik dan menarik. Al-Ghazali yang keras menentang filsafatisasi tasawuf justru dibela oleh orang-orang yang mestinya kecewa kepadanya. Juga menarik karena *Ihya* yang ia tulis dalam rangka menggunduli filsafat, justru diterima di Andalusia oleh para filsuf yang mestinya marah kepadanya. Terlepas dari itu, dengan diterimanya *Ihya* di Andalusia oleh para filsuf, kitab ini dapat dikatakan telah berevolusi menjadi karya dengan dua dimensi yang berbeda: dimensi sufistik dan filosofis. Dimensi yang pertama bercokol kuat di Baghdad, Khurasan dan wilayah-wilayah barat Islam seperti Kairo dan Maroko, sedangkan dimensi kedua yang filosofis berkembang pesat di Andalusia. Dengan ungkapan lain, jika di wilayah-wilayah Islam pada umumnya al-Ghazali diposisikan sebagai sufi, di Andalusia ia dianggap sebagai filsuf.

Atas dasar inilah mengapa legasi pemikiran filosofis di Andalusia, termasuk kelahiran seorang filsuf sufi terbesar sepanjang masa Muhyiddin Ibn Arabi, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemikiran al-Ghazali. Saking besarnya pengaruh al-Ghazali terhadap perkembangan filsafat di Andalusia, Ibn Tumlus (w. 1224) dalam *al-Madkhal li Sina'at al-Mantiq* (Pengantar Pengembangan Ilmu Mantiq) menuturkan bahwa filsafat Andalusia adalah al-Ghazali.[40]

Nah, melihat perkembangan ini, sikap al-Ghazali yang oleh beberapa kalangan dinilai tidak konsisten dan cenderung berubah-ubah terkait dengan filsafat dan tasawuf oleh Ibn Sabi'in (w. 1270) dilihat secara positif sebagai pergerakan lincah dari satu bidang ilmu ke bidang ilmu. Maksudnya, tidak ada yang berubah-ubah dalam alur pemikiran al-Ghazali. Yang ada adalah

39 Lihat al-Dzahabi. Siyar. 19: 334. Lihat juga Moosa. Ibid., 148

40 Abu al-Hajjaj Yusuf b. Muhammad b. Tumlus. 1916. *Al-Madkhal li Sina'at al-Mantiq* (Madrid: al-Matba'ah al-Ibirqa), 78

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sifat pemikirannya yang multi-dimensi. Al-Ghazali adalah penyambung lidah filsafat dan tasawuf, bahkan kalam dan fikih. Ia juga pelopor pendekatan multi-disipliner. Pemikiran al-Ghazali yang berdimensi ganda itu justru menjadikan gagasan-gagasannya lentur dan kontekstual. Dalam bahasa Ibn Sabi'in, al-Ghazali itu "sekali waktu sufi, lain kali filsuf, kali ketiga pengikut Asy'ariyah, kali keempat ahli fikih, dan kali kelima orang yang bingung".[41]

Pernyataan ini bukan bermaksud negatif. Ini menunjukkan bahwa al-Ghazali ada di mana-mana dan menguasai semua ilmu di masanya. Sedang kalimat "orang yang bingung" hanya bermaksud mengingatkan kita akan fase-fase awal kehidupannya yang ditandai dengan kebingungan yang amat sangat. Menariknya, walau bingung, al-Ghazali tetap saja mampu melahirkan gagasan-gagasan jenius di bidang ilmu filsafat, fikih, ushul fikih, kalam dan tentunya tasawuf. Walau Ibn Sabi'in mungkin benar, tetap saja pemikiran al-Ghazali yang mengandung banyak corak dan warna seperti pelangi, sering membingungkan pembaca dan penggemarnya. Apakah ia berwarna merah, kuning atau hijau? Atau dia seperti air, yang akan mengambil bentuk sesuai dengan bentuk gelasnya?[]

41 Abu Muhammad b. Sabi'in. 1978. *Budd al-Arif*. Editor Jurj Kattura (Beirut: TP), 144. Menurut beberapa kalangan, ungkapan Ibn Sab'in di atas sesungguhnya merupakan kritik bahkan ejekan kepada al-Ghazali. Ia ingin mengatakan bahwa al-Ghazali tidak memiliki pendirian dan arah pemikiran yang jelas. Namun kecil kemungkinan Ibn Sab'in mengejek al-Ghazali. Sebab walau berpikiran sangat rasional dan cenderung liberal, Ibn Sab'in adalah pengikut Tarekat Syadziliyah; tarekat yang dibangun atas dasar petuah-petuah al-Ghazali. Para pemuka tarekat ini sangat hormat kepada al-Ghazali. Mengenai Ibn Sab'in sebagai pengikut Tarekat Syadziliyah, lihat Ali Omlil. 1980. *Al-Khitab al-Tarikhi: Dirasah li Manhajiyyah Ibn Khaldun* (Beirut: Ma'had al-Inma' al-Arabi), 177

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf dan Musim Semi Tarekat: al-Jilani, al-Syadzili, dan al-Sakandari

Al-Ghazali itu ibarat rusa bertanduk emas. Kebetulan kata "ghazzal" berarti rusa. Konon ia dipanggil al-Ghazali karena ayahnya adalah seorang pedagang kulit rusa. Tanduk al-Ghazali bercabang dua. Yang satu untuk filsafat, sedangkan yang lain untuk tasawuf. Keduanya sama-sama tajam dan mengkilap. Tanduk yang pertama diboyong ke Andalusia dan melahirkan orang-orang hebat seperti Muhyiddin Ibn Arabi (w. 1240), sedangkan tanduk yang kedua tetap bertahan di Baghdad—lalu melebar ke Kairo—dan menelorkan tokoh-tokoh garda depan seperti Abdul Qadir al-Jilani (w. 1166), Ahmad Rifa'i (w. 1176), Umar al-Suhrawardi (w. 1234), dan Hasan al-Syadzili (w. 1262). Para tokoh ini sangat hebat di bidangnya masing-masing, dan mendapatkan pengakuan sangat luas sebagai tokoh sufi. Di Andalusia, Ibn Arabi meniti karier sebagai seorang sufi-filsuf. Dan dari sanalah namanya menggema ke seluruh penjuru dunia hingga kini. Ia mendapat julukan *al-syaikh al-akbar* (syaikh terbesar) dan *khatm al-auliya'* (pamungkas kewalian). Sementara itu para pewaris al-Ghazali yang mengambil "tanduk" tasawuf juga tidak kalah terkenal. Al-Jilani adalah pendiri tarekat terbesar dalam Islam, Qadiriyah, penulis banyak karya hebat dan seorang wali yang sangat terkemuka. Ia mendapat julukan *sultan al-auliya'* (raja para wali). Al-Suhrawardi juga hebat dan menjadi salah satu guru yang membesarkan orang-orang hebat seperti Izzudin b. Abdul Salam dan Hasan al-Syadzili. Ia menulis salah satu mahakarya tasawuf yang masih abadi hingga kini berjudul *'Awarif al-Ma'arif*. Sementara

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu Hasan al-Syadzili adalah pendiri tarekat Syadziliyah yang memiliki pengikut puluhan juta manusia di seluruh jagat.

Dengan demikian jelas, bahwa pemikiran al-Ghazali benar-benar berdimensi ganda. Ia dapat menggendong filsafat dan menggandeng tarekat pada saat yang bersamaan.

Pada pembahasan ini kita akan mencoba menelusuri para pewaris al-Ghazali di sisi Baghdad, dan pada saatnya nanti kita akan berbelok ke Andalusia untuk menengok penerus estafetnya di sisi Eropa sana.

Abdul Qadir al-Jilani: Sultan Para Wali

Ia lahir pada 470 H/1076 M di sebuah daerah bernama Jilan. Nasabnya tersambung dengan Imam Ali, menantu Nabi Muhammad Saw. Sejak bayi ia sudah menunjukkan tanda-tanda akan menjadi seorang wali dan kekasih Tuhan. Salah satu tanda itu adalah tidak mau meminum air susu ibu pada siang hari bulan Ramadan walau dalam keadaan lapar sekalipun.

Di samping sebagai seorang sufi dan wali, al-Jilani juga dikenal sebagai seorang ilmuwan yang memadai. Ia sangat tekun mendalami ilmu-ilmu keislaman yang ada pada zamannya terutama fikih, tafsir, dan hadis. Dalam ilmu fikih, ia belajar pada Abu al-Wafa Ali b. Akil, Abu al-Khattab al-Kalwazani Mahfuz b. Ahmad al-Jalil, dan Abu al-Husain Muhammad b. al-Qadhi Abu Ya'la. Yang disebut terakhir ini adalah tokoh garda depan dalam mazhab Ahmad b. Hanbal dan sering disebut-sebut sebagai pendiri sesungguhnya aliran Hanbaliyah. Ia adalah sosok di balik hidupnya kembali gagasan-gagasan Ahmad b. Hanbal setelah sekian lama lesu dan kurang bergairah.

Sebagai produk Abu Ya'la, al-Jilani menjadi pengikut mazhab Hanbaliyah yang setia dan memiliki ikatan emosional yang sangat dekat dengan pendirinya, Ahmad b. Hanbal. Karena itu, dalam *al-Fath al-Rabbani*, al-Jilani sering mengutip pendapat dan wasiat kesufian Ahmad b. Hanbal dan terlihat sekali menjadikannya sebagai panutan terutama dalam hal kezuhudan. Al-Jilani juga pengikut mazhab Syafi'iyah, namun Hanbaliyah jelas lebih dekat di hatinya ketimbang aliran yang dirintis oleh Imam al-Syafi'i itu.

Dalam ilmu tarekat ia belajar dari Abu al-Khair Hammad b. Muslim al-Dabbas, sementara dalam ilmu tasawuf ia belajar pada al-Qadhi Abu Said al-Mubarak.[1]

1 Ahmad Asrori (editor). 2012. *Al-Faidh al-Rahmani* (Surabaya: al-Khidmah), 54. Di sini dibedakan antara ilmu tarekat dan ilmu tasawuf. Yang pertama adalah dimensi praktis kesufian, sedang yang kedua adalah dimensi teoretisnya. Tarekat adalah pengamalan, sedang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemungkinan besar, al-Jilani mendalami ilmu-ilmu itu pada masa mudanya kira-kira sebelum menginjak usia 20 tahun. Karena setelah itu ia menjadi sosok yang sangat misterius dan menghilang total dari kerumunan. Ia baru muncul lagi ketika menginjak usia 45 tahun setelah matang sebagai seorang sufi dan wali.

Gaya dan perjalanan hidupnya yang tertutup dan sendiri menjadikannya tidak mudah dikenali. Tidak hanya sekarang tetapi juga dulu pada masa hidupnya. Bahkan ketika uzlah selama 25 tahun, dikatakan bahwa "ia tidak pernah mengenal siapa pun, sebagaimana tidak ada siapa pun yang mengenalnya".[2]

Berbagai macam karamah yang identik dengannya membuatnya semakin berada "di atas langit" dan seolah menjadikannya bukan manusia biasa. Dan itu berdampak pada cara pandang orang-orang di sekitarnya kepadanya. Ia seperti "dikecualikan" dari hukum-hukum alami-manusiawi. Sejarah dan kehidupannya adalah suci, sehingga tidak mudah ditafsirkan menggunakan nalar historis maupun filosofis yang rasional.

Tingkat kezuhudannya membuat orang lain kagum dan heran, tetapi tidak sedikit pula yang sulit percaya atau menerima. Kisah petualangan spiritualnya sungguh tidak biasa, dan—bagi sebagian orang—tidak masuk akal. Tetapi itulah al-Jilani. Puluhan bahkan ratusan juta manusia dari seluruh pelosok dunia selama berabad-abad lamanya telah menjadikannya sebagai panutan, dan percaya tentang segala hal yang pernah dialaminya.

Al-Jilani bukan sosok biasa setidaknya jika dilihat dari kebesaran tarekat Qadiriyah yang didirikannya, atau dari jumlah pengikut setianya. Jika ukurannya adalah jumlah dan kesetiaan pengikutnya, bisa jadi al-Jilani merupakan tokoh Islam terpopuler kedua sepanjang masa setelah Nabi Muhammad. Seperti Nabi Muhammad, al-Jilani juga dipuja dan dikeramatkan oleh jutaan pengikutnya, dan menempati posisi mulia di dalam hati mereka. Karena itu, tidak berlebihan jika ia mendapat julukan *sultan al-auliya'* (raja para wali).

Keberhasilan al-Jilani sebagai seorang sufi dan pemimpin tarekat tampaknya bukan karena kualitas keilmuan dan kedalaman wawasannya, melainkan karena kezuhudan dan kewaliannya. Karya-karyanya tidak sehebat karya al-Ghazali. Bahkan ia tidak pernah menulis satu karya atau memberikan peta pemikiran kepada para pengikutnya. Yang ia lakukan adalah memberikan ceramah-ceramah agama yang kemudian oleh para muridnya dikumpulkan menjadi sebuah kitab. Jumlah kitab yang berhasil

tasawuf adalah perenungan. Tarekat adalah zikir, sedang tasawuf adalah pikir.

2 Ibid, 55

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disadur menjadi buku tidak sedikit. Keseluruhan mencapai 35 karya dan di kalangan internal Tarekat al-Qadiriyyah sangat dihormati dan diagungkan.[3]

Sejak remaja, al-Jilani sudah menunjukkan kualitas kezuhudan yang tiada tara. Praktik kesufiannya sulit ditandingi. Ia menghilang sejak usia remaja tanpa meninggalkan sedikit jejak apa pun. Dari rumahya di Jilan, ia berpamitan menuju Baghdad dan tiba di sana kira-kira pada 1095. Saat itu usianya mencapai 20 tahun. Ketika tiba di Baghdad, al-Ghazali masih berada di sana dan baru pindah ke Suriah setahun kemudian tepatnya pada tahun 1096. Walau ada waktu setahun, al-Jilani tidak pernah bertemu al-Ghazali di Baghdad. Penyebabnya banyak, di antaranya karena 1) al-Ghazali bukan tipe guru sufi yang ia cari pada fase ini, dan 2) al-Jilani sendiri tidak menetap lama di Baghdad karena setelah itu ia menghilang untuk waktu yang sangat lama dan baru muncul 25 tahun kemudian.

Selama 25 tahun itu, ia tidak pernah bertemu siapa pun dan tidak ada pula orang yang pernah melihat atau bertemu dengannya. Ia menyepi atau uzlah di gurun pasir yang amat kering dan gersang di sekitar Irak, berpindah-pindah dari satu sudut ke sudut yang lain. Panasnya gurun pasir di siang hari, dan dinginnya cuaca di malam hari tidak menyurutkan niatnya untuk terus menyepi. Kesendirian total yang ia alami tidak lantas membuatnya ciut atau berkecil hati. Justru, semakin keras tantangan yang ia alami, semakin kuat pula niatnya untuk meningkatkan kualitas uzlahnya.

Tidak jelas seberapa sering dalam 25 tahun itu ia menyempatkan diri memasuki kota atau desa untuk bertemu dengan sesama manusia atau memenuhi kebutuhannya. Yang pasti, ia pernah melakukannya, tetapi tidak diketahui seberapa sering. Hal itu dapat diketahui melalui pembacaan terhadap sebuah catatan dalam *Manakib* yang menyebutkan bahwa suatu saat ada seseorang yang merasa iba kepada al-Jilani lalu ia memberikan uang sekadarnya kepadanya. Al-Jilani menerima sebagiannya untuk membeli roti. Namun, dalam roti itu ia justru menemukan tulisan, "Sesungguhnya syahwat itu dibuat untuk para hamba-Ku yang lemah dengan tujuan agar mereka dapat memanfaatkannya untuk melakukan ketaatan. Namun, bagi hamba-Ku yang kuat, mereka tidak semestinya memiliki syahwat. Ia lalu

3 Hampir seluruh karya al-Jilani adalah nasihat-nasihat keagamaan dan bukan buku pemikiran. Dan ini sekaligus menjadi alasan mengapa hingga kini masih sedikit—mungkin tidak ada—peneliti modern yang mencoba menggali pemikirannya. Dari sedikit peneliti modern yang pernah menulis tentangnya hanya Yusuf Zaidan yang sejauh ini dapat diketahui. Itupun bukan tentang pemikiran dan gagasannya melainkan tentang kumpulan pesan-pesan keagamaannya. Yusuf Zaidan sendiri adalah pakar tasawuf dari Mesir yang mengajar di Universitas Alexandria Mesir. Lihat Yusuf Zaidan. 1990. *Diwan Abdul Qadir al-Jilani* (Kairo: Dar al-Salam).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak mau memakan roti tersebut".[4] Yang perlu digarisbawahi di sini adalah kalimat "membeli roti". Itu hanya bisa dilakukan jika ia berada di sebuah desa atau kota.

Walau pernah menyempatkan diri memasuki kota atau desa, tetap saja pengasingannya itu tergolong ekstrem dan di luar nalar manusia. Bahkan hampir dapat dipastikan bahwa pengasingan itu paling ekstrem dan paling lama yang pernah dilakukan oleh seorang anak manusia dan diketahui oleh sejarah. Pengasingan itu jauh lebih lama dari yang pernah dilakukan oleh al-Ghazali yang pernah uzlah di atas menara selama tiga tahun saja, atau Nietszche yang pernah menyendiri di sebuah villa mewah di kaki gunung Alphen selama dua tahun.

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana ia bisa bertahan hidup di sana di tengah-tengah gurun pasir yang tidak hanya ganas, panas dan dingin tetapi juga banyak dihuni oleh binatang-binatang buas seperti ular dan serigala? Bagaimana ia memenuhi kebutuhan hidupnya seperti makan dan minum, tidur dan istirahat? Bagaimana ia berteduh? Bagaimana ia menghadapi panasnya gurun pasir di siang hari, dan dinginnya cuaca di malam hari? Bagaimana pula ia melindungi diri dari kemungkinan serangan binatang-binatang buas dan para begal?

Terkait dengan ancaman binatang buas dan tempat berteduh—katakan semacam rumah atau gubuk—sama sekali tidak ada informasi yang dapat membantu menjelaskan tentang hal ini. Karenanya, kita tidak dapat berspekulasi apa pun tentangnya. Yang dapat kita lakukan hanyalah mengira-ngira, mungkin ia tinggal di sebuah gua atau sejenisnya.

Lalu tentang pakaian yang ia kenakan, ada sedikit penjelasan yang mengatakan bahwa baju yang ia kenakan adalah jubah yang terbuat dari kain wol. Tidak jelas setebal atau setipis apa baju itu. Ia tidak pernah mengenakan sandal walau harus berjalan di atas tanah bebatuan dan berkerikil yang panas.[5] Terkait dengan baju atau jubah, jika itu tipis, maka daya tahan tubuh al-Jilani sungguh sangat hebat mengingat bahwa pada saat musim dingin cuaca di tengah-tengah padang pasir akan turun hingga mencapai nol derajat. Tidak ada manusia dengan baju seadanya yang dapat selamat dari sengatan cuaca dingin padang pasir.

Kemudian dijelaskan pula bahwa al-Jilani jarang tidur, jarang makan dan minum. Bahkan pernah dalam beberapa saat ia tidak makan sama sekali. Jika makan, maka yang ia makan adalah buah-buahan padang pasir atau dedaunan yang ia temui di sepanjang sungai. Kata "sungai" adalah

4 Ahmad Asrori. Ibid., 57
5 Ibid, 56

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

petunjuk penting. Berarti posisi *uzlah* yang ia pilih tidak jauh dari sebuah sungai, mungkin Sungai Efrat atau Tigris yang memang berada di wilayah Irak.

Mengingat banyaknya hal-hal rumit dan tidak biasa terkait dengan biografi al-Jilani, maka salah satu jalan untuk menjelaskannya adalah dengan menggunakan asas asal percaya. Ini besar kemungkinan adalah sikap yang akan diambil oleh para penggemar dan pengikut setia al-Jilani. Kira-kira mereka akan mengatakan bahwa kisah-kisah tidak biasa yang dialami oleh al-Jilani itu sangat mungkin terjadi jika Tuhan menghendaki. Semua itu karena kehendak Tuhan semata. Namun ada pula orang yang menyangsikan kebenaran cerita-cerita itu, salah satunya adalah Abdul Qadir Mahmud, seorang ahli tasawuf dari Irak dan penulis kitab *al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam* (Filosofi Tasawuf dalam Islam). Abdul Qadir Mahmud bahkan berani mengatakan bahwa cerita-cerita lengendaris mengenai al-Jilani adalah mitos.[6]

Jika pendapat Abdul Qadir Mahmud itu benar, mestinya ia kemudian memilah-milah mana yang mitos dan mana yang bukan. Tetapi, itu tidak ia lakukan. Rasanya tidak arif jika seluruh kisah tentang al-Jilani dianggap mitos. Banyak kisah yang masuk akal dan dapat diterima oleh nalar.

Salah satu kisah yang masuk akal adalah yang terjadi selama al-Jilani berada di Baghdad setelah pengasingannya di padang pasir. Al-Jilani kembali ke Baghdad kira-kira pada 1126, dan terus tinggal di sana selama 40 tahun kemudian hingga akhirnya wafat pada 1166 di usia 91 tahun.

Kisah kepulangannya ke Baghdad didahului oleh proses ritual yang super-berat yang melibatkan Nabi Khidir. Alkisah, tiga tahun terakhir di padang pasir ia diperintahkan oleh sang nabi untuk duduk di satu tempat tanpa boleh beranjak atau pindah. Nabi Khidir hanya mengunjunginya sekali dalam setahun.[7] Al-Jilani menaatinya walau ia sendiri sesungguhnya tidak tahu siapa sebenarnya orang yang sedang memerintahnya itu. Selepas itu, mereka berdua menuju Baghdad. Dan singkat cerita, al-Jilani pun akhirnya mulai tinggal dan mapan di sana.

Kehidupannya di Baghdad sangat dinamis dan penuh warna. Ia aktif di masyarakat sebagai guru, dai dan penceramah. Tausiah dan siraman rohaninya sangat diminati dan dinanti masyarakat. Dalam waktu sekejap ia dikenal luas sebagai tokoh yang disegani.

Sebagai seorang sufi, ia tetap mengamalkan praktik-praktik kezuhudan yang selama ini ia lakukan. Zikir panjang menjadi ciri khasnya. Seperti

6 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 284

7 Ahmad Asrori, 61

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketika di gurun pasir, ia selalu beruzlah secara terus menerus tanpa henti. Salah satu muridnya, Muhammad b. Abdul Fattah al-Harawi mengisahkan bahwa selama 40 tahun ia mengabdi kepada Syaikh selama itu pula ia melihatnya melakukan salat Subuh dengan wudu Isya. Kalau waktu Isya tiba, ia segera memasuki ruangan khalwat dan tidak pernah keluar darinya kecuali ketika fajar menyingsing. Jika sudah masuk ruangan, tidak satu pun orang termasuk khalifah yang dapat mengusiknya.

Karamahnya sangat luar biasa dan tiada ada putusnya. Karena itu, ia ditakuti tidak saja oleh kalangan awam, tetapi juga para penguasa dan ulama. Alkisah, seratus ulama ahli fikih pernah berkumpul untuk menguji kemampuan keilmuannya. Yang terjadi kemudian adalah, sebuah cahaya putih seperti petir keluar dari dada al-Jilani dan menyambar ke dalam dada para ulama itu. Cahaya itu menghapus apa yang ada dalam diri mereka, dan membuat mereka seperti orang-orang bodoh yang tidak berilmu. Mereka bingung dan bertindak secara aneh. Mereka pun kemudian meminta maaf kepadanya, tunduk, dan mengakui keutamaannya.[8]

Tidak hanya ulama, sang Khalifah pun pernah dibuat mati kutu olehnya. Ia pernah datang kepada al-Jilani dengan membawa beberapa apel sebagai hadiah. Ketika dikupas, apel-apel itu ternyata mengeluarkan darah dan nanah. Khalifah terkejut, dan al-Jilani mengatakan, "Bagaimana engkau memintaku untuk memakannya sedangkan ia mengeluarkan darah dan nanah"?[9] Khalifah pun kemudian mengucapkan istighfar karena sadar bahwa darah dan nanah itu mencerminkan sikap dan kebijakannya yang membuat rakyat menderita.

Masyarakat awam pun sangat segan kepadanya. Dalam sebuah kesempatan ada seorang wanita yang secara spontan bersyahadat di depannya dengan menambahkan kalimat, "Syaikh Abdul Qadir Wali Allah" setelah kalimat, "Saya bersaksi tiada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah Rasul Allah". Itu ia lakukan karena merasa kaget dan kagum dengan kualitas karamah yang dimiliki oleh al-Jilani.

Sebagai seorang dai dan penceramah, al-Jilani hampir tidak memiliki tandingan pada masanya. Ia kharismatik, pandai, berbudi luhur dan sangat persuasif. Ceramah-ceramahnya sangat meyakinkan dan membuat orang yang mendengarnya terkesima. Selama masa hidupnya, al-Jilani lebih dikenal sebagai penceramah ketimbang ilmuwan. Ceramah-ceramahnya terhimpun dalam kitab dengan berjudul *al-Fath al-Rabbani* seperti yang sudah kita singgung di atas.

8 Ibid, 62
9 Ibid, 73

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kitab ini bukan karya ilmiah karena memang merupakan kumpulan ceramah. Sebab, ia tidak memenuhi standar ilmiah; tidak tersusun secara sistematis, tidak konsisten atau koheren, tidak ada landasan teoretis, tidak ada pengantar dan penutup, dan yang paling mendasar tidak ada gagasan pokok. Menelusuri pikiran al-Jilani melalui kitab ini akan sangat sulit. Namun demikian, kitab ini mengandung banyak hikmah atau pesan mulia dan dapat digunakan sebagai pedoman bagi mereka yang sedang mencari pencerahan spiritual.

Karena bukan karya ilmiah, kitab ini tidak mengandung tema, judul maupun sub-judul. Yang ada adalah *majelis* yang kemudian diberi judul oleh editornya. Istilah *majelis* merujuk kepada pertemuan dalam forum pengajian atau ceramah. Pokok bahasan dalam setiap *majelis* cukup beragam namun secara umum menyangkut masalah-masalah tentang diri dan jiwa serta nilai-nilai mulia dalam agama. Keseluruhan terdapat 62 *majelis* dalam kitab ini. Dan yang menarik, setiap *majelis* dilengkapi dengan hari, tanggal, bulan serta tahun majelis itu disampaikan. Dengan begitu, sejarawan dapat menelusuri atau merekonstruksi sejarah hidup al-Jilani melalui penanggalan ini. *Majelis* pertama diadakan pada Ahad 3 Syawwal 545 H (1150 M) saat usianya 75 tahun.

Seperti kitab lain pada umumnya, *al-Fath al-Rabbani* menggambarkan bawaan psikis penuturnya dan juga situasi sosial masyarakatnya. Dalam sebuah kesempatan, al-Jilani mengungkapkan bahwa masyarakat yang ia hadapi adalah masyarakat yang sedang dalam kondisi buruk secara moral. Mereka munafik, serakah, lalai dan tidak lagi mengamalkan apa yang mereka katakan.[10] Latar belakang inilah yang mendorong al-Jilani terjun ke masyarakat dan mencoba melakukan perubahan. Ia kecewa dan marah dan tidak jarang menyebut mereka sebagai "orang-orang fasik", atau "orang-orang buta", atau "orang-orang yang tidak berakal", atau "orang-orang sakit". Kalimat-kalimat ini muncul sebanyak empat kali dalam sepuluh halaman pertama.

Al-Jilani juga sering menggunakan ungkapan "wahai anak" yang muncul di hampir setiap halaman. Tetapi, tidak seperti kata-kata "kasar", penggunaan kata ini tidak bermaksud negatif. Itu hanya untuk menunjukkan kedekatan jiwa dan hatinya kepada masyarakatnya. Lagi pula, saat ia memulai serangkaian ceramahnya, usianya sudah mencapai 75 tahun; sudah cukup baginya untuk memanggil orang-orang di sekitarnya

10 Dalam penilaian al-Jilani, "Penduduk negeri telah dikuasai oleh sifat kemunafikan dan keserakahan. Mereka tidak lagi mengamalkan apa yang mereka katakan". Lihat Abdul Qadir al-Jilani. 2007. *Al-Fath al-Rabbani* (Mesir: Dar al-'Ilm), 70

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai anak. Dengan demikian, sikap al-Jilani kepada masyarakat tidak monoton. Ia kadang marah dan keras, tetapi kadang pula lembut.

Penggunaan kalimat "wahai anak" mengingatkan kita akan al-Ghazali yang menulis *Ayyuha al-Walad* (Wahai Anak). Dalam kitab ini al-Ghazali sering menggunakan sebutan yang sama ketika berbicara kepada pendengarnya. Ada kemungkinan al-Jilani terpengaruh oleh gaya al-Ghazali. Kebetulan al-Jilani hidup pada masa yang tidak terlalu berjauhan dengan al-Ghazali. Usianya 35 tahun saat al-Ghazali wafat. Walau tidak ada bukti kuat bahwa ia pernah bertemu dengannya, atau bukti-bukti bahwa ia mempelajari kitabnya, namun melihat gaya bahasanya, istilah yang digunakannya serta pokok pikirannya terdapat banyak indikasi bahwa al-Jilani benar-benar mengidolakan al-Ghazali. Namun, itu terjadi saat al-Jilani sudah menginjak usia senja. Saat masih muda, ia tidak melirik al-Ghazali sebagai guru yang menarik.

Penggunaan ungkapan "wahai anak" adalah contoh pertama bahwa al-Jilani terpengaruh oleh al-Ghazali. Contoh lain adalah gaya bahasanya yang doktrinal dan cenderung "menggurui". Baik *Ayyuha al-Walad* maupun *al-Fath al-Rabbani* sama-sama menggunakan gaya tutur ini karena diperuntukkan untuk masyarakat yang masih awam atau untuk mereka yang "sedang sakit dan tuli". Bagi kelompok masyarakat seperti mereka, gaya bahasa yang apa adanya lebih efektif ketimbang bahasa yang bermakna ganda atau bernada metaforis dan sindiran.

Contoh lain adalah ajarannya. Walau al-Jilani tidak pernah mengutip pandangan al-Ghazali atau menyatakan ketertarikan padanya namun pokok pikiran dan ajarannya berbicara lain. Salah satu ajaran atau slogan al-Jilani yang berbunyi, "*ittabi'u wala tabtadi'u*" (ikutilah syariat dan jangan membuat bid'ah) berasal dari al-Ghazali. Slogan ini termasuk satu dari tujuh ajaran pokok al-Jilani,[11] dan dipinjam dari kitab *al-Qawa'id al-'Asyrah* (Sepuluh Kaidah Hidup) karya al-Ghazali.[12] Bunyi slogannya sama, hanya redaksinya yang sedikit berbeda; al-Jilani menggunakan redaksi perintah sedangkan al-Ghazali tidak.

Secara lebih luas, ajaran al-Jilani merupakan pengembangan atau kontekstualisasi dari tasawuf al-Ghazali. Pikiran dan gagasan al-Ghazali yang lebih teoretis diterjemahkan oleh al-Jilani dalam bentuk yang lebih praktis dan pragmatis yang pada gilirannya melahirkan tarekat. Dengan pertimbangan ini, terdapat alasan yang cukup untuk mengatakan bahwa

11 Ahmad Asrori. 74

12 Abu Hamid al-Ghazali. 1989. "Al-Qawa'id al-Asyrah". Dalam *al-Munqidz min al-Dhalal* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 35

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

geneologi tarekat terbesar di dunia ini berasal dari al-Jilani. Namun secara ideologis atau landasan teoretis, ia berasal dari al-Ghazali.

Gagasan al-Jilani tentang syariat sebagai landasan dan pedoman bertarekat tidak bisa tidak merupakan jelmaan dari ajaran al-Ghazali. Beberapa statemen yang ia ungkapkan tentang posisi syariat dalam tarekat adalah dengungan kembali atas apa yang pernah disuarakan oleh al-Ghazali. Simaklah apa yang ia katakan dalam *Futuh al-Ghaib*:

> Jika engkau melanggar batas-batas syariat, maka ketahuilah bahwa engkau sedang dipermainkan oleh setan. Kembalilah kepada hukum-hukum syariat dan tinggalkan pendapat yang berasal dari hawa nafsumu. Setiap hakikat yang tidak ada dalam syariat adalah kezindikan.[13]

Jika ditelusuri beberapa karya utama al-Ghazali seperti *Ihya, Ayyuha al-Walad,* dan *al-Munqidz* maka *statement* atau ungkapan yang senada dengan yang di atas akan banyak sekali ditemui. Pada prinsipnya, terdapat banyak sekali kesesuaian dan persamaan dalam pemikiran kedua tokoh ini terutama dalam hal menjadikan syariat sebagai muara bagi tasawuf. Atas dasar inilah, Abdul Qadir Mahmud berkesimpulan bahwa tasawuf al-Jilani tidak lain adalah kepanjangan tangan dari tasawuf al-Ghazali.[14]

Pendapat ini diperkuat oleh al-Sya'rani yang mencatat bahwa ajaran al-Jilani "berdasarkan pada penyerahan diri kepada Tuhan, dan berperilaku sesuai dengan syariat-Nya. Sedangkan tarekatnya berlandaskan pada penerimaan mutlak terhadap tauhid dan penekaan kuat pada ibadah.[15] Al-Sya'rani mengindikasikan bahwa ini adalah ciri tasawuf dan "tarekat" al-Ghazali terutama yang ia uraikan dalam mahakaryanya, *Ihya.*[16]

Tarekat Syadziliyah: Antara al-Syadzili dan al-Sakandari

Dalam *Ihya*, al-Ghazali merumuskan ada delapan tugas pokok yang harus diemban oleh seorang mursyid tarekat, yaitu 1) mencintai para muridnya

13 Al-Jailani. Ibid., 6,7,98,99

14 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 284

15 Al-Sya'rani. *Thabaqat*. Juz I, 140

16 Pada masa al-Ghazali, tarekat dalam pengertiannya yang sudah umum seperti sekarang ini belum ada. Dia pun tidak pernah mendirikan atau menjadi pengikut tarekat tertentu. Namun *Ihya* yang ia tulis di antaranya bermaksud mengajak para sufi untuk memikirkan mendirikan tarekat. Dan itu ia nampak dalam jilid pertama kitab ini. Ia bicara mengenai syarat-syarat seorang mursyid serta menawarkan semacam *blue-print* bagi pendirian tarekat. *Blue-print* inilah yang tampaknya membimbing sebagian tokoh sufi seperti al-Jilani untuk mendirikan Qadiriyah sebagai tarekat pertama dalam sejarah Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan memperlakukan mereka seperti anak sendiri, 2) mengikuti jalan Rasul dan berpegang teguh pada syariat, 3) mendalami ilmu lahir sebelum ilmu batin, 4) menasihati murid yang lengah dengan cara yang lembut, 5) tidak boleh mencela ilmu lain yang tidak digelutinya, 6) mengajari murid sesuai dengan kemampuannya, 7) tidak memaksa murid untuk mendalami ilmu yang tidak disukainya, dan 8) mengamalkan apa-apa yang diajarkannya.[17]

Apa yang dikatakan oleh al-Ghazali di atas berkaitan dengan proyek yang ia impikan, yaitu pendirian dan pembentukan paguyuban para pencari kebenaran yang nantinya disebut tarekat. Al-Ghazali sendiri tidak pernah mendirikan tarekat. Namun, tidak dapat dimungkiri bahwa berdirinya tarekat-tarekat besar seperti Qadiriyah dan Syadziliyah tidak lain merupakan hasil dari jerih-payahnya. Tarekat-tarekat ini lahir sebagai penerjemahan dari pikiran dan gagasannya.

Al-Ghazali sendiri menjelang akhir hayatnya menulis dalam *al-Munqidz min al-Dhalal* bahwa ia sudah cukup lama mencari ilmu tetapi belum cukup mengamalkannya. Ilmu saja tidak cukup. Harus ada pula upaya untuk menjalankannya. Baginya, mencari dan mendapatkan ilmu jauh lebih mudah dari mengamalkannya. Karena itu, mendirikan tarekat sebagai dimensi amaliah dari tasawuf menjadi bagian dari impiannya. Dan impian itu pada akhirnya diwujudkan dengan baik oleh para muridnya seperti Abdul Qadir al-Jilani, Ahmad Rifa'i (w. 1176) pendiri tarekat Rifa'iyah, dan disusul kemudian oleh Abu al-Hasan al-Syadzili (w. 1262) pendiri tarekat Syadziliyah.

Al-Syadzili adalah sosok yang sangat penting dalam sejarah tarekat. Ia hidup kira-kira satu abad setelah al-Jilani. Tahun kematiannya berjarak 96 tahun dengan al-Jilani, dan 151 tahun dengan al-Ghazali. Ia adalah sahabat dekat Izzudin b. Abdul Salam (w. 1266) seorang pakar ilmu fikih dalam mazhab al-Syafi'i dan penulis karya monumental berjudul *al-Ihkam fi Mashalih al-Anam* (Menyiasati Kemaslahatan Manusia). Al-Syadzili sendiri tampaknya bukan sosok seorang pemikir. Ia lebih gemar menggeluti tarekat. Melacak karya dan pemikirannya adalah pekerjaan yang tidak mudah. Ada indikasi kuat bahwa ia tidak pernah menulis, dan hanya gemar memberi ceramah seperti al-Jilani. Tetapi tidak seperti al-Jilani, ceramah-ceramahnya tidak didokumentasikan dengan baik.

Dari sedikit penggalan ceramah al-Syadzili yang berhasil didokumentasikan, di antaranya terdapat dalam *al-Thabaqat* karya al-Sya'rani. Disebutkan bahwa al-Syadzili pernah berpesan, "Setiap ilmu yang didahului oleh perasaan ragu dan bimbang, serta dikuasai oleh hawa nafsu harus

17 Al-Ghazali, *Ihya*, 110-115

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disingkirkan. Ambillah ilmu yang berasal dari Tuhan melalui Rasul-Nya. Ikutilah jejaknya, jejak para khalifah, sahabat dan pengikutnya serta para ulama yang telah terbebas dari hawa nafsu".[18]

Pesan di atas sekaligus merupakan landasan paling mendasar bagi tarekat yang ia bangun. Juga merupakan filosofi kemursyidan dan panduan kepemimpinannya. Apa yang ia inginkan sangat jelas, yaitu berpedoman pada syariat dan meneladani Rasul serta para pengikutnya. Seperti pemimpin tarekat pada umumnya, al-Syadzili menginginkan agar para pengikutnya memperbanyak zikir dan berusaha keras menghilangkan rasa kemunafikan dalam hati mereka. Dan itu semua harus dilandaskan pada norma dan petunjuk yang telah Tuhan turunkan kepada Nabi-Nya. Ia berpesan, "Jika engkau merasa berat untuk berzikir, merasa banyak dosa dalam dirimu, terlalu mudah dikendalikan oleh syahwatmu, jalan mengingat Tuhan seolah telah tertutup di hadapanmu, maka ketahuilah itu adalah titik awal kepada kemunafikan. Tidak ada jalan keluar dari keadaan itu kecuali mendekat kepada tarekat, memohon petunjuk dari Tuhan serta berusaha ikhlas dalam mengikuti agama-Nya".[19]

Tarekat menjadi jawaban karena merupakan sekumpulan orang-orang saleh yang saling mendukung dan membantu dalam kebaikan. Dalam keadaan tertentu, seseorang tidak dapat berbuat baik sendirian, dan harus mendapat dukungan dari orang-orang baik di sekitarnya. Tarekat adalah sarana mencapai kebaikan itu; kebaikan yang dalam bentuk puncaknya disebut sebagai hakikat. Hakikat itu sendiri adalah buah dari tauhid dan syariat sebagaimana al-Syadzili sampaikan dalam pesan berikut, "Hindarilah berpolemik dengan Tuhan, niscaya engkau akan menjadi ahli tauhid. Jalankanlah rukun-rukun syariat, niscaya engkau akan menjadi seorang Sunni yang baik. Dan jadilah engkau keduanya (sebagai ahli tauhid dan seorang Sunni), niscaya engkau akan menjadi ahli hakikat".[20]

Karena itu, hakikat tidaklah identik dengan kefakiran atau kefanaan. Tidak ada istilah fakir dan *fana'* dalam kamus tarekat al-Syadzili. Ia justru menganjurkan para pengikutnya untuk bekerja dan menjadi kaya seperti dirinya. Kunci bertarekat adalah taat dan patuh pada rambu-rambu agama, sabar dalam menjalankan perintah-perintah Tuhan, serta yakin akan kebenaran hidayah-Nya.[21]

---

18 Al-Sya'rani. Ibid., Juz II, 5

19 Ibn 'Atha'illah al-Sakandari. 1960. *Latha'if al-Minan*. Editor Abdul Halim Mahmud (Kairo: Dar al-Ma'arif), 70

20 ibid.

21 Ibid., 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ajaran al-Syadzili yang terkesan "modern" ini adalah jawaban atas keraguan banyak kalangan yang mulai sangsi akan kegunaan dan efektivitas tarekat. Tidak sedikit waktu itu yang menghujat tarekat karena mendorong orang untuk hidup miskin dan menjauh dari dunia melalui konsep kefakiran dan kefanaan. Al-Syadzili menemukan jawaban atas berbagai keraguan itu dari kitab *Ihya* karya al-Ghazali yang mengajarkan moderasi dan keseimbangan antara dunia dan akhirat, agama dan sosial. Wawasan yang ia pelajari dari *Ihya* itulah yang membimbingnya untuk menolak konsep kefakiran dan kefanaan ala Hallaj yang waktu itu sedang menggejala terutama melalui tangan Muhyiddin Ibn Arabi (w. 1240).

Ibn Arabi sendiri kebetulan merupakan sahabat dekat al-Syadzili sejak kecil. Keduanya merupakan murid Abu Madyan al-Ghauts al-Tilmisani (w. 1200). Namun, mereka mulai mengambil jalan masing-masing setelah sama-sama mengenal pemikiran al-Ghazali. Di saat al-Syadzili terpesona oleh dimensi sufistik dalam pemikiran al-Ghazali, Ibn Arabi terkesima dengan dimensi filosofisnya. Yang satu menjadi sufi-Sunni, sedangkan yang lain menjadi sufi-falsafi.

Walau tidak pernah menulis seperti Ibn Arabi, al-Syadzili tetap disegani terutama karena pesan-pesannya yang menyentuh dan kepribadiannya yang bersahaja. Ia memiliki pengaruh yang sangat besar. Karismanya menarik perhatian banyak orang, dan tidak sedikit yang kemudian menjadi pengikut setianya. Di antara ribuan pengikutnya, yang paling menonjol adalah Abu al-Abbas al-Mursi (w. 1292) dan Ibn Atha'illah al-Sakandari (w. 1315). Al-Mursi kemudian menjadi mursyid tarekat kedua setelah al-Syadzili, sedang kan al-Sakandari yang ketiga.

Sama seperti al-Syadzili, al-Mursi adalah tipe seorang "kiai kampung". Ia sangat pandai berceramah dan selalu memikat banyak orang ketika memberi tausiyah. Ia juga sosok yang sederhana dan bersahaja. Hidupnya jauh dari kesan mewah dan gemerlap. Ia bukan tipe seorang ilmuwan, namun memiliki dedikasi yang tak terbantahkan kepada tarekatnya.

Puncak kemajuan dan kematangan Tarekat Syadziliyah terjadi ketika al-Sakandari naik menggantikan al-Mursi sebagai mursyid. Berbeda dengan al-Syadzili dan al-Mursi, al-Sakandari adalah seorang sufi yang intelek. Kualitas pemikirannya sangat tinggi, dan dikenal tidak hanya karena kezuhudannya tetapi juga karena gagasan-gagasannya yang cemerlang. Ia menulis banyak karya dan berhasil menuntaskan pekerjaan rumah yang ia warisi dari pendahulunya dalam hal menggambar peta jalan tarekat dan desian kemursyidan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tulisan-tulisan al-Sakandari mencakup banyak hal, mulai dari sejarah dan biografi pendahulunya, ajaran-ajaran mereka hingga refleksinya sendiri mengenai tasawuf dan ketarekatan. Apa yang ia tulis dan hasilkan mewakili satu generasi yang paling cemerlang dalam sejarah tarekat ini. Dialah generasi pertama dalam Tarekat Syadziliyah yang memberi perhatian besar kepada dunia keilmuan, dan mewarnai tarekat ini dengan nuansa keilmuan yang amat kental. Dia pulalah yang memberi sentuhan akhir bagi corak, identitas, karakter dan pola Tarekat Syadziliyah. Jasanya telah membawa tarekat yang ia pimpin ke jalur yang benar dan mengantarkannya menjadi salah satu organisasi agama yang disegani di dunia. Karena itu, kontribusi al-Sakandari sangat besar dalam membangun tarekat ini, sebesar perannya dalam membentuk wacana pemikiran kesufian pada abad ke-14.

Salah satu karya al-Sakandari yang amat berharga adalah *Latha'if al-Minan*. Buku ini adalah catatan biografi kehidupan Abu al-Hasan al-Syadzili dan Abu al-Abbas al-Mursi serta nasihat-nasihat keagamaan mereka. Dalam buku ini, al-Sakandari tidak lupa menyelipkan pesan-pesannya sendiri dan mencoba merekonstruksi tidak hanya kisah hidup para pendahulunya tetapi juga rambu-rambu ketarekatan yang mereka bangun. Yang patut dicatat, dalam *Latha'if al-Minan*, al-Sakandari menegaskan bahwa Tarekat Syadziliyah merupakan produk dari gagasan dan pemikiran al-Ghazali. Para pendirinya—termasuk dirinya—adalah "anak kandung" sang *Hujjat al-Islam*. Dalam ungkapannya, "Tarekat Syadziliyah berutang budi kepada al-Imam al-Ghazali".[22] Kedekatan dan kecintaannya kepada al-Ghazali membuatnya berujar bahwa, "Jika engkau memiliki hajat, mintalah kepada Tuhan dengan bertawasul melalui al-Ghazali".[23] Sebagaimana ia juga pernah berkata bahwa, "Hanya kitab *Ihya* yang benar-benar mewariskan ilmu kepada Anda".[24]

Produktivitas al-Sakandari dalam menelorkan karya tidak berhenti pada penulisan sejarah dan biografi para pendahulunya saja. Ia juga menyusun karya-karya lain yang tidak kalah fenomenal salah satunya berjudul *al-Tanwir fi Isqath al-Tadbir* (Pencerahan yang Menghapus Kecintaan Duniawi).[25] Tampaknya yang ia maksudkan dengan "pencerahan" dalam judul kitab ini adalah tasawuf, yang dalam ajarannya identik dengan "penghayatan". "Penghayatan" itu sendiri adalah produk dari tahap "pemahaman" yang didapat melalui fikih. Jadi, pesan yang terselip dalam judul ini adalah

22 Ibid., 62
23 ibid
24 ibid
25 Lihat al-Sakandari. 2007. *Al-Tanwir fi Isqath al-Tadbir*. Editor Muhammad Abdul Rahman al-Shaghuli (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa "pemahaman" melalui fikih haruslah mendahului "penghayatan", sedang "penghayatan" yang menghasilkan "pencerahan" dapat membimbing manusia untuk menanggalkan atau menghilangkan ketergantungannya kepada dunia.

Al-Tanwir dapat disebut sebagai buku saku bagi Tarekat Syadziliyah, dan dipedomani oleh para pengikut tarekat ini. Gagasan besarnya berasal dari kitab *Ihya* atau merupakan pengembangan dan kelanjutan darinya. Melalui karya ini, al-Sakandari menekankan pentingnya menjadi orang kaya atau berkecukupan secara materi. Ia setuju dengan ungkapan al-Ghazali bahwa, "Tidak apa-apa bagi seorang sufi untuk menyukai atau memuja kemuliaan harta. Harta dapat melepaskan seseorang dari kehinaan meminta-minta dan membebaskannya dari bahaya kemiskinan. Harta juga dapat menjadikan seseorang bermartabat di hadapan orang lain, menjadi sarana mencari sahabat dan kerabat, dan mewujudkan kebahagiaan dalam hati".[26]

Karena itu secara prinsip, Tarekat Syadziliyah dan para pendirinya sama sekali tidak mencela harta. Tidak pula mendorong pengikutnya untuk menjalani kehidupan yang miskin. Justru sebaliknya, mereka mengajarkan bahwa pada dasarnya harta itu baik dan mulia walau harus pula diwaspadai karena dapat mengubah watak manusia menjadi tercela jika, "menjauhkan dirimu dari Tuhan, membuatmu meninggalkan ibadah, dan menjadikanmu enggan mendekat kepada-Nya".[27]

Dilihat dari isi dan pesannya, kitab *al-Tanwir* ini cocok disebut sebagai buku dasar pengantar ilmu ekonomi ketimbang sebagai buku tasawuf.[28] Namun dilihat dari motif dan semangatnya, ia merupakan kitab tasawuf karena mengajarkan akhlak mulia dalam hal menyikapi harta dan kekayaan. Dikatakan cocok sebagai buku ekonomi karena dalam beberapa bab, al-Sakandari hanya bicara soal harta dan kekayaan disertai dengan dalil-dalil agama tentangnya. Dalam bab pertama umpamanya, ia bicara mengenai faktor-faktor atau alasan mengapa kecintaan terhadap dunia itu boleh namun harus diatur. Lalu ia lanjutkan dalam bab yang sama dengan jenis-jenis kekayaan yang ia bagi menjadi dua bagian besar, yaitu kekayaan yang mulia dan kekayaan yang tercela. Jenis kekayaan yang pertama boleh diraih, sedang yang kedua tidak.

26 Al-Ghazali. *Ihya, Juz* III, 237

27 Al-Sakandari. *Al-Tanwir,* 33

28 Disebut demikian karena buku ini bicara banyak mengenai "manajemen" harta atau yang lebih sering ia sebut sebagai rezeki.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab pertama itu dilanjutkan dengan bab kedua yang merupakan substansi paling penting dalam kitab ini. Dalam bab ini ia bicara mengenai rezeki dan kebutuhan untuk mencari rezeki. Argumentasi utamanya adalah bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah sama-sama membolehkan bahkan mendorong manusia untuk mencari rezeki dan menjadi kaya selama kekayaan itu dapat mengantarkannya menjadi makhluk Tuhan yang lebih baik. Ia mengumpamakan manusia seperti, "pohon yang ditanam oleh Tuhan. Pohon itu harus disiram untuk bisa tumbuh. Dan salah satu cara menyiramnya adalah dengan memenuhi kebutuhannya".[29]

Apa yang diajarkan oleh al-Sakandari ini merupakan tren baru dalam tasawuf. Walau ia sendiri hanya mengembangkan apa yang pernah diajarkan sebelumnya oleh al-Ghazali, namun ia memberikan penekanan yang lebih kuat dalam hal pemenuhan kebutuhan material manusia. Fokusnya lebih banyak tercurahkan untuk menggiring tasawuf dan tarekat ke arah kesejahteraan manusia dan kesalehan sosial sebagai syarat-prasyarat menuju kebahagiaan ukhrawi. Tasawuf dan tarekat di tangannya berubah dari sekadar kezuhudan ritualistik menjadi gerakan "kapitalisme spiritual" yang berbasis pada ketakwaan dan kepatuhan pada nilai-nilai agama. Ia seperti Martin Luther yang membawa agama lebih pada dimensi duniawinya tanpa harus menghilangkan muatan ukhrawinya. Karena itu, ia dinilai sebagai orang pertama yang berhasil menyeimbangkan dimensi ukhrawi dan duniawi dalam tasawuf, dan membawa corak yang sempurna yang semestinya dimiliki oleh ilmu batin ini. Demikian menurut Abu al-Wafa al-Tiftizani.[30]

Apa yang dilakukan oleh al-Sakandari juga dapat dianggap sebagai bantahan antisipatif terhadap mereka yang sering menuduh tasawuf dan tarekat sebagai gerakan ke dalam; gerakan yang menjauh dari urusan sosial dan duniawi dan mendorong pengikutnya untuk mundur ke belakang. Tuduhan seperti ini pernah disuarakan oleh pemikir muslim kontemporer seperti Zaki Mubarak dalam kajian-kajiannya tentang al-Ghazali.[31]

Juga sebagai penolakan terhadap gagasan para penganut rasionalisme Islam baik dalam hal pemahaman teologi beragama maupun dalam hal peng-

29 Ibid

30 Abu al-Wafa al-Tiftizani. 1949. *Ibn Atha'illah*. Tesis Magister (Kairo: Jurusan Sastra dan Pemikiran, Universitas Kairo), 100.

31 Zaki Mubarak. 1954. *Al-Tasawuf al-Islami fi al-Adab wa al-Akhlak*. Juz II (Kairo: Dar al-Ma'arif), 172. Lihat juga Zaki Mubarak. 1924. *Al-Akhlak 'Inda al-Ghazali*. (Kairo: Dar al-Sha'b), 15. Walau sering mengkritik tasawuf sebagai penyebab keterbelakangan orang Islam, Zaki Mubarak sendiri kadang lupa dan tidak konsisten dengan kritiknya itu. Ia sering mengatakan bahwa ada sisi lain dari tasawuf yang baik dan aktif dan berdimensi sosial atau duniawi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ucilan mereka terhadap tasawuf dan ajarannya. Para penganut rasionalisme ini sering memojokkan tasawuf sebagai jenis pemikiran yang tidak masuk akal karena hanya berbasis pada rasa dan pengalaman beragama. Ada pula yang menuduh tasawuf sebagai kelanjutan dari ajaran mistik agama Hindu dan Buddha. Sikap sinistik ini sudah terjadi sejak awal kemunculan tasawuf di era al-Muhasibi pada abad ke-9, sebagaimana dijelaskan oleh al-Sarraj dalam *al-Luma'*, dan berlanjut di era al-Sakandari pada abad ke-14. Al-Sakandari jengah dengan situasi ini. Dan dengan penuh percaya diri, ia melakukan serangan balik terhadap aliran rasionalisme (Mu'tazilah) dengan melucuti fondasi dan landasan teologis dan epistemologisnya. *Al-Tanwir* menjadi saksi betapa al-Sakandari tampil seperti singa padang pasir yang keras terhadap rasionalisme Mu'tazilah bukan saja karena aliran ini anti-tasawuf tetapi juga karena merupakan penyempitan dan ancaman terhadap akidah Ahlussunnah yang ia anut.

Di samping menentang rasionalisme Mu'tazilah, al-Sakandari juga konsisten menolak konservatisme Ibn Hanbal yang pada masa itu diwakili oleh Ibn Taimiyah. Al-Sakandari hidup pada masa yang sama dengan Ibn Taimiyah. Mereka juga sering bertemu dalam forum-forum seminar maupun saat debat di hadapan elit penguasa. Hubungan kedua tokoh ini seperti anjing dan kuncing persis seperti hubungan al-Muhasibi dan Ibn Hanbal lima abad sebelum mereka.

Dalam *al-Tanwir*, al-Sakandari terlihat beberapa kali membela al-Syadzili yang sedang dalam posisi terpojok oleh kritik-kritik Ibn Taimiyah yang keras dan menghujam. Jika *al-Tanwir* menawarkan banyak hal terkait dengan kehidupan duniawi dan pemikiran, tidak demikian halnya dengan kitab lain karya al-Sakandari yang tidak kalah hebat. Judulnya *al-Hikam*. Dari judulnya sudah dapat dibaca bahwa kitab ini berisi ajaran dan ajakan kepada kearifan dan kebijaksanaan. Kata "al-Hikam" sendiri dalam bahasa Arab berarti kearifan. *Al-Hikam* merupakan karya yang agung dan monumental dalam ilmu tasawuf. Isinya tentang arahan dan nasihat keagamaan, ajakan kepada kebaikan, ketabahan dan ketahanan diri. Isinya singkat tetapi padat. Gaya penulisannya tidak biasa. Lebih tepat kitab ini disebut sebagai kumpulan kata-kata bijak.

Tidak dapat dimungkiri bahwa karya ini termasuk segelintir karya sufi yang abadi dan tidak lekang oleh waktu. Dalam ukurannya yang sangat kecil, karya ini mengandung pesan dan filosofi kehidupan yang sangat mendalam. Makna yang terkandung di dalamnya seumpama "samudra tak bertepi".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam *al-Hikam*, al-Sakandari tampil sebagai seorang pemikir, penyair, dan filsuf. Pesan-pesannya dikemas seperti hadis Nabi; pendek, singkat, tetapi mengena. Gaya bahasa dan kalimat-kalimatnya simbolik dan penuh arti, enak dibaca dan sangat puitis. Di Indonesia, kitab ini digunakan oleh banyak kalangan dalam forum-forum kajian dan pengajian. Materi dan isinya cocok untuk komunitas yang berbeda-beda, dan digemari oleh masyarakat dengan latar belakang dan kecenderungan yang beragam.

Kitab ini telah dielaborasi (*syarah*) oleh banyak kalangan. Menurut Asim Ibrahim al-Kayyali *al-Hikam* telah disyarah sebanyak 55 kali antara lain oleh Syaikh Nawawi Banten.[32] Syaikh al-Mawahibi al-Syadzili (w. 908/1515) juga pernah melakukan ulasan atas kitab ini melalui sebuah karya dengan judul buku *Ihkam al-Hikam*.[33] Lalu ada nama Ibn 'Ajibah, Ibn 'Iyadh al-Randhi dan terakhir Said Ramadhan al-Buthi. Yang disebut terakhir ini bukan sembarang orang. Ia adalah ilmuwan muslim kontemporer terkemuka asal Suriah, penulis banyak karya tentang isu-isu kekinian, sangat disegani dan dikagumi di hampir seluruh pelosok dunia Islam.

Elaborasi al-Buthi terhadap *al-Hikam* sangat panjang terdiri dari 6 jilid, dengan masing-masing jilid terdiri dari kurang lebih 400 halaman. Apa yang dilakukan oleh al-Buthi merupakan saksi nyata bahwa tangan dan pengaruh al-Sakandari masih tetap hidup dan bekerja hingga sekarang. Al-Sakandari tidak pernah mati dan terus bersuara nyaring melalui karya-karyanya.

Al-Buthi sendiri melakukan kajian terhadap *al-Hikam* sejak 1974 melalui forum-forum ceramah yang ia sampaikan di beberapa masjid di Damaskus. Kajian itu berlanjut hingga era 2000-an dan akhirnya diterbitkan pada 2003. Ia mengaku bahwa diterbitkannya hasil kajian dan ceramah itu adalah atas permintaan para pendengar yang ia gambarkan sebagai orang-orang yang "menyimpan rasa cinta yang mendalam terhadap *al-Hikam* yang agung dan ajaib ini. Cinta mereka adalah cinta lama yang terus terbarukan".[34]

Al-Buthi melanjutkan, "bukanlah sesuatu yang terlarang jika saya sendiri termasuk dari sekian banyak orang yang mencintai *al-Hikam*. Juga termasuk mereka yang mencoba menggayung kehidupan dengan gayung yang tersedia di dalamnya. Saya bangga dapat menyempatkan diri memberi elaborasi terhadap kitab agung ini walau saya menyadari betul bahwa saya

32 Asim Ibrahim al-Kayyali, 2008. "Pengantar" dalam *Ihkam al-Hikam fi Sharh al-Hikam*. (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 8

33 Abu Tayyib Burhanuddin al-Mawahibi al-Syadzili. 2008. *Ihkam al-Hikam fi Sharh al-Hikam*. Editor Asim Ibrahim (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah).

34 Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, 2003. *Al-Hikam al-Atha'iyyah: Syarh wa Tahlil*. Juz I (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir), 7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak akan pernah bisa menyelami kedalaman makna dan rahasia yang terkandung di dalamnya".[35]

Kesaksian al-Buthi sudah cukup menggambarkan kehebatan al-Sakandari dan kitabnya. Ini adalah sedikit dari sekian kitab yang dikagumi sekaligus dicintai oleh para pembacanya; karya yang tidak hanya mencerahkan alam pikiran manusia tetapi juga menyinari relung-relung kalbu mereka. Kehebatan al-Sakandari pada akhirnya tergambar dari julukan yang didapatnya sebagai *Taj al-Din* (Mahkota Agama); julukan yang tentu layak bagi tokoh yang pernah mengajar di Universitas al-Azhar Kairo ini dan melahirkan pemikir-pemikir hebat seperti Taqiuddin al-Subki dan Syihabuddin al-Qarafi.[]

35 Ibid, 8

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf Sebagai Pengendali Sosial: Syihabuddin Umar Suhrawardi

Seperti Abdul Qadir al-Jilani, Abu Hasan al-Syadzili, dan Ibn 'Atha'illah al-Sakandari, Syihabuddin Umar Suhrawardi (w. 1234) adalah murid intelektual al-Ghazali. Ia hidup pada masa yang hampir bersamaan dengan al-Syadzili yang meninggal pada tahun 1262, dan beberapa puluh tahun sebelum al-Sakandari. Tahun kematiannya berjarak 81 tahun dengan al-Sakandari. Pada masanya, pengaruh al-Ghazali masih begitu terasa pada hampir seluruh lini kehidupan.

Para ulama-sufi yang hidup pada masa ini membentuk semacam "pohon keturunan" yang mempertemukan satu sama lain baik melalui hubungan guru-murid maupun hubungan sesama murid. Jumlah mereka yang berafiliasi dengan al-Ghazali secara khusus tidak terhitung. Era keemasan yang membentang selama kurang lebih dua ratus tahun ini terhitung sejak kematian al-Ghazali pada tahun 1111 hingga kematian al-Sakandari pada tahun 1315 telah melahirkan banyak sekali ulama-sufi yang gemilang dan penuh prestasi. Era ini layak disebut sebagai salah satu masa terbaik dalam sejarah tasawuf dan perkembangannya karena sangat subur bagi tumbuh kembangnya gagasan-gagasan tasawuf. Era ini juga berbeda dengan sebelumnya karena melahirkan beberapa tarekat besar dengan jumlah pengikut yang sangat banyak seperti tarekat Qadiriyah, Suhrawardiyah, Chistiyah dan Syadziliyah. Tarekat-tarekat ini masih bertahan hingga kini dan berperan besar tidak hanya dalam penyebaran Islam ke seluruh pelosok dunia tetapi juga dalam hal pembangunan infrasrtuktur dan suprastruktur peradaban umat manusia. Perkembangan pesat pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aspek teoretis dan praktis dalam tasawuf ini tidak bisa lepas dari peran besar yang dimainkan oleh al-Ghazali.

Umar Suhrawardi sendiri lahir di Suhraward pada tahun 539/1145. Keluarga besarnya merupakan penganut mazhab Syafi'i dalam ilmu fikih, dan aliran Asy'ariyah dalam ilmu kalam. Umar Suhrawardi lahir dan hidup di tengah-tengah keluarga yang sangat cinta ilmu terutama ilmu kalam. Sejak kecil dan hingga usia belasan tahun Suhrawardi sangat menggemari ilmu dialektis ini.

Suhraward—tempat kelahirannya—merupakan wilayah kecil yang sering tidak tertulis dalam peta. Daerah ini bukan kota atau desa. Ukurannya yang lebih kecil dari desa menjadikannya tidak dikenal banyak orang hingga kelahiran beberapa ulama besar seperti dirinya. Walau kecil, namun daerah ini lambat laun mulai dikenal dan sejajar dengan wilayah-wilayah besar lain di dunia Islam. Tidak hanya Umar Suhrawardi yang dilahirkan di daerah ini. Setidaknya ada tiga ulama-sufi yang lahir di sana. Mereka adalah, Abu Najib Abdul Qahir Suhrawardi (w. 1168), Syihabuddin Yahya Ibn Habbash Suhrawardi (w. 1196) dan Syihabuddin Umar Suhrawardi (w. 1234).

Ketiga nama ini sama-sama memiliki nama belakang Suhrawardi karena berasal dari daerah yang sama. Yang disebut pertama, Abu Najib Suhrawardi merupakan yang tertua dan paman dari yang ketiga, Syihabuddin Umar Suhrawardi. Sedang yang kedua, Syihabuddin Yahya Suhrawardi tidak ada hubungan kekerabatan apa-apa dengan kedua Suhrawardi.

Abu Najib Suhrawardi (sang paman) merupakan penulis kitab tasawuf berjudul *Adab al-Muridin*, dan pendiri Tarekat Suhrawardiyah.[1] Yang kedua, Syihabuddin Yahya Suhrawardi adalah sufi-filsuf yang mengusung gagasan tentang filsafat ilmunisasi dan penulis kitab *Hikmah al-Isyraq*.[2] Ia dikenal dengan sebutan *al-Maqtul* (terbunuh) karena dihukum gantung oleh penguasa Dinasti Ayyubiyah pimpinan Salahuddin al-Ayyubi. Sedang yang ketiga Syihabuddin Umar Suhrawardi—yang menjadi pokok pembahasan ini—adalah penulis kitab *'Awarif al-Ma'arif*.

Sering terjadi kesimpangsiuran atau kesalahpahaman antara ketiga tokoh ini, terutama antara Syihabuddin Yahya Suhrawardi dengan

1 Dalam edisi terbarunya kitab ini diterbitkan pada tahun 2005 oleh penerbit Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Lihat Abu Najib al-Suhrawardi. 2005. *Adab al-Muridin*. Editor Asim Ibrahim al-Kayyali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah). Kitab ini juga pernah diterbitkan oleh salah satu universitas terkemuka di Israel. Lihat Abu Najib al-Suhrawardi. 1977. *Adab al-Muridin*. Editor dan penerjemah Inggris Menahen Milson (Israel: The Hebrew University of Israel Press). Dua tahun sebelumnya -atau tahun 1975- kitab ini dalam edisi Inggris juga diterbitkan oleh Harvard Middles Eastern Studies.

2 Pembahasan mengenai Yahya Suhrawardi akan dilakukan pada saatnya nanti.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syihabuddin Umar Suhrawardi. Kebetulan keduanya memiliki nama depan dan belakang yang sama. Bedanya adalah pada nama tengahnya. Karena itu untuk membedakan keduanya dengan tegas, nama tengah harus selalu disebut—dengan atau tanpa—menyebut nama depan. Jika nama tengah dihilangkan atau tidak disebut, maka sudah pasti akan menimbulkan kerancuan.

Inilah yang dilakukan oleh seorang peneliti dari University of Melbourne bernama Muhammad Kamal dalam sebuah artikel berjudul *Rethinking Being: From Suhravardi to Mulla Sadra*, yang diterbitkan oleh Journal of Shi'a Islamic Studies pada tahun 2009. Yang ia maksudkan dengan Suhravardi di sini adalah sang sufi-filsuf, penggagas teori iluminasi, yaitu Syihabuddin Yahya Suhrawardi. Namun ia tidak menyebut nama tengahnya "Yahya" sehingga bisa disalahpahami dan disangka Umar Suhrawardi.

Yang aneh, dalam tulisan ilmiah ini Muhammad Kamal sama sekali tidak pernah mengutip karya asli Yahya Suhrawardi. Ia hanya mengandalkan sumber kedua yang berbahasa Inggris atau sumber asli yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris. Persisnya, ia mengutip *Hikmah al-Isyraq* dalam versi terjemahan Inggris oleh John Walbridge dan Hossein Ziai. Ini aneh untuk seorang peneliti di salah satu universitas terbaik di Australia. Dan ini bisa jadi merupakan alasan mengapa ia seolah tidak mengerti bahwa ada dua Suhrawardi dengan nama tengah yang berbeda.

Umar Suhrawardi, Pesantren dan Tarekat

Umar Suhrawardi sudah menunjukkan kecintaannya yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan sejak usia dini. Pada tahun 1162 atau ketika berusia 17 tahun, ia sudah meninggalkan kampung halaman menuju Baghdad untuk memulai petualangan pertamanya mencari ilmu. Di sana ia langsung menuju pesantren—atau *khanaqah* dalam bahasa Parsi—yang dikelola oleh sang paman, Abu Najib Suhrawardi.

Niat dan tujuan awal Umar Suhrawardi datang ke Baghdad adalah untuk mendalami ilmu kalam yang sangat ia gemari. Semangat mudanya sangat membara untuk menjadi bagian penting dalam perdebatan-perdebatan panjang dan tanpa henti dalam isu-isu keyakinan dan ketuhanan. Sang paman yang sudah menjadi pemuka tarekat membiarkannya saja dan tidak ada upaya untuk mengubahnya atau mengajaknya bergabung dengan tarekat. Ia ingin membiarkannya berproses sendiri dan menemukan jalan yang menjadi pilihan hidupnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abu Najib Suhrawardi (sang paman) merupakan sosok yang sangat penting dan disegani di Baghdad waktu itu. Ia dihormati tidak hanya oleh masyarakat awam, tetapi juga oleh para ulama dan umara (elite politik). Khalifah al-Mustadi (w. 1180) menaruh hormat yang sangat kepadanya, dan menjadikannya sebagai salah satu teman dekatnya. Hampir seluruh pembesar istana mengakui kiprahnya sebagai sufi besar dan tidak segan memberinya fasilitas sebagai bentuk penghormatan kepadanya. Ia menulis sebuah karya dalam ilmu tasawuf dengan judul *Adab al-Muridin* yang pada tahun 1977 sempat diterbitkan oleh The Hebrew University di Israel dengan editor Menahem Milson.

Pengaruh dan kekuasaan Khilafah Baghdad sendiri waktu itu sudah sangat lemah, digerogoti oleh berbagai persoalan internal yang rumit mulai dari kemerosotan moral para pemimpinnya, pengelolaan negara yang tidak efektif, hingga ketidaksetiaan rakyat kepada negara maupun elite politik. Pemberontakan muncul di mana-mana bahkan semakin hari semakin menguat sejak seratus tahun sebelumnya. Dinasti-dinasti kecil di sekitar Khilafah Baghdad yang mestinya tunduk dan loyal kepada pemerintah pusat, justru menentang dan bersuara lantang untuk merdeka.

Menghadapi situasi seperti ini, salah satu langkah yang ditempuh oleh Khalifah adalah merangkul para ulama baik sebagai penasihat, pejabat negara, utusan resmi, atau sekadar sebagai patron. Abu Najib Suhrawardi termasuk dalam kategori yang terakhir. Ia sering mendapat dana besar untuk mengembangkan *khanaqah* (pesantren khusus para sufi) yang dikelolanya. Khanaqah yang terletak di pinggiran Sungai Tigris itu konon merupakan yang terbesar pada masanya. Sebagai imbalannya, Abu Najib Suhrawardi memberikan dukungan moral sekaligus legitimasi kepada kepemimpinan dan kekuasaan Khalifah.

Di khanaqah inilah Umar Suhrawardi (sang keponakan) tinggal selama beberapa tahun hingga akhirnya menjadi tokoh yang sangat diperhitungkan. Entah berapa lama ia tinggal di khanaqah ini, tidak diketahui secara pasti. Namun hingga kematian pamannya pada tahun 1168, ia masih berada di sana dan menjadi murid setianya. Berarti ia menimba ilmu dari sang paman selama kurang lebih 6 tahun sejak kedatangannya pada tahun 1162.

Di sisi lain Sungai Tigris, terdapat seorang sufi besar yang namanya sudah melangit hingga ke seluruh pelosok dunia Islam. Ia dikenal dimana-mana tidak hanya karena kedalaman ilmunya, tetapi juga karena karamahnya. Ia dihormati sekaligus ditakuti. Jika Khalifah Baghdad dekat dan bersahabat dengan Abu Najib Suhrawardi, maka tidak demikian dengan sufi yang satu ini. Sufi ini tidak mau dekat-dekat kekuasaan. Dan para elite

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

politik di Baghdad sangat takut kepadanya. Namanya Abdul Qadir al-Jilani, yang sudah kita bicarakan dalam pembahasan sebelumnya.

Umar Suhrawardi dalam kesehariannya selalu mondar-mandir antara satu sisi Sungai Tigris ke sisi yang lain. Ia berguru kepada sang paman di sisi utara, dan kepada al-Jilani di sisi selatan. Dari sang paman ia belajar ilmu tasawuf, sedang dari al-Jilani belajar tentang kezuhudan dan organisasi tarekat. Dari tangan kedua tokoh ini, Umar Suhrawardi belajar menjadi sosok yang memiliki kedalaman ilmu tasawuf dan pemahaman yang baik tentang bagaimana menerapkan ilmu itu dalam ranah praktis melalui tarekat.

Jadi, jika di tangan sang paman Umar Suhrawardi dibuat melek mata, maka di tangan al-Jilani ia dibuat melek hati. Adalah di tangan al-Jilani, Umar Suhrawardi secara drastis tiba-tiba mengubah haluan hidup dan orientasi keilmuannya. Jika sebelumnya ia sangat mencintai ilmu kalam, di tangan al-Jilani ia "disulap" menjadi pencinta tasawuf. Alkisah, pada suatu hari ketika ia sedang menghadap, al-Jilani tiba-tiba meletakkan tangannya di dada Umar Suhrawardi. Ketika itu pula, Umar Suhrawardi langsung berubah pikiran dari penggila kalam menjadi penggemar tasawuf.[3] Itu terjadi tidak lama sebelum al-Jilani meninggal pada tahun 1166, atau ketika Umar Suhrawardi berusia 20 tahun.

Abu Najib Suhrawardi sendiri awalnya tidak menyadari perubahan itu. Tetapi ia sejak awal memang mengharapkan keponakannya berubah dan menekuni ilmu tasawuf daripada ilmu kalam yang tidak berpangkal dan berujung. Karena itu, ia menyambut baik keputusan Umar Suhrawardi sembari berharap ia dapat meneruskan kiprahnya tidak hanya sebagai pemimpin tarekat dan khanaqah yang sudah ia rintis, tetapi juga sebagai patron pemerintah yang dapat menengahi kepentingan penguasa dan aspirasi rakyat.

Ketika sang paman meninggal pada tahun 1168, usia Umar Suhrawardi mencapai 22 tahun. Walau belum cukup dewasa untuk ukuran seorang ulama, ia sudah terlanjur mendapat tempat yang mulia di mata penguasa dan masyarakat umum. Ia segera berproses, dan dengan cepat dapat menunjukkan kualitasnya sebagai penerus dan pengganti sang paman dengan kaliber yang justru lebih hebat dan menjulang. Tarekat Suhrawardiyah berkembang jauh lebih pesat di tangannya, dan *khanaqah* yang ia kelola melesat dengan cepat di bawah kepemimpinannya.

Dua puluh tahun pertama sebagai penerus estafet kepemimpinan sang paman, ia habiskan untuk menata tarekat dan *khanaqah*. Ia lebih banyak menghabiskan waktunya untuk menata kedua lembaga ini, dan belum dapat sepenuhnya menyempatkan diri untuk menulis dan berkarya

3 Schimmel. Ibid., 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmiah. Kalaupun menulis, karya tulisnya masih biasa-biasa saja dan belum menunjukkan kualitasnya yang tinggi.

Fase penataan tarekat dan *khanaqah* ini membawanya menjadi tokoh masyarakat yang sangat diseganai—bukan sebagai ilmuwan—tetapi sebagai pemimpin. Karisma dan pengaruhnya dengan cepat merangsek naik hingga menarik perhatian Khalifah Nasir li Dinillah (berkuasa 1180-1225) untuk menjadikannya sebagai patron pemerintah. Seperti pada era sebelumnya, elit politik benar-benar membutuhkan peran seorang tokoh agama untuk memperbaiki citra khilafah yang semakin memburuk, dan membantu mempertahankan keutuhannya dari ancaman disintegrasi yang sangat nyata.

Kedekatan Umar Suhrawardi dengan elit politik atau penguasa membuat sebagian orang menyebutnya sebagai politikus.[4] Namun label politikus di sini tidak harus dipahami secara negatif, tidak juga sebagai satu-satunya label yang melekat dalam dirinya. Di samping aktif di dunia politik dan bermain santun di dalamnya, ia juga tetap tekun sebagai ilmuwan, pimpinan tarekat dan kyai lembaga *khanaqah*. Ia bahkan lebih identik dengan label seorang ulama dan mursyid ketimbang aktifis.

Jabatan-jabatan politik yang pernah ia emban, tidak semata-mata karena ia ingin memenuhi hasrat pribadinya atau menuruti dorongan dan syahwat duniawinya. Melainkan karena itu merupakan kebutuhan dan bahkan tuntutan politik dan agama. Ia seperti menyadari bahwa menjaga stabilitas sosial dan politik adalah bagian dari berjihad di jalan Tuhan.

Salah satu jabatan strategis yang pernah ia duduki adalah sebagai Duta Besar Khilafah Abbasiyah untuk Dinasti Seljuk dan Ayyubiyyah. Selama beberapa tahun bertugas di sana ia gunakan untuk bernegosiasi agar tercapai keharmonisan sosial di wilayah-wilayah ini. Misinya tidak hanya untuk menjalin hubungan diplomatik, tetapi juga untuk menyebarkan nilai-nilai agama yang mendorong terciptanya perdamaian dan ketentraman masyarakat.

Sejarah mencatat bahwa kedua dinasti ini merupakan yang paling kuat di antara sekian banyak dinasti yang ingin melepaskan diri dari Khilafah Abbasiyah. Saat bertugas sebagai duta besar, Umar Suhrawardi mendapati suasana politik di kedua wilayah ini sangat genting. Tuntutan untuk merdeka yang sudah digulirkan sejak kurang lebih 150 tahun sebelumnya, semakin kuat. Karena itu, yang dapat dia lakukan adalah memberikan pemahaman—dengan argumentasi logis dan keagamaan—bahwa persatuan umat jauh lebih penting dari kepentingan politik dan pribadi.

4 Ibid, 208

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tidak jelas seberapa sukses misi yang diemban oleh Umar Suhrawardi ini. Tidak ada laporan khusus mengenai hal ini dari para ahli sejarah seperti Ibn Katsir yang pernah menyempatkan diri menulis sekelumit tentang momen ini. Penulis dan pemerhati kontemporer seperti Qamar-ul Huda dalam *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis* juga tidak menyinggung soal hal ini. Hanya saja dapat dipahami bahwa penunjukkan Umar Suhrawardi sebagai dutas besar jelas merupakan pengakuan penting akan kemampuan diplomatiknya. Melalui tugas itu ia memberikan beberapa kontribusi yang salah satunya adalah menjalin kesepahaman dengan para ulama sebagai pintu masuk untuk membangun kesepahaman politik. Selama berada di Dinasti Ayyubiyah, sangat mungkin ia bertemu dengan Syihabuddin Yahya Suhrawardi yang tidak lain merupakan penggagas teori iluminasi dan penulis buku *Hikmah al-Isyraq*.

Atas jasa-jasanya, khilafah memberinya gelar *Syaikh al-Shuyukh* (Kiai-nya Para Kiai). Khilafah juga menyediakan dana besar untuknya sejak tahun 1183 dan berlangsung selama 30 tahun kemudian. Dana-dana itu ia manfaatkan untuk pengembangan *khanaqah* yang dikelolanya. Dengan sokongan dana yang cukup besar itu ia mampu membangun *khanaqah* yang tersebar di lima titik di kota Baghdad. Kelima *khanaqah* ini ia beri nama Ribath al-Maimuniyyah dan tercacat sebagai yang terbesar di hampir seluruh dunia Islam saat itu. Lembaga ini berperan amat penting sebagai penyeimbang sosial dalam masyarakat, juga sebagai basis pengembangan Tarekat Suhrawardiyah dan tarekat-tarekat lain yang berafiliasi dengannya seperti Chistiyah dan Sadziliyah.[5] Suhrawardiyah kebetulan dekat dengan Chistiyah dan Sadziliyah baik secara ajaran maupun sejarah kelembagaan. Pendiri dan salah satu pemimpin Tarekat Chistiyah, Muinuddin Chisti adalah sahabat dekat Abu Najib Suhrawardi. Sementara secara ajaran, Tarekat Suhrawardiyah memiliki banyak kesamaan dengan Tarekat Sadziliyah terutama dalam konsep kefakiran. Keduanya tidak mengajarkan kefakiran, dan sebaliknya mendorong pengikutnya untuk hidup sebagai orang kaya.[6]

---

5 Qamar-ul Huda. 2003. *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis* (London & New York: Routledge Curzon Taylor), 78

6 Umar Suhrawardi—seperti Abu Hasan al-Sadzili—mengajarkan bahwa seseorang yang mengejar kefakiran (*faqr*) akan tertutupi oleh hijab kefakiran itu sehingga akan terjauhkan dari cahaya Tuhan. Seorang fakir adalah orang yang membersihkan hatinya dalam kefakirannya dengan harapan dapat dekat dengan Tuhan. Umar Suhrawardi memang mengakui kefakiran, tetapi sebatas sebagai sarana penyucian jiwa dan bukan sebagai tujuan hidup seorang sufi. Orang yang fakir dan membersihkan hatinya dalam kefakiran adalah orang yang mulia. Namun, orang yang kaya dan selalu membersihkan hatinya dalam kekayaan juga mulia. Karena itu, beberapa mursyid Tarekat Suhrawardiyah adalah orang kaya. Dan yang dikenal paling kaya adalah Baha'uddin Zakariyah Multani (w. 1262), seorang tuan tanah dan sahabat dekat Fakhruddin Iraqi (w. 1284) penulis *Lama'at*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk ukuran masa itu, *khanaqah* Ribath al-Maimuniyyah tergolong sudah cukup modern. Menurut Qamar-ul Huda, asrama para sufi ini sudah dikelola dengan manajemen yang rapi dan tertib dengan melibatkan para pegawai istana yang berpengalaman. Demi ketertiban, seorang pengunjung atau tamu diwajibkan mendapatkan izin dari khalifah atau yang mewakilinya.[7]

Umar Suhrawardi sendiri dalam *'Awarif al-Ma'arif* pembahasan ketiga menyinggung beberapa tata tertib yang harus dipatuhi oleh para penghuni *khanaqah* baik yang tetap maupun yang tidak. Ia bicara mengenai yang wajib, haram, sunah, boleh, dan tidak boleh dalam lembaga ini. Yang wajib antara lain, 1) bagi yang ingin tinggal di *khanaqah* harus sudah tiba di tempat itu sebelum sore hari, 2) jika terlambat mereka harus tinggal di masjid atau di tempat yang dekat dengan *khanaqah*, 3) jika hendak tiba di *khanaqah* harus melakukan salat dua rakaat sebagai penghormatan terhadap lembaga, 4) memberikan penghormatan kepada setiap tamu yang datang.

Yang sunnah adalah memberikan suguhan makanan atau sesuatu yang ada kepada orang-orang yang membutuhkannya atau kepada tamu yang datang dengan raut muka yang manis dan ramah. Yang haram adalah 1) berbuat sombong, 2) pergi terlalu jauh dari *khanaqah*, 3) melarang siapa pun yang hendak tinggal dan menginap di *khanaqah*, dan 4) melukai hati dan perasaan orang awam yang bukan penghuni *khanaqah* atau bukan sufi.[8]

Makanan, tempat tinggal dan kebutuhan pokok lainnya yang dibutuhkan oleh para penghuni sepenuhnya ditanggung oleh pihak pengelola *khanaqah* secara cuma-cuma. Bahkan bagi penghuni tertentu, diberikan hak tunjangan makanan seumur hidup. Dan jika meninggal, tunjangan itu menjadi hak bagi ahli warisnya.

Walau tidak ada informasi yang kuat dan akurat mengenai berapa jumlah penghuni *khanaqah*, namun yang pasti mereka sangat banyak. Hal itu tampak dari penjelasan Umar Suhrawardi sendiri yang menyebutkan bahwa di dalam lembaga ini terdapat banyak sekali perkumpulan atau organisasi murid. Setiap perkumpulan diharuskan memiliki pemimpin dan diperbolehkan menempuh jalan spiritual tertentu sesuai dengan kebutuhan batin masing-masing. Jalan spiritual yang diperbolehkan antara lain, kesabaran, tawakal dan kefakiran.[9] Jumlah mereka juga dipastikan sangat

7 Qamar-ul Huda. Ibid., 40

8 Syihabuddin Umar Suhrawardi. 1971. *'Awarif al-Ma'arif*. Editor Abdul Halim Mahmud dan Mahmud b Sharif. Juz II (Kairo: Dar al-Ma'arif), 59-61. Lihat juga Syihabuddin Umar Suhrawardi. 1990. *Awarif al-Ma'arif*. Terjemah Bahasa Indonesia oleh Ilma Nugrahani Ismail (Bandung: Pustaka Hidayah), 47-50

9 Ibid, 50

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak mengingat bahwa tempat ini digunakan sebagai basis kaderisasi bagi pengikut Tarekat Suhrawardiyah, Chistiyah dan Sadziliyah. Mereka yang datang dan menetap di sini tidak hanya berasal dari Baghdad, tetapi juga dari hampir seluruh pelosok dunia Islam.

Tarekat Suhrawardiyah, Chistiyah dan Sadziliyah memiliki corak dan karakter yang modern, sama dengan corak khanaqah yang membesarkannya. Kemodernan karakter tarekat-tarekat ini diukur antara lain dari adanya tata cara dan prosedur pembinaan yang baku dan terstandar. Umar Suhrawardi sendiri menjelaskan dalam *'Awarif al-Ma'arif* mengenai tata cara dan prosedur ini, yang meliputi antara lain, 1) membersihkan niat dan memahami tujuan, 2) mengetahui kemampuan murid, 3) tanpa pamrih, 4) rela menyumbangkan hartanya untuk tarekat atau murid, 5) menyesuaikan tindakan dengan ucapan, 6) menyayangi orang-orang lemah, 7) menyucikan ucapan, 8) selalu mengingat Tuhan, 9) berbicara dengan bijaksana, dan 10) menjaga rahasia murid.[10] Masih ada lima lagi tata cara dan prosedur yang ia sebutkan, sehingga jumlah keseluruhannya mencapai 15 klausul.

Sementara itu, ia juga berbicara mengenai "perilaku murid di hadapan syaikh", yang jumlahnya mencapai 15 klausul. Dengan demikian terdapat 30 klausul yang mengatur hubungan antara syaikh dan murid yang harus ditaati dalam tarekat.

Jika terjadi pelanggaran atas salah satu klausul ini secara khusus, atau atas tata tertib *khanaqah* secara umum, maka si pelaku pelanggaran harus, 1) terlebih dahulu berusaha memperbaiki kesalahannya, 2) meminta maaf kepada setiap orang yang dirugikan atas tindakannya, dan 3) membayar *gharamah*, atau memberi makanan kepada tamu yang sedang menginap dalam *khanaqah*.[11]

Khanaqah juga mengatur hubungan antara penghuni dan tamu. Pada prinsipnya, khanaqah tidak boleh tertutup dari siapa saja yang ingin tinggal atau sekadar menginap di dalamnya. Setiap tamu yang datang harus dihormati, apakah mereka dari kalangan sufi atau bukan, orang kaya atau bukan, muslim atau bukan. Para tamu menginap secara gratis, dan mendapat fasilitas yang sama dengan penghuni.

Keterbukaan khanaqah ini pada gilirannya berdampak pada karakter para pengikut Tarekat Suhrawardiyah yang dididik di dalamnya. Sebagai mursyid yang berpengalam dan berwawasan luas, Umar Suhrawardi memahami betul bahwa sebuah lembaga pendidikan dan tarekat tidak boleh tertutup jika ingin berkembang dan maju. Ia mengerti akan tuntutan dan

10 Ibid, 33-46
11 Ibid, 50-51

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebutuhan zaman. Pengalamannya ke berbagai negara membukakan matanya bahwa ada kebutuhan mendesak untuk menjadikan *khanaqah* dan tarekat tidak hanya sebagai lembaga pendidikan bagi spiritualitas para murid, tetapi juga sebagai wahana keharmonisan sosial dan mekanisme pendewasaan bagi semua orang di sekitarnya.

Karena itu, Umar Suhrawardi berusaha keras menjadikan khanaqah dan tarekat sebagai organisasi terbuka yang dapat menampung semua orang yang ingin bergabung di dalamnya, tidak hanya para murid dan sufi saja. Dengan cara itu, khanaqah dan tarekat dapat memaksimalkan perannya sebagai pengendali sosial dan juga sebagai "paguyuban" semua orang.

Sebagai dasar legitimasi atas kebijakan ini, Umar Suhrawardi mencetuskan sebuah gagasan yang ia sebut *tasyabbuh* (penyerupaan). Pada intinya, golongan non-sufi diperbolehkan bergabung dalam khanaqah dan tarekat bukan sebagai sufi atau murid tetapi sebagai "tamu" yang dianggap memiliki keserupaan dengan sufi dalam hal keinginannya untuk beribadah dan ber-*taqarrub* kepada Tuhan. Konsep ini baru, dan Umar Suhrawardi adalah orang pertama yang mengusungnya.[12]

Gagasan mengenai *tasyabbuh* ini terbukti ampuh dalam membuka pintu khanaqah dan tarekat bagi orang lain. Jika selama ini sebuah lembaga pendidikan sufi dan tarekat terkesan tertutup, maka di era Umar Suhrawardi organisasi para sufi ini mulai fleksibel dan akomodatif. Di kemudian hari dan hingga kini, Tarekat Suhrawardiyah dan juga Chistiyyah dan Sadziliyah yang dekat dengannya identik dengan sifatnya yang modern, terbuka dan tidak kaku.

Petualangan 'Awarif al-Ma'arif

Seperti para sufi besar lainnya, Umar Suhrawardi adalah seorang ilmuwan tulen. Tangannya tidak pernah lepas atau jauh dari pena dan kertas. Kemana pun ia pergi ia selalu menyempatkan diri menulis dan berkarya. Ia selalu dalam keadaan merenung dan berpikir. Dan setiap kali ada ide yang melintas, ia langsung mencatatnya dalam secarik kertas yang dibawanya.

Karena itu, karyanya sangat banyak. Aisyah al-Mana'i yang pernah menulis disertasi doktoral tentang Umar Suhrawardi mencatat bahwa ia menulis tidak kurang dari 55 karya ilmiah dalam bidang ilmu tasawuf, tafsir, wasiat keagamaan, konsep *futuwwah*, buku saku tentang pelaksanaan haji,

12 Lihat Arin Salamah Qudsi. 2010. "The Idea of "Tashabbuh" in Sufi Communities and Literatures of the Late 6th/12th and Early 7th/13th Century in Baghdad". Dalam Journal *al-Qantara*, 94-97

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan pesan-pesan khusus yang ia alamatkan kepada para sahabat dekatnya.[13] Secara garis besar, buku-bukunya dapat digolongkan menjadi dua kelompok besar, yaitu 1) yang berat dan bernuansa pemikiran, dan 2) ringan dengan nuansa nasihat-nasihat keagamaan. Yang tergolong ringan tampaknya ia tulis selama 20 tahun pertama sejak ia dipercaya sebagai pimpinan tarekat dan khanaqah menggantikan pamannya Abu Najib Suhrawardi yang meninggal pada tahun 1168. Sedang yang bernuansa pemikiran ia tulis setelah itu setelah tarekat dan khanaqah yang ia pimpin sudah cukup mapan dan stabil.

Walau tidak sehebat atau setenar al-Ghazali, Umar Suhrawardi tetap menduduki posisi yang mulia dalam kancah pemikiran tasawuf. Ia sendiri merupakan murid intelektual al-Ghazali. Dan *'Awarif al-Ma'arif* yang ia tulis merupakan saksi nyata akan hal itu. Dalam pembahasannya mengenai hal ihwal mursyid yang sudah kita jelaskan di atas, Umar Suhrawardi terlihat sekali belajar banyak dari *Ihya* terutama dalam bab tentang *Waza'if al-Mursyid al-Mu'alim* (Kewajiban Mursyid-Guru).

Di samping al-Ghazali, Umar Suhrawardi juga sangat terpengaruh oleh Abu Nasr al-Sarraj, al-Kallabadzi, al-Qusyairi, dan tentu Abdul Qadir al-Jilani.[14] Yang disebut terakhir ini pernah menjadi guru langsung Umar Suhrawardi, dan "menyulapnya" dari seorang pencinta kalam menjadi pengikut tasawuf.

Sementara itu, kecintaan Umar Suhrawardi terhadap al-Jilani tampak jelas sekali dalam *'Awarif*. Pada bab-bab akhir dalam kitab ini, ia menyediakan ruang khusus untuk membicarakan mengenai sifat-sifat Tarekat Qadiriyah dan menjunjung tinggi martabat pendirinya. Baginya tarekat ini sangat istimewa, dan merupakan karya besar seorang sufi agung yang dipuja sepanjang masa. Seperti para pengikut al-Jilani pada umumnya, Umar Suhrawardi menyebut gurunya itu sebagai "mawar". Sebutan itu tidak lepas dari riwayat bahwa:

> Suatu hari, Syaikh Abdul Qadir al-Jilani di bawah bimbingan Khidr pergi menuju Baghdad. Sewaktu tiba di sana, Syaikh Ali al-Wahidi al-Qadiri menyodorkan kepadanya sebuah cawan berisi air. Itu artinya bahwa Baghdad sudah dipenuhi oleh banyak orang suci, sehingga tidak ada lagi tempat baginya. Ketika Syaikh Abdul Qadir al-Jilani meletakkan sekuntum mawar di dalam cawan itu, yang berarti bahwa

13 Aisya al-Mana'i. 1985. *Abu Hafs Umar Suhrawardi: Hayatuhu wa Tashawwufu* (Doha: Dar al-Thaqafah)

14 Erik S. Ohlander. 2008. *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Holland: E.J Brill), 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Baghdad masih memberikan tempat baginya, semua orang yang hadir berseru, "Syaikh adalah mawar kami"![15]

Ada juga narasi lain yang menceritakan mengenai proses baiat para murid dalam Tarekat Qadiriyah. Umar Suhrawardi sendiri pernah dibaiat oleh al-Jilani. Dan salah satu bunyi kalimat dalam baiat itu adalah:

> Ingatlah Syaikhmu di dunia ini dan di akhirat nanti. Nabi Muhammad adalah nabi kita, dan Syaikh Abdul Qadir al-Jilani adalah pemimpin kita. Ikrar kita adalah ikrar kepada Allah. Tangan ini adalah tangan Syaikh Abdul Qadir al-Jilani. Tangan mursyid di jalan kebenaran ada di dalam dirimu. Aku adalah penerus (*khalifah*) Syaikh Abdul Qadir al-Jilani.[16]

Dengan narasi ini, Umar Suhrawardi sendiri bermaksud menegaskan bahwa dirinya adalah "penerus" al-Jilani, dan bahwa al-Jilani adalah pemimpinnya di jalan kebenaran.

'Awarif selesai ditulis pada tahun 1216. Demikian menurut Abdul Halim Mahmud dalam pengantar edisi pertama penerbitan kitab ini oleh Universitas al-Azhar pada tahun 1971.[17] Jika itu benar, berarti kitab ini dirampungkan saat usia penulisnya mencapai 68 tahun. Di samping *'Awarif*, Umar Suhrawardi juga menulis antara lain 1) *'Alam al-Huda*, 2) *Kasyf al-Fawa'id*, dan 3) *al-Rahiq al-Makhtum li Dawi al-Uqul wa al-Fuhum*.

Dari puluhan karya yang telah ia tulis, *'Awarif* adalah yang paling terkenal. Kitab ini terdiri dari 58 pembahasan, diawali dengan pembahasan mengenai ihwal syaikh dan diakhiri dengan persoalan tarian sufi. Seperti kitab-kitab tasawuf pada umumnya, kitab ini menyinggung masalah konsep-konsep sufistik yang sudah umum dibicarakan, seperti *hal* dan *maqamat*, makrifat, *khalwat*, tauhid, dan sejenisnya. Namun kitab ini juga mengangkat dan memperkenalkan beberapa konsep yang tampaknya baru pada masa itu seperti konsep *tajrid* (Keterpisahan Lahiriyah) dan *tafrid* (Kesendirian Batin), *talwin* (Perubahan) dan *tamkin* (Ketidakberubahan). Sementara itu dalam pembahasannya mengenai konsep-konsep yang sudah umum, Umar Suhrawardi sering menyampaikan perspektifnya sendiri yang kadang berbeda dengan perspektif para sufi lainnya, seperti konsep *faqr* (kefakiran) dan ilmu.

---

15 Umar Suhrawardi. *'Awarif*, 277

16 Ibid, 281

17 Abdul Halim Mahmud. 1971. "Pengantar". Dalam *'Awarif al-Ma'arif*. (Kairo: Dar al-Ma'arif), 13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khusus mengenai konsep *tajrid* dan *tafrid*, sepasang terma ini masih harus ditelusuri lagi siapa penemu gagasan ini sesungguhnya. Yang pasti pada masa Umar Suhrawardi kedua konsep ini masih relatif "baru" karena belum banyak yang membicarakannya. Dua ratus lima puluh (250) tahun sebelum Umar Suhrawardi, kedua konsep ini sesungguhnya sudah diajarkan oleh al-Kalabadzi dalam *al-Ta'arruf*. Hanya saja siapa penggagas sebenarnya, dan mengapa konsep ini tidak dapat berkembang dengan subur, masih harus ditelaah lebih jauh.

Umar Suhrawardi sendiri termasuk yang senang dengan ajaran *tajrid* dan *tafrid* kemungkinan besar karena pengaruh Abdul Qadir al-Jilani. Dalam *Thabaqat al-Sya'rani* disebutkan bahwa salah satu ajaran pokok al-Jilani adalah *tajrid al-tauhid wa tauhid al-tafrid* (melepaskan tauhid dari unsur duniawi dan mentauhidkan pengalaman batin manusia).[18] Dengan pertimbangan ini dapat dikatakan bahwa terlepas dari siapa penggagas sesungguhnya, kedua konsep ini sejak abad tiga belas telah dikenal secara luas khususnya di kalangan Tarekat Qadiriyah, Suhrawardiyah dan nantinya Sadziliyah melalui Ibn 'Athaillah al-Sakandari.[19] Yang disebut terakhir ini menyediakan satu kolom khusus dalam *al-Hikam* untuk membicarakan dan menjelaskan makna *tajrid* dan *tafrid*.[20]

Yang patut ditekankan kemudian adalah, menyebarnya konsep ini tidak bisa lepas dari peran besar seorang Umar Suhrawardi. Jika di tangan al-Kalabadzi konsep ini mulai digaungkan, dan di tangan al-Jilani mulai disirami, maka di tangan Umar Suhrawardi-lah ia mulai tumbuh dan berkembang. Dalam siklus perkembangan sebuah gagasan, era al-Kalabadzi dapat dianggap sebagai era krisis dan anomali bagi kemunculan konsep *tajrid* dan *tafrid*, era al-Jilani sebagai fase *normal science*, sedangkan era Umar Suhrawardi sebagai fase paradigmatik.

Pengaruh Umar Suhrawardi sungguh sangat luas. Dan itu bisa dilihat tidak saja dari keberhasilannya membangun paradigma tetapi juga dari kemampuannya membentuk sebuah jaringan kaum cerdik cendekia yang luas dan berkelanjutan. Sederet ilmuwan dan mursyid dari beberapa tarekat terkemuka merupakan pengagum dan penerusnya. Karena itu dapat dikatakan bahwa sosok Umar Suhrawardi ini sudah sangat mendunia dan gagasannya

18 Abdul Wahhab al-Sya'rani. 1989. *Thabaqat al-Sya'rani* (Beirut: Dar al-Hikmah), 148

19 *Tajrid* adalah meninggalkan secara lahiriah berbagai hasrat duniawi dan menolak secara batiniah pahala di akhirat dan di dunia ini. Sebab barang siapa mengharap pahala, ia belum terbebas dari dunia ini. Secara harfiah, *tajrid* berarti kosong atau netral; netral dari tendensi apa pun dalam melakukan amal perbuatan kecuali mengharap rida Tuhan. Sedangkan *tafrid* adalah menyembunyikan amal diri sendiri dan hanya mengharapkan anugerah dan rahmat Tuhan. Lihat Umar Suhrawardi. *'Awarif*, 155

20 Lihat, al-Buthi, *Al-Hikam*. Jilid I, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berhasil berselancar dari satu fase ke fase yang lain, dan dari satu lompatan ke lompatan yang lain dengan cukup lincah dan cepat.

Kisah "petualangan" gagasan Umar Suhrawardi ke pelosok dunia oleh para tokoh dan mursyid Tarekat Chistiyah diawali kira-kira pada bulan Dzulhijjah 627 bertepatan dengan bulan September 1230, empat tahun sebelum ia meninggal. Ketika itu Umar Suhrawardi sedang menunaikan ibadah haji bersama beberapa sahabat dan muridnya. Saat menunaikan tawaf berkeliling mengitari Ka'bah sebanyak tujuh kali, ia membawa serta kitab *'Awarif* karyanya. Peristiwa itu ternyata merupakan sinyal bahwa *'Awarif* benar-benar akan "tawaf" mengelilingi dunia.

Tepat di depan Ka'bah setelah tawaf, Umar Suhrawardi berbincang-bincang dengan salah satu muridnya asal Mesir bernama Ibn al-Qastallani (w. 1287). Muncul ide untuk membawa satu naskah kitab *'Awarif* ke Mesir. Sejurus kemudian, muncul ide untuk tidak hanya membawanya ke Mesir tetapi juga ke seluruh pelosok dunia. Umar Suhrawardi tidak keberatan dengan ide itu, sedang al-Qastallani yang memunculkan ide itu sudah siap untuk menjalankannya. Maka dengan izin penulisnya, kitab *'Awarif* memulai petualangan pertamanya dari Makkah menuju Mesir, dan mungkin -sekali lagi mungkin- dari Mesir ke berbagai penjuru dunia.

Kira-kira selama 20 tahun pertama, perjalanan *'Awarif* di tangan al-Qastallani hanya terbatas di wilayah Mesir saja. Dan itu tidak sesuai dengan rencana awal. Hanya saja jika ia berhasil membawa keliling kitab ini ke seluruh pelosok Mesir dalam waktu 20 tahun, itu sesungguhnya sudah cukup sebagai sebuah prestasi mengingat wilayah Mesir yang sangat luas dan sulit dijangkau jika hanya dengan berkendaraan kuda atau unta.

Setelah itu, *'Awarif* jatuh di tangan Khalil b. Badran al-Hallabi juga asal Mesir yang bersedia meneruskan estafet keliling dunia setelah menerima amanah dari al-Qastallani pada hari Sabtu 24 Rabi'ul Awal 649 bertepatan dengan tanggal 16 Juni 1251.

Entah seberapa sukses usaha al-Hallabi dalam perjalanannya membawa *'Awarif* ini. Entah bagaimana pula kelanjutan kisahnya, dan di tangan siapa pada akhirnya kitab ini berlabuh. Semua pertanyaan itu sulit dijawab, karena tidak ada data yang mendukung. Yang pasti, dengan peran al-Qastallani dan al-Hallabi, kitab *'Awarif* sudah menjajakan kakinya di Bumi Nabi Musa dan memainkan perannya yang sangat vital dalam pengembangan tasawuf di sana. Di Mesir inilah—tepatnya di Kairo—Ibn Atha'illah al-Sakandari nantinya berkenalan dan mendalami kitab *'Awarif* dan menjadikannya sebagai rujukan utama dalam bertarekat dan bertasawuf. Adalah *'Awarif* yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berperan membimbing dan menginspirasinya untuk menyusun dan menuntaskan *al-Hikam*.

Di belahan bumi lainnya, *'Awarif* terus bergeliat dan bergerak. Tidak lama setelah Umar Suhrawardi meninggal, beberapa muridnya yang berasal dari Iran—salah satunya Qasim Dawud Khatib Daracha—berinisiatif menerjemahkannya ke dalam bahasa Persia dan berhasil menerbitkannya pada tahun 1241. Usaha itu diikuti oleh penggemar *'Awarif* lainnya bernama Isma'il b. Abu Mansur Mashada yang juga menerjemahkannya ke dalam Bahasa Persia lalu menerbitkannya pada tahun 1266. Dengan demikian, dalam kurun waktu 25 tahun edisi Persia telah terbit dua kali oleh dua penerjemah yang berbeda. Edisi kedua tetap penting walau sudah ada edisi pertama. Sebab keduanya berbeda terutama dari segi gaya bahasa dan segmen masyarakat yang dibidik. Kedua versi Persia ini kemudian disempurnakan oleh versi ketiga yang diterjemahkan oleh Zahiruddin Abdul Rahman b. Ali al-Shirazi (w. 1316) dan terbit kira-kira pada tahun 1310.[21]

Aktivitas keilmuan untuk mendongkrak popularitas *'Awarif* di Persia sempat vakum selama kurang lebih tiga abad hingga muncul Kamalzade Celebi pada abad tujuh belas. Lalu vakum lagi selama dua abad hingga muncul Behbud Ali Khurasai yang menulis *Nejat al-Salikin*, sebuah kitab yang menekankan pada persoalan kebenaran, keselamatan dan jalan menempuh keduanya.

Beberapa tokoh Persia di atas tampaknya bukan pengikut Tarekat Suhrawardiyah yang serius. Mereka lebih menekuni tasawuf Umar Suhrawardi sebagai sebuah gagasan dan pemikiran, dan tidak terlalu menekuni aspek amaliahnya. Karena itu, yang mereka bawa ke Persia adalah kitab *'Awarif* bersama gagasan dan idenya, dan bukan Tarekat Suhrawardiyah bersama ritual-ritualnya. Dengan alasan ini kita dapat menjelaskan mengapa gagasan Umar Suhrawardi berkembang pesat di Iran sementara Tarekat Suhrawardiyah tidak. Hingga kini, nama Umar Suhrawardi—sebagai sufi dan pemikir—sangat populer di sana. Bahkan sering ia lebih identik dengan Iran ketimbang Irak. Lebih-lebih dia menyandang nama belakang Suhrawardi yang merujuk kepada nama sebuah daerah di wilayah Iran.

Bahwa Tarekat Suhrawardiyah tidak populer di Iran, bisa sedikit dipahami. Penyebabnya adalah karena wilayah ini dari dulu hingga kini memang kurang "ramah" dengan tarekat. Di sana, masyarakat pada umumnya lebih tertarik kepada gagasan dan pemikiran ketimbang amalan dan praktik-praktik ritual. Karena itu, di wilayah Iran sebuah gagasan biasanya

21 Ohlander. Ibid., 306

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapat sambutan yang hangat dan dapat berkembang dengan pesat terutama yang bernuansa filosofis dan teoretis. Sudah menjadi rahasia umum, bahwa wilayah ini banyak melahirkan pemikir hebat, walau minim prestasi dalam hal menelorkan atau sekadar membesarkan sebuah tarekat.

'Awarif: Kitab yang Mendunia

Jika Iran tidak menyediakan lahan subur bagi Tarekat Suhrawardiyah, tidak demikian halnya dengan wilayah-wilayah lain dalam dunia Islam seperti Pakistan, Bangladesh, Turki bahkan India. Tetapi sebaliknya, tidak seperti Iran, wilayah-wilayah ini tidak cukup baik bagi perkembangan pemikiran dan gagasan Umar Suhrawardi terutama pada masa-masa awal kedatangan Tarekat Suhrawardiyah di sana. Jadi, ada semacam pembagian wilayah; jika tasawuf Umar Suhrawardi diterima dengan meriah di Iran, maka tarekatnya disemaikan dengan berhasil di wilayah-wilayah Pakistan, Bangladesh, Turki dan India.

Mungkin karena masih relatif perawan dan belum banyak terjamah, wilayah-wilayah ini dengan baik dapat berperan sebagai tuan rumah bagi tumbuh kembangnya tarekat. Di sini Tarekat Suhrawardiyah dipupuk hingga akarnya kuat, dahan dan rantingnya berkembang, serta daun, buah, dan bunganya bersemi.

Ekspansi Tarekat Suhrawardiyah ke wilayah-wilayah ini dimulai bukan oleh kalangan internal tarekat ini melainkan oleh Muinuddin Chisti, pendiri dan mursyid Tarekat Chistiyah. Ia adalah sahabat dekat Abu Najib Suhrawardi, pendiri Tarekat Suhrawardiyah dan paman Umar Suhrawardi. Muinuddin Chisti sendiri mendirikan Tarekat Chistiyah atas dorongan dan bimbingan Abu Najib Suhrawardi. Karena itu, hubungan mereka berdua dan tarekat yang mereka dirikan sangat dekat.

Muinuddin Chisti pindah ke Delhi India pada tahun 1193 dan membesarkan Tarekat Chistiyah di sana. Karena kedekatan emosionalnya dengan Abu Najib Suhrawardi yang sudah ia anggap sebagai guru, ia sering menampilkan diri sebagai penyambung lidah bagi sang guru, dan mempromosikan Tarekat Chisitiyah bersamaan dengan Tarekat Suhrawardiyah.[22] Dengan cara ini, kedua tarekat ini berkembang seiring seirama di wilayah-wilayah baru ini. Salah satu kader terbaik Tarekat Suhrawardiyah yang berjuang sejak awal bersama Muinuddin Chisti di India dalam membesarkan kedua tarekat ini adalah Jalaluddin Tabrizi (w. 1244).

22 Al-Mana'i. Ibid., 56

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui mereka, kedua tarekat ini berhasil menarik perhatian banyak orang dan menjadi aktor bagi masuknya orang-orang Hindu ke dalam Islam. Muinuddin Chisti mengajarkan bahwa seorang sufi harus, "lembut dan penuh berkah seperti samudra, hangat seperti matahari, dan rendah hati seperti bumi".[23] Dalam menyampaikan ajarannya Muinuddin Chisti banyak merujuk dan berpedoman pada kitab *Adab al-Muridin* karya Abu Najib Suhrawardi, dan mungkin juga pada kitab lain karya Najmuddin Kubra (w. 1220) dengan judul yang sama. Yang disebut terakhir ini adalah murid langsung Abu Najib Suhrawardi.

Sementara itu, Jalaluddin Tabrizi di samping berpedoman pada dua kitab tersebut di atas, juga berpegangan pada kitab *'Awarif* karya Umar Suhrawardi yang ia bawa ke India saat ia hijrah ke sana. Dengan pertimbangan ini, maka dapat dipastikan bahwa kedua tokoh inilah yang *babat alas* dan berjasa memperkenalkan dua kitab induk itu—minus kitab karya Najmuddin Kubra—kepada masyarakat India dan kemudian menyebar luaskannya ke wilyah-wilayah di sekitarnya.

Pada perkembangannya, *'Awarif* lebih digemari dan diminati tidak hanya oleh masyarakat umum tetapi juga oleh kalangan ilmuwan dan sebagian mursyid Tarekat Suhrawardiyah dan Chistiyah. Ada indikasi kuat bahwa Tarekat Chistiyah gagal—dalam perjalanannya—untuk mengembangkan dimensi keilmuannya. Ia lemah dalam melahirkan tokoh pemikir-mursyid yang dapat membawa ide-ide segar, sekaligus mewarnai dan memperbarui tarekat sesuai dengan tuntutan zaman. Maka, strategi yang ditempuh untuk mengisi kekosongan ini dan memenuhi tuntutan keilmuan adalah dengan memanfaatkan kitab *'Awarif* yang sudah ada tetapi dengan perbaikan, penambahan, atau bahkan pengurangan di sana-sini. Sederhananya, para pembesar dan pemikir Tarekat Chistiyah—menyadari ketergantungan mereka kepada *'Awarif*—berusaha keras untuk mempertahankannya dan terus menjaga kesegaran pesan-pesannya melalui penjabaran (*syarh*) atau kadang komentar (*ta'liqat*) dan catatan-catatan tambahan.

Selain Muinuddin Chisti, yang besar kemungkinan sangat tertarik kepada *'Awarif* tetapi tidak pernah berkesempatan berbicara tentangnya, seorang syaikh dari Tarekat Chistiyyah yang tercatat sebagai orang pertama yang menerbitkan karya sebagai ulasan atas kitab ini adalah Fariduddin Mas'ud Chisti (w. 664/1246). Ia menulis *Ta'liqat* atas *'Awarif*.

Hanya saja yang dilakukan oleh Fariduddin Mas'ud Chisti masih terbatas pada penjabaran atas ajaran *'Awarif* yang terkait dengan kehidupan ketarekatan. Tidak melebar atau menjurus kepada aspek lain yang justru

23 Schimmel. Ibid., 346

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih esensial dalam kitab ini, yaitu aspek keilmuan tasawuf. Dengan ungkapan lain, di tangan Fariduddin Mas'ud Chisti kitab *'Awarif* justru berubah menjadi semacam buku saku atau buku petunjuk pelaksanaan teknis dalam bertarekat.

Walau sedikit terdengar naif secara keilmuan, namun *Ta'liqat* Fariduddin Mas'ud Chisti tetap patut diapresiasi sebagai upaya untuk mengaplikasikan *'Awarif* dalam kehidupan nyata. Jika tidak ada karya ini, bisa saja kitab karya Umar Suhrawardi ini masih terus dinilai terlalu mengawang atau melangit.

Sama seperti Fariduddin Mas'ud Chisti, seorang ulama mazhab Syafi'i bernama Muhibbuddin Ahmad b. Abdullah al-Tabari al-Makki (w. 694/1295) menulis buku ringkasan atas *'Awarif*. Semangat mereka sama, yaitu membidik aspek amaliyah dalam kitab ini dan sengaja melupakan aspek pemikiran yang sejatinya merupakan intisari dari *'Awarif*. Walau tidak berusaha mengembangkan gagasannya, namun tetap saja ringkasan ini patut dihargai sebagai bagian dari mata rantai panjang yang membentuk satu tradisi yang berjasa mengabadikan salah satu warisan intelektual terbaik dalam ilmu tasawuf. Lagi pula gaya meringkas atau sekadar mengomentari sebuah karya tulis bisa jadi dilakukan bukan karena ketidakmampuan si penulis, melainkan karena ingin menegaskan satu aspek tertentu di dalamnya.

Pasca penerbitan ringkasan karya al-Makki, geliat keilmuan terhadap *'Awarif* semakin aktif dan bahkan mengalami pergeseran ke arah yang lebih positif. Kali ini, karya-karya yang lahir tidak hanya sekadar merupakan komentar, ringkasan, atau terjemahan, tetapi sudah berkembang menjadi sebuah pengembangan atas wacana dan gagasan. Pada fase ini, lahir para ilmuwan yang kreatif dan produktif dan tidak puas dengan hanya menggarap lahan orang lain. Yang mereka lakukan adalah menanam biji yang sama di lahan yang berbeda, sehingga melahirkan tunas-tunas baru yang sama tetapi juga berbeda.

Di antara ilmuwan itu antara lain adalah Yahya Bakharzi (w. 1335) yang menggali banyak mutiara dari *'Awarif* dan menghasilkan sebuah karya berjudul *Fushush al-Adab*.[24] Lalu pada masa yang bersamaan ada Izzuddin al-Kasyani (w. 1334) yang juga memetik banyak hikmah dari *'Awarif* dan menghasilkan karya dengan judul *Mishbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah*.[25]

24 Lihat Yahya Bakharzi. 1993. *Fushush al-Adab* (Tehran: Mu'assasah Intisharat)

25 Keberadaan kitab ini sulit dilacak. Besar kemungkinan masih berupa manuskrip dan tidak pernah diterbitkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua karya ini mewakili sebuah generasi yang sangat peduli pada perkembangan tasawuf sebagai sebuah ide, dan tidak hanya terpaku pada dimensi amaliyah yang ada dalam tarekat. Mereka lalu berhasil mengawali era baru dalam kajian tentang pemikiran Umar Suhrawardi, dan sedikit demi sedikit mewarnai wilayah-wilayah yang selama ini hanya subur untuk tarekat, menjadi lebih terbuka untuk pengembangan tasawuf sebagai ide atau paradigma. Berkat jasa mereka pula kitab *'Awarif* kemudian tidak hanya dianggap sebagai "buku saku", tetapi menjadi buku bacaan untuk direnungkan, ditelaah dan dikritisi.

Lingkungan akademik yang sehat semacam ini melahirkan para pemikir yang cerdas dan cemerlang, salah satunya Gisu Daraz (w. 825/1422), seorang tokoh besar dan menonjol dalam Tarekat Chistiyyah. Tidak seperti para pendahulunya dalam tarekat ini, Gisu Daraz mulai membaca dan menelaah *'Awarif* dengan kacamata yang kritis. Ia menerbitkan dua karya sebagai elaborasi dan komentar atas *'Awarif* masing-masing dalam bahasa Arab dan Persia.[26] Semangatnya bukan dalam rangka mendaur ulang apa yang telah diajarkan oleh Umar Suhrawardi—seperti yang dilakukan para pendahulunya—tetapi untuk melanjutkan proyek pemikiran yang tidak sempat dituntaskannya. Ia berangkat dari garis finis tempat Umar Suhrawardi berhenti. Dengan demikian, elaborasi Gisu Daraz melampaui wilayah *'Awarif* dan bergerak maju ke depan.

Namun itu tidak berarti bahwa Gisu Daraz meninggalkan Umar Suhrawardi dan unsur-unsur pemikirannya. Sebaliknya, dalam langkah majunya ia justru membawa dan menggandeng nama besar Umar Suhrawardi dan bahkan "mengkloningnya" agar bisa terlahir kembali di tengah-tengah masyarakat yang telah lama merindukan kehadiran dan keberadaannya. Berbeda dengan Yahya Bakharzi dan Izzuddin al-Kasyani, Gisu Daraz memilih menghadirkan Umar Suhrawardi di hati masyarakat dengan cara menyulut kembali sumbu *'Awarif* agar benar-benar terasa menerangi jiwa dan kehidupan masyarakat. Pilihan Gisu Daraz untuk melakukan elaborasi—dan bukan menulis buku tersendiri—adalah persoalan strategi. Ia mengerti bahwa dalam *'Awarif* ada ruh yang jika dihidupkan akan membawa semangat dan momentum baru dalam kehidupan bertasawuf dan bertarekat.

Sumbu *'Awarif* yang sudah disulut oleh Gisu Daraz dan membawa penerangan itu selanjutnya ditangkap oleh Ali b. Ahmad al-Maha'imi

26 Untuk mengetahui lebih jauh mengenai sosok ini, lihat Richard M. Eaton. 2005. *The New Cambridge History of India: A Social History of the Deccan* (Cambridge: Cambridge University Press)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(w. 835/1432) dari Gujarat. Dengan sentuhan khasnya, ia melanjutkan misi pendahulunya melalui *Dzawarif al-Latha'if fi Sharh 'Awarif al-Ma'arif*.[27] Karya ini adalah elaborasi atas *'Awarif* dengan penekanan kuat pada aspek "kelembutan spiritual" yang memancar dari kitab ini.

Kontribusi Gisu Daraz dan al-Maha'imi dalam hal pensyarahan atau elaborasi turut berjasa menempatkan *'Awarif* sebagai warisan pemikiran yang abadi. Mereka berdua seperti "tukang kebun" yang rajin menyirami dan membesarkan pohon pemikiran hingga akar-akarnya menancap sedemikian kuat dan tak dapat lagi tergoyahkan.

Demikianlah, selama abad tiga belas dan empat belas, kitab *'Awarif* terus hidup di tengah-tengah masyarakat dan dipedomani oleh banyak orang. Walau kajian atau perhatian terhadap kitab ini bersifat naik-turun selama dua abad ini, namun yang pasti ia tidak pernah mati atau luput dari pantauan para penggemar dan pencintanya.

Pada abad lima belas, pengaruh *'Awarif* berlanjut dan masih dapat memancarkan cahaya terangnya di tengah-tengah masyarakat. Abu al-Fath 'Ala'i Quraishi (w. 862/1458), dan Abdul Quddus Gangohi (w. 944/1537) adalah dua orang yang menyadari kualitas *'Awarif* dan menjadikannya sebagai sumber inspirasi untuk menghidupkan gairah akademik di lingkungannya.

Pada abad lima belas pula, pengaruh Suhrawardi untuk pertama kali memasuki tanah Turki. Seorang ilmuwan kenamaan di sana bernama Sayyid Ali b. Muhammad al-Jurjani (w. 816/1413) menulis *Ta'liqat* sebagai komentar atas *'Awarif*. Lalu Ibn Kutluboga (w. 879/1474), seorang ahli hadis mencoba melakukan *takhrij* atas hadis-hadisnya.

Berkat karya al-Jurjani, *'Awarif* masuk istana Ottoman. Sultan Bayazid II (berkuasa 886-918/1481-1512) cukup senang dengan kitab ini karena pesan-pesannya yang lembut dan sejuk. Ia memerintahkan Muhammad b. Ahmad Abdallah al-Kabbaz (w. 938/1531) untuk menerjemahkannya ke dalam bahasa Turki. Kemudian pada abad tujuh belas, ada nama Abu Bakar b. Ahmad b. Abi Baghlawi al-Shili (w. 1053/1643) yang tercatat pernah menulis karya berjudul *Ta'liqat* sebagai komentar atas *'Awarif*.

Karya al-Shili ini menurut Erik S. Ohlander, merupakan mata rantai terakhir yang meninggalkan jejak bagi *'Awarif*. Setelah itu kitab ini dinyatakan hilang.[28]

Namun hilangnya *'Awarif* ini bersifat relatif. Artinya tidak menghilang selamanya. Selama dua abad setelah al-Shili kitab ini tetap ada, digunakan

27 Kitab ini juga masih berupa manuskrip dan dapat ditemukan di al-Hai'ah al-Ammah al-Masriyyah li al-Makhthuthat (Dewan Manuskrip), Mesir

28 Ohlander. Ibid., 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh masyarakat umum tetapi tidak dikaji secara luas seperti pada masa sebelumnya. Jadi, *'Awarif* tidak menghilang sama sekali. Ia hanya meredup dan kehilangan popularitas bersamaan dengan meredupnya para ilmuwan dan ulama yang berafiliasi dengan Tarekat Suhrawardiyah dan Chistiyah.

Kualitas kitab ini tetap diakui tidak hanya oleh kalangan internal kedua tarekat ini melainkan juga oleh masyarakat luas. Karena itu, untuk mengamankan keberadaannya agar tidak benar-benar menghilang pada satu sisi, dan untuk menambah daya dobraknya pada sisi lain, kitab ini pernah diterbitkan sebagai lampiran atau *appendix* bagi kitab *Ihya* karya al-Ghazali sejak tahun 1872. Tokoh yang bertanggung jawab atas inisiatif ini adalah Muhammad Abdul Lathif al-Khatib. Situasi ini berlangsung selama kurang lebih dua abad. Selama dua abad itu pula, *'Awarif* turut mewarnai dunia walau hanya sebagai "penumpang" dalam sebuah kapal besar bernama *Ihya*.

Ada yang mengatakan bahwa diterbitkannya *'Awarif* sebagai lampiran bagi *Ihya* merupakan langkah mundur bagi kitab ini. Sekilas itu benar. Namun patut pula digarisbawahi bahwa, 1) dengan menjadi bagian dari *Ihya* dan tradisi pemikiran al-Ghazali, nama Umar Suhrawardi justru semakin terangkat, 2) itu secara simbolis adalah pengakuan bahwa kualitas Umar Suhrawardi hanya satu derajat di bawah al-Ghazali, 3) itu juga bukti bahwa ajaran Umar Suhrawardi sangat berakar kuat dalam teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan aman dari unsur-unsur penyelewengan seperti yang pernah dituduhkan kepadanya. Dan yang pasti, itu merupakan bukti kuat bahwa *'Awarif* tidak pernah hilang.

Di era modern, sederet kajian dan penerbitan yang dilakukan oleh para pemerhati tasawuf dari berbagai belahan dunia menjadi momentum penting bagi gagasan-gagasan Umar Suhrawardi untuk bangkit kembali. Diawali dari Kairo, persisnya dari belakang meja kerja Abdul Halim Mahmud sebagai Syaikh al-Azhar waktu itu, muncul inisiatif untuk menerbitkan *'Awarif* secara mandiri dan terpisah dari *Ihya*. Usaha itu membuahkan hasil pada tahun 1971, dan kitab ini pun terlahir kembali walau hanya dalam bentuk manuskrip yang hingga kini disimpan di Perpustakaan Dar al-Kutub al-Misriyyah dan Perpustakaan al-Azhar Kairo.

Sedikit sebelum itu, seorang sufi besar asal Maroko bernama Ahmad ibn Siddiq (w. 1380/1960) mencoba menghadirkan kembali *'Awarif* di tengah-tengah masyarakat. Hanya saja usahanya masih terbatas pada melakukan *takhrij* terhadap hadis-hadis yang ada di dalamnya. Dalam edisi ini—untuk pertama kali—diungkap biografi Umar Suhrawardi secara lengkap dan mendetail dan ditulis oleh pengikut Ibn Siddiq bernama Muhammad Said

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mamduh.[29] Edisi ini membantu banyak peneliti modern—termasuk para orientalis—yang ingin melakukan penelusuran terhadap sejarah hidup Umar Suhrawardi dan memahami lingkungan sosial, politik dan intelektual yang mengitarinya.

Salah satu yang terbantu oleh data biografis di atas adalah Richard Gramlich, orientalis asal Jerman yang cukup serius dan berjasa dalam memperkenalkan *'Awarif* di Benua Eropa melalui edisi terjemahannya dalam Bahasa Jerman yang terbit pertama kali pada tahun 1978. Terjemahan ini tidak hanya membuka mata Eropa akan kedalaman wacana keilmuan sufistik dalam Islam, tetapi juga menyadarkan para peneliti muslim generasi baru bahwa khazanah pemikiran yang diwariskan oleh para pendahulu begitu berharga dan berkualitas.

Sepertinya inilah yang mendorong orang-orang seperti Aisya al-Mana'i untuk melakukan penelitian serius tentang tawaran-tawaran pemikiran Umar Suhrawardi di antaranya melalui penulisan disertasi doktoral pada tahun 1985 di Doha. Lalu pada tahun 1999, ia lanjutkan dengan penulisan buku tentang gagasan-gagasan Umar Suhrawardi dalam *Kasyf al-Fawa'id* yang diterbitkan di Kairo oleh penerbit Dar al-Salam.

Peneliti muda lain bernama Yasar Duzenli asal Turki pada tahun 1994 mengikuti langkah al-Mana'i dan mengajukan disertasi doktoral kepada Universitas Marmara dengan pokok bahasan mengenai pemikiran tafsir al-Qur'an menurut Umar Suhrawardi dalam *Nubghat al-Bayan*.[30]

Perhatian terhadap Umar Suhrawardi oleh para peneliti muslim semakin lengkap dengan hadirnya sebuah buku karya Qomar-ul Huda asal Iran, dengan judul *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis*. Buku ini diterbitkan di London pada tahun 2002 oleh penerbit Routledge-Curzon. Qomar-ul Huda mencoba menunjukkan bahwa tasawuf bukan hanya tentang kezuhudan ukhrawi tetapi juga terkait dengan kesadaran sosial para sufi dan keterpanggilan untuk menjadi anggota masyarakat yang baik dan taat. Ia juga menegaskan bahwa tasawuf bukan khayalan tetapi lebih merupakan gerakan keilmuan untuk membangun kesadaran beragama yang berbasis pada pengalaman spritual.

Pokok pikiran ini pula yang diusung oleh Erik S. Ohlander melalui bukunya *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhood* yang diterbitkan di Belanda pada tahun 2008. Dengan menekankan pada aspek kesejarahan tarekat, Ohlander ingin

29 Ahmad ibn Siddiq. 2001. *'Awathif al-Latha'if min Ahadis 'Awarif al'Ma'arif* (Maroko: al-Maktabat al-Makkiyyah).

30 Yasar Duzenli. 1994. *Sihabuddin Suhreverdi ve Nugbetu l-Bayan fi Tefsiri l-Kuran*. Disertasi Doktoral (Turkey: Universitas Marmara)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membangun wacana bahwa tasawuf dan tarekat memiliki kemampuan adaptasi yang tinggi dan selalu bertransisi dari waktu ke waktu sesuai dengan tuntutan zaman. Tarekat adalah kekuatan sosial yang dinamis yang terus berbenah mengikuti gerak ruang dan waktu. Ia bukan organisasi yang statis dan beku terutama jika ditopang oleh ide dan gagasan yang digodok dan dimatangkan oleh tasawuf. Sebagai *Knowledge of God*—meminjam istilah John Renard—tasawuf men-*supply* pengetahuan spiritual yang akan dijadikan sebagai lentera bagi para pelaku tarekat.

Bahwa seorang sufi melalui tarekat tidak boleh statis dan mandul, sudah menjadi ajaran pokok Umar Suhrawardi. Ia sering berujar, "sufi itu bukan ciptaan" (*al-shufi ghair makhluk*), dan "sufi itu Tuhan" (*al-shufi huwa Allah*).[31] Ucapan ini sering menjadi pusat kontroversi dan dipahami sebagai bentuk penyelewengan terhadap tauhid. Sejatinya ini ucapan metaforis, dan bermaksud menekankan bahwa sufi itu tidak boleh menjadi objek atau boneka. Seperti Tuhan, ia harus aktif, kreatif dan memiliki daya cipta.[]

31 Abu Hafs Umar al-Suhrawardi. 1973. "Futuvvet Name". Dalam *Rasayil-i Gavarmardan*. Editor Murtaza Sarraf (Teheran: Qismat-i Iransenasi Instituy-i Faransavi Paguhesya-yi Ilmi dar Iran), 90

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf Sesat Menyesatkan dalam Narasi Ibn al-Jauzi

Melihat prestasinya di bidang politik praktis, keilmuan, tasawuf dan ketarekatan, Umar Suhrawardi mestinya bahagia dan gembira. Bagaimana tidak, ia sangat diperhitungkan dalam kariernya sebagai diplomat, dan mendapat kepercayaan yang besar dari Khalifah untuk membantu menyelesaikan persoalan pelik dalam negara. Keilmuannya tidak dapat diragukan dan mendapat pengakuan luas dari masyarakat akademik sepanjang masa. Kesufian dan ketarekatannya luar biasa dan diakui oleh para murid dan pengagumnya.

Ia juga beruntung karena memiliki komunitas yang tidak kalah luar biasa. Guru-gurunya adalah orang-orang hebat seperti Abu Najib Suhrawardi dan Abdul Qadir al-Jilani. Sedang para murid dan orang-orang dekatnya tergolong sosok-sosok yang tidak dapat dipandang sebelah mata.

Gagasan dan tarekatnya berkembang pesat di sebagian besar wilayah Islam, dan turut melambungkan nama besarnya serta mengabadikannya dalam catatan sejarah peradaban dan pemikiran Islam.

Namun, catatan manis itu tidak selamanya sempurna. Ada saja hal-hal yang membuatnya kurang bahagia dan menjadikan orang lain untuk setidaknya menunda pujaan dan sanjungan kepadanya. Salah satu hal yang paling mengganjal dalam dirinya dan tentu dalam perjalanan sejarah pemikiran tasawuf secara keseluruhan adalah adanya kritik dan bahkan cacian seorang ulama dari mazhab

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hanbali bernama Jamaluddin Abu al-Farj Abdurrahman, atau yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn al-Jauzi (w. 1200).

Era Umar Suhrawardi memang tergolong sangat subur bagi perkembangan gagasan-gagasan tasawuf terutama yang bernuansa praktis. Dan bagi perkembangan tarekat, tidak dapat dibantah era ini adalah yang tersubur dan terhebat. Namun pada sisi lain, era ini juga merupakan yang paling ramai dan menantang karena melahirkan orang-orang yang sangat kritis terhadap tasawuf dan praktik-praktiknya. Selain Ibn al-Jauzi, ada nama Abu al-Wafa Ibn Akil (w. 1115) dan Ibn Taimiyah (w. 1230). Di tangan mereka, tasawuf benar-benar diuji dan dipertaruhkan. Derasnya kritik yang menerjang, membuat tasawuf pernah mengalami setengah lumpuh, tidak lagi dapat bergerak dengan lincah dan leluasa dan agak sedikit mandul. Dan pada era setelahnya, tasawuf agak sepi dari ingar-bingar keilmuan, hanya mampu melahirkan sedikit tokoh pemikir yang diperhitungkan.

Apa saja yang disampaikan oleh para kritikus terhadap tasawuf, serta apa pula yang melatarbelakanginya, akan menjadi perhatian khusus dalam pembahasan ini. Kritik Ibn al-Jauzi akan dibahas terlebih dahulu disusul kemudian kritik Ibn Taimiyah pada pembahasan berikutnya. Jika memungkinkan, di sela-sela pembahasan mengenai Ibn Taimiyah akan disinggung mengenai bagaimana tasawuf merespons dan berkembang pada era ini. Fokusnya adalah pada, betapa kritik terhadap tasawuf yang mematahkan "satu dahan dan tangkainya" justru menyediakan celah bagi tumbuh kembangnya dahan dan tangkai baru yang bercorak beda tetapi memiliki akar yang sama. Yang dimaksud dengan corak baru itu adalah tasawuf filosofis dan teosofis. Adalah pada era ini—ketika menghadapi hujatan sangat deras—tasawuf lebih berkembang dengan cepat dan bahkan melahirkan tokoh-tokoh beraliran filosofis seperti Syihabuddin Yahya Suhrawardi, Muhyiddin Ibn Arabi, Sadruddin al-Kunawi dan Jalaluddin Rumi. Beberapa abad kemudian juga lahir Abdul Karim al-Jili dan Sadruddin al-Shirazi atau Mulla Sadra.

Kontroversi Ibn al-Jauzi

Geneologi kritik terhadap tasawuf berasal dari Imam Ahmad b. Hanbal. Seperti yang sudah kita singgung dalam pembahasan pertama, tasawuf sempat hendak tumbang di tangan tokoh ini. Ia tidak menginginkan tasawuf dalam bentuknya yang diharapkan oleh para sufi. Ia hanya mengharapkan sebuah tradisi spiritual—yang ia sebut kezuhudan—yang berbasis pada Qur'an dan Sunnah secara ketat. Tidak ada tasawuf sebagai amalan apalagi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai ajaran dan paradigma. Yang ada hanyalah kezuhudan. Selain itu adalah bid'ah. Beruntung ada al-Haris al-Muhasibi yang berjasa tidak hanya dalam menghalau kritik Imam Ahmad, tetapi juga dalam menciptakan rambu-rambu tasawuf yang dapat menyinari jalan dan alam pikiran para sufi berikutnya.

Kenyataannya adalah, semangat dan spirit Imam Ahmad tidak pernah padam. Walau telah lama tiada, tangan dan pengaruh tokoh ini tetap saja berlanjut. Dan itu antara lain melalui seorang tokoh kontroversial bernama Ibn al-Jauzi.

Ibn al-Jauzi dilahirkan di Baghdad pada tahun 508 H/1114 M. Ia adalah putra seorang "kiai kampung" yang kaya raya. Sejak usia 3 tahun, ayahnya meninggal dunia dan mewariskan harta yang banyak kepadanya. Tidak ada penjelasan khusus mengenai berapa jumlah saudara yang ia miliki dan berapa pula jumlah uang yang ia terima dari almarhum ayahnya. Yang pasti Ibn al-Jauzi sendiri mengakui bahwa waktu kecil ia "hidup dalam gemerlap harta yang melimpah".[1] Nama lengkapnya adalah Jamaluddin Abu al-Faraj Abdul Rahman Ibn al-Jauzi.

Kekayaan yang ia miliki membuatnya hidup serba kecukupan. Ia tidak pernah merasa kesulitan apalagi terjepit secara keuangan. Namun, kehilangan sosok seorang ayah jelas membuat hatinya sedih dan berduka. Ia tertekan, dan sering merasa bahwa harta yang melimpah tidak berarti apa-apa bahkan menjadikan beban dalam hidupnya.

Pada satu sisi, ia justru merasa bosan dengan keberadaan harta yang—walaupun melimpah—tidak bisa membuatnya bahagia. Dan pada sisi lain, ia semakin hari semakin kesepian karena tiadanya sosok ayah di sisinya. Ia kemudian sadar bahwa bukan harta yang ia cari dalam kehidupan ini, tetapi kebahagiaan dan ketenangan hati. Itu semua pada akhirnya mengantarkannya ke dalam jalur kehidupan yang asketik, jauh dari hiruk-pikuk dunia dan segala pernak-perniknya. Ia menjadi "sufi" dan memutuskan untuk hidup dalam sepi.

Keputusan itu ia ambil ketika masih kecil, kira-kira belum genap 10 tahun. Kehilangan sosok seorang ayah membantunya tumbuh dewasa lebih cepat dari usianya. Aktivitas sehari-harinya hanya mengurung diri dalam rumah dan kamar seperti yang pernah dilukiskan oleh Ibn Katsir. Ia katakan bahwa, "Ibn al-Jauzi adalah anak yang tidak suka bergaul sejak kecil. Ia tidak mau makan jika terdapat keraguan di dalamnya, dan tidak mau keluar rumah kecuali untuk kepentingan salat Jum'at.[2]

1 Imaduddin Abu al-Fida Ismail Ibn Katsir. 2001. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Jilid VI (Mansurah: Maktabah al-Iman), 302

2 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Memang tidak dijelaskan berapa lama kebiasaan "tidak keluar rumah" itu berlangsung. Hanya saja jika dilihat dari kepribadiannya secara umum yang diketahui oleh hampir seluruh pakar sejarah bahwa ia adalah "sosok yang tertutup", maka hampir dapat dipastikan bahwa kebiasaan tidak keluar rumah itu berlangsung sangat lama.

Untuk urusan tertentu seperti mencari ilmu, ia tetap keluar rumah. Tetapi itu terjadi ketika ia sudah menginjak dewasa.

Ibn al-Jauzi adalah murid al-Hafidh b. Nashir. Ia rajin menghadiri halaqah-halaqah yang diisi oleh ulama mazhab Hanbali ahli hadis ini. Ia juga sering berinteraksi dengan sesama murid yang lain dan bertukar pikiran dengan mereka dalam banyak persoalan.

Di sekolah ia belajar hadis dan fikih. Tetapi di rumah ia belajar ilmu-ilmu lain secara mandiri. Karena ilmu-ilmu rasional tidak boleh masuk dalam kurikulum mazhab Hanbali, maka untuk mengerti ilmu-ilmu itu Ibn al-Jauzi membaca literatur-literatur yang tersedia di dalam rumah. Sebagian besar karya para ulama di berbagai bidang ilmu pengetahuan sudah ia baca. Dan itu terlukis jelas dalam kitab *Talbis Iblis* (Tipu Daya Iblis) yang ia tulis.

Ia juga rajin beribadah dan membaca Qur'an. Ia mengaku dalam sehari ia dapat menyelesaikan minimal 5 juz.

Kepandaian Ibn al-Jauzi dan penguasaannya terhadap berbagai ilmu digambarkan oleh Ibn Katsir dengan mengatakan, "Ibn al-Jauzi adalah salah satu ulama yang menguasai banyak bidang ilmu. Ia termasuk yang langka dalam hal kedalaman ilmunya dan keberhasilannya menulis 300 karya ilmiah".[3]

300 karya ilmiah jelas bukan jumlah yang sedikit. Apalagi sebagian besar karyanya memiliki kualitas yang cukup tinggi. Bahkan ada karyanya yang sangat digemari oleh banyak kalangan dari berbagai macam aliran pemikiran seperti *Zad al-Masir* dalam ilmu tafsir.[4]

Karena itu jika dilihat dari kuantitasnya, maka Ibn al-Jauzi jelas merupakan ulama yang tidak biasa. Dari segi kualitas pun, ia sungguh sangat hebat karena banyak karyanya yang mengandung isi, muatan, pesan dan argumentasi yang sangat berkelas.

Bukan hanya itu, ia juga pandai berbicara dan berceramah. Kepintarannya dalam menulis ia imbangi dengan kemampuannya dalam

3 Ibid.

4 Dalam edisi *Talbis Iblis* terbitan al-Maktabah al-Taufiqiyyah, Hani Al-Haj selaku editor menyebutkan bahwa dari 300 karya itu yang terbaik berjumlah 11 karya termasuk di dalamnya *Zad al-Masir*. Lihat Hani al-Haj. 2009. "Pengantar". Dalam *Talbis Iblis* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah), 6. Kitab *Zad al-Masir* sendiri dalam edisi terbarunya diterbitkan pada tahun 2002 oleh penerbit Ibn Hazm. Lihat Ibn al-Jauzi. 2002. *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir* (Beirut: al-Maktab al-Islami, Ibn Hazm)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berorasi. Al-Dzahabi mengatakan bahwa Ibn al-Jauzi adalah "tokoh yang ahli dalam memberikan nasihat dan penuh karisma. Tidak ada seorangpun yang mengingkari hal itu. Perkataannya penuh dengan nilai seni dan sastra yang sulit ditandingi".[5]

Kemampuannya itu mengantarkannya menjadi seorang ulama yang cukup dikenal dan disegani. Pada usia 47 tahun, atau pada tahun 1161, ia mendapat pengakuan sebagai guru besar di dua perguruan tinggi terkemuka di Baghdad. Kemudian pada tahun 1179 ia menjadi ulama yang paling otoritatif dalam mazhab Hanbali di bidang ilmu fikih dan hadis.

Pada saat kemunculannya ke permukaan, Ibn al-Jauzi sudah sangat identik dengan kontroversi. Gagasan yang ia usung sering menyulut perdebatan dan perselisihan. Ia adalah tipe pemikir yang "pembongkar". Apa saja yang tidak berkenan dalam hatinya, ia tolak dan hancurkan.

Di mata banyak orang, ia adalah momok. Corak pemikirannya ekstrem, gaya bahasanya keras, dan tuduhan-tuduhannya terasa membanting, menendang bahkan memenggal. Ia tidak kenal kompromi dan sering terkesan seperti tukang jagal yang tidak tahu kata ampun.

Berbagai kalangan telah menjadi korban kritiknya termasuk di antaranya adalah kelompok ulama yang tergabung dalam mazhab Hanbali seperti dirinya. Mereka yang sejatinya merupakan "keluarganya" itu tidak luput dari semprotannya karena menurutnya telah terpersosok ke dalam paham *al-Mujassimah* (antropomorfisme) yang menyamakan sifat-sifat Tuhan dengan sifat-sifat manusia. Menurut Ibn al-Jauzi, mereka itu sesat. Mereka antara lain, 1) Abu Abdullah b. Hamid al-Baghdadi al-Warraq (w. 403/1063), penulis kitab *Syarh Ushul al-Din*, 2) al-Qadhi Abu Ya'la (w. 458/1108), murid al-Warraq dan guru Abdul Qadir al-Jilani dalam ilmu fikih, dan 3) Ibn al-Zaghuni (w. 527/1188), penulis kitab *al-Idhah* (Penjelasan) dalam ilmu kalam.[6] Di antara mereka bertiga, yang paling keras dikritik adalah Abu Ya'la yang juga merupakan guru Abdul Qadir al-Jilani di bidang ilmu fikih. Kesalahan Abu Ya'la adalah karena ia menjual ayat-ayat agama dengan murah, menempatkan dalil-dalil normatif bukan pada tempatnya, dan menjadi budak paham antropomorfisme dengan imbalan harta dan jabatan. Karena itu dosa Abu Ya'la "tidak bisa dihapus dan dicuci walau menggunakan air samudra sekalipun".[7]

---

5 Muhammad b. Ahmad b. Usman al-Dzahabi. 2001. *Siyar A'lam al-Nubala*. Editor Hasan Abdul Manan. Jilid V (Beirut: Mu'assasah al-Risalah), 302

6 Jamaluddin Abu al-Faraj Ibn al-Jauzi. 1998. *Daf'u Syibh al-Tasybih wa al-Radd 'Ala al-Mujassimah*. Editor Hasan b. Ali al-Saqqaf (Yaman: Dar al-Imam al-Rawwas), 7

7 Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika "para sahabat" saja ia semprit, apalagi yang lain. Dengan nada yang lebih keras dan intensitas yang lebih tinggi, Ibn al-Jauzi melancarkan kampanye hitam kepada orang-orang yang ia nilai salah dan lalai. Serangkaian serangannya itu ia rangkum dalam buku berjudul *Talbis Iblis* (Tipu Daya Iblis) yang sangat kontroversial. Dari judulnya saja sudah dapat ditebak kira-kira apa isinya, kemana arahnya, apa tujuannya dan tentu saja bagaimana tipe dan pola pikir penulisnya.

Dalam pembukaan kitab, ia terkesan seperti seorang Mu'tazilah yang rasional. Pada alinea kedua ia menulis bahwa, "Karunia terbesar Tuhan kepada manusia adalah akal, karena akal merupakan alat untuk mengenal Tuhan dan sarana untuk dapat percaya kepada nabi-Nya". Lalu ia mulai normatif dengan menulis, "kesempurnaan akal itu lalu ditopang oleh wahyu, diutusnya para rasul dan nabi serta diturunkannya kitab-kitab suci". Kemudian berakhir dengan menjadi seorang radikal dan konservatif dengan mengatakan bahwa, "kebanyakan orang telah sesat dan menyimpang karena tidak mengikuti akal dan wahyu. Mereka buta dan dikendalikan oleh setan dan hawa nafsu".[8]

Ciri khas Ibn al-Jauzi sudah langsung terlihat dalam pembukaan kitab itu. Kata-kata keras yang cenderung mencaci dan memaki menjadi santapan setiap saat. Judul bukunya saja sudah menjurus kepada makian, karena menyematkan predikat "iblis" kepada banyak orang.

Kitab *Talbis Iblis* secara garis besar bisa dibagi menjadi dua bagian besar. Yang pertama menjelaskan kekufuran ilmu-ilmu dan orang-orang di luar Islam, sedang yang kedua membeberkan kesesatan beberapa aliran dan pemikiran orang-orang Islam seperti fikih, hadis, kalam, filsafat dan tasawuf. Semua itu baik yang muslim apalagi yang tidak, ia anggap sesat.

Termasuk yang sesat dalam Islam adalah para ahli kalam pengikut aliran khawarij, rafidhah, dan batiniyah. Lalu sebagian filsuf muslim pengikut aliran filsafat asing. Kemudian sebagian pembaca al-Qur'an, ahli hadis, ulama fikih, pendongeng, ahli bahasa dan sastra serta penyair. Setelah itu ada para penguasa dan pembesar negara, bahkan para pelaku atau ahli ibadah yang masih awam akan aturan-aturan agama. Terakhir ia menyebut kalangan zuhud untuk kemudian ia akhiri dengan tasawuf dan para sufi.

Pembahasan mengenai tasawuf dan praktik "sesat" para sufi memakan porsi yang paling banyak. Hampir 300 halaman dari kitab yang terdiri dari 500 halaman ini ia sediakan untuk membahas dan melucuti tasawuf. Persisnya, ia memulai kritiknya terhadap tasawuf sejak halaman 208 dan berakhir di halaman 501.

8 Ibn al-Jauzi. 2009. *Talbis Iblis*. Editor Hadi al-Haj (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah), 7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahwa tasawuf mendapat perhatian paling banyak sudah cukup sebagai bukti bahwa Ibn al-Jauzi sangat terganggu dengan bidang ilmu ini. Dibandingkan dengan ilmu lain, tampaknya ia lebih menuding tasawuf sebagai biang kerok dari segala bentuk kesesatan yang ramai ditemukan pada masanya. Apalagi ilmu ini sejak awal kemunculannya memang sarat dengan kontroversi.

Pada masa-masa inilah tasawuf dihadapkan pada gelombang kritik yang maha-deras dan bertubi-tubi melebihi fase mana pun dalam seluruh sejarah perkembangan pemikiran dalam Islam. Pada masa ini ada Abdullah al-Anshari al-Harawi (w. 1091), Abu al-Wafa Ibn Akil (w. 1119), Ibn al-Jauzi (w. 1200) Ibn Taimiyah (w. 1325), dan Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 1353).

Kecuali al-Harawi dan Ibn Qayyim al-Jauziyah, kritik mereka benar-benar menyulitkan tasawuf. Dan dengan kadar yang berbeda-beda telah menghasilkan sebuah wacana yang kontra-produktif terhadap perkembangan ilmu ini. Yang membahayakan adalah, pemikiran mereka bersifat saling sambut-menyambut membentuk sebuah gelombang tsunami yang sangat besar menyerang tasawuf dari hampir seluruh arah dan penjuru.

Al-Harawi dan Ibn Qayyim al-Jauziyah sendiri menjadi bagian dari tradisi Hanbalian yang kritis ini, namun pemikiran mereka lebih bersifat produktif dan tidak radikal. Mereka memoles tasawuf, menata ulang, atau menyusun sendiri bangunan baru yang sama sekali berbeda tanpa merusak dan membongkar bangunan yang sudah ada. Sementara tiga tokoh lainnya, benar-benar mencoba membongkar, mencabut dan menghancurkan tasawuf beserta akar-akarnya.

Jika dihitung pada masa ini tasawuf menghadapi gelombang kritik yang deras dan nyaris tiada henti selama kurang lebih 206 tahun terhitung sejak kematian Ibn Akil hingga kematian Ibn Taimiyah. Masa itu bisa bertambah panjang jika -tetapi tidak harus- al-Harawi dan Ibn Qayyim al-Jauziyah turut dihitung. Dari kelima tokoh ini, yang paling keras dan radikal tentunya adalah Ibn al-Jauzi.

Tasawuf adalah Produk Iblis

Ibn al-Jauzi menganggap tasawuf tidak berasal dari Islam melainkan dari praktik-praktik masa jahiliyah. Islam tidak mengenal konsep sufi. Yang dikenal adalah konsep muslim dan mukmin.[9]

Kata tasawuf itu—menurutnya—berasal dari kata "sufah" yaitu anak keturunan al-Ghaust b. Murr, sesepuh masyarakat jahiliyah di

9 Ibid, 208-209

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semenanjung Arab pada masa sebelum Islam. Mereka disebut "sufah" karena mengamalkan praktik-praktik aneh untuk "mensucikan diri" dari dosa seperti tidak makan, tidak kerja, tidak tidur dan tidak terlibat dalam urusan-urusan duniawi.[10] Inilah yang ditiru oleh para sufi dengan variasi di sana-sini dan dengan landasan normatif keagamaan yang dipaksakan.

Ibn al-Jauzi mengamati bahwa "sufah" dan tasawuf memang berbeda dalam banyak hal. Tetapi perbedaan itu tidak bersifat substantif. Kedua tradisi ini tetap saja sama karena keduanya merupakan jelmaan dari ajaran setan dan iblis. Keduanya sama karena merupakan penyimpangan dari akidah agama dan penodaan terhadap syariat. Bahkan tasawuf pada masa sekarang lebih bejat dari "sufah" pada masa jahiliyah karena dalam ungkapannya, "godaan dan tipu daya iblis kepada para sufi lebih berat ketimbang kepada mereka. Semakin hari godaan setan semakin gencar".[11]

Tasawuf tidak memiliki kelebihan apa-apa karena di samping bertentangan dengan agama, ia dibangun di atas tiga fondasi yang rusak yaitu kebodohan, takhayul, dan hawa nafsu. Para sufi yang berteriak-teriak tentang pensucian jiwa itu sejatinya adalah manusia-manusia bodoh dan penuh dengan kedengkian. Bagi Ibn al-Jauzi, tidak ada sufi yang tulus dengan kesufiannya. Mereka semua palsu, munafik dan busuk. Ibn al-Jauzi sering meneriaki mereka sebagai maling, garong, kalajengking dan ular. Mereka beracun dan berbisa. Mereka adalah serigala tetapi menampilkan diri seperti domba. Dalam salah satu ungkapannya ia menulis, "mereka berpura-pura duduk di dalam masjid seolah ingin beribadah, padahal niat mereka sesungguhnya adalah untuk mencari dan mencuri uang sedekah".[12]

Bentuk kritikan semacam kita temui dalam hampir setiap halaman, alinea dan bahkan baris pada kitab *Talbis Iblis*.

Ibn al-Jauzi melakukan kritik terhadap tasawuf tidak hanya dengan cara menunjukkan kekeliruan pandangan, ajaran dan teori para sufi, tetapi juga melalui catatan dan fakta sejarah yang ia temukan. Dengan penuh semangat ia mencoba meyakinkan bahwa dalam setiap kurun waktu hampir selalu ada sufi yang lahir dan mencoba membawa ajaran yang sesat. Lalu setiap kali ada sufi, setiap kali itu pula ada penolakan terhadap mereka. Sufi itu identik dengan penolakan, perlawanan dan pengusiran. Penyebabnya jelas, karena mereka sesat.

Ibn al-Jauzi menunjuk al-Muhasibi sebagai contoh. Rival Ahmad b. Hanbal ini ia katakan sebagai ahli ilmu kalam yang banyak melontarkan

10 Ibid, 210
11 Ibid, 211
12 Ibid, 210

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan-pandangan yang antropomorfistik, yaitu menyamakan sifat-sifat Tuhan dengan sifat-sifat manusia. Ia ditolak Ahmad b. Hanbal, dan sebagai akibatnya terusir dan menghilang entah kemana. Ia meninggal di tempat pengasingan yang jauh dari kampung halamannya.[13]

Selain al-Muhasibi, ada nama Zunnun al-Misri yang sangat terkenal itu. Ia merupakan sufi pertama yang mengajarkan konsep *maqam* (tingkat spiritual) dan *hal* (keadaan spiritual). Pandangan al-Misri mendapat penolakan keras dari Abdullah b. Abdul Hakam, seorang pembesar Mesir dan ulama terkemuka mazhab Malik. Akibat pandangannya itu, al-Misri dikucilkan oleh seluruh ulama Mesir dan dicap sebagai sesat atau zindiq.[14]

Lalu ada Ahmad b. Abi al-Hawari yang pernah mengaku dapat bertemu dengan malaikat, dan mengajarkan bahwa wali lebih utama dari nabi. Ia dihujat oleh warga dan harus lari menyelamatkan diri dari Damaskus menuju Makkah.[15]

Kemudian Abu Yazid al-Bisthami yang pernah berujar bahwa ia dapat melakukan mi'raj seperti yang dilakukan oleh Nabi. Pengakuannya itu ditolak oleh warga yang pada akhirnya memintanya untuk keluar dari Bistham.

Sufi lain yang bermasalah adalah Sahl b. Abdullah al-Tustari yang mengaku dapat berbicara dengan malaikat, jin dan setan. Warga keberatan dengan pengakuannya itu dan menilai al-Tustari sebagai sosok yang buruk. Ia diusir ke Bashrah hingga meninggal di sana.[16]

Di atas semua itu ada al-Hallaj yang kisah petualangannya berakhir di atas tiang gantungan. Ia dibunuh karena mengaku sebagai Tuhan. Orang pertama yang menghalalkan darahnya adalah Abu Amru al-Qadhi dan didukung oleh semua ulama pada masa itu.[17]

Data dan fakta sejarah itu memperkuat dugaan dan keyakinan Ibn al-Jauzi bahwa tasawuf memang merupakan "pendatang asing" yang tidak boleh diberi tempat dalam Islam. Ia asing karena tidak memiliki landasan normatif dalam Islam; ia asing, maka tidak boleh dibiarkan untuk berkembang dalam masyarakat muslim. Ajaran seperti lapar, meninggalkan kenikmatan duniawi, berbaju compang-camping, *hulul*, *ittihad*, dan yang sejenisnya tidak ada hubungannya dengan Islam dan Sunnah Nabi.

Stereotip Ibn al-Jauzi yang negatif terhadap tasawuf tampaknya sudah sedemikian merata tanpa kecuali. Maksudnya, tuduhan bahwa sufi itu sesat

13 Ibid, 210
14 Ibid, 215
15 Ibid,
16 Ibid,
17 Ibid, 221

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berlaku untuk semua sufi dan bagi semua aliran. Pembacaan yang sekadarnya terhadap *Talbis Iblis* dapat langsung memberi kesan bahwa semua sufi adalah jelmaan dari setan dan iblis. Ibn al-Jauzi tidak membedakan antara sufi falsafi dan sunni, sufi ilmi dan amali, liberal dan moderat, sufi dualistik dan monistik. Tidak peduli apa alirannya, bagaimana pula ajarannya, yang penting semua sufi itu sesat.

Karena itu, Ibn al-Jauzi menyisir satu per satu para punggawa tasawuf untuk ditunjukkan di mana letak kesalahan dan kesesatan mereka. Al-Muhasibi untuk yang ke sekian kalinya, menjadi bidikan pertama Ibn al-Jauzi bukan saja karena ia adalah buyut semua sufi, tetapi juga karena ia merupakan musuh nomor satu Imam Ahmad b. Hanbal.

Kesesatan al-Muhasibi terletak pada ajarannya mengenai kefakiran dan lapar.[18] Ia mengajak orang untuk hidup miskin dan selalu lapar. Padahal itu tidak ada dalam Islam.

Lalu Ibn al-Jauzi pindah ke Abu Abdul Rahman al-Sullami, penulis *Thabaqat al-Sufiyah* (Biografi para sufi) dan *al-Muqaddimah fi 'Ilm al-Tasawuf* (Pengantar Ilmu Tasawuf). Tokoh yang menjadi rujukan bagi banyak pemikir dan ulama sufi ini dituduh telah menyelipkan ajaran mengenai *hulul* dan *ittihad* yang sangat membahayakan akidah. *Hulul* adalah ajaran bahwa Tuhan ada dalam setiap ciptaan-Nya. Sedang *ittihad* adalah ajaran bahwa Tuhan menyatu dengan setiap ciptaan-Nya. Al-Sullami juga dituduh sebagai pembohong karena membawa banyak hadis yang tidak jelas asal muasalnya.[19]

Setelah itu muncul nama Abu Nasr al-Sarraj yang ia tuduh membawa akidah yang buruk; Abu Thalib al-Makki yang membawa banyak hadis yang *bathil*; Abu Nuaim al-Isfahani yang mengajarkan berbagai kemungkaran; Abdul Karim al-Qushari yang berbicara mengenai hal-hal yang aneh; Muhammad b. Zahir al-Makdisi yang gemar menulis tentang hal-hal yang memalukan; lalu Abu Hamid al-Ghazali yang suka mengutip hadis *bathil* tanpa tahu bahwa itu *bathil*.[20]

Dari sekian banyak tokoh sufi yang ia kritisi, nama al-Ghazali termasuk yang paling mengejutkan. Bagaimana tidak, ia adalah tokoh besar yang sangat disegani dan diagung-agungkan. Pemikirannya dianggap lurus bahkan mencerahkan. Ia sempurna dalam ilmu dan keimanannya, sehingga banyak yang menganggapnya sebagai "manusia setengah dewa" yang terjaga dari kesesatan dan bid'ah. Jika mengkritisi al-Ghazali sebatas dalam rangka mengoreksi beberapa kesalahan dan kekeliruannya, maka itu wajar

18 Ibid, 211
19 Ibid, 212
20 Ibid, 221-214

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan sudah banyak yang melakukannya. Tetapi jika menempatkannya dalam jajaran sufi sesat, itu jelas mengagetkan.

Sebagai catatan, Ibn al-Jauzi sendiri hidup pada masa yang tidak berjauhan dengan al-Ghazali. Ia lahir pada tahun 1014, atau tiga tahun setelah al-Ghazali meninggal. Ia pasti masih ikut merasakan euforia intelektual yang ditimbulkan oleh kehebatan pemikiran al-Ghazali. Dapat dibayangkan bahwa beberapa dekade setelah al-Ghazali meninggal, perdebatan hangat atas pokok-pokok pemikirannya masih sering dilakukan dan menimbulkan suasana hangat terutama di lingkungan akademik dan ilmiah. Dan itu mestinya membantu Ibn al-Jauzi memahami al-Ghazali secara lebih komprehensif. Kenyataannya tidak demikian. Ia hanya mengerti al-Ghazali dari satu sisi saja, yaitu sisi kesesatan.

Kritik terhadap al-Ghazali tampaknya merupakan pintu masuk menuju serangkaian serangan yang ingin ia lancarkan kepada para sufi pada masanya. Strategi yang ia terapkan sepertinya adalah menghajar dulu tokoh sentral yang menjadi panutan para sufi yang masih hidup, dengan harapan agar mereka kehilangan orientasi, linglung, lalu ambruk dengan sendirinya.

Al-Ghazali sendiri merupakan nama terakhir yang ia sebut dalam daftar sufi sesat, dari sekian sufi yang telah tiada atau wafat. Setelah itu, Ibn al-Jauzi mulai bergerilya menelanjangi para sufi yang masih hidup pada masanya termasuk di antaranya adalah Abdul Qadir al-Jilani, Najib Suhrawardi dan Umar Suhrawardi. Hanya, entah karena takut atau karena ingin menjaga etika, Ibn al-Jauzi tidak menyebut nama mereka secara tegas.

Dari sekian sufi yang masih hidup pada masanya, al-Jilani menjadi sasaran yang paling empuk. Alasannya jelas, karena dialah sufi yang paling bersinar dan menonjol waktu itu. Serangannya kepada al-Jilani dimulai dengan cara yang cukup halus dan pintar tetapi mematikan. Ia mengungkit-ungkit kasus al-Hallaj. Ia menulis bahwa "Al-Hallaj itu sesat. Darahnya halal sesuai dengan konsensus para ulama".[21] Tetapi anehnya, "sekelompok sufi pada masa kini justru membela al-Hallaj. Mereka itu bodoh dan tidak mengerti".[22]

Ibn al-Jauzi geram. Al-Hallaj yang baginya sudah nyata-nyata sesat dan melakukan dosa besar di siang bolong itu masih saja dibela dan bahkan disanjung. Apa sejatinya yang ada di benak para sufi sehigga mereka tidak bisa membedakan yang benar dan yang salah? Lalu, bagaimana bisa sebuah kesalahan yang sudah nyata masih saja ditutup-tutupi? Apa yang dikehendaki oleh para sufi sehingga mereka membela sufi busuk bernama

21 Ibid, 221
22 Ibid, 222

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Hallaj? Itu adalah beberapa pertanyaan bernada keras yang terlontar secara implisit dalam benak Ibn al-Jauzi.

Kritik dan protes Ibn al-Jauzi soal al-Hallaj itu jelas merupakan sambaran keras terhadap al-Jilani yang merupakan pendukung al-Hallaj.[23] Seolah ingin menunjuk langsung hidung al-Jilani sebagai pengikut al-Hallaj yang bodoh, Ibn al-Jauzi menulis, "Banyak sufi pada masa kita ini yang meyakini bahwa al-Hallaj adalah seorang *muwahhid* yang percaya kepada Tuhan Yang Esa. Mereka bodoh karena tidak mengerti syariat dan buta karena tidak paham agama".[24]

Kata "sufi pada masa kita ini" jelas merujuk kepada al-Jilani karena dia merupakan sufi yang paling diketahui sebagai pendukung al-Hallaj pada masa itu. Dan kata "bodoh" menjelaskan betapa Ibn al-Jauzi merasa sangat kecewa dan marah kepada al-Jilani.

Bahwa ada permusuhan antara kedua tokoh ini dipertegas oleh beberapa otoritas sejarah antara lain Ibn Rajab, penulis *al-Zail 'ala Thabaqat al-Hanabilah* (Lampiran Biografi para Ulama Hanbaliyah) dan pada tingkatan tertentu Ibn al-'Imad al-Hanbali, penulis *Shazarat al-Dzahab* (Kilauan Emas). Kedua sejarawan ini—terutama Ibn Rajab—membenarkan adanya permusuhan itu, dan menggarisbawahi bahwa penyebab utamanya adalah karena menurut Ibn al-Jauzi, "mereka menyeleweng dari ajaran para pendahulu".[25] Yang menarik, Ibn Rajab dan Ibn al-'Imad lalu menambahkan bahwa, "Ibn al-Jauzi tidak segan mengkritik seorang sufi besar pada masanya karena ia sendiri merasa sebagai orang besar".[26]

Pada sisi lain, sejarawan al-Dzahabi sangat mendukung tesis bahwa Ibn al-Jauzi memang sangat marah kepada al-Jilani. Dalam ungkapannya, "Rasa pahit dalam hatinya tidak memungkinkannya untuk menaruh hormat kepada Syaikh Abdul Qadir al-Jilani. Dia sangat marah kepadanya".[27]

Tidak hormat. Itulah kata kunci lain yang menggambarkan hubungan panas antara mereka berdua. Dalam dua karyanya yaitu *Manaqib al-Imam Ahmad* (Biografi Imam Ahmad) dan *al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam* (Uraian Sejarah Para Raja dan Umat), Ibn al-Jauzi sama sekali tidak

23 Dukungan al-Jilani kepada al-Hallaj tergambar dari ucapannya sendiri. Ia pernah mengatakan, "Jika aku hidup pada masa al-Hallaj, niscaya aku akan membantunya". Lihat Ahmad Asrori (Editor). 2012. *Al-Faidh al-Rahmani* (Surabaya: al-Khidmah), 103

24 Ibn al-Jauzi. *Talbis*, 222

25 Zainuddin Abdul Rahman b. Ahmad b. Rajab. 2005. *Zail 'Thabaqat al-Hanabilah*. Editor Abdul Rahman b. Sulaiman. Juz I (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan), 299. Lihat juga Abdul Hay b. Ahmad b. al-'Imad al-Hanbali. 1986. *Shazarat al-Dzahab fi Akhbari Man Dzabab*. Editor Abdul Qadir al-Arna'ut. Juz IV (Riyadh: Dar Ibn Katsir), 329

26 Ibn Rajab. Ibid., I, 295

27 Muhammad b. Ahmad b. Utsman al-Dzahabi. 1990. *Tarikh al-Islam*. Editor Umar Abdul Salam Tadmiri (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi), 89

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan rasa hormatnya kepada al-Jilani, dengan beberapa indikasi. 1) ia tidak pernah menyanjung al-Jilani seperti ia menyanjung ulama lain yang sekelas dengannya, 2) ketika menyebut namanya, Ibn al-Jauzi tidak pernah menggunakan gelar apa pun sebagai bentuk penghormatan kepadanya, dan yang paling nyata, 3) Ibn al-Jauzi hanya menyediakan empat baris saja ketika menjelaskan biogarfi al-Jilani dalam *al-Muntazam*. Padahal ketika menjelaskan biografi Abu al-Wafa Ibn Akil, ia menyediakan empat halaman penuh.

Al-Jilani pun sama saja. Dia marah dan kecewa kepada Ibn al-Jauzi. Sebagai balasan atas pelecehan yang ia alami, ia menulis satu buku yang dia tujukan secara khusus kepada Ibn al-Jauzi. Isinya, menurut al-Dzahabi adalah celaan dan cercaan kepadanya. Sayang al-Dzahabi tidak menyebut apa judul buku ini dan di mana buku itu kini berada.[28]

Dagelan Tasawuf

Bagi al-Jilani, pengalaman dengan Ibn al-Jauzi jelas sangat menyakitkan. Jika Ibn al-Jauzi merasakan "rasa pahit" dalam hatinya, maka al-Jilani mungkin merasakan "rasa getir" dalam hati dan dadanya. Apalagi jika diingat bahwa Ibn al-Jauzi adalah "adik" al-Jilani di Baghdad dan di dalam mazhab Hanbali. Mereka sama-sama satu aliran dan hidup dalam satu kota. Tetapi usia al-Jilani lebih tua 35 tahun dari Ibn al-Jauzi, sehingga ia merasa lebih berhak dihormati ketimbang menghormati.[29]

Mungkin al-Jilani sendiri sering bertanya-tanya, apa sesungguhnya yang terjadi dengan "adik mudanya" itu sehingga ia begitu marah kepadanya? Bisa jadi al-Jilani tidak pernah tahu persoalan yang sesungguhnya karena sumber masalahnya bukan pada dirinya melainkan pada "adiknya". Namun, penjelasan al-Dzahabi mengenai "rasa pahit" dan "sangat marah" itu bisa jadi memberikan petunjuk mengapa semua itu terjadi. Kita patut bertanya, mengapa ada "rasa pahit"? Mengapa ada kesan seolah Ibn al-Jauzi merasa ada yang terampas darinya oleh al-Jilani? Jika persoalannya adalah "perampasan", maka bisa jadi pokok masalahnya adalah perebutan pengaruh dan kekuasaan, bukan perbedaan wacana dan gagasan.

Sebagai catatan, Khalifah di Baghdad yang waktu itu sedang gencar-gencarnya mendekati para tokoh agama lebih memilih untuk merapat ke kelompok al-Jilani ketimbang Ibn al-Jauzi. Al-Jilani sendiri sesungguhnya

28 Al-Zahabi. *Siyar*. Juz III. 376

29 Ibn Rajab. Ibid., Juz I, 299. Lihat juga Ibn al-'Imad. Ibid., Juz IV, 329

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak senang didekati oleh Khalifah. Namun Khalifah yang selalu gagal mendekati al-Jilani kenyataannya tidak mau merapat ke kubu Ibn al-Jauzi.

Banyak riwayat yang mengisahkan usaha Khalifah untuk mendekati al-Jilani. Antara lain disebutkan bahwa, "Khalifah terus menerus mencoba mendatangi Syaikh pada malam hari, tetapi tidak pernah bisa".[30] Juga dikisahkan bahwa, "Syaikh sering melihat Khalifah datang kepadanya, tetapi beliau selalu menghindar dan bersembunyi di dalam khalwat".[31] Lalu ada kisah bahwa:

> Syaikh tidak mau menerima hadiah sama sekali dari Khalifah hingga ia kecewa dan sering mencelanya. Maka Syaikh berkata kepadanya: berikan hadiah kepadaku sesuatu yang pantas menurutmu dan datanglah kemari. Maka Khalifah datang kepadanya dengan membawa banyak apel. Tetapi tiba-tiba semua apel yang ia bawa dipenuhi dengan darah dan nanah. Maka Syaikh berkata kepada Khalifah: bagaimana bisa Anda memintaku untuk memakannya sedang apel-apel ini dipenuhi oleh darah manusia? Maka Khalifah kemudian beristighfar dan bertobat di hadapannya.[32]

Ada pula riwayat serupa dalam sumber yang sama, kali ini bahkan dengan menyebut nama Khalifah yang dimaksud:

> Al-Mustanjid Billah Abu al-Muzaffir Yusuf datang kepada Syaikh untuk meminta nasihat. Khalifah ini membawa harta sebanyak 10 kantong, setiap kantong dibawa oleh satu orang pengawal. Syaikh menolak harta-harta pemberian itu, tetapi Khalifah tetap memohonnya untuk menerimanya. Maka Syaikh mengambil dua kantong yang terbaik. Ketika Syaikh membuka ternyata dari dalam keduanya mengalir darah segar manusia. Syaikh berkata kepada Khalifah: tidakkah engkau malu kepada Tuhan, telah menumpahkan darah manusia lalu membawa darah-darah itu kepadaku?[33]

Di antara riwayat-riwayat ini memang ada yang mengandung kejanggalan, seperti kisah hadiah dari Khalifah berupa apel. Untuk ukuran seorang Khalifah yang sedang gencar-gencarnya mendekati tokoh karismatik sekelas al-Jilani, hadiah apel terasa terlalu remeh. Dalam hitungan logika dan kebiasaan, kepala negara seperti Khalifah rasanya tidak akan berpikir

30 Ahmad Asrori. Ibid., 65
31 Ibid, 72
32 Ibid, 73
33 Ibid, 98-99

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sepicik itu dengan hanya memberi apel kepada patronnya. Pantasnya, hadiah dari seorang Khalifah itu berupa harta melimpah atau emas berlian.

Namun terlepas dari itu, yang ingin ditegaskan di sini adalah "kedekatan" antara Khalifah dan Syaikh al-Jilani. Atau persisnya, ada upaya Khalifah untuk mendekati al-Jilani. Al-Mustanjid sendiri berkuasa selama sepuluh tahun dari 1160 hingga 1170. Ia digantikan oleh al-Mustadhi' bi Amrillah yang berkuasa dari 1170 hingga 1180. Khalifah berikutnya adalah Nashir Lidinillah yang berkuasa dari 1180 hingga 1225.

Ketiga khalifah inilah yang memimpin Baghdad ketika terjadi perseteruan keras antara Ibn al-Jauzi dan para sufi termasuk al-Jilani. Ibn al-Jauzi mulai muncul sebagai *public figure* yang kontroversial pada tahun 1161 ketika ia dipercaya sebagai guru besar di dua universitas di Baghdad. Kiprahnya sebagai kritikus tasawuf berlanjut hingga ia wafat pada tahun 1200, pada era Nashir Lidinillah.

Al-Jilani wafat pada tahun 1166, atau pada era al-Mustanjid. Khalifah al-Mustanjid dikenal dekat dengan semua kalangan. Ia tidak membeda-bedakan antara yang satu dengan yang lain karena hal itu berpotensi melemahkan struktur masyarakat yang sedang ia pimpin. Ia butuh dukungan semua ulama untuk menyelamatkan khilafah dari ancaman kehancuran dan disintegrasi.

Hanya saja karisma al-Jilani memang luar biasa sehingga ada kesan ia lebih diutamakan oleh Khalifah ketimbang yang lain. Implikasinya, posisi Ibn al-Jauzi agak sedikit tersudut. Namun ketika al-Jilani wafat, situasinya berubah. Ibn al-Jauzi diuntungkan dan kali ini Khalifah memiliki lebih banyak waktu untuk dirinya.

Perhatian Khalifah kepada Ibn al-Jauzi dan para sufi menjadi berimbang pasca kematian al-Jilani. Dan itu berlanjut hingga terjadi suksesi kepemimpinan di Baghdad dari al-Mustanjid ke al-Mustadhi'. Khalifah yang disebut terakhir ini tetap menjaga hubungan baik dengan semua pihak terutama kepada para ulama dan tokoh masyarakat. Seorang sufi besar yang hidup pada waktu itu, Abu Najib Suhrawardi juga dekat dengan Khalifah, namun tidak sampai menimbulkan kewaspadaan bagi Ibn al-Jauzi. Karena itu dapat dibilang bahwa pada tahun-tahun ini tidak terjadi kekisruhan yang berarti antara Ibn al-Jauzi dengan para sufi.

Situasinya segera berubah. Kemunculan sufi muda bernama Syihabuddin Umar Suhrawardi pada satu sisi, dan pergantian kepemimpinan di Baghdad dari al-Mustadhi' ke Nashir Lidinillah pada sisi lain, sekali lagi menyulut bara permusuhan antara Ibn al-Jauzi dengan para sufi. Kedekatan penguasa dengan para sufi menjadi pemicu utamanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti yang sudah kita singgung dalam pembahasan sebelumnya, Umar Suhrawardi adalah keponakan Abu Najib Suhrawardi. Ia baru berumur 22 tahun ketika mengambil kendali Tarekat Suhrawardiyah dari pamannya yang wafat pada tahun 1168. Kala itu, Umar Suhrawardi sama sekali belum masuk radar Ibn al-Jauzi. Namun satu dekade berikutnya, ia mulai diperhitungkan. Dan pada tahun 1181, atau satu tahun setelah Nashir Lidinillah diambil sumpahnya sebagai khalifah, Umar Suhrawardi sudah menjadi orang nomor satu di lingkungan istana.

Itu membuat telinga Ibn al-Jauzi panas. Apalagi sumbangan istana kepada Umar Suhrawardi berupa dana melimpah mengalir sangat deras. Dana besar itu mengucur selama 30 tahun secara berkelanjutan, dan menghasilkan lima khanaqah atau *ribath* (semacam pesantren sufi) yang cukup besar dan megah di sekitar Kota Baghdad.

Melihat perkembangan ini, Ibn al-Jauzi kecewa dan marah. Dengan bertubi-tubi ia mulai mengkritik Umar Suhrawardi secara khusus dan para sufi lain secara umum. Tanpa menyebut nama, Ibn al-Jauzi melancarkan serangan mematikan dengan menyematkan predikat munafik, hedon, pedofil, penjilat, maling malam, maling siang, pemalas dan yang sejenisnya kepada para sufi.

Ribath menjadi sasaran pertama kemarahan Ibn al-Jauzi kali ini. Ia katakan bahwa, "ribath itu dibangun oleh tangan-tangan zalim dan dibantu oleh harta-harta busuk.[34] Yang ia maksud dengan "tangan zalim" adalah mereka para sufi penerima sumbangan dari istana, sedang "harta busuk" adalah dana sumbangan itu sendiri yang berasal dari para penguasa dan pembesar khilafah.

Lalu dengan panjang lebar ia berteriak keras menghujat ribath dari kanan dan kiri, dan ia sampaikan bahwa, 1) ribath itu hanya akan menyaingi keberadaan masjid sebagai tempat ibadah. Karena itu ribath adalah bid'ah, 2) keberadaan ribath mengurangi jumlah jama'ah di masjid, 3) ribath adalah konsepnya orang Kristen sehingga tidak layak ditiru, 4) ribath hanyalah alat bagi para sufi untuk mengaku dirinya sebagai wali dan orang suci. Para sufi itu haus pujian dan sanjungan. Mereka ingin dikunjungi oleh masyarakat yang mencari berkah.[35]

Tidak puas dengan itu, ia lalu mengejek ribath sebagai, 1) toko penjual catur dan permainan anak, 2) tempat para pengangguran, 3) tempat orang-orang malas dan suka tidur, 4) tempat orang-orang yang hidupnya hanya

34 Ibn al-Jauzi. *Talbis*. 224
35 Ibid, 225

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk makan, minum, bernyanyi, berdansa, dan mencari kesenangan duniawi semata.[36]

Semua ejekan ini, walau secara umum mengarah kepada semua sufi, namun secara khusus dialamatkan kepada Umar Suhrawardi dan tentunya kepada murid-muridnya yang tinggal di dalam ribath miliknya. Para murid yang mendapatkan fasilitas gratis berupa tempat tinggal dan makan itu, oleh Ibn al-Jauzi disebut sebagai "orang-orang yang hanya senang makan dan tidur".[37] Sedang Umar Suhrawardi yang pernah menduduki jabatan sebagai duta besar dan tentunya dekat dengan Khalifah Nashir disebut sebagai "penipu dengan ciri selalu mendekati penguasa dan menjauhi rakyat kecil yang lemah".[38]

Sumbangan-sumbangan dari istana untuk Umar Suhrawardi itu sejatinya tidak digunakan untuk kepentingan umum, melainkan untuk memuaskan dan memenuhi hasrat pribadinya. Dengan mengatasnamakan rakyat dan ribath, ia mengumpulkan harta sebanyak-banyaknya untuk ia nikmati sendiri. Seperti para sufi pada umumnya, ia dan para santri yang tinggal di ribath adalah "orang-orang munafik yang mengajarkan zuhud dengan meninggalkan kesenangan duniawi, tetapi mereka sendiri mencintai harta, mengumpulkan kekayaan dengan hanya bermalas-malasan, mencari sumbangan dari pemberian rakyat dan penguasa sementara mereka sendiri hanya duduk manis di dalam ribath.[39] Mereka ini seperti Abu al-Hasan al-Bisthami, pemimpin ribath Ibn al-Majyan yang dikira sebagai sufi-fakir padahal ketika meninggal terungkap ia memiliki harta tabungan sebanyak 4 ribu dinar.[40]

Berkaca kepada kasus ini, Ibn al-Jauzi seolah ingin mengatakan bahwa sufi itu pada umumnya hanya memikirkan uang, uang, dan uang. Ada pula yang hanya mengejar jabatan, jabatan, dan jabatan. Dan tidak sedikit yang memburu kesenangan, kesenangan, dan kesenangan. Tentang uang dan jabatan, Ibn al-Jauzi sudah menyinggungnya, dan kini giliran kesenangan.

Dari sekian jenis kesenangan yang ada, yang paling banyak dicari oleh para sufi adalah kesenangan seksual. Ibn al-Jauzi meriwayatkan bahwa Abu

36 Ibid, 225
37 Ibid, 288
38 Ibid, 244
39 Ibid, 239
40 Ibid, 231. Sebagai catatan, kurs Dinar fluktuatif. Tetapi sebagai gambaran kasar pada masa itu harga satu kambing pernah mencapai 2 Dinar. Jika itu ukurannya, maka 4 ribu Dinar nilainya sama dengan harga 2 ribu kambing. Jika harga satu kambing dewasa sekarang ini di Indonesia mencapai kurang lebih 2 juta rupiah, maka 2 ribu Dinar sama dengan 4 milyar rupiah. Itulah kira-kira jumlah kekayaan yang ditinggalkan oleh Abu al-Hasan al-Bisthami saat wafat, menurut Ibn al-Jauzi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bakar al-Razi mendengar Yusuf b. al-Husain mengatakan bahwa, "Satu hal yang paling menjadi kelemahan para sufi adalah bahwa mereka gemar bergaul dengan anak laki-laki kecil berwajah tampan, dengan lawan jenis, dan dengan teman-teman wanita mereka".[41]

Ibn al-Jauzi tidak memberikan data lebih lanjut mengenai pergaulan para sufi dengan lawan jenis dan teman-teman wanita mereka. Siapa saja teman-teman wanita itu, siapa pula para sufi yang pernah menjalin hubungan dengan para teman wanita, dan sejauh mana hubungan itu dilakukan. Ini tidak ada penjelasan. Tetapi, ungkapan itu bisa dimaknai sebagai tuduhan halus bahwa banyak sufi yang gemar melakukan hubungan badan di luar nikah dengan wanita lain.

Khusus mengenai kesukaan para sufi terhadap anak laki-laki kecil berwajah tampan, ia membeberkan beberapa contohnya antara lain sebagai berikut. Abu Hamzah melaporkan: Abdullah b. Musa merupakan salah satu sufi besar dan seorang pemimpin para sufi. Suatu hari ia melihat seorang anak kecil laki-laki yang berwajah tampan. Ia merasa hilang akal dan bertindak tidak wajar. Setiap hari ia berdiri di jalan yang biasanya dilewati anak kecil itu supaya ia bisa melihatnya. Kesukaannya pada anak kecil itu begitu besar hingga ia pada akhirnya jatuh sakit dan tidak mampu berjalan. Saya pun kemudian datang untuk menjenguknya. Aku bertanya, "Wahai Abu Muhammad, apa yang terjadi padamu sehingga engkau mengalami hal seperti ini?" Ia menjawab, "Tuhan telah mengujiku. Aku tidak mampu menghadapi dan mengatasinya." Ia lalu menangis, dan saya kemudian pergi sambil merasa kasihan kepadanya.[42]

Kemudian ada riwayat lain yang juga dari Abu Hamzah yang menceritakan kisah mengenai seorang sufi bernama Muhammad b. Abdullah b. Al-Ash'ast al-Dimasqi. Ia pernah mengalami lumpuh pada kedua kakinya, dan tidak mampu berdiri apalagi berjalan. Penyebabnya adalah karena menahan rasa suka kepada seorang anak kecil laki-laki berwajah tampan. Kami kemudian datang untuk menjenguknya dan menanyakan apa yang terjadi. Ia tidak bersedia memberitahukan apa sebenarnya yang sedang terjadi. Hingga pada akhirnya anak kecil laki-laki yang ia sukai datang untuk menjenguknya. Ia pun merasa sangat senang, dapat tertawa, dan sedikit demi sedikit dapat menggerakkan kakinya. Anak itu kemudian sering datang untuk menjenguknya dan akhirnya ia sembuh dari sakitnya.[43]

41 Ibid, 359
42 Ibid, 352
43 Ibid, 352

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Riwayat lain mengisahkan bahwa Abu Said al-Kharraz berkata: Suatu hari saya bermimpi dan bertemu iblis. Ia mengatakan, "Apa yang bisa saya lakukan untuk menggoda kalian sedang kalian sendiri sudah menjerumuskan diri kalian ke dalam kenistaan dengan mencintai sesuatu yang dengannya aku menggoda anak-anak Adam?" Aku bertanya, "Apa sesuatu itu?" Ia menjawab, "Dunia." Ketika ia pergi, ia berpaling kepadaku dan berkata, "Ada hal yang paling menyenangkan di dunia." Aku bertanya, "Apa itu?" Ia menjawab, "Berteman dengan anak-anak kecil berwajah tampan." Abu Said berkata, "Para sufi adalah golongan yang paling lemah dalam hal menghindari bergaul dengan anak-anak kecil berwajah tampan."[44]

Demikianlah Ibn al-Jauzi. Tidak peduli dan tidak pula sensitif. Tanpa basa-basi, ia menyerang kanan dan menerjang kiri. Apa saja yang tidak berkenan di hatinya ia bantai, kadang tanpa didahului dengan penelusuran lebih lanjut mengenai kebenaran fakta dan datanya. Sering pula ia tidak mengukur seberapa benar pendapatnya, dan seberapa objektif kritikannya. Kenyataannya adalah Ibn al-Jauzi sendiri sering melakukan kesalahan dan memiliki banyak sekali kelemahan.

Salah satu kelemahannya adalah bahwa dia sendiri dekat dengan penguasa. Dalam karyanya *al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam*, ia memuja sebagian penguasa terutama Khalifah al-Mustadhi' dan menyanjung Ibn Habirah, seorang menteri yang juga ilmuwan dan ulama mazhab Hanbali.[45]

Lalu di bidang teknis keilmuan, ia memiliki kebiasaan buruk tidak melakukan pengecekan ulang terhadap apa yang telah ia tulis. Seperti yang diriwayatkan oleh al-Dzahabi menukil pengakuan al-Muwaffiq Abdul Latif bahwa, "Ibn al-Jauzi melakukan banyak kesalahan dalam karya-karyanya. Dia sering menulis sesuatu tanpa mengeceknya kembali".[46] Kemudian al-Dzahabi menambahkan, "Begitulah, ia memiliki kebiasan tidak melakukan pembacaan ulang terhadap apa yang telah ia tulis".[47]

Dalam pendahuluan *Talbis Iblis*, kita disuguhi sebuah pemandangan yang tidak lazim. Terdapat sub-judul tentang "Hakikat Agama-Agama". Namun anehnya ia tidak bicara sama sekali mengenai agama. Ia justru bicara mengenai sistematika buku.

---

44 Ibid, 359

45 Ibn al-Jauzi. 1995. *Al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam*. Editor Muhammad Abdul Qadir Atha. Juz XIX (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 212. Ini adalah salah satu mahakarya Ibn al-Jauzi di bidang ilmu sejarah. Kitab ini dalam edisi di atas terdiri dari 17 jilid dan tidak dapat dimungkiri merupakan karya terbaik di bidang ilmu sejarah yang pernah ditulis oleh seorang ulama pengikut aliran Hanbali.

46 Al-Zahabi. *Siyar*. Juz III, 377

47 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara itu Zaki Mubarak melihat bahwa kritik Ibn al-Jauzi bisa dianggap sebagai contoh keberanian seorang ulama dalam mengungkap sisi lain dari tasawuf yang selama ini masih ditutup-tutupi. Bahkan ia menganggap "kritik Ibn al-Jauzi itu menunjukkan kemahirannya di bidang ilmu psikologi dan akhlak. Itu merupakan upaya terbaik dalam mengungkap kesalahan, kesemrawutan dan bahkan kesesatan tasawuf".[48]

Namun pada sisi lain—lanjut Zaki Mubarak sambil bertanya—apakah Ibn al-Jauzi jujur dengan kritikannya itu? Mengapa ada kesan kuat bahwa ia sedang berkonspirasi untuk menjatuhkan tasawuf? Adakah motif lain selain tujuan keilmuan yang melatarbelakangi kritiknya itu? Yang aneh adalah, Ibn al-Jauzi lebih terganggu dengan ulah para sufi ketimbang ulah para penguasa yang menindas rakyat dan merampas hak-hak mereka. Bukankah penderitaan rakyat banyak bersumber dari istana para raja?

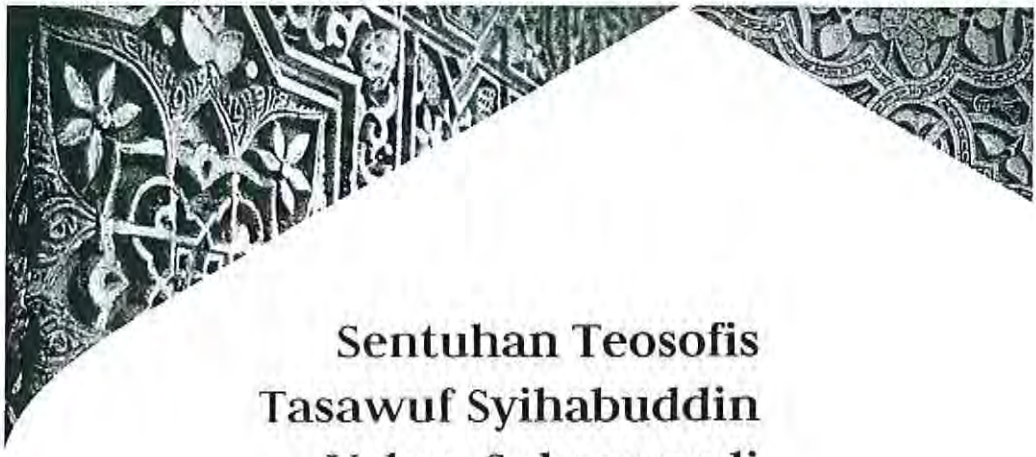
Bisa jadi jika Ibn al-Jauzi masih hidup dan mendengar pertanyaan ini, ia akan menjawab "ya" terhadap pertanyaan ini. Benar, penderitaan rakyat bersumber dari istana para raja. Namun, persoalannya adalah para penguasa itu merusak rakyat, sedangkan para sufi merusak agama. Ibn al-Jauzi ingin mengoyak para sufi karena mereka merusak agama. Soal rakyat, itu bukan urusan dia.

Mungkin begitu jawaban yang akan ia kemukakan. Apa pun pertanyaan dan jawabannya, yang pasti Ibn al-Jauzi akan terus mengejek tasawuf dan para sufi. Baginya para sufi layak ditertawakan karena "iblis dan setan saja menertawakan kesesatan dan kebodohan mereka." Dengan demikian, sungguh pahit dan getir menjadi sufi pada masa ini jika yang dijadikan acuan untuk menilai tasawuf adalah pandangan Ibn al-Jauzi.[49] []

48 Zaki Mubarak. 2003. *Al-Tasawwuf al-Islami fi al-Adab wa al-Akhlak*. Juz II (Beirut: al-Maktabah al-Asriyah), 195

49 Ibid, 224

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Sentuhan Teosofis Tasawuf Syihabuddin Yahya Suhrawardi

Ibn al-Jauzi tampaknya sangat menikmati perannya sebagai kritikus tasawuf pada masanya. Ia senang dan bangga karena telah melakukan apa yang ia yakini sebagai "tugas suci" untuk melawan "penyakit agama". Di dalam kalimat-kalimat yang ia tulis terselip pesan bahwa ia merasa dirinya sebagai pahlawan. Tidak ada rasa ingin mundur dalam misinya, sebagaimana tidak ada kata menyerah dalam kamus kehidupannya. Perjuangannya pun berlanjut walau ia sendiri sudah lama meninggal, di antaranya melalui karya dan pemikiran Ibn Taimiyah yang akan kita bicarakan pada saatnya nanti.

Semangat Ibn al-Jauzi memang patut dihargai. Ia menulis sekian banyak karya tanpa rasa letih dan lelah. Membaca tulisan-tulisannya memberikan kesan seolah ia selalu gembira dalam kesibukannya, senang dalam aktivitas kepenulisannya. Ada kesan seolah ia senang "menari-nari" ketika jari-jemarinya menggoreskan tinta dan menuliskan kata demi kata di atas lembaran kertas di hadapannya.

Kritiknya tidak selamanya berbau kriminalisasi. Tidak pula selalu membawa dampak negatif bagi pihak yang ia kritik. Sebaliknya, suara kerasnya kadang terasa seperti alunan musik yang merdu di telinga lawan-lawannya. Seperti musik rok, nyanyian Ibn al-Jauzi memang keras tetapi tidak jarang menghadirkan suara nyaring dan menghibur bagi penikmatnya. Tasawuf yang ia kritik menjadi semacam gitar yang berbunyi nyaring ketika dicubit, seperti biola yang berbunyi merdu ketika digesek dan seperti drum yang bernada indah justru ketika dipukul.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Itulah kira-kira gambaran situasi yang sedang terjadi terhadap tasawuf. Situasi yang memanas justru membuat tasawuf semakin dewasa dan mawas. Ia pun terus tumbuh dan berkembang dan melahirkan tunas-tunas baru yang siap membawanya terbang tinggi dan melanglang. Salah satu tunas baru yang lahir dari kondisi ketika tasawuf "dipukul" itu adalah Syihabuddin Yahya Suhrawardi. Walau kontroversial, sosok ini mampu membawa warna baru dalam tasawuf dan menawarkan cara pandang yang patut diperhitungkan.

Pemikir Muda yang Cemerlang

Namanya mirip dengan dua Suhrawardi yang juga hidup pada masanya, dan lahir di daerah yang sama dengannya. Dua Suhrawardi itu—seperti yang sudah kita singgung sebelumnya—adalah Abu Najib Suhrawardi (w. 1168) dan keponakannya Syihabuddin Umar Suhrawardi (w. 1234).

Suhrawardi yang kita bahas sekarang ini adalah Syihabuddin Yahya Suhrawardi. Ia dijuluki *al-Maqtul* (yang terbunuh) untuk membedakannya dengan dua Suhrawardi lainnya. Ia lahir di Suhraward pada tahun 1155 dan meninggal pada tahun 1191 saat usianya masih 36 tahun. Walau nama belakangnya sama, ia tidak memiliki hubungan kekerabatan—bahkan pertemanan—dengan Abu Najib dan Syihabuddin Umar Suhrawardi.

Masa kecilnya tidak diketahui secara jelas dan pasti. Dalam beberapa sumber sejarah dan historiografi, namanya bahkan tidak disebutkan sama sekali entah karena tidak diakui atau memang tidak dikenal. Hanya sedikit sumber yang menyebutkan nama dan sejarah hidupnya, dan itu pun sumber yang memiliki afiliasi keilmuan atau pertemanan dengannya. Bagi sebagian kalangan, sumber-sumber yang menyebut perihal dirinya ini dianggap kurang otoritatif karena tidak populer. Sedikit sumber itu antara lain, 1) Sayyiduddin Ibn Raqiqah (w. 1237), sahabat junior Suhrawardi sejak kecil. Ia berusia 12 tahun lebih muda dari Suhrawardi dan sudah sering bersama-sama ketika keduanya masih menuntut ilmu di kampung halaman, 2) Imaduddin al-Isfahani (w. 1201), sejarawan yang hidup semasa dengan Suhrawardi, penulis *al-Bustan al-Jami li Tawarikh al-Zaman*,[1] 3) Ibn Abi Asbi'ah (w. 1270) yang tercatat paling banyak meriwayatkan sejarah hidup Suhrawardi. Ia adalah seorang dokter—seperti Ibn Raqiqah sahabatnya—dan juga ahli sejarah, penulis kitab *'Uyun al-Anba* sebuah buku tentang sejarah dan biografi para dokter dalam Islam, 4) Fakhruddin al-Mardini,

1 Dalam edisi terbarunya kitab ini diterbitkan pada tahun 2003. Lihat Imaduddin al-Isfahani. 2003. *al-Bustan al-Jami' li Tawarikh al-Zaman*. Editor Muhammad Ali al-Tha'ani (Yordania: Maktabah al-Mutanabbi)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

guru Suhrawardi, dan 5) Syamsuddin Muhammad Syahr-zuri (w. 1250), muridnya sendiri. Yang disebut terakhir ini adalah penulis *al-Shajarah al-Ilahiyah* (Pohon Ketuhanan) dan karya-karya lain yang umumnya merupakan penjelasan atas karya Suhrawardi.[2] Komentarnya atas *Hikmah al-Isyraq* baru-baru ini diterbitkan oleh Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah di Beirut pada tahun 2001.

Karena relatif tidak dikenal, nama Yahya Suhrawardi sering disalahpahami atau bercampur aduk dengan Umar Suhrawardi. Sebuah ensiklopedi ilmu-ilmu keislaman terlengkap dan terpopuler yang terbit di Mesir bernama *Dar al-Ma'arif al-Ilmiyah*, termasuk yang salah paham terhadap Yahya Suhrawardi dan menyangkanya sebagai Umar Suhrawardi.

Yahya Suhrawardi sudah menunjukkan bakat keilmuannya di bidang ilmu filsafat dan teologi saat usianya masih sangat muda. Seperti anak-anak jenius pada umumnya, ia tidak menghabiskan banyak waktunya untuk bermain dan bersenda gurau. Hasrat dan gairah keilmuannya mengantarkannya keliling ke berbagai pusat pembelajaran dan pendidikan untuk menuntut ilmu di antaranya kepada Majduddin al-Jili di Maragha dan Fakhruddin al-Mardini di Isfahan.[3] Yang disebut terakhir ini adalah sahabat Abu al-Barakat al-Baghdadi (w. 1164), dan guru Fakhruddin al-Razi (w. 1209). Suhrawardi juga diyakini pernah belajar logika kepada Zahir al-Farisi.

Kepada semua gurunya, Suhrawardi mendalami ilmu-ilmu rasional seperti filsafat, teologi, logika, metafisika, dan fisika. Dari sedikit sumber yang tersedia, diketahui bahwa ia tidak pernah belajar ilmu-ilmu dasar yang normatif seperti fikih, tafsir, dan hadis. Ia belajar tasawuf secara mandiri dan mendalami gagasan-gagasan Abu Yazid al-Bisthami dan al-Hallaj. Menurut Annemarie Schimmel, ia juga mendalami dan terpengaruhi oleh pendapat dan gagasan Zunnun al-Misri.

Kepandaian dan kecerdasan Yahya Suhrawardi sudah sangat tersohor ketika ia masih muda. Walau masih pada tahap mencari ilmu dan belum menghasilkan karya, ia sudah disegani oleh sesamanya bahkan oleh gurunya, al-Mardhini yang pada satu kesempatan mengatakan, "sungguh dia adalah pemuda yang cerdas di atas rata-rata". Hanya saja menurut al-Mardhini, Yahya Suhrawardi juga memiliki kelemahan yaitu tidak pandai menahan diri saat berdebat dengan orang lain. Al-Mardhini menulis,

2 Dalam edisi terbarunya, kitab ini diterbitkan pada tahun 2007. Lihat Muhammad b. Mahmud Syahr-zuri. 2007. *Rasa'il al-Syajarah al-Ilahiyyah fi 'Ulum al-Haqa'iq al-Ilahiyyah* (Beirut: Dar al-Sadir)

3 Ibn Abi Asibi'ah. 1980. *'Uyun al-Anba fi Thabaqat al-Athibba*. Juz II (Beirut: Dar al-Shifa), 23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"kegemarannya dalam berdialektika dan mengungakapkan gagasan yang melawan arus benar-benar mengkhawatirkan saya. Pemikirannya yang cukup luar biasa namun liar, dapat mencelakakan dan menghancurkannya pada saatnya nanti".[4]

Al-Mardhini bukan dalam rangka menakut-nakuti muridnya. Ia tulus, jujur dan bicara apa adanya. Ia ingin memuji. Namun, di bagian akhir pujiannya ia sengaja membawa pesan bahwa kecemerlangan dan kehebatan pemikirannya harus dibatasi, diawasi, dan dikendalikan. Jika tidak, maka akan membawa petaka seperti yang terjadi kepada al-Hallaj pada tahun 922 dan Ainul Qudhat al-Hamadhani tahun 1135, atau 20 tahun sebelum kelahiran Yahya Suhrawardi.

Al-Mardhini tampaknya menyadari bahwa pemikiran rasional dan tasawuf sedang diawasi dan dihujat. Kasus Ibn al-Jauzi di Baghdad menjadi contoh nyata. Walau gelombang penolakan terhadap jenis-jenis gagasan sufistik yang rasional masih terbatas di Baghdad, bisa saja arusnya yang semakin hari semakin deras pada saatnya nanti bisa sampai ke wilayah-wilayah lain termasuk Isfahan atau Aleppo, tempat Yahya Suhrawardi di kemudian hari menetap.

Yahya Suhrawardi sendiri tidak pernah menginjakkan kakinya di Baghdad. Dan ia pun tidak pernah menjadi sasaran kritik Ibn al-Jauzi baik secara langsung maupun tidak. Namun ada dua hal yang harus dicatat dalam konteks ini. *Pertama*, ketika Yahya Suhrawardi sudah produktif dan melahirkan karya, ia dan pemikirannya sudah mulai dikenal luas di Baghdad dan sering menjadi bahan perbincangan di kota ini. Di antara yang memantau dan mengikuti pemikirannya adalah Muwaffiq al-Din Abdul Latif al-Baghdadi, seorang ulama hadis dan fikih yang lahir di Baghdad pada tahun 1157, atau 2 tahun setelah kelahiran Yahya Suhrawardi.

Kira-kira pada tahun 1180-an, ketika mendengar gegap gempita pemikiran yang ditimbulkan oleh kontroversi Yahya Suhrawardi, al-Baghdadi melakukan penelusuran dan menemukan bahwa sosok ini ternyata bukan siapa-siapa. Ia menulis, "Awalnya saya kagum dan ingin tahu siapa sebenarnya orang ini. Namanya bergitu tersohor dan sering disebut-sebut di Baghdad. Tetapi setelah saya mendalami gagasannya, ternyata apa yang ia katakan sangat dangkal, bodoh dan sesat. Ia tidak mengerti apa-apa soal agama dan ilmu tauhid".[5]

---

4 Ibn Abi Asbighah. Ibid., 167

5 Muhammad Ali Abu Rayyan. 1969. *Ushul al-Hikmah al-Isyraqiyyah* (Lebanon: Dar al-Thalabah al-Arab), 39

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Atas dasar ini, sangat mungkin bahwa seorang Ibn al-Jauzi yang sangat luas wawasannya dan terus mengikuti perkembangan pemikiran mutakhir pada masanya sudah mendengar nama Yahya Suhrawardi. Namun, ia tidak sempat membidiknya karena pada saat Yahya Suhrawardi mulai terkenal dan menanjak dalam karier akademiknya pada tahun 1180-an, proyek Ibn al-Jauzi dalam penulisan *Talbis Iblis* akan segera rampung.

Kedua, walau Ibn al-Jauzi tidak sempat membidik Yahya Suhrawardi, ia sudah melakukan langkah-langkah antisipatif agar pemikiran tokoh muda ini tidak berkembang. Langkah antisipatif itu adalah dengan membongkar bangunan filsafat iluminasi dengan beragam aliran dan sumber-sumbernya yang nantinya menjadi "rumah" bagi pemikiran Yahya Suhrawardi.

Filsafat iluminasi ini memang belum ada pada masa Ibn al-Jauzi dan baru muncul di tangan Yahya Suhrawardi.[6] Tetapi, bibit-bibitnya sudah ada sejak lama. Bibit-bibit inilah yang dibidik Ibn al-Jauzi dan dibongkar "kesesatannya".

Dalam *Talbis Iblis*, pembahasan mengenai aliran filsafat iluminasi ini dilakukan dalam bab mengenai "Tipu Daya Iblis Terhadap Aliran Animisme". Ibn al-Jauzi tidak mengatakan bahwa yang ia maksud dengan aliran animisme berikut teori cahaya di sini adalah filsafat iluminasi. Namun, dapat dipastikan bahwa yang ia sampaikan adalah bentuk pemikiran yang pada gilirannya nanti menjadi landasan bagi filsafat iluminasi Yahya Suhrawardi.

Animisme yang dibahas oleh Ibn al-Jauzi mengajarkan bahwa dunia ini diciptakan oleh dua kekuatan yang saling bersaing dan berhadap-hadapan, yaitu kekuatan kebaikan yang disimbolkan oleh cahaya, dan kekuatan jahat yang disimbolkan oleh kegelapan.[7] Dua kekuatan ini sama-sama abadi dan tidak akan pernah mati. Cahaya berada di sisi utara dunia, sedang kegelapan di sisi selatan. Cahaya melahirkan api, angin, debu dan air. Sedang kegelapan melahirkan kebakaran, asap, racun dan kegelapan itu sendiri.[8]

Teori tentang cahaya dalam "aliran animisme" ini identik dengan ajaran Yahya Suhrawardi dalam filsafat iluminasi. Bisa saja ia mengambil teori itu sebagai acuan bagi ajarannya nanti. Walau tidak ada penjelasan bahwa filsafat iluminasi Yahya Suhrawardi terpengaruh oleh konsep "animisme" ini, namun terdapat kemiripan antara keduanya setidaknya dalam hal materinya. Keduanya sama-sama menganut paham bahwa cahaya adalah

6 Seperti yang sudah kita sebutkan, Yahya Suhrawardi meninggal pada tahun 1191, sedang Ibn al-Jauzi pada tahun 1200. Gagasan tentang filsafat iluminasi versi Yahya Suhrawardi mulai muncul antara tahun 1180-1186.

7 Ibn al-Jauzi. *Talbis*. 58

8 Ibid, 58-59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sumber keberadaan. Namun, Yahya Suhrawardi tidak mengambil paham tentang kegelapan sebagai sumber keberadaan. Menariknya, filsafat iluminasi Yahya Suhrawardi meniru ajaran "aliran animisme" dalam hal simbolisasi dan metafor mengenai derajat kebaikan dan kejahatan. Jika dalam "aliran animisme" kebaikan diasumsikan berada di sisi utara dunia, dan kejahatan di sisi selatan, maka dalam filsafat iluminasi, Yahya Suhrawardi sedikit mengubahnya menjadi: kebaikan berada di timur dunia, sedang kejahatan di sisi barat. Timur disimbolkan sebagai kebaikan karena ia merupakan tempat terbitnya matahari atau cahaya, sedang barat dianggap sebagai simbol kejahatan karena ia merupakan terbenamnya cahaya.

Walhasil, sesungguhnya Ibn al-Jauzi sudah mencium ada gelagat dari sebagian kecil pemikir muslim yang ingin menghidupkan kembali filsafat Yunani kuno termasuk di dalamnya "aliran animisme". Filsafat yang sering disebut sebagai filsafat peripatetik ini sesungguhnya sudah mati suri oleh kedigdayaan pemikiran al-Ghazali. Namun sebagian orang seperti Abu al-Barakat al-Baghdadi ingin mempertahankannya. Abu al-Barakat adalah guru tidak langsung Yahya Suhrawardi dan hidup pada masa yang sama dengan Ibn al-Jauzi. Ia meninggal pada tahun 1164, atau pada saat Ibn al-Jauzi sedang gencar-gencarnya melakukan kampanye hitam terhadap jenis-jenis pemikiran yang ia anggap sesat.

Maka, jika Ibn al-Jauzi tidak pernah berurusan secara langsung dengan Yahya Suhrawardi, ia sesungguhnya sudah mengenal pola dan sumber pemikirannya terutama yang berasal dari Abu al-Barakat al-Baghdadi. Saat *Hikmah al-Isyraq* terbit pada tahun 1186, Ibn al-Jauzi kira-kira sempat membacanya dan dapat memahami bahwa kitab ini adalah kelanjutan dari kitab *al-Mu'tabar* karya al-Baghdadi.

Sebagai catatan, Yahya Suhrawardi tidak pernah bertemu dengan al-Baghdadi yang meninggal saat dirinya baru berusia sembilan tahun. Namun ia sangat mengenal filsuf yang fanatik terhadap filsafat Aristotelian ini. Dan yang penting untuk diingat, al-Baghdadi merupakan satu-satunya tokoh pemikir muslim yang namanya disebut berulang-ulang oleh Yahya Suhrawardi dalam *Hikmah al-Isyraq*.[9]

9 Peran penting *al-Mu'tabar* dalam membentuk pemikiran Yahya Suhrawardi telah coba ditunjukkan oleh Hossein Ziai. Ia meyakini bahwa memahami Yahya Suhrawardi tidak dapat dilakukan dengan baik tanpa terlebih dahulu mengkaji dan menela'ah *al-Mu'tabar*. Lihat Hossein Ziai. 2012. *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*. Terjemah Indonesia Afif Muhammad dan Munir Muin (Jakarta: Sadra), 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penggagas Hikmah al-Isyraq

Terlepas dari kontroversi yang pelan-pelan ia ciptakan, ia adalah sosok yang sangat disegani dan ditakuti. Namanya melambung dengan cepat, dan terkenal di berbagai pelosok dunia Islam saat itu. Memang setelah kematiannya yang tragis, ia tiba-tiba tenggelam dan tidak lagi terdengar. Namun, di era modern ini, popularitasnya kembali menanjak setelah para peneliti tasawuf jaringan Prancis memunculkan namanya. Ketenaran Yahya Suhrawardi mulai terdengar pada tahun 1183, ketika ia ditarik oleh Malik Zahir, penguasa Aleppo yang juga putra Salahuddin al-Ayyubi. Di Aleppo ia dipercaya membantu memajukan dunia pemikiran dan pendidikan. Sebagian sumber mengatakan ia menjadi orang dekat Malik Zahir sebagai penasihatnya.

Walau telah menjadi orang hebat dengan banyak karya yang diakui, Yahya Suhrawardi tidak lantas berhenti berproses. Ia terus melakukan pencarian dan penelusuran ilmiah dalam rangka mematangkan lagi gagasan pemikiran yang sedang ia bangun. Patut dicatat bahwa pada saat awal kedatangannya ke Aleppo, ia belum mencapai puncak kematangannya sebagai seorang pemikir. Ia masih bingung, dan kecewa dengan dirinya sendiri.

Langkah pertama yang ia lakukan dalam proses pencarian dan pematangan di Aleppo adalah menelaah seluruh karya-karya filosofis yang tersedia pada masanya. Dengan cara ini ia berkenalan dengan pemikiran tokoh-tokoh seperti al-Kindi, Ibn Sina, Ikhwan al-Safa dan al-Ghazali. Mereka ini adalah sedikit dari sekian banyak tokoh yang ia kaji. Dan jika ditanya, siapa di antara mereka yang paling ia sukai dan gemari? Jawabannya adalah al-Ghazali.

Ia menggemari al-Ghazali bukan karena *Ihya* atau *Tahafut*, melainkan karena *Misykat al-Anwar*. Jika saja ia membaca *Ihya* sejak awal mungkin ia sudah "tersesat" ke dunia tasawuf. Dan andai saja ia membaca *Tahafut* sejak awal, ia mungkin sudah menganggap filsafat sebagai monster. Tetapi ia membaca *Misykat* yang mengandung ajaran-ajaran tentang filsafat. Kitab ini dapat mengasuhnya menjadi filsuf yang tercerahkan.

Adalah *Misykat* yang memandunya mengenal lebih jauh teori tentang cahaya dan kemudian membimbingnya menemukan jembatan yang menghubungkan filsafat Islam dengan tradisi filsafat Yunani kuno. Kitab inilah yang—dalam ungkapan Annemarie Schimmel mengutip Henry Corbin—membantunya "mengungkap rahasia cahaya dan sifat-sifatnya".[10]

10 Tentang pengaruh al-Ghazali terhadap Suhrawardi, lihat Annemarie Schimmel, Ibid. 260. Lihat juga Abu Rayyan. Ibid., 91. Sementara itu dalam pandangan al-Malthi, gagasan atau teori Yahya Suhrawardi tentang cahaya tidak berasal dari al-Ghazali melainkan dari kelom-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketertarikan Yahya Suhrawardi terhadap al-Ghazali tergolong aneh dan unik. Betapa tidak, al-Ghazali adalah orang yang sejak lama dianggap sebagai musuh filsafat yang paling mematikan. Dialah yang melumpuhkan ilmu rasional ini terutama melalui *Ihya* dan *Tahafut*. Dalam penggambaran Seyyed Hossein Nasr, pada era Yahya Suhrawardi atau sekitar lima dekade setelah kematian al-Ghazali, filsafat benar-benar "mengalami kemunduran".[11] Dan kemunduran itu tidak lepas dari "ulah" al-Ghazali. Bagaimana bisa seorang Yahya Suhrawardi yang fanatik kepada filsafat jatuh cinta kepada al-Ghazali yang anti-filsafat?

Inilah kelebihan al-Ghazali. Ia dapat menarik hati seorang filsuf dan sufi pada saat yang sama. Kawan ia buat hormat, dan lawan ia buat kagum. Dan bagi Yahya Suhrawardi, al-Ghazali yang mestinya lawan justru menjadi kawan. Dia berjasa membawanya menelusuri alam filsafat yang maha luas; alam yang di dalamnya ada al-Kindi, Ibn Sina, Ikhwan al-Safa dan bahkan para filsuf Yunani Kuno seperti Plato dan Aristoteles. Dapat diibaratkan, bahwa baginya al-Ghazali adalah balon udara yang membawanya berkeliling melihat-lihat filsafat dari atas. Ia dapat menemukan filsafat dalam bentuknya yang terang benderang, tidak lagi diselimuti oleh kerumitan, keruwetan atau kesimpangsiuran. Adalah karena al-Ghazali, Yahya Suhrawardi dengan mudah berkenalan dengan teori emanasi dan kenabian, dan secara khusus teori tentang cahaya.[12]

Sayangnya, pengaruh al-Ghazali kepada Yahya Suhrawardi berhenti sampai di sini saja. Ketika ia sudah mencapai satu titik tertentu, ia cenderung melupakan al-Ghazali. Ia tidak lagi membutuhkannya dalam petualangan berikutnya terutama ketika jatuh ke pangkuan al-Kindi dan Ibn Sina. Ironisnya, ketika semakin jauh menyelam, ia terbuai oleh filsafat peripatetik yang abstrak, spekulatif, dan metafisis ini. Ia kemudian mabuk dan lupa hingga Abdul Latif al-Baghdadi menyebutnya hilang akal, dan Ibn Taimiyah menuduhnya murtad dan ateis.[13]

---

pok Karamithah yang termasuk dalam golongan Syiah Rafidhah. Lihat Abu al-Hasan Muhammad b. Ahmad al-Malthi. 1413H. *Al-Tanbih wa al-Radd 'Ala Ahl al-Ahwa wa al-Bida'*. Editor Muhammad Zainaham Azab (Kairo: Maktabah Madbuli), 26-27

11 Seyyed Hossein Nasr. 2003. "Pengantar". Dalam *Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Terjemah Indonesia Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan), 22

12 Karena tingkat kesulitannya yang sangat tinggi, dan membutuhkan penjabaran yang tidak pendek, teori cahaya Yahya Suhrawardi tidak akan dibahas dalam pembahasan ini. Bagi yang ingin mendalaminya, bisa membaca karya Mehdi Hairi Yazdi. 2003. *Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Terjemah Indonesia Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan) atau Hossein Ziai. Ibid.

13 Taqiuddin Ibn Taimiyah. 1995. *Fatawa Ibn Taimiyah*. Juz V (Kairo: Maktabah Dar al-Salam), 93. Dasar yang digunakan oleh Ibn Taimiyah untuk mengkafirkan Yahya Suhrawardi adalah karena yang bersangkutan mengajarkan bahwa seorang filsuf lebih utama dan mulia ketimbang seorang nabi; filsuf memiliki pemikiran, gagasan dan keyakinan agama, sedang nabi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada dugaan bahwa al-Kindi dan Ibn Sina bertanggungjawab atas pandangan Yahya Suhrawardi yang ekstrem tentang kenabian. Ia meyakini bahwa Nabi Muhammad bukanlah nabi terakhir. Dalam sebuah kesempatan, konon Yahya Suhrawardi sedang berdiskusi dan berdebat dengan para pakar fikih tentang persoalan nabi terakhir. Dalam pendapat para pakar fikih, tidak mungkin ada nabi setelah Nabi Muhammad. Dengan tegas Yahya Suhrawardi mengatakan sebaliknya. Ia mengatakan pendapat para pakar fikih itu "tidak menghormati kekuasaan dan kebesaran Tuhan. Mengatakan tidak mungkin, berarti mengatakan Tuhan tidak mampu mengutus nabi". Ucapan Yahya Suhrawardi itu kontan membuat para pakar fikih marah dan tersinggung dan menjadi salah satu alasan mengapa pada akhirnya nanti ia dihukum mati. Demikian tulis sejarawan Imaduddin al-Isfahani.[14]

Ini bukan "sensasi" pertama yang ia ciptakan selama berada di Aleppo. Petualangannya yang kontroversial berlanjut. Dan pendapatnya tentang kenabian yang sebetulnya cukup liberal itu tidak membuatnya puas dan berpangku tangan. Ia merasa masih ada "gagasan kontroversial" lain yang mestinya ia pelajari. Filsafat masih menyimpan banyak kejutan untuk diungkap. Tetapi ia sendiri masih bingung dan ragu, karena belum sepenuhnya menemukan apa yang sebenarnya ia cari.

Beberapa saat berselang ia mengaku dalam *al-Mutharahat:*

> Beginilah. Saya sudah hampir berumur 30 tahun dan sebagian besar umurku aku habiskan berkelana untuk mencari ilmu. Tetapi, hingga kini aku belum menemukan orang yang cukup cakap dalam penguasaannya terhadap ilmu-ilmu yang mulia yang aku cari".[15]

Kalimat itu ia tulis pada tahun 1185, dua tahun setelah ia tiba di Aleppo dan setahun sebelum merampungkan karyanya yang paling monumental, *Hikmah al-Isyraq*.

Pengakuannya bahwa ia belum menemukan "orang yang cukup cakap" dalam menguasai "ilmu yang mulia" terkesan melecehkan sederet nama besar yang pernah menjadi gurunya. Di mana kemudian ia menempatkan al-Ghazali, al-Kindi dan Ibn Sina, atau guru-guru lain yang mengajarinya filsafat, metafisika dan logika seperti al-Jili, al-Mardhini, Abu al-Barakat al-Baghdadi, dan al-Farisi? Lumrah jika seorang ahli hadis seperti Abdul Latif al-Baghdadi yang sudah kita kutip di atas, merasa tersinggung dengan ulah

---

hanya memiliki atau mengajarkan keyakinan agama saja.

14 Imaduddin al-Isfahani. Ibid., Lihat Abu Rayyan. Ibid., 47

15 Dikutip dari Abdul Rahman Badawi. 1995. *Shakhsiyyat Qalqah fi al-Islam* (Kairo: Sina), 155

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yahya Suhrawardi ini dan balik menuduhnya sebagai orang yang "bodoh dan dungu".[16]

Saat ia mencampakkan nama-nama besar filsuf muslim yang pernah menjadi gurunya, ia mulai gandrung kepada sosok filsuf yang ia anggap sebagai guru dari segala guru. Namanya Plato. Dari rumahnya di Aleppo, ia menelaah seluruh karya filsuf ini dan membaca satu per satu ajarannya. Hasilnya mencengangkan. Ia menemukan bahwa ternyata para filsuf muslim yang selama ini ia kaji, tidak ada satu pun yang dapat menyamai kehebatan dan kepandaian Plato. Ia menulis:

> Ahli teologi bernama Plato ini lebih menonjol dan pandai dari seluruh pemikir dan ulama muslim yang pernah saya ketahui. Apakah ada di antara pemikir dan ulama muslim yang dapat mencapai derajat setara dengan Plato? Tidak ada. Bahkan tidak ada satu pun dari mereka yang mampu mencapai seribu tingkat di bawah Plato.[17]

Ini pelecehan terhadap para filsuf muslim. Seribu tingkat di bawah Plato? Tidak ada satu pun pemikir muslim yang dapat mencapai derajat itu? Sungguh sangat menyakitkan. Separah itukah Yahya Suhrawardi menghina para pemikir muslim? Apakah benar ini ungkapan pelecehan atau hanya metafor? Jika benar ada perbedaan, sejauh itukah jaraknya antara Plato dan para pemikir muslim?

Ini adalah beberapa pertanyaan yang sepertinya hanya Yahya Suhrawardi yang tahu jawabannya. Kita tidak dapat menjawab atau berspekulasi karena tidak ada data dan petunjuk yang mendukung. Hanya, ada satu hal yang patut digarisbawahi dari pernyataan ini. Yaitu, bahwa setelah mengenal Plato, Yahya Suhrawardi tampaknya merasa telah menemukan ilmu dari segala ilmu yang ia sebut "ilmu yang mulia". Dan ilmu yang mulia itu adalah ilmu intuitif yang bernuansa spiritual.

Nah, ini kejutan. Jika kebanyakan sufi menemukan tasawuf melalui sebuah perjalanan spiritual yang panjang dan kadang berliku untuk kemudian menemukannya di tangan seorang mursyid atau syaikh, atau di sebuah tempat suci seperti masjid dan lokasi uzlah, Yahya Suhrawardi justru menemukan "tasawuf" dari tangan Plato. Dalam kesempatan yang berbeda, ia juga menyebut Aristoteles sebagai guru spiritualnya. Sementara Plato adalah "guru sufi pertama", Aristoteles adalah "guru sufi kedua".

16 Abu Rayyan. Ibid., 39

17 Syihabuddin Yahya Suhrawardi. 2005. *Al-Talwihat al-Lauhiyyah wa al-'Arsyiyyah*. Terjemah Arab Ali Muhammad Asir dan Muhammad Amin (Beirut: al-Takwin), 107

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari kedua filsuf ini, Yahya Suhrawardi menemukan format akhir dari gagasan dan wacana yang di kemudian hari ia sebut sebagai *Hikmah al-Isyraq* atau filsafat iluminasi. Istilah filsafat iluminasi itu sendiri tampaknya ia dapatkan dari Aristoteles, bukan dari Ibn Sina seperti yang diyakini oleh sebagian kalangan.[18] Prosesnya persis seperti ketika Ibn Arabi menulis *Fushush al-Hikam*, yaitu mimpi. Bedanya, jika Ibn Arabi dalam mimpi bertemu Nabi Muhammad, Yahya Suhrawardi bermimpi bertemu Aristoteles. Ia mengaku bahwa Aristoteles memberitahunya bahwa di antara pemikir muslim yang layak dijadikan guru sufi adalah Abu Yazid al-Bisthami dan al-Hallaj, karena keduanya telah melampaui filsafat diskursif dan mencapai derajat filsafat iluminasi.

Dari mimpi ini, Yahya Suhrawardi merapat ke al-Bisthami dan al-Hallaj dan mulai dengan serius menyertakan gagasan kedua sufi ini ke dalam proyek pemikirannya. Inilah latar belakang mengapa ia kemudian bicara soal *hulul*, *ittihad* dan *wahdhatul wujud*.

Jadi, perjalanan intelektual dan spiritual Yahya Suhrawardi dapat diibaratkan seperti pendulum. Ia start dari Arab/Islam, bergerak ke Yunani lalu bergoyang kembali ke Arab/Islam.

Tanpa meninggalkan Plato dan Aristoteles, Yahya Suhrawardi kini adalah murid al-Bisthami dan al-Hallaj. Empat orang ini membuatnya lebih siap mengarungi samudra pemikiran tasawuf yang luas dan dalam. Merekalah yang menyediakan "kapal" untuk berlayar dan menyeberangi lautan pemikiran yang luas. Kapal itu terdiri dari unsur-unsur filosofis. Mesinnya ganda, yang satu dibuat di Yunani dan yang lain di dunia Arab/Islam. Nahkoda kapal adalah Plato sedang co-nahkoda adalah Aristoteles. Al-Bisthami, al-Hallaj dan mungkin juga tokoh-tokoh lain seperti Zunnun al-Misri dan al-Ghazali yang pernah dekat di hatinya adalah kru dan awak kapal. Tujuan kapal adalah sebuah pulau bernama kebenaran hakiki, sedang lautan yang ia lalui adalah tasawuf.

Demikianlah, Yahya Suhrawardi menjadi sosok yang sebenarnya lebih cocok disebut sebagai filsuf. Namun jalan yang ia lalui untuk mencapai tujuannya adalah tasawuf. Tujuan itu sendiri masih abu-abu, apakah sebuah kebenaran agama, sufistik atau filosofis. Namun, ia sering menyebut tujuan yang hendak ia capai adalah "ilmu yang sebenarnya" atau *al-'ilm al-haqiqi*.

---

18 Yahya Suhrawardi diduga mengambil istilah *Hikmah al-Isyraq* dari Ibn Sina karena kebetulan Ibn Sina memiliki satu karya dengan judul *al-Hikmah al-Masyriqiyah*. Kedua istilah ini maknanya berdekatan dan hampir sama. Dan kebetulan Yahya Suhrawardi belajar banyak dari kitab Ibn Sina ini. Hanya saja melihat isi kedua buku ini, tidak ada tanda-tanda kitab Yahya Suhrawardi ini mengandung unsur-unsur pemikiran Ibn Sina.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akhir yang Tragis

Sebagai filsuf, hati dan pikiran Yahya Suhrawardi tampaknya sudah betah "menetap" di Yunani. Plato dan Aristoteles telah menjadi gurunya yang abadi. Mereka membimbingnya menjadi seorang pencari kebenaran yang sejati.

Petualangannya hampir berakhir. Setelah menemukan al-Bisthami dan al-Hallaj melalui Aristoteles, ia merasa sudah cukup matang dan dewasa. Tidak lama kemudian, buku terakhirnya pun lahir dengan judul *Hikmah al-Isyraq*. Buku ini melengkapi, merangkum sekaligus menuntaskan semua proyek pemikiran yang telah ia rintis beberapa tahun sebelumnya dan ia tuangkan dalam sedikitnya 49 karya.[19] Terbit pertama kali pada tahun 1186,[20] *Hikmah al-Isyraq* kenyataannya menjadi semacam ucapan "selamat jalan" bagi penulisnya. Tidak lama setelah itu ia ditangkap, ditahan beberapa tahun, lalu dihukum mati pada tanggal 5 Rajab 587 bertepatan dengan 27 Juli 1191 oleh Malik Zahir atas perintah ayahnya, Salahuddin al-Ayyubi.

Mengapa ia dihukum mati? Ada yang mengatakan bahwa motif politik berada di baliknya. Namun ini subjektif karena tidak ada bukti-bukti kuat yang mendukung. Yang paling mungkin adalah karena ia menganut pandangan dan wacana yang ekstrem dan kelewat liberal.

Dalam konteks ini penting untuk menyimak ulang apa yang disampaikan oleh al-Mardhini, guru Yahya Suhrawardi. Seperti yang sudah kita kutip di atas, dia mengkhawatirkan keselamatan muridnya itu dan menulis bahwa, "pemikirannya yang cukup luar biasa namun liar, dapat mencelakakan dan menghancurkannya pada saatnya nanti".[21]

Seperti apa sesungguhnya pemikiran yang luar biasa dan liar yang dapat mencelakakan dan menghancurkannya itu? Mari kita coba telusuri pelan-pelan, pertama dengan melihat pemikirannya yang luar biasa, dan kedua dengan mengintip ide-idenya yang liar.

Suatu pemikiran dikatakan hebat biasanya jika dapat bertahan dalam waktu yang lama di tengah guncangan, hujatan dan penolakan. Ada kalanya suatu ide itu hebat, namun hanya pada masanya saja, dan setelah itu lenyap. Ada pula ide itu hebat bukan pada masanya, tetapi pada masa yang berbeda. Dan ada pula ide hebat khusus untuk konteks tertentu, dan bukan untuk konteks yang lain. Ide dan gagasan Yahya Suhrawardi bisa masuk dalam semua kategori ini. *Pertama*, ia bertahan dalam waktu yang lama. *Kedua*, idenya pernah lenyap dan terlupakan namun kemudian lahir kembali.

19 Badawi, ibid, 158
20 Hossein Ziai. Ibid., 28
21 Ibn Abi Asbighah. 'ibid., Juz II, 167

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, pernah tidak dianggap hebat pada masanya namun sekarang diakui. Dan *keempat*, diakui dalam konteks yang berbeda terutama oleh para pemikir tasawuf jaringan Prancis seperti Louis Massignon, Henry Corbin, Abdul Rahman Badawi dan Muhammad Ali Abu Rayyan.

Jika dilihat dari sisi ini, pemikiran dan gagasan Yahya Suhrawardi sudah dapat dikatakan hebat. Terlepas dari materinya yang kontroversial, ide-idenya tetap luar biasa karena secara konsensus telah diakui oleh sejarah. Adapun kritik, hujatan hingga penolakan dan pemurtadan yang dialamatkan kepadanya, adalah bagian tak terpisahkan dari perjalanan sebuah paradigma pengetahuan. Dalam filsafat ilmu, itu disebut falsifikasi atau proses penyalahan. Jika sebuah pandangan dapat bertahan di tengah hujatan yang tiada henti dan berkepanjangan, maka itu sudah cukup sebagai indikator bahwa pandangan itu bersifat paradigmatik atau ilmiah.

Seperti ilmu pengetahuan pada umumnya, paradigma Yahya Suhrawardi dapat berkembang dan bertahan karena adanya mata rantai yang membentuk satu jaringan yang saling terkait dan terhubung. Jaringan ini membentang dari zaman Yahya Suhrawardi sendiri dan berlanjut hingga kini, dan berfungsi untuk melestarikan, mengembangkan dan menafsirkan ulang gagasan yang ada. Keberhasilan dan kehebatan Yahya Suhrawardi terletak di sini; pada kemampuannya menancapkan sebuah pengaruh yang tidak luntur oleh waktu atau luntur oleh zaman. Walau masa telah berganti, gagasannya tetap saja menarik dan cocok untuk diangkat sebagai isu pengetahuan.

Sejak kematiannya pada tahun 1191, generasi baru yang siap melanjutkan gagasannya telah lahir. Salah satunya adalah Syamsuddin Muhammad Syahr-Zuri, muridnya sendiri. Ia mengomentari kitab *Hikmah al-Isyraq*, mahakarya Yahya Suhrawardi yang paling penting. Sosok Syahr-Zuri memang tidak dikenal dalam kancah sejarah pemikiran Islam, namun usahanya dalam mengabadikan kitab induk gurunya itu patut dihargai. Dialah yang turut mentransfer dan melestarikan sebuah khazanah yang tidak ternilai harganya yang karenanya kita dapat mengenal Yahya Suhrawardi secara lebih baik dan benar.

Kitab karya Syahr-Zuri ini tidak pernah diterbitkan hingga tahun 2000-an, sebagaimana dijelaskan oleh Hossein Ziai.[22] Tidak jelas mengapa demikian, dan dimana kitab itu dijaga selama berabad-abad lamanya. Yang pasti baru-baru ini pada tahun 2001 kitab tersebut terbit untuk pertama kali oleh Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah di Lebanon.

22 Hossein Ziai, Ibid., 14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Quthbuddin al-Shirazi (w. 1311) adalah tokoh lain yang masuk dalam daftar jaringan pelestari gagasan Yahya Suhrawardi. Seperti Syahr-Zuri, ia menulis sebuah komentar atas *Hikmah al-Isyraq* dan pernah diterbitkan di Iran pada tahun 1892 edisi litografi oleh Ibrahim Thabathaba'i. Di belakang Quthbuddin al-Shirazi ada Athir al-Din al-Abhari (w. 1324), Nasiruddin al-Tusi (w. 1335), Jalaluddin al-Dawani (w. 1568) yang mengomentari kitab *Hayakil al-Nur* (Struktur Cahaya), dan sederet filsuf yang hidup pada masa Dinasti Safawi (1501-1732). Lalu ada pula nama Ghiyath al-Din Mansur atau yang lebih sering disebut Mir Damad, kemudian Abdul Razaq Kashani, Sa'duddin Hamuyah, Aziz al-Din Nafasi, Fakhruddin Iraqi, Ahwad al-Din Kirmani, dan Abdul Rahman Jami.

Mereka semua adalah penganut aliran Syiah seperti Yahya Suhrawardi dan dengan kadar yang berbeda telah melakukan kajian atau komentar atas berbagai aspek dalam khazanah pemikiran guru mereka.[23] Di luar aliran Syiah, ada pula tokoh pemikir yang tertarik pada ajaran dan pemikirannya antara lain Muhammad Sharif Nizamuddin al-Harawi, seorang sufi penganut Tarekat Chistiyah dan penulis kitab *Anwariyah* yang merupakan komentar atas *Hikmah al-Isyraq*.

Jika diamati, sederet nama-nama di atas memang bukan nama beken kecuali beberapa seperti al-Tusi dan Mir Damad. Sedang Fakhruddin Iraqi yang disebut di sini bukanlah penulis kitab *al-Lama'at* yang terkenal itu. Namun demikian mereka tidak dapat dianggap sebelah mata dan tetap penting sebagai bagian integral dari proses pelestarian sebuah wacana atau gagasan.

Nah, dari sekian murid atau tokoh yang pernah lahir dari rahim filsafat iluminasi Yahya Suhrawardi, rasanya tidak ada yang lebih hebat dari sosok yang satu ini. Namanya Sadruddin al-Shirazi atau Mulla Sadra (w. 1050/1713). Tidak dapat dimungkiri bahwa ia—seperti yang akan kita jelaskan pada saatnya nanti—adalah filsuf iluminasi terhebat yang pernah ada, dan salah satu dari pemikir muslim yang paling menonjol dalam konteks filsafat Islam secara umum.

Kemudian, di antara deretan nama tokoh yang pernah berafiliasi dengan Yahya Suhrawardi rasanya tidak ada yang lebih unik dan kontroversial dari sosok yang satu ini. Namanya Sa'ad b. Mansur Ibn Kammunah (w. 1285). Ia pernah melakukan komentar atas karya lain Yahya Suhrawardi berjudul *al-Talwihat*. Ibn Kammunah disebut unik dan kontroversial karena ia

23 Dalam banyak sumber, Yahya Suhrawardi disebut sebagai penganut paham Syiah, bahkan sebagai bagian dari propaganda Syiah untuk meruntuhkan dominasi Sunnah. Lihat Abdul Qadir Mahmud. Ibid. 440

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang penganut agama Yahudi dan disebut-sebut oleh beberapa sumber sejarah Islam sebagai pengkhianat karena pernah bekerja dan membantu pemerintah Mongolia yang meruntuhkan Baghdad.

Sisi positifnya, melalui beberapa karyanya seperti *al-Jadid fi al-Hikmah* (Wawasan Baru dalam Filsafat Iluminasi), Ibn Kammunah membantu memperkenalkan filsafat Yahya Suhrawardi kepada kalangan filsuf Yahudi sejak abad 14.[24] Dan itu pada gilirannya berdampak secara langsung pada perkembangan filsafat Yahudi secara umum dan pemikiran mistisismenya secara khusus. Karena itu, belakangan ini pengaruh Yahya Suhrawardi terhadap filsafat dan mistisisme Yahudi sedang ramai digalakkan baik dalam konteks kajian filsafat lintas tradisi keagamaan, bahkan dalam konteks dialog lintas kepercayaan.[25]

Dengan pertimbangan ini, mungkin tidak terlalu salah jika dikatakan bahwa Ibn Kammunah adalah jembatan yang menghubungkan Yahya Suhrawardi dengan dunia modern saat ini. Sebab, melalui dirinyalah filsuf iluminasi ini didengar di Eropa, kemudian dikenal oleh para peneliti Barat seperti Louis Massignon dan Henry Corbin, lalu akhirnya sampai kepada beberapa ilmuwan muslim produk pendidikan Barat seperti Abdul Rahman Badawi, Muhammad Ali Abu Rayyan, Hossein Ziai, Mehdi Hairi Yazdi, dan Seyyed Hossein Nasr.

Selama beberapa ratus tahun sebelum era modern, filsafat Yahya Suhrawardi sempat menghilang dan nyaris tidak terdengar setelah sebelumnya dihidupkan oleh Mullah Sadra. Namun sejak kurun awal abad ini, ia hidup kembali di tangan orang-orang seperti Massignon, Corbin dan murid-muridnya. Massignon terutama, adalah sosok pionir dalam hal ini. Ia "guru pertama" dalam kajian filsafat tasawuf di Barat. Profesor yang pernah belajar dan mengajar di Universitas al-Azhar Kairo atas undangan Syaikh Abdul Halim Mahmud ini berjasa dalam mengungkap banyak rahasia tentang sejarah tasawuf masa lalu yang sebelumnya masih terpendam. Termasuk menghidupkan kembali filsafat iluminasi Yahya Suhrawardi. Dialah yang membimbing dan membuka mata Muhammad Ali Abu Rayyan sehingga dapat merampungkan karyanya tentang *Ushul al-Hikmah al-Isyraqiyyah*

24 Di samping dikenal sebagai seorang filsuf yang menguasai logika, metafisika dan filsafat, Ibn Kammunah juga dikenang sebagai pegiat kerukunan beragama. Ia menulis kitab dengan judul *Tanqih al-Abhats li al-Milal al-Tsalats* (Kajian tentang Tiga Agama). Kitab ini telah dikaji dengan baik oleh Moshe Perlman melalui karyanya yang berjudul *Sa'ad b. Mansur Ibn Kammunah's Examination of the Inquiries Into the Three Faiths: A Thirteenth Century Essay in Comparative Religion*, dan diterbitkan pada tahun 1967 oleh the University of California Press.

25 Salah satu yang giat melakukan kajian terhadap pemikiran Yahya Suhrawardi dalam konteks dialog lintas kepercayaan adalah Christian Jambet, dan dalam kadar tertentu Paul Fenton melalui karyanya berjudul *Treatise of the Pool*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(Landasan Filsafat Iluminasi) yang terbit pada tahun 1969. Karya Abu Rayyan sendiri adalah yang pertama—bahkan yang terbaik—yang pernah ditulis dalam bahasa Arab tentang Yahya Suhrawardi di era modern ini. Menurut pengakuannya sendiri, sebelum menulis bukunya itu persisnya pada tahun 1944, karya-karya Yahya Suhrawardi masih berupa manuskrip yang tersimpan di Pusat Kebudayaan Prancis di Kairo. Belum ada yang menyentuh apalagi mengkajinya di dunia Arab. Dan ironisnya, hanya ada satu orang di seluruh dunia Arab yang saat itu mengerti Yahya Suhrawardi dan dapat membantunya. Namanya Abu al-'Ala Afifi. Kepadanya Abu Rayyan menimba ilmu sebelum akhirnya ia pergi ke Prancis untuk berguru kepada Massignon.

Massignon sebelumnya telah berhasil mengarahkan Henry Corbin untuk melakukan penelitian mendalam atas berbagai aspek pemikiran Yahya Suhrawardi. Dengan cermat, Corbin tidak hanya mengkaji dimensi spiritual pemikiran filsuf ini, seperti yang dikatakan di "pengantar redaksi" buku Hossein Ziai. Ia juga menggali banyak hal dan aspek mulai dari metafisika, logika hingga simbolisme filsafat iluminasi. Dapat dikatakan bahwa justru Corbin lebih banyak memberi perhatian kepada dimensi filosofis dari pada spiritual.

Dibanding Massignon yang lebih banyak fokus pada kajian tentang al-Hallaj, Henry Corbin justru lebih otoritatif di bidang kajian tentang Yahya Suhrawardi.[26] Bukunya sangat banyak dan menjadi rujukan bagi hampir semua peneliti modern tentang tradisi filsafat ini. Popularitas Corbin bahkan menenggelamkan nama Abu Rayyan yang sejatinya juga layak untuk dijadikan referensi. Entah karena kurang menarik atau tergilas oleh dominasi wacana Barat, buku karya Abu Rayyan ini tidak terkenal dan nyaris tidak pernah dikutip oleh peneliti modern tentang Yahya Suhrawardi. Bahkan seorang Hossein Ziai yang mestinya mengenalnya justru tidak pernah menyebutnya sama sekali dalam bukunya yang berjudul *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi.*

Filsuf Arab modern seperti Abdul Rahman Badawi juga tidak terlalu tertarik kepada Abu Rayyan. Padahal ia mengenalnya dan berasal dari negeri yang sama, Mesir. Badawi adalah murid Massignon di Prancis dan teman dekat Corbin. Ia menerjemahkan ke dalam bahasa Arab salah satu artikel karya Corbin tentang Yahya Suhrawardi dan memuatnya dalam *Syakhshiyyat Qalqah fi al-Islam* (Orang-orang yang Ragu dalam Islam) yang

26 Massignon tidak pernah melakukan kajian yang serius dan mendalam tentang Yahya Suhrawardi. Ia hanya melakukan klasifikasi saja atas karya-karyanya. Lihat Louis Massignon. 1929. *Recuil de Textes Inedits* (Paris: Paul Gauthner)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terbit pertama kali pada tahun 1960. Badawi tertarik kepada Corbin karena ia mewakili ajaran Yahya Suhrawardi yang paling mendasar. Dan ia tertarik pula kepada filsafat iluminasi karena filsafat ini menurutnya berjasa dalam "membangun paham humanisme di dunia Arab modern".[27]

Seberapa jauh pendapat Badawi ini benar, memang masih harus dikaji lebih jauh. Di mana letak kontribusi filsafat ini dalam membangun humanisme Arab, Badawi sendiri belum menjelaskan secara memuaskan. Ia memang menunjukkan bukti-buktinya dan menganalisis gejala-gejalanya, namun tidak sampai menelusurinya secara mendalam. Bagi yang ingin melacak pemikiran Badawi lebih jauh dapat membaca *Syakhshiyyat* ditambah dengan karya lain yang lebih menjurus terutama *al-Insaniyah wa al-Wujudiyah fi al-Fikr al-'Arabi* (Humanisme dan Eksistensialisme dalam Pemikiran Arab).[28]

Di luar Mesir, kajian tentang filsafat secara umum dan filsafat iluminasi secara khusus banyak dilakukan di Iran. Wilayah ini sejak ratusan bahkan ribuan tahun yang lalu, memang telah melahirkan pemikir-pemikir yang andal dan ampuh. Yahya Suhrawardi sendiri berasal dari Iran. Demikian pula sebagian besar generasi penerus yang melanjutkan gagasan-gagasannya seperti Seyyed Hossein Nasr. Sejauh yang dapat diketahui, tokoh ini tidak pernah menulis karya khusus tentang Yahya Suhrawardi. Namun ia ikut berperan aktif dalam penyuntingan karya-karyanya yang telah diterbitkan di dunia Barat antara lain yang diedit oleh Henry Corbin dan diterbitkan dengan judul *Opera Metaphysica et Mystica III*. Ia juga pernah menulis satu karya tentang Mulla Sadra dan gagasannya tentang *Transcendental Theosophy* dalam konteks filsafat iluminasi Yahya Suhrawardi. Lalu terakhir, ia ikut terlibat—walau hanya sebagai pemberi kata pengantar—dalam penerbitan karya bagus tentang epistemologi Yahya Suhrawardi berjudul *Knowledge by Presence: Epistemology in Islamic Philosophy* karya Mehdi Hairi Yazdi. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahsin Muhammad dan diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2003. Nasr yang pernah saya temui dan sempat bincang-bincang santai selama kurang lebih dua jam pada tahun 2010 di kantornya di George Washington University ini, menyanjung karya Yazdi sebagai, "bukan buku biasa".[29]

Karya lain yang tidak kalah penting adalah yang ditulis oleh peneliti yang juga berasal dari Iran. Namanya Hossein Ziai. Bukunya berjudul

27 Badawi. Ibid., 13

28 Abdul Rahman Badawi. 1982. *Al-Insaniyyah wa al-Wujudiyyah fi al-Fikr al-'Arabi* (Lebanon: Dar al-Qalam)

29 Seyyed Hossein Nasr. "Pengantar". 21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmah al-Isyraq sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh penerbit Sadra pada tahun 2012.

Daftar anak-anak intelektual Yahya Suhrawardi bisa bertambah panjang jika kita menyertakan di dalamnya para peneliti minor yang pernah sedikit membahasnya, atau peneliti mayor yang sengaja memberi perhatian terbatas kepadanya. Mereka antara lain, 1) Seyyed Ja'far Sajjadi, penulis *Syihab al-Din Suhrawardi* yang diterbitkan pada tahun 1984 di Teheran, 2) Annemarie Schimmel, penulis *The Mystical Dimension of Islam*, yang di dalamnya menyinggung sedikit tentang Yahya Suhrawardi sebagai penggagas *Theosophical Sufism*,[30] 3) Mehdi Aminrazavi, dosen pada Mary Washington College yang pernah menulis makalah pendek tentang geneologi teori pengetahuan Yahya Suhrawardi,[31] 4) Muhammad Kamal, dosen Melbourne University yang pernah menerbitkan makalah tentang konsep wujud dalam pandangan Yahya Suhrawardi dan Mulla Sadra,[32] dan tentunya 5) John Walbridge yang pernah bekerja sama dengan Hossein Ziai menerjemahkan *Hikmah al-Isyraq* ke dalam bahasa Inggris dan menerbitkannya pada tahun 1999 di Brigham Young University Press. Ada pula nama-nama lain yang pernah disebut oleh Hossein Ziai seperti Carra de Vaux, Max Horten, Otto Spies dan Helmut Ritter.

Itulah gambaran mengenai keabadian dan kehebatan wacana Yahya Suhrawardi. Tradisi yang ia gagas terus terjaga dan dilestarikan melalui upaya-upaya yang dilakukan oleh para pengkaji dengan reputasi kolektif yang tidak biasa.

Para pengkaji yang nama-namanya kita sebut di atas tadi memang cenderung melindungi Yahya Suhrawardi, dan tidak mencoba menampakkan aspek-aspek yang kontroversial tentangnya. Mungkin tujuannya baik, agar luka lama dapat segera terkubur dan perjalanan filsafat iluminasi ke depan bisa lebih lancar dan leluasa. Namun tetap saja, sosok Yahya Suhrawardi identik dengan berbagai "wacana liar dan kontroversial". Stigma pemberontak telah menempel dalam dirinya, dan merek murtad atau zindiq telah disematkan dalam produk pemikirannya.

Kontroversi yang ia ciptakan bermuara dari dua gagasan yang ia usung. Yaitu gagasan tentang ketuhanan, dan ajaran tentang kenabian. Ia gemar mengotak-atik dua konsep ini, sembari mempertanyakan keabsahan dan

30 Schimmel, Ibid., 259-263

31 Mehdi Aminrazavi. 2003. *How Ibn Sinan is Suhrawardi's Theory of Knowledge*. Journal of Philosophy East and West. Vol 53. Number 2, April

32 Muhammad Kamal. 2009. *Rethinking Being: From Suhravardi to Mulla Sadra*. Journal of Shi'a Islamic Studies. Vol II, no 4, 245

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebenarannya. Pengaruh filsafat Yunani dan ajaran para sufi "mabuk" seperti al-Hallaj dan al-Bisthami yang sangat mendalam membuatnya tidak puas dengan narasi-narasi normatif yang ditawarkan oleh agama tentang Tuhan dan nabi.

Ahmad Amin menilai bahwa pandangan Yahya Suhrawardi tentang Tuhan sangat berbau Hallajian. Teori *hulul* dan *wahdat al-wujud* menjadi alat baca utama untuk menjelaskan konsep tentang Tuhan. Dengan *hulul*, ia mengajarkan bahwa Tuhan adalah segalanya, dan bahwa segalanya adalah Tuhan. Dan dengan *wahdat al-wujud* ia mengajarkan bahwa Tuhan dan manusia adalah satu. Ajaran inilah—menurut Ahmad Amin—yang membuat para pakar fikih marah dan memaksa Malik Zahir untuk membunuhnya.[33]

Lalu yang ekstrem adalah saat ia mengutip al-Hallaj dan mengatakan, "ketahuilah ketika seorang hamba itu bertauhid (bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah), maka sejatinya ia telah mengakui keberadaan dirinya. Ini musyrik karena yang layak diakui keberadaannya hanyalah Tuhan".[34] Maknanya, tauhid itu sama dengan kemusyrikan.

Berpindah ke persoalan kenabian, pandangan Yahya Suhrawardi tidak kalah ekstrem dan liberal. Di samping mengaku dirinya sebagai nabi seperti yang disangkakan oleh Ibn Taimiyah,[35] ia juga berani menempatkan diri di atas derajat para nabi dan wali. Ia merasa memiliki dua kesempurnaan sekaligus, yaitu kesempurnaan pengetahuan dan keyakinan. Para nabi dan wali hanya memiliki keyakinan saja dan tidak berpengetahuan. Para filsuf seperti Aristoteles dan pengikutnya seperti al-Farabi dan Ibn Sina hanya memiliki pengetahuan saja dan tidak berkeyakinan. Sedang manusia pada umumnya berada di tengah-tengah antara keyakinan dan pengetahuan.

Demikianlah, ia membagi manusia menjadi empat golongan, yaitu 1) para nabi dan wali yang hanya memiliki keyakinan, 2) para filsuf yang hanya memiliki pengetahuan, 3) manusia biasa yang berada di tengah-tengah, dan 4) seorang ahli hikmah yang memiliki pengetahuan dan keyakinan yang sempurna. Seorang ahli hikmah itu tidak lain adalah dirinya sendiri.

Ilmu yang ia miliki ia sebut sebagai ilmu hakiki, yang merupakan hasil dari perpaduan antara kemampuan intuitif Platonian dengan metodologi diskursif Aristotelian.[36] Plato ia anggap sebagai guru filsafat intuitif (*hikmah*

33 Ahmad Amin. 1970. *Hay b. Yaqzan Ibn Thufail* (Kairo: Dar al-Nashr al-Arabiyah), 8

34 Dikutip dari Badawi, *Syakhshiyyah*, 191

35 Ibn Taimiyah. *Fatawa*. Juz 5, 93

36 Yahya Suhrawardi menjelaskan bahwa ada empat tahap yang harus dilalui untuk mendapatkan ilmu hakiki ini. Tahap pertama, tahap mengasingkan diri. Tahap kedua berupa cahaya penyingkapan (*al-Anwar al-Sanihah*). Melalui cahaya ini diperoleh pengetahuan yang ber-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

zauqiyyah), sedang Aristoteles sebagai bapak filsafat diskursif (*hikmah bahtsiyyah*). Dalam pendahuluan *Hikmah al-Isyraq*, ia menyebut bahwa filsafat diskursif adalah komponen penting dalam filsafat intuitif. Sedang "hikmah" adalah kesempurnaan filsafat yang lahir dari kombinasi antara keduanya. Menariknya, "hikmah" yang bernuansa intelektual-spiritual ini bukan berasal dari ajaran-ajaran agama yang ia anut, atau dari petuah-petuah nabi yang tentunya ia teladani, melainkan dari wejangan Plato yang amat ia kagumi. Tidak ada yang lebih hebat dari Plato—menurut Yahya Suhrawardi—karena ia adalah guru dari semua guru, mursyid dari semua mursyid. Dia adalah filsuf dan sufi, ilmuwan dan wali, dan di atas segalanya dia adalah nabi di atas para nabi.[]

---

peran sebagai dasar dari pengetahuan hakiki (*al-Ulum al-Haqiqiyah*). Tahap ketiga adalah pembangunan ilmu dalam artian yang sebenarnya (*al-'Ilm al-Shahih*). Selama tahap ini sang filsuf menggunakan analisis diskursif. Pengalaman pun diuji, dan sistem pembuktian yang digunakan adalah demontrasi (*burhan*) atau pembuktian *Posterior Analytics* Aristoteles. Dan tahap keempat adalah kehadiran ilmu atau filsafat iluminasi dalam bentuknya yang paling sempurna. Ilmu dalam tahap akhir ini dimiliki oleh para filsuf agung seperti Plato dan Yahya Suhrawardi sendiri. Lihat Hossein Ziai, Ibid., 50

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nestapa Tasawuf di Era Ibn Taimiyah

Sebagai ilmu dan pemikiran, tasawuf tidak pernah lepas dari filsafat. Dan filsafat juga tidak pernah bisa lepas dari tasawuf. Apa pun definisi kita tentang filsafat dan tasawuf, kenyataannya adalah bahwa kedua ilmu ini sama-sama saling membutuhkan, menguatkan dan mengisi. Perkembangan ilmu dan pemikiran yang sangat pesat hingga masa Yahya Suhrawardi—dan berlanjut hingga kini—meniscayakan bahwa kedua ilmu ini terlibat dalam perkawinan silang untuk saling bertukar metode, teori, hingga wacana dan gagasan.

Tasawuf dan filsafat bersifat fleksibel, dan tidak menutup diri dari pengaruh luar. Dalam bentuknya yang paling sederhana sekalipun, tasawuf selalu mengandung unsur yang filosofis, dan demikian pula dengan filsafat. Ia selalu mengandung unsur spiritual.

Tidak ada yang salah dengan perkawinan silang ini. Adalah sebuah keniscayaan bahwa tasawuf yang bersentuhan dengan spiritualitas dan pengalaman batin membutuhkan teori dan sentuhan rasional, sebagaimana filsafat yang berurusan dengan persoalan akal dan rasio membutuhkan tasawuf untuk mengimbangi rasionalitasnya.

Dengan pertimbangan ini, pendapat R.A. Nicholson dan Ibrahim Bayyumi Madkour dapat dibenarkan. Nicholson yang menyoroti tasawuf mengatakan bahwa, "Setiap tasawuf senantiasa bernuansa filosofis".[1] Sedang Madkour yang menyoroti filsafat menuturkan bahwa,

1 Dikutip dari Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 206

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Tidak ada aliran filsafat mana pun baik masa lalu maupun masa kini yang kosong dari nuansa spiritual".[2]

Karena itu lumrah jika kemudian ada bentuk tasawuf yang filosofis, atau filsafat yang spiritual. Tasawuf Yahya Suhrawardi, Ibn Arabi bahkan al-Ghazali termasuk yang filosofis karena mengandung unsur-unsur filsafat. Bahkan jika filsafat diartikan secara longgar dan leluasa sebagai bentuk rasionaliasi atau teorisasi atas sebuah pengalaman batin, maka hampir semua tasawuf dapat disebut filosofis.

Sementara itu semua bentuk pemikiran filsafat yang pernah ada dalam Islam pun dapat disebut spiritual termasuk yang beraliran peripatetik seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina, dan aliran iluminasi Yahya Suhrawardi. Ibn Sina yang sangat fanatik dengan filsafat peripatetik bahkan menyediakan satu bab khusus dalam *al-Isyarat wa al-Tanbihat* untuk mengupas masalah tasawuf dari sudut pandang teori emanasi. Dan ini oleh sebagian kalangan diartikan sebagai bukti bahwa ia memiliki kedekatan emosional dengan tasawuf, atau bahkan telah menjadi seorang sufi.

Yahya Suhrawardi—seperti yang sudah kita bahas sebelumnya—dan Ibrahim Madkour bahkan menempatkan seorang filsuf Yunani seperti Plato dan Aristoteles sebagai "sufi". Aristoteles yang terkenal dengan pendekatan empirisnya dan selalu melandaskan pemikirannya pada percobaan indriawi, mengakui bahwa ada peran ilham dalam proses perkembangan jiwa. Baginya, puncak kematangan moral seseorang terjadi ketika ia memiliki kesadaran spiritual yang muncul dari proses perenungan dan kontemplasi rasional, dan didukung oleh ilham.

Garis besar pemikiran Aristoteles ini diwarisi dan dilanjutkan oleh al-Farabi yang sepakat dengannya bahwa kesucian jiwa adalah jalan menuju kebahagiaan. Hanya saja, berbeda dengan para sufi, kesucian jiwa ini bukanlah hasil dari menjalankan ibadah dan riyadhah, melainkan terbentuk dari proses pemikiran, kontemplasi, dan berilmu pengetahuan.[3] Walau al-Farabi menempatkan ilmu rasional di atas ilmu kenabian, dan dengan demikian metode epistemologinya berbeda secara sangat mendasar dengan para sufi, namun materi pemikirannya sama dengan tasawuf. Ia mengajarkan bahwa *al-ruh al-qudsiyah* (ruh manusia yang telah tersucikan) dapat sampai pada derajat *ittisal*, atau tersambung dengan Tuhan. Ruh ini tidak disibukkan oleh apa pun yang berbau materi. Inera zahirnya tidak disibukkan oleh indra batinnya atau sebaliknya. Ia telah melampaui du-

2 Ibrahim Bayyumi Madkour. 1947. *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tabiquhu* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 35-36

3 Abu Nasr al-Farabi. 2002. *Al-Madinah al-Fadhilah*. Editor Abdul Hamid Hamdan (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Thurath), 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nia dan apa-apa yang ada di dalamnya. Ruh ini menerima ilmu dari para malaikat dan bukan dari manusia.[4]

Dilema Keturunan Tasawuf

Hingga era Yahya Suhrawardi, perjumpaan antara tasawuf dan filsafat telah berlangsung selama ratusan tahun dan sudah mendarah daging dalam keduanya. Pemikiran Yahya Suhrawardi sendiri adalah bukti bahwa kedua ilmu ini telah menjalin hubungan dialektis sejak lama, dan bersanding sebagai pasangan yang serasi.

Hanya saja—seperti layaknya pengatin atau pasangan suami istri—anak-anak yang lahir dari pernikahan ini tidak selamanya baik dan membanggakan. Ada saja beberapa anak yang menjadi sumber masalah dan memicu konflik antar sesama keturunan dan tetangga sebelah.

Yahya Suhrawardi bisa jadi merupakan salah satu keturunan tasawuf dari hasil perkawinan dengan filsafat yang tergolong bermasalah. Ia dikenal berani dan bengal dengan ide-ide dan pendekatannya yang kontroversial.

Seperti yang sudah kita ungkap dalam pembahasan yang lalu, walau Yahya Suhrawardi berhasil memberi warna baru dalam tasawuf dan menawarkan pendekatan yang dapat memperkaya khazanah pemikiran dalam ilmu ini, ia juga memantik banyak kontroversi dan resistensi dari kalangan internal maupun eksternal. Hukuman mati yang dijatuhkan kepadanya menunjukkan bahwa—bagi yang tidak setuju dengannya—ia adalah sumber masalah yang membahayakan.

Namun Yahya Suhrawardi bukan satu-satunya anak kontroversial yang pernah dilahirkan tasawuf dari hasil perkawinannya dengan filsafat. Sebelumnya ada al-Hallaj dan Ainul Qudhat al-Hamadhani yang mengalami nasib serupa dengannya. Lalu ada nama-nama lain yang lebih kurang sama dengannya dalam hal semangat untuk membangun tasawuf rasional dan teoretis, tetapi dengan pendekatan, metode, gaya, corak, hingga kemasan bahasa yang berbeda. Termasuk dalam kelompok ini adalah al-Muhasibi, al-Sarraj, al-Kalabadzi, Abu Thalib al-Makki hingga al-Qusyairi dan bahkan al-Ghazali.

Perkawinan silang antara tasawuf dan filsafat yang digagas oleh para tokoh ini menghasilkan wacana yang dapat disebut sebagai tasawuf filosofis. Istilah ini memang masih rancu. Namun secara mendasar dalam buku ini bahwa tasawuf filosofis diartikan sebagai bentuk rasionalisasi dan teorisasi atas pengalaman batin yang dialami oleh seorang sufi. Dengan pengertian

4 Imad Nabil. 2012. *Abu Nasr al-Farabi* (Beirut: Dar al-Farabi), 36

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini, maka hampir semua jenis tasawuf yang mengandung wacana rasional dapat disebut filosofis.

Persoalannya adalah, tasawuf filosofis itu sendiri banyak corak dan ragamnya. Dari segi sistem pemikirannya, tasawuf filosofis dapat dibagi menjadi sunni, salafi dan teosofis. Sedang dari segi metodenya dapat dibagi menjadi tasawuf nazari (teoretis) dan amali (praktis).

Perbedaan antara satu jenis tasawuf dengan yang lain biasanya disebabkan oleh latar belakang pemikiran masing-masing sufi. Tasawuf itu seperti air; mengikuti bentuk dan warna wadah yang menampungnya. Ketika tasawuf jatuh di tangan ahli kalam aliran Asy'ariyah, ia cenderung menjadi sunni; jika dikembangkan oleh kalangan Hanbali akan menjadi salafi; dan jika mendarat di tangan ahli filsafat akan cenderung menjadi filosofis-teosofis. Antara satu aliran dengan yang lain memiliki perbedaan yang mendasar baik dari segi metode, sistem pemikiran maupun muatan dan ajaran. Izzuddin b. Abdussalam umpama menyatakan—sebagaimana dinukil oleh al-Subki—bahwa para pengikut aliran Asya'riyah baik dari kalangan fikih maupun kalam menganut tasawuf sunni dan menolak bahkan menentang tasawuf filosofis-teosofis.[5]

Lalu dari segi metodenya, jika sebuah jenis tasawuf—baik sunni, salafi maupun filosofis—mengandung unsur teori yang kuat, maka dapat disebut tasawuf teoretis. Dan jika mengandung lebih banyak unsur praktis, maka disebut amali. Dengan pola pembagian ini, maka akan ada tasawuf sunni dan salafi yang bersifat praktis dari segi metodenya, namun filosofis dari segi sistem pemikirannya. Dan akan ada pula tasawuf filosofis yang bersifat teoretis dari segi metodenya, namun praktis dari segi sistem pemikirannya.

Begitulah beragam corak dan warna yang dapat dijumpai dalam tasawuf. Jenisnya tidak satu, dan tawaran pemikirannya tidak tunggal. Batasan untuk disebut filosofis atau bukan pun kadang samar dan tidak jelas. Ada sebuah jenis tasawuf yang secara umum diakui sebagai sunni atau salafi, namun dapat dikatakan filosofis jika dilihat dari sudut pandang yang berbeda. Demikian pula sebaliknya.

Hanya saja harus diakui bahwa ada cara lain yang lebih sederhana untuk menjelaskan apa itu tasawuf filosofis. Caranya adalah dengan melihat apakah ada unsur filsafat asing seperti filsafat Yunani Kuno, Persia atau India di dalam tasawuf atau tidak. Jika ada, maka tasawuf itu dapat disebut filosofis.

Dengan cara ini, maka tasawuf filosofis adalah jenis tasawuf yang bersintesis dengan sistem pemikiran dan metode filsafat asing. Termasuk jenis

5 Al-Subki. *Thabaqat*. Juz II, 455

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini adalah tasawuf al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina dan Yahya Suhrawardi yang mengandung rasionalitas filsafat Yunani Kuno; atau tasawuf al-Hallaj yang mengandung unsur filsafat India Kuno; dan tasawuf Ibn Arabi yang memberi tempat untuk filsafat Persia Kuno.[6]

Dengan cara ini pula, tasawuf teoretis yang diusung oleh para pakar kalam seperti Abdullah b. Said al-Kilabi (w. 240), al-Harits al-Muhasibi (w. 243), dan Abu al-Abbas al-Qalanisi (w. 355) tidak masuk dalam hitungan tasawuf filosofis. Al-Syahrastani benar ketika mengatakan bahwa sebagai ahli kalam, mereka ini bicara tentang tasawuf bukan dengan model filsuf teosofis, tetapi dengan gaya, argumentasi, dan narasi kalam.[7] Tasawuf Sulaiman Muqatil (w. 150) yang ikut melahirkan al-Karramiyah dan al-Salimiyah, Muhammad b. Karam (w. 255), Ahmad b. Hanbal (w. 241), dan Abu Abdullah b. Ahmad b. Muhammad b. Salim (w. 297) yang melahirkan Salimiyyah juga tidak dapat dikatakan tasawuf filosofis.

Bahkan, tasawuf Zunnun al-Misri yang oleh Abdul Qadir Mahmud disebut sebagai tasawuf filosofis, sejatinya tidak demikian.[8] Zunnun al-Misri tidak pernah mengambil filsafat Yunani Kuno atau ajaran mistisismenya yang dikenal dengan sebutan Gnotisisme, untuk ia kawinkan dengan tasawuf. Yang ia lakukan justru sebaliknya. Ia menolak Gnostisime dengan tujuan untuk membangun dan memperkokoh landasan tasawuf. Ia melakukan itu karena merasa bahwa Gnostisisme adalah ancaman bagi tasawuf mengingat visi ontologis dan epistemologisnya yang berbeda.

Zunnun al-Misri bahkan dianggap sebagai musuh bagi tasawuf filosofis oleh R.A Nicholson. Orientalis Inggris yang ingin mengategorikan tasawuf di bawah bendera Gnostisisme ini bahkan menuduh al-Misri sebagai tukang sihir karena "mengetahui rahasia-rahasia yang terselip dalam ilmu-ilmu kuno".[9] Tuduhan yang tidak mendasar yang dilandasi pada bukti yang tidak mendasar pula.

Tetapi, Nicholson secara kontradiktif juga memercayai bahwa al-Misri adalah penganut filsafat Neo-platonisme. Dan kesimpulan itu berdasarkan ucapannya, "Aku mengenal Tuhan melalui Tuhan. Jika bukan karena Tuhan

---

6 Salah satu peneliti muslim kontemporer yang mengakui bahwa tasawuf filosofis berkembang atas pengaruh filsafat asing terutama India dan Yunani Kuno adalah Ibrahim Madkour. Ia berpandangan bahwa itu adalah hal yang sangat biasa bahkan niscaya. Sebagai agama yang terbuka, Islam dengan mudah menerima ide-ide dan pemikiran asing untuk dijadikan sebagai bagian dari tradisinya sendiri. Lihat Ibrahim Madkour, Ibid., 66

7 Abu al-Fath Muhammad Abdul Karim Al-Syahrastani. 1947. *Al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: al-Madbuli), 145

8 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 151

9 RA Nicholson. 2004. *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press), 49

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aku tidak akan mengenal Tuhan". Juga ketika bicara soal cinta dan berujar, "Cinta Tuhan dan hamba-Nya itu saling bertukar. Cinta semacam ini akan mengarah kepada kebersatuan dengan Tuhan".[10]

Argumentasi Nicholson ini lemah, apalagi tidak disertai dengan bukti kuat tentang kecenderungan filosofis al-Misri. Nicholson hanya menduga dan tidak mengetengahkan bukti serta argumentasi yang meyakinkan.

Pengaruh filsafat Yunani Kuno memang ada dalam tasawuf dan dalam pemikiran Islam secara umum. Tetapi, pengaruh itu tidak terjadi dalam pemikiran al-Misri melainkan dalam tasawuf filosofis atau filsafat peripatetik. Benar, para filsuf peripatetik, didorong oleh keinginan untuk menjembatani antara agama dan filsafat, banyak menggunakan teori-teori filsafat Yunani Kuno antara lain untuk menjelaskan konsep kenabian, ilmu pengetahuan hingga konsep Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Ada pula yang tertarik untuk sekadar mengembangkan epistemologi agama kemudian menggunakan tawaran teoretis yang sudah ada dalam filsafat Yunani Kuno agar dapat menjelaskan lebih mudah fenomena yang sulit dan rumit. Tidak dapat dimungkiri bahwa paham emanasi Neo-Platonisme umpama, telah menarik perhatian banyak filsuf muslim sebagai alat baca dan analisis. Ini lumrah dan biasa dalam pemikiran Islam. Sebagai agama yang terbuka, Islam terbiasa berinteraksi dengan beragam corak pemikiran dan tradisi intelektual asing. Bahkan agama ini siap menerima tradisi agama atau budaya lain sebagai bagian dari tradisinya sendiri.

Namun, bagi Nicholson, perkembangan pemikiran dan tradisi dalam Islam yang sangat beragam pada satu sisi, dan mudahnya Islam mengadopsi pemikiran asing pada sisi lain adalah akibat langsung dari "ketidaktegasan al-Qur'an". Kitab ini—menurutnya—dipenuhi banyak keraguan sehingga arah pemikiran Islam menjadi tidak menentu.[11]

Nicholson boleh berpandangan seperti itu. Namun, yang ia sebut sebagai "ketidaktegasan" sesungguhnya adalah wilayah "bebas" yang sengaja disediakan oleh al-Qur'an agar pemikiran Islam dapat berkembang dengan leluasa. Islam tidak mengekang dan mengungkung perkembangan ilmu. Ia memberikan ruang yang sangat luas bagi ilmu untuk bergerak dan berkelana, kemudian menjadi dirinya sendiri tanpa harus dibebani oleh aturan-aturan keagamaan. Islam membedakan antara agama dan ilmu. Agama itu terbatas, dan hanya berdasarkan pada apa kata Tuhan melalui

10 Ibid.

11 Ungkapan RA Nicholson bahwa al-Qur'an mengandung "ketidaktegasan" dan bahkan "keruwetan" ia katakan setidaknya dua kali dalam dua karya yang berbeda. Lihat RA Nicholson. Ibid., 103, dan RA Nicholson. 2001. *The Legacy of Islam*. Editor Sir Thomas Arnold dan Alfred Guillaume (Cambridge: Cambridge University Press), 212

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu. Sedang ilmu itu luas dan hampir tanpa batas. Dalam ranah agama, Tuhan adalah sumber bagi semua yang ada. Sedang dalam wilayah ilmu, manusia—dan bukan Tuhan—adalah segalanya.

Karena itu, Nicholson justru salah ketika mengaitkan perkembangan pemikiran dalam Islam dengan "ketidaktegasan al-Qur'an". Kitab ini tidak memiliki hubungan apa-apa dengan perkembangan ilmu. Dalam Islam, ilmu pengetahuan berkembang sebagai hasil dari kreasi dan inovasi para pemikir muslim, bukan sebagai produk dari narasi al-Qur'an. Jika dikatakan al-Qur'an memiliki peran dalam ilmu, maka peran itu hanya sebatas sebagai pengatur saja bukan pemain. Ibarat sepak bola, agama itu seperti wasit sedang ilmuwan adalah pemainnya.

Kemudian, setiap ilmu itu pasti memiliki kecenderungan untuk bergerak secara "tidak menentu", terutama jika ia sedang berkembang dengan cepat dan pesat. Ia bergerak secara tidak menentu karena sifatnya yang dinamis dan selalu menginginkan sesuatu yang baru. Itu terjadi tidak hanya dalam Islam, tetapi juga dalam setiap peradaban termasuk peradaban modern sekarang ini.

Dengan demikian, tidak perlu ditutup-tutupi bahwa setiap pemikiran—termasuk Islam—akan mengalami ketidakmenentuan. Tasawuf sebagai bentuk ilmu dan pemikiran termasuk yang mengalami situasi ini bahkan dengan intensitas yang paling tinggi dibandingkan dengan ilmu-ilmu lain. Uniknya, semakin sering sebuah ilmu dan pemikiran mengalami ketidakmenentuan, semakin cepat pula ia berkembang dan menjadi mapan.

Ketika tasawuf berada di dekapan para filsuf penerus tradisi Yahya Suhrawardi, umpama, ia semakin diperhitungkan, namun pada saat yang sama semakin sering pula ia dihujat. Fase ini dapat disebut sebagai fase yang paling hebat sekaligus mendebarkan bagi perkembangan tasawuf filosofis. Dan itu ditandai dengan kemunculan seorang sufi-filsuf paling besar dalam sepanjang sejarah ilmu ini bernama Ibn Arabi (w. 1240), dan kehadiran seorang kritikus tasawuf paling mematikan bernama Ibn Taimiyah (w. 1328).

Ibn Arabi sendiri adalah penerus Yahya Suhrawardi, sedang Ibn Taimiyah adalah anak intelektual Ibn al-Jauzi. Kehadiran Ibn Arabi membawa tasawuf terbang semakin tinggi, namun pada saat yang sama juga menghadirkan peluang bagi Ibn Taimiyah untuk masuk lebih jauh ke dalam dan mengacak-ngacak seisi ruangannya. Inilah kenyataan yang dihadapi tasawuf. Sejak bercorak filosofis, ilmu ini semakin berkibar, tetapi kibarannya itu justru membuat sentimen para kritikus semakin berkobar.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf Berkibar, Kritik Berkobar

Kibaran tasawuf membuat para kritikus semakin berkobar. Ini adalah ungkapan yang sepertinya paling pas untuk menggambarkan situasi yang sedang dihadapi tasawuf. Pada fase ini, tasawuf sudah sangat matang sebagai ilmu pengetahuan. Ia sudah dilengkapi dengan perangkat teoretis yang memadahi dan lulus dari proses falsifikasi yang amat panjang. Tetapi ibarat pendulum, tasawuf kini sedang bergoyang ke arah bawah dan cenderung mengalami penurunan sebagai akibat dari proses kejenuhan dan kejumudan. Sebagai pendulum, ia tetap matang. Tetapi pergerakannya sedang menurun dan merosot ke bawah. Ironisnya, penurunan itu berbarengan dengan kedatangan Ibn Taimiyah yang kemudian mendorongnya lebih jauh dan membuatnya mental dan terpelanting.

Tasawuf bisa saja disebut sedang terseok-seok pada masa ini jika indikatornya adalah, 1) kemandekan epistemologi tasawuf sunni, dan 2) kedigdayaan para kritikus seperti Ibn Taimiyah yang berhasil menghadang pergerakannya dan bahkan sukses memenggal kepalanya. Namun, tasawuf juga dapat dikatakan sedang hebat pada masa ini—dan selama lima abad kemudian—karena melahirkan tokoh-tokoh pemikir sufi-filsuf kelas dunia seperti Ibn Arabi. Walau tasawuf filosofis tidak pernah lepas dari kontroversi, dan statusnya dalam "keluarga besar" tasawuf sering dipertanyakan, namun tetap saja ia diperhitungkan sebagai kontribusi berharga dalam ilmu ini. Apalagi di era modern ini, jenis tasawuf filosofis lebih berhasil menarik perhatian dan minat para ilmuwan dan peneliti kontemporer dan turut mewarnai perkembangan ilmu pengetahuan di berbagai belahan dunia.

Muhammad Abu Zahra turut mengakui peran penting yang dimainkan oleh tasawuf filosofis dulu dan kini. Ia juga mengakui bahwa pada masa Ibn Arabi hingga Ibn Taimiyah tasawuf jenis ini sedang maju. Namun ia juga menekankan bahwa kemandekan tasawuf sunni jauh lebih penting untuk disorot ketimbang kemajuan tasawuf filosofis. Dalam pandangannya, tasawuf sunni itu ilmu sehingga harus didorong untuk terus maju. Sedang tasawuf filosofis adalah pemikiran yang kemajuan dan kemundurannya tidak terlalu berdampak pada keilmuan Islam seraca umum. Ia menulis bahwa pada masa Ibn Arabi "pemikiran tasawuf tetap berkembang pesat, tetapi ilmunya sedang mandek".[12]

Dikotomi antara ilmu dan pemikiran dalam tasawuf ini layak diperhitungkan. Bahwa tasawuf filosofis bukan ilmu benar-benar patut dipikir-

12 Muhammad Abu Zahra. 1974. *Ibn Taimiyah: Hayatuhu wa 'Ashruhu Ara'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi), 127

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kan. Sebab kenyataannya adalah, tasawuf jenis ini lebih condong ke ranah teorisasi murni ketimbang ke wilayah praktis yang menjadi corak dan kekhasan tasawuf sebagai ilmu. Namun persoalannya, tasawuf filosofis juga dapat disebut sebagai ilmu—layaknya ilmu pengetahuan lainnya—jika standar penilaiannya adalah Filsafat Ilmu.

Mungkin Abu Zahra menggunakan standar normatif keagamaan untuk menilainya sebagai pemikiran. Standar ini meniscayakan bahwa ilmu itu harus berbasis pada wahyu dan norma-norma agama, bersifat menerangi dan membawa kebahagiaan. Seperti cahaya, ilmu itu membawa sinar terang dan bukan kegelapan. Mungkin Abu Zahra menilai bahwa tasawuf filosofis tidak menerangi jalan penggunanya dan hanya membawa keruwetan dan kegelapan sehingga tidak layak disebut ilmu.

Hampir senada dengan Abu Zahra, Fakhruddin al-Razi (w. 606/1209) yang hidup pada masa antara Yahya Suhrawardi dan Ibn Arabi, merekam keruwetan yang dialami oleh tasawuf. Ia membagi para sufi menjadi enam kelompok, yaitu 1) kelompok tradisi atau tasawuf adat, yaitu orang-orang yang menyebut dirinya sebagai sufi hanya karena pakaian mereka yang menyerupai sufi; 2) tasawuf ibadah, yaitu kelompok yang menyibukkan diri dengan ibadah saja; 3) tasawuf hakikat, yaitu yang mencari kebenaran melalui proses perenungan. Mereka tidak melakukan ibadah *nawafil*; 4) kelompok al-Nuriyah yang mengajarkan bahwa perilaku terbagi menjadi dua yaitu *al-nuri* (yang mengandung unsur cahaya) dan *al-nari* (yang mengandung unsur api). Kelompok ini mengejar perilaku yang *al-nuri* seperti *zuhud*, kesederhanaan, kepasrahan, dan yang sejenisnya; 5) al-Hululiyyah, yaitu yang meyakini bahwa mereka sampai pada tahap kebersatuan dengan Tuhan; dan 6) al-Mubahiyah, yang membolehkan segala cara untuk mewujudkan ambisi-ambisi duniawi mereka. Mereka menunggangi tasawuf sebagai kedok belaka.[13]

Dari enam kelompok ini, empat di antaranya—selain yang pertama dan terakhir—mendekati ruh tasawuf yang sesungguhnya tetapi menyisakan kejanggalan di sana-sini. Kelompok kedua dan keempat hanya fokus pada masalah ibadah dan kezuhudan saja dan melupakan aspek keilmuan. Kelompok ketiga hanya melakukan proses perenungan atau keilmuan saja dan melupakan aspek ibadah dengan meninggalkan salat *nawafil*. Sedang kelompok kelima hanya sibuk berpikir saja tanpa dibarengi dengan zikir. Kelompok pertama dan terakhir sama sekali tidak layak disebut tasawuf karena tidak mencerminkan sifat dan sikap seorang sufi yang ideal.

13 Fakhruddin al-Razi. 1962. *I'tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin* (Haidar Abad: Majelis Dairah al-Ma'arif), 59

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di balik pengelompokan ini, al-Razi sesungguhnya ingin mengatakan bahwa pada masa itu tasawuf sedang berada pada titik nadir. Tasawuf sunni yang menyeimbangkan antara syariat dan hakikat—yang oleh Abu Zahra disebut ilmu—tidak ada. Bahkan tasawuf syariat pun tidak ada. Yang ada adalah tasawuf ibadah, yaitu kelompok kedua. Tasawuf hakikat dan filosofis ada, yaitu kelompok ketiga dan kelima. Namun, tasawuf ini melupakan aspek tasawuf yang sesungguhnya, yaitu ibadah.

Jika diamati, kelompok kedua tidak ada bedanya dengan orang-orang awam ahli ibadah yang oleh Ibn Sina disebut sebagai *abid*. Kelompok ketiga dan kelima tidak ada bedanya dengan kalangan filsuf yang hanya mencari hakikat sesuatu dengan meninggalkan ibadah. Sedang kelompok keempat mendekati perilaku sufi asketik yang tidak peduli pada urusan duniawi. Kelompok pertama sufi palsu, sedang kelompok keenam palsu kuadrat.

Sederhananya, tasawuf sedang kehilangan ruh yang sesungguhnya. Tasawuf sunni menghilang, sedang tasawuf filosofis berkibar sebagai alternatif dengan meninggalkan unsur tasawuf yang paling fundamental.

Al-Razi sendiri adalah tipe pemikir yang netral terhadap tasawuf. Sebagai filsuf, ahli kalam, dan penafsir al-Qur'an yang andal, ia tidak pernah terlibat dalam perdebatan mengenai tasawuf. Karenanya dapat dikatakan bahwa pendapatnya mengenai keruwetan tasawuf itu objektif dan tidak bias.

Al-Razi hidup pada masa antara Yahya Suhrawardi dan Ibn Arabi, dua tokoh tasawuf filosofis yang sangat diperhitungkan. Persisnya, ia hidup pada 1149-1209. Yahya Suhrawardi sendiri hidup pada 1159-1196, dan Ibn Arabi 1165-1240. Dengan demikian, era al-Razi adalah era Yahya Suhrawardi dan Ibn Arabi juga.

Secara geneologi keilmuan, al-Razi tidak memiliki hubungan apa-apa dengan kedua tokoh tasawuf itu. Ia pun sepertinya tidak pernah bertemu dengan keduanya karena jarak yang memisahkan antara mereka bertiga. Walau demikian, al-Razi dapat dipastikan mengenal Yahya Suhrawardi dan Ibn Arabi dengan baik. Buktinya ia menyebut aliran al-Hululiyah dalam daftar enam kelompok sufi pada masanya. Ini adalah aliran Yahya Suhrawardi dan Ibn Arabi, seperti yang ditegaskan oleh Abdul Qadir Mahmud.[14] Ia juga menyebut kelompok hakikat yang merupakan kelompok dan gerbong bagi sufi-filsuf.

Menariknya, al-Razi yang sangat gemar berfilsafat itu justru tidak menunjukkan sikap hormat kepada al-Hululiyah dan kelompok hakikat yang rasional. Apakah ini pertanda bahwa tasawuf filosofis benar-benar

14 Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 440-490

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengalami krisis, dan tidak mendapat tempat di hati masyarakat pada masanya?

Jawabannya bisa iya bisa tidak. Kenyataannya adalah, tradisi ketasawufan dan kefilsafatan Yahya Suhrawardi tetap hidup dan bahkan berkembang cukup pesat terutama di tangan Ibn Arabi. Sedang gagasan Ibn Arabi sendiri meroket cukup tinggi dan mengukir prestasi hebat pada masanya dan bahkan hingga sekarang.

Pada masa hidupnya, tasawuf Ibn Arabi sudah berkembang ke mana-mana dan menyihir ribuan pengikutnya. Di Andalusia, Baghdad, Khurasan, Damaskus, Basra, hingga Kairo, Ibn Arabi dikenal sangat luas dan memiliki penggemar setia yang fanatik. Di Mesir, pengikutnya tidak terhitung jumlahnya.[15] Bahkan otoritas fikih dan hadis yang menguasai panggung pemikiran di sana sempat resah dibuatnya. Pertikaian yang pernah terjadi antara para sufi pengikut Ibn Arabi dengan Ibn Taimiyah adalah saksi kuat betapa gagasan Ibn Arabi—terutama *wahdat al-wujud* dan *hulul*—sangat disegani di tanah al-Azhar ini.

Ibn Arabi juga mengawali sebuah era emas yang melahirkan puluhan sufi filsuf yang mendunia. Beberapa di antara mereka merupakan murid langsung Ibn Arabi, sedang yang lain bukan. Ibn al-Faridh (w. 632/1234) adalah murid sekaligus pembelanya, demikian pula dengan Abdul Haq Ibn Sab'in (w. 667/1265). Ada pula nama Shadruddin al-Qunawi (w. 1272), Nasr al-Mambaji (w. 1257), al-Sushtari (w. 668/1266), Abdul Karim al-Jili (w. 805/1415), Baha'uddin al-Amili (w. 1621) serta Mulla Sadra (w. 1640) pada abad ke 17 Masehi. Kemudian ada Jalaluddin Rumi (w. 672/1270) yang sepertinya tidak tersambung dengan Ibn Arabi secara geneologi keilmuan.

Corak utama tasawuf Ibn Arabi—selain *hulul* dan *ittihad*—adalah *wahdat al-wujud*, atau kebersatuan wujud. Gagasan ini mengungguli semua konsep tasawuf dalam hal keunikan dan kehebatannya. Namun, ia juga menciptakan kontroversi dan perdebatan. Karena gagasan ini, Ibn Arabi dipuji tetapi sekaligus dicaci. Menurut gagasan ini, Tuhan dapat menyatu dengan manusia dan manusia dapat mencapai derajat kesadaran spiritual untuk mencapai Tuhan. Atau, manusia dapat menjadi Tuhan, dan Tuhan dapat menjelma dalam diri manusia.

Muhammad Abu Zahra menjelaskan bahwa *wahdat al-wujud* itu artinya bahwa, "segala wujud itu satu. Keberagaman itu hanya ada pada tataran bentuk saja, sedang esensinya tetap satu dan sama".[16] Sementara Bahauddin al-'Amili berpandangan bahwa *wahdat al-wujud* itu adalah, "penampakan

15 Abu Zahra. Ibid., 55
16 Abu Zahra. Ibid., 162

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuhan dalam bentuk seseorang, benda-benda di bumi dan di langit. Juga dijadikannya manusia oleh Tuhan sebagai wahana penampakan-Nya yang paling sempurna".[17]

Persoalan muncul ketika gagasan ini dihadapkan dengan—atau dimaknai dalam konteks—syariat dan akidah. Sudah menjadi rahasia umum bahwa banyak sufi filsuf yang disorot dan disangkakan karena kedekatan mereka dengan konsep *wahdat al-wujud*. Fariduddin Attar (w. 1220) umpama, pernah dipersoalkan karena mengajarkan bahwa, "Syariat tidak mewakili keseluruhan hakikat. Bahkan syariat itu sendiri bukan hakikat. Beberapa aspek hakikat tidak dapat ditemukan dalam syariat. Hakikat adalah inti sedang syariat adalah bungkus".[18] Sementara Ibn al-Faridh yang merupakan murid langsung Ibn Arabi mengajarkan bahwa, "seseorang yang telah sampai pada tingkatan tertentu dalam kebersatuannya dengan Tuhan, tidak lagi terikat oleh hukum-hukum agama dan tidak perlu lagi mengikuti syariat".[19]

Tidak perlunya syariat bagi sufi juga ditegaskan oleh Ibn Arabi ketika berbicara mengenai *thaharah* atau bersuci. Ia mengatakan:

> *Thaharah* itu tidak masuk akal dalam pandangan kami. Dalam fikih *thaharah* adalah membersihkan diri dari kotoran (hadas). Padahal "diri" itu adalah sifat jiwa bukan sifat badan. Bagaimana mungkin *thaharah* yang merupakan kegiatan membersihkan badan dapat membersihkan jiwa? Karena itu dalam pandangan kami, *thaharah* yang sesungguhnya adalah membersihkan jiwa. Dan jiwa yang bersih itu adalah ketika Yang Mahabenar menjadi pendengaranmu, penglihatanmu, dan segala aktivitasmu.[20]

Jadi, banyak sufi yang menolak syariat dan bentuk-bentuk lain ibadah badan. Mereka hanya menerima ibadah batin. Yang penting bagi mereka adalah kebersihan hati dan jiwa, bukan kebersihan raga. Dan itu hanya dapat dicapai dengan ibadah batin bukan ibadah zahir.

Bagi ulama fikih dan hadis, ini bahaya dan membahayakan. Mereka menganggap ini pelanggaran serius terhadap landasan keyakinan dan hukum agama yang paling mendasar. Islam tanpa akidah ibarat manusia tanpa ruh. Dan Islam tanpa syariat ibarat berlayar tanpa kapal. Bahkan, bagi Abdul Rahman Badawi seorang filsuf kontemporer asal Mesir yang dikenal sangat

17 Ibid

18 Fariduddin al-Attar. 2012. *Tadzkirat al-Auliya'*. Terjemah Arab Muhammad al-Asili. Editor Muhammad Adib al-Jawir. Juz I (Mansura: Dar al-Thaqafah al-Arabiyyah), 122

19 Ibid,

20 Muhyiddin Ibn Arabi. 2006. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Editor Usman Yahya. Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 488

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

liberal dan berpikiran terbuka, konsep hakikat tasawuf itu membahayakan. Ia mengatakan, "Syariat datang dengan perbedaan yang jelas antara Tuhan dan manusia. Sedang hakikat dan tarekat datang dengan penyelewengan yang nyata atas dasar-dasar tauhid tentang Tuhan dan manusia".[21]

Sejalan dengan Badawi, Ibn Taimiyah keberatan dengan gagasan tentang hakikat secara umum dan *wahdat al-wujud* secara khusus karena mengganggu akidah dan keyakinan serta mengaburkan konsep Tuhan dalam agama. Dalam *wahdat al-wujud* perbedaan antara manusia dan Tuhan menjadi samar. Implikasinya, perbedaan antara yang mencipta dan yang dicipta; yang suci dan yang tidak menjadi remang-remang. Saking kuatnya pengaruh *wahdat al-wujud*, manusia awam tidak lagi dapat membedakan mana yang berasal dari agama dan mana yang bukan; mana yang hitam dan mana yang putih; mana yang lurus dan mana yang bengkok.

Bagi Ibn Taimiyah, *wahdat al-wujud* dibangun di atas dua landasan. *Pertama*, keyakinan bahwa sesuatu yang tiada (*ma'dum*) itu bersifat tetap dalam ketiadaannya. Dengan ungkapan lain, sesuatu yang tidak ada itu diyakini ada dalam hakikatnya. Sesuatu dikatakan tidak ada hanya merujuk pada bentuk dan benda materialnya saja. Secara hakikat, ia tetap ada. Dengan premis ini, maka semua ciptaan Tuhan yang sebenarnya "tiada", itu ada dan—seperti Tuhan—abadi dalam ke-ada-annya.

Kedua, gagasan bahwa keberadaan Tuhan berarti keberadaan-Nya sebagai Yang Mahabenar (*al-Haq*). Dengan kata lain, Tuhan diyakini hanya memiliki satu dimensi saja, yaitu *al-Haq*.[22] Dan dimensi ini hanya bisa didekati melalui karamah atau kewalian seorang sufi. Landasan pertama membuat seseorang buta atau tidak lagi mengenal Tuhan yang sebenarnya, sedang landasan kedua menggiring manusia untuk menjadikan para wali sebagai tuhan menggantikan Tuhan yang sesungguhnya.

Ketika ini terjadi, banyak orang yang meninggalkan agama dan murtad menjadi sufi. Dengan iming-iming akan masuk surga hanya dengan cara "menghamba" kepada wali, banyak orang yang rela menjual akidahnya demi mengikuti nafsu wali yang tiada berbudi. Ibn Taimiyah mengaku pernah bertemu dengan pengikut Tarekat Rifa'iyyah yang mengatakan kepadanya bahwa mereka akan diselamatkan dari api neraka karena berkah Syaikh Ahmad Rifai.[23]

---

21 Abdul Rahman Badawi. 1987. *Syatahat al-Shufiyyah* (Kairo: Wakalah al-Matbu'ah). 11

22 Taqiuddin Ibn Taimiyah. 2008. *Majmu'ah al-Rasa'il wa al-Masa'il*. Juz I (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi), 80

23 Abu Zahrah. Ibid, 41

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saat Ibn Taimiyah tiba di Mesir pada tahun 707/1305, ia mengaku melihat wali menjadi selebriti baru dalam masyarakat. Mereka kaya dan hidup dalam kemewahan. Pekerjaan sebagai wali membuat mereka hanya duduk manis dan menerima imbalan berupa uang yang melimpah.

Karena pekerjaan menjadi wali paling enak dan menggiurkan, banyak orang ingin menjadi wali, sering dengan cara instan. Bisnis "perwalian" menjadi marak, dan tidak sedikit orang yang mengedarkan brosur menawarkan jasa perjalanan menuju surga. Agama akhirnya porak-poranda, dan syariat menjelma menjadi ajang melakukan pemerasan. Para wali palsu itu kemudian ada yang mengajarkan bahwa tidak ada perbedaan antara ketaatan dan kemaksiatan di hadapan Tuhan. Bagi Tuhan semua itu sama dan tidak ada artinya apa-apa.[24] Ada pula yang mengajarkan bahwa hidup ini untuk senang-senang saja, sehingga diperbolehkan melakukan hal-hal yang haram atau mengikuti jejak-jejak setan. Karena setan adalah sahabat Tuhan.[25]

Dihadapkan pada kenyataan ini, Ibn Taimiyah marah. Ia angkat bicara dan bertekad memerangi para sufi yang ia nilai lengah. Segera, ia meluruskan konsep kewalian dan karamah, dan dengan mengutip Abu Ali al-Juzjani ia mengatakan, "Jadilah engkau pencari istikamah, bukan karamah. Yang mengejar karamah adalah hawa nafsumu, dan yang mengharap istikamah adalah Tuhanmu".[26] Lalu ia menambahkan, "memintalah pertolongan kepada Tuhanmu, bukan kepada walimu. Karamah seorang wali adalah istikamahnya.[27]

Itu ia ikuti dengan sebuah buku yang berjudul *al-Furqan baina Auliya' Allah wa Auliya' al-Syaitan* (Perbedaan Antara Wali Tuhan dan Wali Setan). Dari judulnya dapat dipahami bahwa buku ini ingin membedakan secara tegas antara wali setan dan wali Tuhan. Wali setan adalah mereka yang buta agama dan dikendalikan oleh hawa nafsunya, sedang wali Tuhan adalah mereka yang hidup sesuai dengan tuntunan dan cahaya Tuhannya.

Dalam penolakannya terhadap konsep kewalian dan karamah, Ibn Taimiyah ingin menawarkan pemahaman yang sederhana dan tidak bertele-tele, sejalan dengan petuah al-Qur'an dan al-Sunnah. Mengacu kepada kedua sumber ini, ia berpandangan bahwa wali adalah orang yang

24 Ibid, 166

25 Kalimat ini pernah diucapkan al-Hallaj dalam *al-Thawasin*. Lihat Abdul Qadir Mahmud. Ibid., 109

26 Ibn Taimiyah. *Majmu'ah al-Rasa'il*. Juz V, 7

27 Ibn Taimiyah. 1999. *Qa'idah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*. Editor Abdul Qadir al-Arna'ut (Kairo: Idarah al-Buhuth al-Ilmiyyah), 97

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertakwa dan beriman kepada Tuhan, bertawakal dan menjalani perintah-perintah agama secara saksama.

Pandangan itu benar dan tidak bermasalah. Persoalannya muncul ketika pandangan itu disertai dengan kritik pedas, cacian, dan bahkan makian. Dalam berbagai kesempatan, Ibn Taimiyah tidak segan menunjuk hidung seorang sufi dan menuduhnya telah sesat atau murtad. Konsep *wahdat al-wujud* ia sebut sebagai ajaran setan dan Ibn Arabi sebagai Fir'aun.[28] *Hulul* (menjelmanya Tuhan dalam manusia) ia anggap mirip dengan ajaran Kristen mengenai ketuhanan Yesus, dan *ittihad* (kebersatuan manusia dengan Tuhan karena cinta) ia nilai bentuk dari kebodohan dan kekufuran.[29]

Konsep-konsep lain dalam tasawuf ia anggap merupakan turunan dari tiga konsep di atas sehingga sama saja mengandung kesesatan, kemurtadan, dan kekufuran. Konsep-konsep turunan itu antara lain iluminasi, cinta, *ghaibubah* (ketidaksadaran), *mahw* (kesadaran), *fana'*, *sakr* (mabuk), dan wahdat al-syuhud. Implikasinya, para sufi yang mengusung ide-ide itu ia asosiasikan dengan kesesatan dan kekufuran juga. Ibn Arabi ia sebut sesat, dan Yahya Suhrawardi murtad.[30] Ia juga menyerang Ibn al-Faridh dan menyodok Ibn 'Athaillah al-Sakandari. Ibn Sab'in memang kontroversial dan pernah berujar, "Muhammad putra Aminah adalah orang yang keras kepala karena mengaku sebagai nabi terakhir".[31] Karena ucapannya itu, ia menjadi sasaran empuk Ibn Taimiyah.

Inilah sedikit dari banyak kritik Ibn Taimiyah terhadap tasawuf. Kritik itu pada intinya ingin menegaskan bahwa—seperti yang dibahasakan oleh Abdul Qadir Mahmud—tasawuf filosofis itu tidak mengajarkan apa-apa kecuali "menjauhkan manusia dari Tuhan dan mengosongkan Islam dari syariat".[32] Lebih tegas, tasawuf filosofis itu menghendaki manusia untuk beriman tanpa Tuhan, dan ber-Islam tanpa syariat.

Kerasnya kritik Ibn Taimiyah terhadap tasawuf filosofis dan derasnya dukungan yang mengalir kepadanya menjadikan gerakan anti-tasawufnya menyerupai—dalam ungkapan Masharuddin—"pemberontakan" terhadap tasawuf.[33] Yang ia lakukan tidak hanya untuk memperbaiki atau meluruskan,

28 Ibn Taimiyyah. 1995. "Risalah Haqiqah Mazhab al-Wihdah". Dalam *Fatawa Ibn Taimiyah* (Kairo: Maktabah Dar al-Salam), 4

29 Ibn Taimiyah. *Majmu'ah al-Rasa'il*. Juz I, 80

30 Ibn Taimiyah. *Fatawa*. Juz 5, 93

31 Ibn Syakir al-Kutbi. 1973. *Fawat al-Wafayat*. Editor Ihsan Abbas (Beirut: Dar al-Sadir), 516. Juga al-Malthi. Ibid., 26

32 Abdul Qadir Mahmud,. Ibid., xii

33 Masyharuddin. 2007. *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf* (Surabaya & Kudus: JP Press & Stain Kudus Press).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi sudah mengarah kepada pembumihangusan dan peluluhlantakan tasawuf.

Dalam kadar tertentu, Ibn Taimiyah benar dan berhasil. Buktinya, perkembangan tasawuf filosofis pada masa itu dan setelahnya dapat dihambat. Dan kemunculan para sufi-filsuf juga dapat dikurangi. Namun, upayanya jelas bukan tanpa ongkos. Para sufi tampaknya tidak tinggal diam, dan serangan balik pun dilakukan, kadang secara ilmiah namun tidak jarang pula dalam bentuk fisik.

Salah satu serangan fisik yang pernah dilakukan adalah dengan pemukulan bahkan ancaman pembunuhan, seperti yang dilakukan oleh Nasr al-Mambaji, seorang pengikut fanatik Ibn Arabi.[34] Ada juga serangan balik berupa upaya kriminalisasi terhadapnya yang berujung pada penangkapan dan pemenjaraan. Dan itu terjadi antara lain di Kairo sekitar tahun 720/1318.

Serangkaian serangan kepada Ibn Taimiyah—atau yang sering disebut *mihnah*/cobaan—pernah terjadi sebanyak empat kali, tiga di antaranya di Mesir dan yang lain di Sham. Tidak semua *mihnah* terjadi akibat konfrontasinya dengan sufi. Ada pula yang terjadi karena perselisihannya dengan ulama fikih dan kalam. *Mihnah* yang ia alami di Mesir adalah akibat dari perselisihannya dengan sufi. Dan pemenjaraan terhadap dirinya—saat *mihnah* ketiga—dalam pendapat Muhammad Abu Zahra adalah karena kedekatan para sufi dengan penguasa.[35]

Menariknya, *mihnah* di Mesir yang berakhir dengan pemenjaraan itu terjadi bukan karena perselisihannya bukan dengan tasawuf filosofis, tetapi dengan tasawuf Sunni. Adalah pengikut Tarekat Syadziliyah, salah satunya Ibn 'Athaillah al-Sakandari yang terlibat pertarungan sengit dengan Ibn Taimiyah.

Muhammad Abu Zahra cepat-cepat menulis bahwa sesungguhnya tidak ada masalah antara al-Sakandari dengan Ibn Taimiyah. Juga tidak ada yang salah dengan ajaran al-Sakandari maupun dengan kedua pendahulunya dalam Tarekat Syadziliyah yaitu Abu al-Hasan al-Syadzili dan al-Mursi Abu al-Abbas. Yang salah adalah pengikut mereka yang, "tidak memiliki kemampuan yang cukup untuk mencerna ajaran para guru sufi. Mereka

34 Ibid, 60

35 Abu Zahra, Ibid., 55-79. Pendapat ini bisa jadi benar. Namun, ada dua hal yang bisa mematahkannya. *Pertama*, *mihnah* pertama terjadi murni karena sikap Ibn Taimiyah yang konfrontatif. Dengan demikian, *mihnah* yang lain pun bisa jadi terjadi karena alasan yang sama dan bukan karena campur tangan penguasa. *Kedua*, justru penguasa sempat memihak kepada Ibn Taimiyah dengan mengeluarkan perintah pembebasannya dari penjara pada tahun 721/1319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak cakap menangkap ajaran-ajaran metaforis dalam tasawuf".[36] Yang dikritik Ibn Taimiyah adalah kesalahpahaman para pengikut ini, bukan guru mereka.

Abu Zahra melanjutkan bahwa, salah satu yang paling sering disalahpahami oleh para pengikut Tarekat Syadziliyah dan menjadi bahan kritik Ibn Taimiyah adalah ajaran tentang cinta. Tarekat Syadziliyyah mengajarkan bahwa, "Cinta kepada Tuhan adalah segalanya. Ketika cinta itu tulus dan tanpa pamrih, maka segala sesuatu selain cinta tidak berguna dan tidak bernilai apa-apa".[37] Banyak pengikut tarekat ini yang salah tangkap. Berpegang pada ajaran ini, mereka ada yang menjalani praktik-praktik kezuhudan demi meraih cinta ilahi, tetapi dengan meninggalkan ibadah syar'i. Ada pula yang kelewat tawakal karena cinta kepada Tuhan, hingga tidak mau bekerja dan menafkahi keluarganya. Lalu tidak sedikit—konon termasuk al-Sakandari sendiri—yang meninggalkan ilmu zahir seperti fikih, filsafat dan kalam, dan hanya mendalami ilmu batin yaitu tasawuf. Alasannya, karena ilmu zahir tidak berguna untuk mengantarkan seseorang mencintai Tuhannya. Al-Sakandari mengatakan, "Untuk sampai kepada Tuhan harus dengan ilmu batin, bukan ilmu zahir".[38]

Walau Abu Zahra mencoba menetralisasi, kenyataannya adalah pertikaian Ibn Taimiyah dengan para sufi sesungguhnya telah menyeret nama al-Sakandari. Dan ucapan di atas bisa jadi merupakan salah satu penyebabnya. Ketika kalimat "ilmu zahir" ditafsirkan dari perspektif syariat, maka kesimpulannya menjadi "syariat sebagai ilmu zahir tidak penting dan tidak perlu karena tidak dapat mengantarkan seseorang untuk mengenal Tuhan". Sejarah keterlibatan al-Sakandari dalam perseteruan dengan Ibn Taimiyah sudah diketahui banyak orang dan sudah dibuktikan oleh sederet ilmuwan. Uniknya, Abu Zahra sendiri tanpa sadar menyebut keterlibatannya itu dan terang-terangan mengatakan bahwa al-Sakandari ikut menghimpun massa dalam jumlah besar di depan benteng al-Ayyubi di Kairo. Pada kesempatan itu al-Sakandari bahkan berorasi dan berteriak, "Cukuplah Tuhan sebagai pelindung dan wakil bagi kami".[39]

Jika diasumsikan bahwa al-Sakandari terlibat, berarti pertengkaran Ibn Taimiyah dengan para sufi benar-benar bersifat horizontal dan sangat luas. Di samping dengan para sufi-filsuf, ia juga terlibat perselisihan dengan para pengikut Tarekat Syadziliyah yang jumlahnya sangat besar. Pertengkaran

36 Abu Zahra. Ibid., 166

37 Abdul Latif Hamzah. 1999. *Al-Harakah al-Fikriyyah fi Mishr* (Kairo: al-Hai'ah al-Ammah li al-Kitab), 59

38 Abu Zahra. Ibid., 164

39 Ibid, 56

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu tampaknya sudah seperti perang saudara; semua unsur dari kedua belah pihak ikut terlibat dan tidak segan menggunakan segala macam cara untuk memenangkannya.

Saat gelap mata dan tersulut amarah, pihak sufi menyeret Ibn Taimiyah ke dalam penjara, dan pihak Ibn Taimiyah secara terus-menerus melontarkan slogan anti-tasawuf yang mencaci dan menghina.

Cacian yang tiada henti yang dialamatkan kepada para sufi harus dimaknai dalam konteks ini. Para pengikut Ibn Taimiyah yang tergabung dalam kelompok salafi, adalah orang yang paling kecewa dan sakit hati kepada tasawuf. Mereka tidak segan, umpama, menyebut sufi sebagai "orang tolol dan bodoh, tidak berakal, dan suka bersenang-senang melalui lagu dan tarian".[40] Cacian ini diriwayatkan Kamaluddin b. Ja'far al-Syafi'i (w. 1347). Lalu ada cacian yang diriwayatkan oleh Tajuddin al-Subki (w. 1369) yang mengatakan bahwa, "Orang sufi itu hanya mengejar kesenangan duniawi saja. Mereka gemar berbohong, menipu, dan mengisap narkotika. Mereka adalah tikus dan kalajengking".[41] Kemudian ada adik kandung Ibn Taimiyah bernama Sharaf al-Din yang menyebut para sufi sebagai, "musuh-musuh Tuhan dan ahli tipu daya yang mendustakan agama. Mereka bertujuan busuk. Di mata Tuhan dan kebanyakan kaum muslim, mereka adalah orang-orang yang berwajah hitam".[42]

Nah, tuduhan "wajah hitam" terhadap para sufi berlanjut hingga sekarang. Kaum neo-salafi tidak mau ketinggalan memberi atribut negatif itu kepada mereka. Dan Zaki Mubarak termasuk di antaranya. Dengan sinis, ia menuding tasawuf sebagai penyebab keterbelakangan dan kemunduran umat Islam.[43] Tasawuf itu mengajak orang untuk pasrah pada keadaan, dan menyerah pada nasib. Tasawuf itu mengajak orang untuk hidup dalam mimpi. Tasawuf itu gegabah karena menempatkan wali sebagai sosok suci. Dan ini membuat bahkan memaksa masyarakat untuk tunduk mutlak kepada wali. Bagi Zaki Mubarak, lebih jauh, institusi tasawuf itu seperti gereja, sedang para wali di dalamnya seperti Paus atau pendeta.

Dalam tingkatan tertentu tasawuf memang ceroboh. Ia sering melakukan pelanggaran yang berujung pada kecelakaan sejarah. Dan itu secara *legawa* harus diakui. Namun jika diamati, sesungguhnya "wajah hitam" tasawuf itu bukanlah sifat aslinya. Tasawuf menjadi hitam karena faktor lain di

40 Kamaluddin b Ja'far al-Syafi'i. 1970. *Al-Thali' al-Sa'id*. Editor Sa'ad Muhammad Hasan (Dar al-Ta'lif wa al-Tarjamah), 133

41 Tajuddin al-Subki. TT. *Mu'id al-Ni'am*. Editor Muhammad Yusuf Musa (Kairo: Maktabah al-Khanji), 125

42 Ibn Katsir. Ibid., Juz XIV, 50

43 Zaki Mubarak. *Al-Tashawuf al-Islami*. Juz II, 172

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

luar dirinya. Kaum salafi harus tahu dan mencoba memahaminya secara lebih saksama. Kaum sufi sendiri harus lebih waspada karena terlalu sering kemasukan unsur asing yang menghilangkan jati dirinya.

Karena itu, tasawuf harus berbenah atau dibenahi dengan cara yang arif dan bijaksana. Marilah kita belajar dari Ibn Rusyd saat menuturkan bahwa "tasawuf itu bukan jalan kebahagiaan, juga bukan cara mengetahui atau mengenal Tuhan. Jalan menuju Tuhan adalah ilmu pengetahuan".[44] Ungkapan ini sekilas mungkin sama dengan celotehan kaum salafi yang menghujat tasawuf. Kenyataannya tidak demikian. Ibn Rusyd bermaksud memperlebar definisi "ilmu menuju Tuhan" agar tidak terbatas pada tasawuf saja. Dengan ungkapan ini ia ingin mengatakan bahwa semua ilmu—termasuk tasawuf dan filsafat—adalah jalan menuju Tuhan karena semua ilmu itu cahaya.[]

44 Ibrahim Madkour. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*. 58

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Qayyim al-Jauziyah dan Upaya Rehabilitasi Tasawuf

Jalan hidup tasawuf sudah terlanjur terjal dan berliku. Pertarungan yang harus ia hadapi membuat segenap energi dan potensi yang ia miliki benar-benar terkuras. Walau tidak jarang tasawuf keluar sebagai pemenang dalam pertarungan itu—atau selamat dari serangan yang dialamatkan kepadanya—sering pula ia kewalahan dan bahkan tidak berdaya, salah satunya ketika menghadapi kedigdayaan Ibn Taimiyah.

Sosok Ibn Taimiyah yang cemerlang dan lincah membuat tasawuf seperti sedang terkepung dari seluruh arah. Tokoh yang satu ini mampu membuat tasawuf lemas dan tidak bertenaga. Kemana pun tasawuf bergerak, Ibn Taimiyah selalu ada di sana untuk menghadang dan menghalang dengan argumentasi dan kritiknya yang tajam. Legasi pemikirannya menjelma menjadi buldoser yang terus bergerak dan merangsek untuk menggusur dan merobohkan tasawuf dan bangunan ajarannya. Ide-idenya menjadi lahar panas yang menyapu bersih lorong-lorong peradaban tasawuf. Adalah pada era Ibn Taimiyah ini, tasawuf untuk pertama kalinya mengalami kelumpuhan semi-permanen dan tidak mampu menelorkan pemikir dan cendekiawan yang dapat dibanggakan.

Pada era pasca Ibn Taimiyah, tasawuf tetap sepi dan sunyi. Tidak ada gebyar atau pentas pemikiran yang mencolok. Sedikit sufi yang muncul pada fase ini adalah mereka yang tidak mampu menelorkan gagasan-gagasan pintar yang layak diperhitungkan. Bukan hanya itu, tasawuf yang sedang terpuruk semakin merana karena dinistakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh banyak orang. Kondisi yang dihadapinya mirip orang yang telah jatuh kemudian tertimpa tangga.

Kondisi serba sulit yang dihadapi oleh tasawuf ini membuat upaya untuk merehabilitasinya menjadi semacam *mission impossible*. Entah dari mana tasawuf harus dientaskan dan bagaimana caranya adalah pekerjaan yang tidak mudah untuk dilakukan. Ibarat klub sepak bola, tasawuf sedang mengalami krisis keuangan, minim prestasi, dan sedang terancam degradasi. Tidak terbayangkan, sosok macam apa yang dibutuhkan tasawuf untuk dapat menyelamatkannya dari keterpurukan.

Karena kondisi sulit itu, tidak banyak yang berminat bergabung dengan tasawuf. Masih ibarat klub sepak bola, tidak ada pemain, pengurus atau pelatih yang ingin berada di sana karena pasti hanya akan berhadapan dengan segudang masalah tanpa ada bayaran yang dapat mereka terima.

Beruntung, di tengah situasi serba kompleks itu muncul anak muda yang energik dan pintar yang mau membenahi dan menata ulang tasawuf tanpa harus mendapat tanda jasa. Anak muda ini menemukan tasawuf dalam keadaan porak poranda, tercabik-cabik tidak utuh, dan hanya tersisa serpihan-serpihannya saja mirip pesawat Air Asia QZ 8501. Karena panggilan hatinya, dan bukan karena ada misi atau kepentingan pribadi, ia segera menyingsingkan lengan baju dan bersiap terjun ke lapangan melakukan penyelamatan terhadap puing-puing yang masih tersisa.

Uniknya, sosok cemerlang ini adalah seorang pemuka aliran Salafiyah yang mestinya anti-tasawuf. Ia murid langsung Ibn Taimiyah yang sangat keras terhadap tasawuf. Ia bukan berasal dari kalangan internal. Namanya Ibn Qayyim al-Jauziyah. Pada diri sosok inilah tasawuf kini berharap bisa bertahan hidup, atau sekadar bisa menyambung nyawa, dan melihat secercah cahaya di ujung terowongan sana.

Ibn Qayyim: Si Anak Patuh

Ibn Qayyim al-Jauziyah (selanjutnya disebut Ibn Qayyim) berusia 37 tahun ketika Ibn Taimiyah wafat pada tahun 1328. Ia adalah murid yang paling cemerlang dan setia. Selama 17 tahun menjelang kematian Ibn Taimiyah, ia selalu berada di sisinya dan menemaninya dalam suka dan duka, di rumah dan dalam penjara. Sembari mendampinginya, ia sempatkan diri menimba ilmu sebanyak-banyaknya dari pengalaman hidup maupun petuah dan karya-karya gurunya tersebut.

Ibn Qayyim lahir pada tahun 1291 di dekat Kota Damaskus. Ayahnya bernama Abu Bakar b. Ayyub, seorang ulama terpandang pada masanya dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernah menjabat sebagai Kepala Sekolah al-Jauziyah, tempat Ibn Qayyim kecil pertama kali mengenyam pendidikan. Sejak kecil Ibn Qayyim terkenal sebagai anak yang patuh dan rajin belajar. Ia juga sangat rajin melakukan ibadah dan zikir, walau usianya masih terlalu muda untuk itu. Tidak seperti anak-anak kecil pada umumnya, Ibn Qayyim lebih banyak meluangkan waktu untuk membaca, beribadah, dan duduk bersama orang-orang dewasa dalam majelis-majelis kajian. Kebiasaannya yang tidak lumrah itu membuatnya dijuluki "Ibn Qayyim" yang dalam Bahasa Indonesia bisa diterjemahkan menjadi "anak patuh". Dengan demikian, nama "Ibn Qayyim" yang melekat pada dirinya hingga sekarang itu adalah nama julukan. Nama aslinya adalah Syahmsuddin Abu Abdullah Muhammad b. Abi Bakar.

Si "anak patuh" ini benar-benar patuh sepanjang masa hidupnya. Ia patuh pada agamanya, orangtua, dan juga pada cita-cita mulianya. Sejak usia yang masih sangat dini, ia sudah menunjukkan sikap yang positif untuk menjadi seorang ulama besar di kemudian hari.

Tanpa ada yang menyuruh, ia rutin mengikuti kajian-kajian yang diampu oleh ayahandanya dalam ilmu fikih, hadis dan bahasa. Ia juga rajin melakukan ibadah dan zikir di masjid kecil yang ada di dalam kompleks Sekolah al-Jauziyah. Keberadaannya di sekolah ini sangat berarti bagi siswa-siswa seusianya. Ia dapat memengaruhi mereka untuk berperilaku positif dan memahat masa depan mereka sejak dini. Ia juga turut mengharumkan nama besar sekolahnya kelak ketika ia tersohor sebagai ulama besar. Karena itulah, ia disebut al-Jauziyah yang tidak lain adalah nama sekolahnya sendiri.

Sejarah hidup Ibn Qayyim tercatat dengan baik dan lengkap sejak ia lahir hingga tutup usia. Ada dua alasan mengapa itu bisa terjadi. *Pertama*, karena tradisi keilmuan—termasuk budaya mencatat setiap peristiwa yang terjadi—sudah sedemikian kuat mengakar dalam masyarakat Islam kala itu. Ilmu sejarah yang bertugas merekam setiap peristiwa sekaligus memaknainya sudah menjadi bidang ilmu yang mapan dan dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan. Ilmu ini diajarkan, digunakan dan dikembangkan pada masa itu dan telah melahirkan banyak sekali tokoh yang membanggakan dalam sejarah Islam.

Alasan *kedua*, karena pakar sejarah dengan nama besar yang lahir pada masa itu tidak lain adalah murid-murid Ibn Qayyim sendiri. Sebut saja Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir (w. 774/1379), Muhammad b. Ahmad b. Utsman al-Dzahabi (w. 748/1348), Ibn Abdul Hadi Ibn Qadamah al-Makdisi (w. 744/1344), Khalil b. Aibak al-Shafdi (w. 764/1363), Abdul Rahman Zainuddin Abu al-Faraj Ibn Rajab (w. 795/1395), Ibn Hajar al-Asqalani

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(w. 852/1452) seorang ahli hadis yang menggeluti sejarah, hingga Jalaluddin al-Suyuti (w. 911/1511), ahli fikih dan tafsir yang sedikit banyak mengerti sejarah. Yang disebut pertama hingga keempat adalah murid langsung Ibn Qayyim, sedang dua nama terakhir datang belakangan.

Dengan melimpahnya jumlah sejarawan yang kompeten dan memiliki kedekatan emosional dengannya, maka setiap kejadian penting yang melibatkan dirinya hampir selalu dicatat dalam lembaran sejarah. Ini ditambah dengan catatan sejarah tentang dirinya sendiri yang ia tulis dalam otobiografi yang ia beri judul *Ighatsah al-Lahfan*.

Dengan banyaknya sumber yang dapat dipertanggungjawabkan ini, maka penelusuran tentang sejarah hidup Ibn Qayyim tidak banyak menghadapi kendala yang berarti. Demikian pula dengan penelusuran terhadap pemikiran dan gagasan-gagasannya. Banyaknya karya tulis yang ia tinggalkan di berbagai bidang ilmu pengetahuan termasuk tasawuf, dan buku-buku sejarah tentang dirinya serta pemikirannya membuat proses telaah terhadap sosok ini menjadi relatif lebih mudah.

Ibn Qayyim dikenal sebagai pakar di berbagai bidang ilmu pengetahuan. Petualangannya dalam mencari ilmu ia mulai dengan mendalami ilmu bahasa Arab sejak usia dini. Itu ia lakukan ketika baru berusia 7 tahun. Di bawah bimbingan Abu al-Fath al-Ba'labaki ia mempelajari kitab *Alfiyah* karangan Muhammad b. Abdullah b. Malik al-Tha'i atau yang lebih populer dengan sebutan Ibn Malik (w. 672/1270). Ia berhasil menghafalkan seribu bait puisi dalam kitab ini yang semuanya merupakan rumus-rumus kaidah bahasa Arab.

Kecintaannya pada ilmu bahasa secara umum dan pada kitab *Alfiyah* secara khusus mengantarkannya menjadi seorang pakar bahasa yang diakui kehebatannya. Tidak kurang dari al-Alusi[1] dan al-Maraghi[2] yang turut memasukkannya ke dalam daftar *Hall of Fame* di bidang bahasa Arab yang berjasa besar dalam mengembangkan bahasa al-Qur'an ini.

Kecintaannya pada bahasa Arab dan kitab *Alfiyah* itu juga ia wariskan kepada salah satu putranya bernama Burhanuddin Ibrahim b. Syamsuddin. Ibrahim di kemudian hari meluangkan banyak waktunya untuk melakukan komentar atas kitab *Alfiyah* yang ia beri judul *Irsyad al-Salik ila Hal Alfiyah Ibn Malik* (Petunjuk Bagi Pencari Solusi atas Kitab Alfiyah Ibn Malik).

Dari ilmu bahasa Ibn Qayyim beranjak ke hampir semua bidang ilmu yang ada pada masanya. Ia pelajari dan dalami semua ilmu itu dan berhasil

1 Nu'man b. Mahmud b. Abdullah Abu al-Barakat al-Alusi. 1987. *Jala' al-Ainain fi Muhakamah al-Ahmadain* (Mesir: al-Madani), 30

2 Abdullah Musthofa al-Maraghi. *Al-Fath al-Mubin*. Dikutip dari Majallah al-Majma' al-Ilmi al Arabi. Damaskus. Edisi 30, 638

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi pakar pada semuanya. Para ahli sejarah mengakuinya sebagai otoritas di bidang ilmu fikih, hadis, kalam, dan tafsir. Para ahli sejarah yang tidak lain adalah muridnya sendiri itu menyanjung setinggi langit capaian keilmuan yang telah ia torehkan.

Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir (w. 774/1379), penulis buku sejarah yang sangat terkenal berjudul *al-Bidayah wa al-Nihayah* menulis tentang gurunya dan mengatakan, "Ibn Qayyim belajar banyak jenis ilmu dan menguasai semuanya terutama ilmu tafsir, hadis, ushul fikih dan ushul al-Qur'an. Ia belajar banyak dari Ibn Taimiyah dan menyerap hampir semua yang diajarkan olehnya. Ia sangat rajin menelaah semua buku hingga menjadi otoritas satu-satunya di berbagai bidang ilmu pengetahuan pada masanya".[3] Dan tentang sikap serta kepribadiannya, Ibn Katsir menambahkan, "Ibn Qayyim itu orang yang berkepribadian baik. Ia sosok yang penyayang, tidak pernah dengki atau menyakiti orang lain. Ia juga tidak pernah mencari kesalahan dan kejelekan orang lain".[4]

Kepribadian yang baik dan mulia itu ia imbangi dengan kualitas ibadah yang bagus di atas rata-rata. Menurut laporan Ibn Rajab yang kebetulan menyaksikan sendiri kesehariannya, "Ibn Qayyim itu ahli ibadah, salat dan tahajjud, dan istighfar".[5] Kesaksian itu dikuatkan oleh pengakuan Ibn Hajar al-Asqalani yang mengatakan bahwa, "Jika salat Subuh, ia duduk berzikir hingga siang hari seraya berkata: Ini adalah hariku. Jika tidak aku gunakan untuk berzikir, aku akan kehilangan kekuatan dan kesempatanku".[6]

Sebagai "anak patuh" yang memiliki komitmen tinggi untuk menjalankan perintah agama dan mengembangkan keilmuan, Ibn Qayyim tidak pernah berpuas diri dengan apa yang telah ia capai. Lagi pula ia tidak pernah merasa telah mencapai sesuatu. Karena itu, seperti umumnya "anak patuh" ia pun menuruti nasihat para gurunya untuk melakukan perjalanan ke wilayah barat guna mendalami ilmu pengetahuan di Kota Kairo. Al-Makrizi menyebutkan bahwa sebagai salah satu pusat peradaban, kebudayaan dan keilmuan Islam pada waktu itu, Kairo menjadi tempat yang sangat didambakan oleh Ibn Qayyim. Ia datang ke sana bukan sekali atau dua kali, tetapi berkali-kali.[7] Tidak jelas di Kairo ia belajar kepada siapa. Namun, hampir

3 Ibn Katsir. Ibid., 202

4 Ibid

5 Ibn Rajab. *Zail*. Juz II, 450

6 Ahmad b. Ali. Ibn Hajar al-Asqalani.1349H. *Al-Durar al-Kaminah li A'yan al-Mi'ah al-Tsaminah*. Juz IV (Haidar Abad: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah), 21

7 Ahmad b. Ali b. Abdul Qadir. 1997. *Al-Suluk li Ma'rifat Duwal al-Muluk*. Editor Muhammad Abdul Qadir Atha. Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 834

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dipastikan bahwa di sana ia menuntut ilmu di Universitas al-Azhar dan besar kemungkinan berguru salah satunya kepada al-Qarafi.

Biasanya ketika melakukan perjalanan ke Kairo, ia selalu menyempatkan diri mampir—entah sebelum atau sesudah dari Kairo—di Kota Suci Makkah. Seperti seorang muslim pada umumnya, ia datang ke sana untuk melakukan ibadah haji. Tidak ada catatan khusus mengenai apakah ia terlibat dalam kegiatan keilmuan di Makkah atau tidak. Apakah di sana ia sempat menuntut ilmu atau bahkan mengajar. Namun yang pasti, seperti yang diutarakan oleh Ibn Rajab, salah satu karyanya berjudul *Miftah Dar al-Sa'adah* ditulis ketika ia berada di Makkah.[8] Ibn Qayyim memiliki kebiasaan ketika sedang dalam perjalanan atau berada di negeri orang ia selalu menyempatkan diri untuk menulis dan menghasilkan karya.

Kitab ini memiliki kisah tersendiri di balik penulisannya; kisah yang mengundang rasa empati kepada Ibn Qayyim sebagai penulis. Ia menuturkan dalam sebuah bab bahwa saat itu ketika berada di Makkah, ia sempat kehilangan anaknya yang ikut bersamanya menunaikan ibadah haji. Mungkin karena terlalu sibuk dengan ibadahnya atau bisa jadi karena sibuk menyelesaikan buku ini, tiba-tiba ketika tersadar ia sudah kehilangan anaknya. Ia mengaku putus asa setelah delapan hari anaknya tidak ditemukan. Dalam keadaan panik, anaknya tiba-tiba muncul dan kumpul kembali dengan ayahnya.

Miftah Dar al-Sa'adah bukan satu-satunya karya yang ia rampungkan dalam keadaan sedang dalam perjalanan atau berada di negeri orang. Setidaknya ada lima karya lain yang beberapa di antaranya bahkan ia tulis ketika sedang berada di atas punggung unta. Lima karya itu adalah: a) *Raudhat al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin*, b) *Zad al-Ma'ad*, c) *Bada'i al-Fawa'id*, d) *Tahdzib Sunan Abi Dawud*, dan e) *al-Furusiyah*. Enam karya ini bukan karya biasa. Jangan bayangkan kitab-kitab itu ringan dan tidak berkualitas. Walau ditulis dalam kondisi tidak biasa, kitab-kitab ini tetap tidak kehilangan sentuhan seorang Ibn Qayyim yang memiliki selera akademik yang sangat tinggi.

Saat usianya memasuki tahun ke 20, ia bersua dengan Ibn Taimiyah. Pada usia ini ia sudah cukup matang dan telah menghasilkan beberapa karya. Ia juga sudah dikenal luas pada usia ini, terbukti ia diberi kesempatan untuk bertukar pikiran dengan para ulama besar ketika pertama kali datang ke Mesir.

Perjumpaannya dengan Ibn Taimiyah nantinya akan mengubah jalur hidupnya dan alur pemikirannya secara total. Ia tersihir oleh Ibn Taimiyah

8 Ibn Rajab. Ibid., 449

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukan saja karena kehebatan dan reputasi akademiknya, melainkan juga karena kualitas kepribadiannya. Di matanya, Ibn Taimiyah adalah sosok yang sempurna yang dibutuhkan oleh zaman dan masanya.

Kesetiaan Ibn Qayyim kepada Ibn Taimiyah tidak dapat diragukan sama sekali. Ia telah memberikan segalanya kepada gurunya termasuk rasa hormat dan pengorbanan jiwa dan raga. Itu sebagai timbal balik dari segala yang Ibn Taimiyah berikan kepadanya. Yang tidak kalah menarik, Ibn Qayyim bersedia pasang badan untuk Ibn Taimiyah dan rela menemaninya di dalam dipenjara sepanjang ia berada di sana.

Ibn Qayyim sangat menikmati berada di dalam penjara bersama gurunya. Sebab, dengan cara itu ia dapat menimba ilmu lebih banyak darinya. Selama di dalam penjara—sebagaimana ditulis Ibn Rajab—ia lebih sering membaca al-Qur'an, ibadah, dan tafakur di samping berdialog dengan Ibn Taimiyah.[9] Saat sang guru meninggal di dalam penjara, Ibn Qayyim ikut dibebaskan.

Ibn Qayyim berguru kepada Ibn Taimiyah secara intensif selama 17 tahun. Bukan waktu yang sebentar, apalagi tingkat intensitas pertemuan mereka sangat sering dan rutin, baik sebelum dan ketika berada di dalam penjara. Dengan pertimbangan ini, para sejarawan sepakat bahwa Ibn Qayyim adalah pewaris pemikiran Ibn Taimiyah yang paling ulung. Melebihi siapa pun, ia telah menyerap segalanya dari Ibn Taimiyah dan menjadi semacam kepanjangan tangan atau penyambung lidah bagi gurunya.

Dengan ungkapannya sendiri, Ibn Qayyim sering mengakui Ibn Taimiyah sebagai gurunya yang paling penting. Darinya, ia tidak hanya belajar ilmu-ilmu alat, tetapi juga teknik berdebat dan berargumentasi. Ia bisa bernalar tingkat lanjutan dan mampu mengolah logika dengan baik adalah karena jasa Ibn Taimiyah. Plus, ia juga belajar banyak tentang kepribadian dan sifat-sifat mulia yang ditunjukkan kepadanya.

Menurut al-Safdi, Ibn Qayyim belajar dari Ibn Taimiyah dan menelaah beberapa kitab antara lain *al-Muharrir* karya Majduddin Abu al-Barakat, kakek Ibn Taimiyah, *al-Mahsul* dalam ilmu Ushul al-Fikih, kitab *al-Arba'in* dan *al-Muhshal*, ketiganya karya Fakhruddin al-Razi, dan kitab *al-Ihkam* karya al-Amidi.[10] Kitab-kitab ini membuka alam pikir Ibn Qayyim, dan membekalinya kemampuan berpikir secara cerdas dan lugas.

Lalu kepada Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim juga mengasah ketajaman dan kepekaan hati dan jiwanya. Dalam banyak kesempatan, Ibn Qayyim

9 Ibid., 450

10 Salahuddin Khalil b. Aibak al-Safdi. 2000. *Al-Wafi bi al-Wafayat*. Juz II (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi), 270

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menuturkan bahwa Ibn Taimiyah gemar memberinya nasihat-nasihat keagamaan antara lain ketika mengatakan, "Jadikanlah hatimu seperti kaca yang jernih yang tidak dihinggapi rasa ragu dan kerancuan. Ragu dan kerancuan itu seperti kilatan yang akan menghinggapi hati semua orang. Tetapi ketika melewati kaca yang jernih, keraguan itu hanya akan melintas dan tidak dapat mampir sebentar pun di dalamnya".[11] Nasihat ini sangat terkesan dalam hatinya dan ia pedomani sepanjang hidupnya seperti yang ia katakan sendiri dalam *Miftah Dar al-Sa'adah*.

Pada kesempatan lain, Ibn Taimiyah menasihatinya demikian, "cobaan dan ujian itu persoalan biasa bahkan keharusan dalam hidup. Jika seseorang mengerti itu, maka ia tidak akan pernah marah ketika dicoba. Ketika ia sabar menghadapinya maka ia akan menjadi sahabat Tuhan, dan mencapai derajat hakikat".[12]

Nah, nasihat-nasihat keagamaan semacam ini tidak hanya mendekatkan Ibn Qayyim kepada agamanya, tetapi juga mendorongnya untuk semakin serius mendalami dan mengamalkan ilmu tasawuf yang mengajarkan dimensi moral dalam Islam. Walau Ibn Taimiyah sendiri adalah sosok yang konon anti terhadap para sufi, namun dialah yang—disadari atau tidak—membukakan pintu bagi Ibn Qayyim untuk masuk ke dalam tasawuf dan mendalaminya. Ibn Taimiyah sering menasihatinya seraya mengatakan, "Seorang arif adalah yang tidak melakukan sesuatu yang halal secara berlebihan".[13]

Untaian kata hikmah di atas memang tidak menunjukkan kesufian seorang Ibn Taimiyah dan lebih tepat diklasifikasikan sebagai bagian dari ajaran ilmu *suluk* (kepribadian). Namun sekali lagi, itu sudah cukup bagi Ibn Qayyim sebagai modal awal untuk menyelam lebih jauh ke dalam ilmu tasawuf dan mencari mutiara yang ada di dalamnya. Lagi pula, salah satu yang menarik dari Ibn Taimiyah bagi Ibn Qayyim adalah sikap dan kepribadiannya yang sederhana dan rendah hati. Ia juga pribadi yang sangat taat beribadah dan tidak pernah mendekati apalagi melakukan kemaksiatan. Ini adalah sifat-sifat yang sesungguhnya menginspirasi Ibn Qayyim untuk masuk ke dalam tasawuf tanpa Ibn Taimiyah ketahui.

Kesufian Ibn Qayyim sendiri memang masih menjadi bahan perbincangan yang belum tuntas. Dari sekian banyak sumber otoritatif yang pernah meriwayatkan hidupnya, hanya Ibn Rajab yang menyebutkan bahwa

11 Ibn Qayyim al-Jauziyyah. 1432H. *Miftah Dar al-Sa'adah* (Jeddah: Majma a'-Fiqh al-Islami). 153

12 Ibn Qayyim al-Jauziyah. 2003. *Madarij al-Salikin*. Juz III (Kairo: Dar al-Hadis), 389

13 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Qayyim pernah belajar dan mendalami ilmu tasawuf.[14] Itu pun tidak berarti bahwa ia seorang sufi. Sementara sumber-sumber lain seperti Ibn Katsir, al-Safdhi, al-Dzahabi hingga yang datang belakangan seperti Haji Khalifah (w. 1067 H), al-Syaukani (w. 1250H) dan al-Alusi (w. 1342H) tidak menyebutkan demikian. Apalagi para pemuka aliran Salafiyah di era kontemporer yang dikenal tidak cocok dengan tasawuf seperti Bakar Abdullah Abu Zaid, penulis *Ibn Qayyim al-Jauziyah: Hayatuhu, Atsaruhu, Mawariduhu.*[15]

Ini terdengar agak aneh. Bagaimana mungkin seorang Ibn Qayyim yang menulis banyak karya dalam ilmu tasawuf dilupakan begitu saja sebagai tokoh sufi. Apa yang sesungguhnya terjadi, dan mengapa tidak ada pengakuan yang sepadan kepadanya sebagai tokoh sufi baik dari kalangan Salafiyah sendiri maupun dari kalangan internal tasawuf?

Jawabannya dapat diraba. Ada tiga alasan mengapa itu terjadi. *Pertama*, karena ia lahir dan besar sebagai penganut paham Salafiyah yang anti-tasawuf. *Kedua*, karena ia berafiliasi dengan Ibn Taimiyah sebagai murid langsung. *Ketiga*, karena jenis tasawuf yang ia kembangkan memiliki corak dan pola yang berbeda dengan tasawuf arus utama.

Untuk konteks Salafiyah dan Ibn Taimiyah, mengakui Ibn Qayyim sebagai seorang sufi jelas merupakan kekalahan. Itu akan berarti bahwa kritik kaum salafi yang selama ini mereka lancarkan kepada tasawuf terpatahkan dengan sendirinya oleh orang dalam sendiri yang sangat ditokohkan. Ini pukulan bagi paham Salafiyah. Kemudian, untuk konteks kalangan tasawuf arus utama, mengakui Ibn Qayyim sebagai sufi juga dilematis karena pemikirannya masih sulit dikategorikan sebagai tasawuf jika menggunakan ukuran dan standar tasawuf konvensional.

Ibn Qayyim sendiri tampaknya menyadari betul dilema yang sedang ia hadapi. Tetapi ia tidak peduli. Baginya mendapatkan predikat sebagai sufi atau tidak sama sekali bukan masalah. Yang penting baginya adalah bagaimana menyikapi dan bahkan membela tasawuf yang potensial untuk dikembangkan sebagai legasi pemikiran yang paradigmatik, tanpa harus berbenturan dengan para koleganya sesama penganut paham Salafiyah. Di sinilah letak salah satu kecemerlangan Ibn Qayyim. Ia membela tasawuf tanpa harus menjadi seorang sufi. Atau, ia membela tasawuf dengan tetap menjadi seorang salafi. Kemudian, pembelaannya terhadap tasawuf memaksanya sejenak "berpisah" dengan Ibn Taimiyah, termasuk harus melepas segenap

14 Ibn Rajab. Ibid., II, 448

15 Bakar Abdullah Abu Zaid. 1423 H. *Ibn Qayyim al-Jauziyah: Hayatuhu, Atsaruhu, Mawariduhu* (Riyadh: Dar al-Asimah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atribut yang melekat pada dirinya sebagai murid kesayangannya. Lalu untuk membentengi diri dari serangan balik yang mungkin dilakukan oleh sesama koleganya sebagai akibat dari sikapnya, ia menggandeng nama besar Abdullah al-Anshari al-Harawi sebagai kendaraan dan perahu tumpangannya. Al-Harawi adalah tokoh sufi-salafi yang hidup kurang lebih 3 abad sebelum Ibn Qayyim.

Ibn Qayyim menyadari betul bahwa membela tasawuf di tengah-tengah komunitas salafi disertai penolakan terhadap pandangan Ibn Taimiyah adalah tindakan yang berat dan nekat. Dan itu dapat membawa dampak yang tidak sederhana. Ia pun sadar bahwa sulit baginya untuk mengarungi samudera tanpa bantuan "perahu" yang dapat mengantarkannya ke pulau seberang sana. Potensi badai dan angin topan di tengah perjalanan bisa saja muncul dari tangan-tangan sahabatnya sesama salafi. Karena itu, menumpang "perahu" al-Harawi adalah cara yang paling aman dan selamat.

Dengan ungkapan lain, Ibn Qayyim memasuki dunia tasawuf dengan bersembunyi di balik jubah al-Harawi yang sudah lebih dulu mapan sebagai tokoh sufi-salafi. Ia moderat dan dapat diterima di kalangan salafi dan sufi. Ia berhasil mempertemukan dua dunia yang selalu dikesankan berbeda dan berseberangan. Seperti yang sudah kita singgung dalam pembahasan yang lalu, al-Harawi menulis karya yang sangat monumental dalam bidang ilmu tasawuf berjudul *Manazil al-Sa'irin* (Derajat Pencari Jalan Tuhan).

Secara lebih konkret, Ibn Qayyim membela tasawuf dengan cara melakukan komentar atas *Manazil*. Karyanya itu kemudian ia beri judul *Madarij al-Salikin fi Syarh Manazil al-Sa'irin* (Tangga-tangga Pencari Kebenaran: Komentar atas Derajat Pencari Jalan Tuhan). Kitab ini bersama kitab al-Harawi masih menjadi rujukan terbaik hingga kini dalam ilmu tasawuf aliran salafi. Keduanya juga menjadi saksi bahwa tasawuf dan paham Salafiyah dapat berdamai dan bersanding tanpa harus ada gesekan yang berarti.

Ibn Qayyim Merehab Tasawuf

Apa yang dilakukan oleh Ibn Qayyim dalam mempertemukan tasawuf dan Salafiyah membuat pendapat Annemarie Schimmel bahwa, "tasawuf dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (ortodoksi) tidak pernah berdamai",[16] langsung terpatahkan. Memang, Ibn Qayyim tidak bermaksud—dan tidak pernah—mendamaikan tasawuf dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Namun, yang telah ia tunjukkan adalah sifat dasar tasawuf yang luwes

16 Schimmel. Ibid., 83

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang memungkinkannya untuk berada di sembarang tempat tanpa harus menimbulkan kekisruhan. Tasawuf bukan tandon beton yang terpatri rapat, atau cangkir keramik yang bentuknya dianggap final dan selesai. Tasawuf itu seperti air yang dapat mengambil tempat di mana saja, dan berbentuk sesuai dengan bentuk tempat ia berada.

Secara mendasar Ibn Qayyim tidak sepakat dengan Ibn Taimiyah yang melihat tasawuf secara kaku dan hitam putih. Tasawuf tidak dapat disikapi dengan cara ini. Harus ada kearifan dalam melihat tasawuf karena di samping mengandung simbolisme yang rumit juga karena subjektivitasnya yang tinggi membutuhkan sensitivitas yang tinggi pula. Kehati-hatian dan keterbukaan adalah kunci utamanya. Dan itu yang telah ia tunjukkan dalam setiap karyanya. Kehati-hatiannya terlihat dari setiap kalimat dan kata yang ia tulis, sedang keterbukaannya tampak dari sikapnya menerima semua mazhab yang ada pada masanya. Menurut catatan Bakar Abdullah Abu Zaid, dalam ilmu fikih Ibn Qayyim adalah penganut seluruh mazhab.[17]

Nah, jika persoalan tasawuf ada pada ajarannya yang kontroversial, maka sesungguhnya setiap ilmu pada masa itu tidak lepas dari kontroversi. Dan jika persoalannya ada pada metodenya yang intuitif dan hanya mengandalkan rasa, maka lagi-lagi setiap ilmu pada masa itu juga tidak bisa lepas dari persoalan metodologis. Ibn Qayyim sendiri mengakui bahwa tasawuf memang memiliki kelemahan pada aspek isi dan metode. Namun, tasawuf tidak sendiri. Semua ilmu yang ada pada masanya juga memiliki kelemahan yang sama.

Pertama adalah ilmu kalam yang mendahulukan rasionalitas akal atas normatifitas wahyu. Menurut Ibn Qayyim, para pakar kalam yang sombong itu sering mengatakan: jika akal dan wahyu bertentangan, maka kami mendahulukan akal atas wahyu. *Kedua* adalah ilmu fikih yang mendahulukan *qiyas* (analogi) atas nas (teks agama). Sama seperti pakar kalam, para pakar fikih yang juga sombong sering mengakatan: jika *qiyas* dan nas tidak bertemu, maka kami mendahulukan *qiyas* atas nas. *Ketiga* ilmu tasawuf yang mendahulukan *dzauq* (intuisi) atas perintah agama. Mereka gemar mengatakan: jika seorang sufi telah sampai pada derajat makrifat, maka baginya ketaatan dan kemaksiatan sama saja. Dan *keempat* adalah ilmu politik yang mengutamakan ilmu pemerintahan dari ilmu syariat.[18]

Jadi, pada intinya tasawuf bukan satu-satunya ilmu yang bermasalah. Persoalannya adalah bagaimana kita melihat dan menyikapinya, bukan pada muatan dan metode ilmu-ilmu itu sendiri. Realitas kehidupan manusia

17 Bakar Abdullah Abu Zaid, ibid., 22
18 Ibn Qayyim, *Madarij*, II, 334

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini terlalu luas dan kompleks. Jika kita tidak cukup dewasa dalam menilai sebuah ilmu, maka penilaian kita terhadapnya akan naif dan pincang. Tidak ada ilmu yang tampil sempurna tanpa cacat dalam menjelaskan realitas manusia yang rumit ini. Apalagi objek kajian ilmu tasawuf adalah pengalaman batin yang subjektif dan samar.

Persoalan lain yang sering dikaitkan dengan para sufi adalah kebodohan dan kegemaran mereka melakukan taklid kepada syaikh mereka. Bagi Ibn Qayyim, itu sudah umum. Taklid tidak hanya terbatas pada kaum sufi saja. Fenomena taklid juga terjadi pada mereka yang menggeluti ilmu tauhid, tafsir, hadis dan juga fikih. Kitab *I'lam al-Muwaqqi'in* yang ia tulis sesungguhnya adalah usaha untuk mengikis tradisi taklid dan menggantinya dengan semangat ijtihad.

Ibn Qayyim sangat yakin bahwa di dalam tubuh tasawuf yang sedang berpenyakit itu masih banyak energi yang dapat dimanfaatkan. Tasawuf memang sedang layu dan tidak bergairah. Bahkan ada bagian dalam tasawuf yang sudah membusuk. Tetapi ada sisi lain dari ilmu ini yang tetap hebat dan baik. Dengan tegas, Ibn Qayyim menulis bahwa para sufi, "lebih mulia dari yang dituduhkan kepada mereka. Mereka memiliki tujuan yang baik dan suci, dan bertujuan mencapai derajat kearifan dan makrifat".[19] Bahkan pada kesempatan berbeda, ia berani mengatakan bahwa tasawuf adalah ilmu yang paling mulia setelah ilmu tauhid. Ia menulis, "Tidak ada ilmu—setelah ilmu tauhid—yang lebih mulia dari ilmu tasawuf".[20] Atas dasar inilah, ia merasa perlu untuk melihat tasawuf secara lebih jernih dan objektif lalu memilah-milah mana yang merupakan unsur asli yang masih baik, dan mana unsur tambahan yang tidak baik dan bahkan membusuk.

Dalam pandangannya, ada tiga jenis sufi yang harus dibedakan, yaitu a) sufi rezeki, b) sufi bungkus, dan c) sufi hakikat.[21] Yang pertama adalah sufi yang menunggangi tasawuf untuk mencari harta dan kekayaan. Mereka rakus dan serakah. Mengaku sebagai sufi tetapi di balik surban mereka yang besar, mereka menyimpan ketamakan dan kebohongan. Mereka mengumpulkan banyak uang dengan cara meminta sumbangan atas nama Tuhan. Tetapi uang itu tidak lari kemana-mana kecuali ke dalam rekening gendut mereka.

19 Ibid., I/135

20 Ibn Qayyim. 1429H. *Thariq al-Hijratain wa Bab al-Sa'adatain*. Editor Muhammad Ajmal al-Islahi (Jeddah: Majma al-Fiqh al-Islami), 260-261

21 Ibn Qayyim. *Madarij*, 298

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jenis kedua adalah sufi bungkus yang mengaku sufi hanya karena pakaian dan jubah mereka yang menyerupai sufi. Mereka sufi palsu, dan menipu banyak orang dengan bujuk rayu yang mematikan.

Jenis ketiga adalah sufi yang sesungguhnya. Mereka dikenali sebagai sufi yang asli oleh orang-orang yang mengerti sunnah dan fikih. Kepada mereka, para pakar fikih, kalam dan hadis tunduk. Mereka adalah para ulama dan ahli hikmah.[22]

Jenis pertama dan kedua tampaknya banyak ditemukan pada era Ibn Qayyim dan Ibn Taimiyah. Tetapi aktivitas mereka tidak terekam dengan baik, sehingga tidak banyak yang bisa dikatakan tentang mereka. Jenis ketiga tampaknya sedang menyusut pada era ini, salah satunya karena kritik Ibn Taimiyah yang terlalu menghunjam dan berhasil menjungkalkan bangunan epistemologi tasawuf.

Bagi Ibn Taimiyah sendiri jenis ketiga ini sulit ditemukan dan nyaris tidak ada baik pada eranya maupun pada era-era sebelumnya. Apalagi jika dikatakan sufi hakikat adalah ulama dan ahli hikmah yang tunduk kepadanya para pakar fikih, kalam, dan hadis. Ibn Taimiyah sendiri adalah pakar fikih, kalam, dan hadis, dan dia tidak pernah merasa tunduk kepada sufi hakikat.

Beberapa sufi besar yang oleh Ibn Qayyim sangat disanjung dan jelas akan ia masukkan dalam kategori sufi hakikat, justru oleh Ibn Taimiyah ditolak dan dikritisi. Salah satunya adalah al-Ghazali dan al-Harawi. Pandangan al-Harawi tentang kebaikan dan keburukan ditolak mentah-mentah oleh Ibn Taimiyah. Juga ajarannya tentang keinginan (*masyi'ah*) Tuhan, cinta dan rida-Nya. Al-Harawi yang berpandangan bahwa di mata Tuhan, baik dan buruk sama saja, dan bahwa sesuatu dipandang baik atau buruk hanya dalam kaitannya dengan manusia dinilai oleh Ibn Taimiyah sebagai ajaran yang berasal dari Jabariyah.[23]

Al-Ghazali pun tidak lepas dari kritik Ibn Taimiyah termasuk beberapa ajarannya tentang cinta dan zuhud sufistik.

Uniknya, Ibn Taimiyah sendiri adalah pengikut paham tentang cinta sufistik. Seperti al-Ghazali, ia juga berpandangan bahwa Tuhan adalah cinta murni. Ia menulis, "Tuhan mencintai substansi-Nya sebagaimana Ia mencintainya ciptaan-ciptaan-Nya. Cinta itu diberikan kepada mereka yang mengesakan-Nya. Barang siapa yang mencintai-Nya, ia akan melihatnya

22 Ibid.,

23 Taqiuddin Ibn Taimiyah. 1986. *Minhaj al-Sunnah*. Editor Muhammad Rashad Salim. Juz III (Arab Saudi: Jami'ah al-Imam Muhammad b. Saud), 33

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wajah-Nya yang mulia di akhirat nanti".[24] Memang kemudian ia menegaskan perbedaan pendapatnya dengan para sufi ketika mengaitkan ide cinta dengan ibadah. Tetapi pendapat ini sama sekali tidak jauh berbeda dengan al-Ghazali yang membangun tasawufnya atas landasan syariat. Seperti Ibn Taimiyah, sesungguhnya al-Ghazali pun cenderung berpandangan bahwa ibadah adalah bentuk nyata kecintaan seseorang kepada Tuhannya. Tidak ada cinta tanpa ibadah, sebagaimana tidak ada ibadah tanpa cinta.

Pendek kata, klasifikasi Ibn Qayyim tentang tiga jenis sufi sesungguhnya tidak berlaku bagi Ibn Taimiyah karena baginya tidak ada sufi yang menurutnya layak disebut sufi hakikat. Tetapi bagi Ibn Qayyim, sufi hakikat itu ada dan bahkan banyak jumlahnya. Mereka hidup bukan pada eranya melainkan pada masa-masa yang telah lalu. Jika dilihat dari beberapa karyanya, Ibn Qayyim menunjukkan rasa hormat kepada para sufi hakikat itu antara lain al-Harawi. Ia juga memuja Umar Suhrawardi dan mengelompokkan ajarannya ke dalam "tasawuf yang berbasis pada kefakiran". Ia memujanya sebagai salah satu tokoh sufi yang berjasa besar mengembangkan tasawuf di Irak. Pujian itu sekaligus merupakan penolakan terhadap kritik Ibn al-Jauzi (bukan Ibn Qayyim al-Jauziyah) yang pernah habis-habisan menyerang Suhrawardi.

Ibn Qayyim juga pernah menyebut kemuliaan tasawuf aliran Khurasan yang ia kelompokkan ke dalam tasawuf kefakiran, seperti aliran Irak. Hanya bedanya, jika aliran Irak melihat kefakiran sebagai awal kesufian, bagi aliran Khurasan kefakiran adalah inti kesufian. Kemudian, ada aliran Sham yang cenderung tidak membedakan antara tasawuf dan kefakiran.[25] Ketiga aliran ini saling mengisi dan melengkapi dan membentuk satu keluarga besar tasawuf yang utuh. Sayang, Ibn Qayyim tidak bicara mengenai tasawuf aliran Kairo, Maroko, Persia dan Turki yang waktu itu sudah berkembang sangat pesat.

Abu Bakar al-Kattani adalah tokoh lain yang mendapat tempat khusus dalam hati Ibn Qayyim. Pandangannya bahwa, "Tasawuf adalah akhlak. Barangsiapa yang bertambah baik akhlaknya, maka bertambah baik pula tasawufnya",[26] sering ia kutip dan dengungkan. Tidak lupa, ia juga sangat hormat pada seorang sufi besar yang dipuja sekaligus dicerca pada waktu itu yaitu Syaikh Abdul Qadir al-Jilani. Bagi Ibn Qayyim sosok ini adalah, "seorang Syaikh, al-Arif dan teladan bagi banyak orang".[27] Pendiri Tarekat

24 Ibid., III/ 97, 102
25 Ibn Qayyim. *Madarij*. II/368
26 Ibid., I/499
27 Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qadiriyah yang sering dihujat antara lain oleh Ibn al-Jauzi dan Ibn Taimiyah ini identik dengan gagasan kefakiran dan kepasrahan yang berlebihan. Ia dikaitkan dengan gerakan menarik diri dari dunia dan menekankan pada kehidupan ukhrawi saja. Itu semua dibantah oleh Ibn Qayyim. Ia menegaskan bahwa al-Jilani adalah sosok yang aktif dan dinamis, menghendaki sebuah kemajuan dan prestasi dalam kehidupan duniawi. Dalam sebuah kesempatan, ia mengutip pandangannya yang mengatakan, "Kebanyakan orang ketika berhadapan dengan takdir mereka pasif dan tunduk, kecuali saya. Saya berusaha mengubah takdir dengan kebenaran dan untuk kebenaran. Manusia sejati adalah yang mencoba mengubah takdir dan tidak pasrah kepadanya".[28]

Tasawuf kenyataannya bukan hanya milik para sufi saja. Mereka bukan satu-satunya kelompok yang mengamalkan ajaran-ajaran tasawuf. Banyak tokoh lain yang secara formal tidak berafiliasi dengannya tetapi terkesan dengan ajarannya dan mengamalkan pesan-pesannya. Salah satunya adalah al-Imam al-Syafi'i, tokoh pemikir dan ulama kawakan yang terlalu terkenal untuk dijelaskan identitasnya. Ia dihormati di hampir seluruh lapisan dan kelompok masyarakat Islam. Ibn Qayyim mengutip dan meriwayatkan ucapannya yang mengatakan, "Saya berteman dengan para sufi, dan saya mengambil banyak manfaat dari pertemanan itu. Mereka mengatakan dua hal: 1) waktu, jika engkau tidak menggunakannya, maka ia akan memenggalmu. Dan, 2) dirimu, jika engkau tidak mengendalikannya untuk kebenaran dan kebaikan, maka ia akan menguasaimu untuk kebatilan dan kemungkaran".[29]

Pesan tasawuf itu dipedomani terus oleh al-Syafi'i sepanjang hidupnya dan bahkan menjadi *brand* yang identik dengan dirinya. Ucapan itu terlalu kuat untuk dijadikan bukti bahwa tasawuf itu sehat dan tidak sesat.

Nah, jika ada orang yang paling dihormati oleh Ibn Qayyim, berpengaruh dalam hidup dan pemikirannya, maka orang itu tidak lain adalah Abdullah al-Anshari al-Harawi. Adalah al-Harawi yang menjadikan Ibn Qayyim sebagai sufi-swasta yang tangguh dan bersahaja. Di balik penampilannya yang lembut dan tenang, ia adalah sosok yang kuat dan tegas dalam mempertahankan prinsip dan norma agama dan kehidupan. Ia bahkan tidak segan mengutarakan pendapatnya sekalipun harus berseberangan dengan Ibn Taimiyah, gurunya. Salah satu momen paling mengharukan adalah ketika ia bersilang pendapat dengan Ibn Taimiyah dalam hal menilai gagasan al-Harawi. Ibn Taimiyah menuduh al-Harawi salah karena

28 Ibid., II/307
29 Ibid., III/128

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggiring tasawuf ke arah *ittihad* dan *hulul* melalui *fana'*. Ibn Qayyim membela dan balik menuduh Ibn Taimiyah yang salah dalam memahami pemikiran al-Harawi.[30]

Silang pendapat dengan Ibn Taimiyah tidak terjadi sekali itu saja. Dalam kesempatan berbeda, dan pada persoalan yang tergolong sensitif, Ibn Qayyim tidak segan meluruskan atau menanggapi pendapat gurunya yang ia nilai tidak tepat atau kurang lengkap. Contohnya ketika Ibn Taimiyah mengomentari ucapan al-Hallaj kepada para muridnya, "Semoga Tuhan melindungi kalian dari *zhahir*-nya syariat, menyingkapkan kepada kalian hakikat kekufuran. Sesungguhnya *zhahir*-nya syariat itu adalah kekufuran yang terselubung, sedang kekufuran yang nyata ada pada kalimat tauhid. Barang siapa mengaku telah mengesakan Tuhan (*yuwahhidu*), sesungguhnya ia telah menyekutukan-Nya (*asyraka*). Kalimat 'Tiada Tuhan Selain Allah' itu hanya untuk kalangan awam saja. Dan itu beda dengan kalimat tauhid yang sesungguhnya".[31]

Bagi Ibn Taimiyah, ini adalah kekufuran yang nyata. Tetapi bagi Ibn Qayyim persoalannya tidak sesederhana itu. Ia tidak ingin gegabah dalam mengambil kesimpulan mengenai keimanan atau kekafiran al-Hallaj dan sufi lainnya. Setelah menolak pandangan Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim menulis, "Ungkapan ekstase para sufi telah mendorong sekelompok orang untuk melancarkan serangan kepada mereka. Kelompok ini gagal melihat sisi baik kaum sufi, ketulusan hati dan kelembutan jiwa mereka. Mereka menolak ungkapan ekstase dan berprasangka buruk kepada kaum sufi secara berlebihan. Dan ini adalah bentuk permusuhan yang mereka ciptakan kepada para sufi itu.[32]

Ibn Qayyim dengan tepat mengidentifikasi bahwa salah satu kegagalan mereka—termasuk Ibn Taimiyah—terletak pada cara mereka menyikapi ungkapan ekstase kaum sufi. Bagi Ibn Qayyim, ungkapan ekstase kaum sufi tidak bisa ditangkap atau dimaknai secara literal. Metode Salafiyah yang hitam-putih dan menghindari takwil tidak pas untuk menafsirkan ungkapan ekstase. Ia kemudian menulis, "Ketahuilah bahwa kaum sufi memiliki metode metafor dalam mengungkapkan ajaran-ajaran mereka. Dengan metode itu, mereka mengungkapkan sesuatu dengan maksud dan tujuan yang tersirat. Mereka bahkan kadang berbicara dengan ungkapan-ungkapan kaum ateis, tetapi mereka bukan ateis karena bukan itu maksud

30 Ibid.,

31 Ibn Taimiyah. *Majmu'ah al-Rasa'il*. Juz IV/4,5. Lihat juga Ali b. Anjab al-Sa'i. 1997. *Akhbar al-Hallaj*. Editor Maufiq Fauzi Jabar (Damaskus: Dar al-Thali'ah al-Jadidah), 72-75

32 Ibn Qayyim. *Madarij*. I/39

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka yang sesungguhnya. Karena itu, ada dua kelompok manusia yang salah menanggapi mereka. Kelompok pertama membaca pikiran kaum sufi secara literal tanpa pemaknaan. Mereka mengkafirkan kaum sufi. Dan kelompok kedua mencoba melihat maksud mereka yang sesungguhnya. Mereka menyalahkan ungkapan yang digunakan tetapi tidak menyalahkan maksud yang tersirat. Seorang pencari kebenaran akan menerima pandangan kaum sufi yang benar dan menolak yang salah.[33]

Dengan kerangka pikir seperti ini, Ibn Qayyim secara otomatis telah memosisikan diri berada pada aliran yang sesungguhnya berseberangan dengan kaum salafi. Tetapi itu tidak membuatnya berhenti atau mundur. Ia justru maju lebih jauh dengan membela Abu Yazid al-Bisthami. Ia berani memaknai ungkapan al-Bisthami yang mengatakan "Mahasuci aku, tidak ada siapa pun di dalam jubahku kecuali Tuhan", sebagai ekspresi simbolik dari pengalaman batinnya, tidak lebih. Dengan tegas ia mengatakan, "Seorang sufi yang mengatakan ini dalam keadaan ekstase dan tanpa sadar, dosanya diampuni".[34]

Pembubuh Tanda Tangan

Sesungguhnya Ibn Qayyim lebih layak disebut sebagai ahli tafsir, kalam, fikih, dan hadis. Ia bukan seorang sufi *par excellence*. Tetapi jalan hidupnya telah membuatnya bersentuhan secara langsung dengan tasawuf. Setidaknya ada dua sebab mengapa ia begitu dekat dengan tasawuf. *Pertama*, ia merasa khawatir jika tasawuf harus lumpuh dan musnah gara-gara kritik tajam yang diarahkan kepadanya. *Kedua*, karena tasawuf adalah akhlak dan akhlak adalah inti dari Islam itu sendiri.

Ia sangat menggemari ilmu akhlak karena akhlak adalah jantung dari Islam. Dan baginya, tasawuf tidak lain adalah akhlak. Mengutip al-Harawi, ia menuturkan bahwa, "Semua ahli bersepakat bahwa ilmu tasawuf adalah akhlak. Semua pembahasan tentang tasawuf berujung pada satu kata: berbuat baik dan menghindari kemungkaran".

Pada kesempatan berbeda, dan dengan nada yang lebih tegas ia mengatakan, "Akhlak adalah inti agama".[35] Ia lalu menambahkan bahwa, "Tasawuf memiliki tiga dimensi. *Pertama*, menolak dan menghindari perbuatan murka. *Kedua*, mengantisipasi kemurkaan, dan *ketiga*,

33 Ibid., III/330
34 Ibid., I/155
35 Redaksinya: الدين كله خلق

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menciptakaan kenyamanan (*al-rahah*)". Inilah inti dari akhlak yang diusung oleh Islam melalui tasawuf.

Dengan demikian tidak dapat disangkal bahwa tasawuf menduduki tempat yang sangat mulia dalam hati dan pikiran Ibn Qayyim. Ia tidak dapat membayangkan bagaimana Islam dapat berkembang tanpa tasawuf. Islam akan layu, luntur, dan kering tanpa ilmu ini.

Ada dua cara yang ditempuh oleh Ibn Qayyim untuk mempertahankan tasawuf di tengah-tengah masyarakat. Pertama dengan mendukung tarekat, majelis zikir atau yang sejenisnya, dan kedua dengan menyediakan lahan yang subur bagi perkembangan tasawuf sebagai paradigma atau ilmu pengetahuan.

Terkait yang pertama, Ibn Qayyim mendorong orang-orang untuk menghadiri majelis-majelis sufi karena menurutnya dapat mengubah enam sifat negatif menjadi enam sifat positif. Yaitu dari sifat ragu kepada sifat yakin, dari sifat pamer kepada ikhlas, dari lengah kepada waspada, dari kesenangan duniawi kepada kesenangan ukhrawi, dari sifat sombong kepada tawaduk, dan dari sifat acuh kepada sifat peduli.[36]

Kemudian terkait dengan yang kedua, Ibn Qayyim menunjukkan komitmen yang tinggi untuk mengembangkan tasawuf sebagai ilmu pengetahuan. Salah satunya adalah dengan cara menulis sebanyak mungkin karya di bidang ilmu ini. Karya yang telah ia tulis dalam bidang ilmu tasawuf antara lain *Dawa' al-Qulub* (Obat Hati) yang kadang disebut pula *al-Da' wa al-Dawa'* (Penyakit dan Obatnya). Ia juga menulis *al-Fath al-Makki* dengan fokus bahasan pada akhlak dan suluk, dan kitab *al-Futuhat al-Qudsiyyah* yang mengangkat tema akidah dan akhlak. Dua kitab ini mengingatkan kita pada kitab karya Ibn Arabi berjudul *al-Futuhat al-Makkiyyah*. Walau isinya berbeda, tetapi kalimat pada judulnya hampir sama. Dan itu mengundang pertanyaan tersendiri seberapa jauh Ibn Qayyim terpengaruh oleh pemikiran Ibn Arabi dalam bidang tasawuf.

Kitab lain adalah *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin* yang ia tulis saat berada di negeri orang. Ia menggambarkan pada bagian pembukaan agar pembaca memaklumi jika menemukan kelemahan atau kekurangan di dalam kitab ini. Ia menulis, "Siapa pun yang membaca kitab ini agar memaklumi penulisnya. Kitab ini ditulis dalam keadaan jauh dari kampung halaman, jauh dari kitab-kitab rujukan. Juga dalam keadaan ketika bekal untuk sekadar bertahan hidup sangat sedikit dan pas-pasan".[37]

36 Ibid., III/335

37 Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyah. 2012. *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin*. Editor Ahmad Syamsuddin (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 7-8

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Walau ditulis dalam keadaan serba tidak menguntungkan, kitab ini memiliki kualitas yang sangat tinggi. Ia membahas secara mendalam persoalan cinta dengan berbagai jenis, tingkatan, dan sifat-sifatnya. Ini kitab yang sulit dicari tandingannya. Sebagai khazanah yang amat berharga, kitab ini sudah dicetak berulang kali di berbagai belahan dunia Islam. Edisi modern kitab ini dicetak pertama kali pada tahun 1981 di Mesir oleh penerbit al-Sa'adah dengan editor Ahmad Abid. Edisi terbaru yang dapat diketahui sejauh ini adalah terbitan Dar al-Kutub al-Ilmiyah Lebanon pada tahun 2012 dengan editor Ahmad Syamsuddin. Kitab ini konon dilengkapi dengan semacam *appendix* yang diberi judul *al-Maurid al-Shafi* atau disebut juga oleh al-Baghdadi dalam *Hadiyyat al-'Arifin* sebagai *al-Kitab al-Kabir.*[38]

Kitab pamungkas Ibn Qayyim dalam ilmu tasawuf adalah *Madarij al-Salikin*. Ini kitab yang luar biasa. Rasanya tidak ada kata yang pas untuk mengungkapkan kehebatan kitab ini. Kepada mahasiswa yang saya ajar, saya sering mengatakan, "Jika kalian bisa menguasai kitab ini, dan sedikit dikembangkan atau dikawinkan dengan teori-teori motivasi, kalian bisa lebih hebat dari Mario Teguh".

Edisi modern kitab ini pertama kali diterbitkan di Mesir pada tahun 1940, kemudian diterbitkan ulang di tempat yang sama pada tahun 1981.

Itu adalah beberapa kitab yang Ibn Qayyim tulis dalam ilmu tasawuf. Kadang kitab-kitab ini dikategorikan sebagai karya dalam bidang ilmu *suluk* (kepribadian) yang—jika dinilai secara ketat—tidak dapat disamakan dengan ilmu tasawuf. Namun, itu hanyalah persoalan strategi saja. Itu adalah cara Ibn Qayyim "menyembunyikan" agenda utamanya dalam membela tasawuf. Ia tidak ingin berterus terang, sebab jika itu ia lakukan, dapat dipastikan agendanya akan gagal dan gagasannya ditolak.

Cara lain yang ditempuh oleh Ibn Qayyim dalam membela tasawuf adalah dengan menyelinap di balik setiap karyanya yang ia tulis. Atau dengan ungkapan lain, setiap kali ia menulis karya di bidang ilmu apa pun, ia tidak pernah lupa menyelipkan pesan-pesan akhlak dan tasawuf. Pada satu sisi ini membuat karyanya unik. Tetapi pada sisi lain memang membuat sebagian kalangan kesulitan untuk mengategorikan karyanya dalam jenis ilmu tertentu. Subhi al-Salih, seorang peneliti kontemporer yang menggeluti pemikiran Ibn Qayyim menulis, "Sulit bagi para peneliti untuk menyebut satu dari kitabnya dengan sebutan tematik tertentu. Apa yang ia tulis dalam ilmu kalam mengandung sentuhan fikih; yang ia tulis dalam ilmu fikih tidak luput dari sentuhan kalam dan nasihat keagamaan;

38 Isma'il Basha al-Baghdadi. TT. *Hadiyyat al-'Arifin Asma' al-Mu'allifin wa Atsar al-Mushannifin*. Juz II (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi), 87

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ia tulis dalam biografi Rasul tidak lepas dari petuah keagamaan yang menyentuh jiwa dan hati; dan yang ia tulis dalam nasihat keagamaan tidak hanya berisi tentang cerita dan kisah-kisah masa lalu, tetapi juga mengenai pandangan-pandangan ilmiah tentang alam, manusia, dan kehidupan.[39]

Yang patut kita garis bawahi bukan kesulitan para peneliti, tetapi cara Ibn Qayyim mempertahankan dan menyelamatkan tasawuf dengan memanfaatkan ilmu lain. Ia bukan parasit, karena tidak pernah membahayakan ilmu yang ia "tunggangi". Sebaliknya, dengan strategi itu ia justru membesarkan ilmu tersebut sekaligus menggandeng tasawuf agar terselamatkan dari tsunami atau badai yang menerjang.

Lihat saja kitab *I'lam al-Muwaqqi'in*. Kitab yang membahas berbagai persoalan hukum Islam ini—mulai syariat, fikih, metode pengambilan hukum, syarat-syarat mufti dan hakim—sangat sarat dengan pesan-pesan sufistik dan akhlak. Tetapi mendomplengnya tasawuf dalam kitab ini sama sekali tidak memengaruhi genre *I'lam al-Muwaqqi'in* sebagai kitab fikih. Kitab ini tetap bertahan sebagai salah satu karya terbaik dalam bidangnya. Dalam kitab ini, Ibn Qayyim menyediakan satu bab tentang ketenangan (*al-Sakinah*) yang tidak lain adalah materi tasawuf atau akhlak. Ia berpesan, "Kita butuh pada ketenangan dan kedamaian. Kami akan menyampaikan pandangan kami tentang masalah ini dengan ilmu kami yang terbatas. Yang penting adalah bahwa manusia adalah anak masanya. Mereka lebih menyerupai masa dan zamannya ketimbang kepada ayah dan orangtua mereka.[40]

Kemudian ada beberapa kitab lain yang merupakan kumpulan nasihat-nasihat keagamaan yang pernah ia sampaikan. Kitab-kitab ini sengaja dikemas bukan sebagai kitab tasawuf, tetapi mengandung pesan-pesan moral yang sufistik. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab *al-Ruh* dan *Miftah Dar al-Sa'adah*.

Gaya bahasa dan tutur kata yang ia gunakan dalam setiap karyanya adalah hal terakhir yang patut diperhatikan. Sebagai ulama yang dihormati dan disegani, Ibn Qayyim tidak pernah menggunakan kata-kata yang kasar dan keras baik dalam pergaulannya maupun dalam kepenulisannya. Ia memiliki kelebihan di atas rata-rata dalam memilih kata yang indah dan lembut. Walau harus menulis dalam ribuan lembar dan halaman, ia tidak pernah kehabisan kata-kata untuk melukiskan maksud dan tujuannya dalam ungkapan yang elok dan menyentuh jiwa. Benar kata Ibn Hajar al-Asqalani

39 Subhi al-Salih. 1381. "Pengantar". Dalam *Ahkam Ahl al-Dzimmah*. (Damaskus: Jami'ah Damaskus), 380.

40 Ibn Qayyim al-Jauziyah. 1991. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Editor Muhammad b. Abdul Salam Ibrahim. Juz IV (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah), 200

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang pernah mengatakan, "Semua karya Ibn Qayyim disenangi oleh setiap orang".[41] Al-Syaukani menambahkan, "Ia memilih kata-kata yang indah dan lembut yang dicintai jiwa-jiwa yang suci, digemari oleh akal sehat dan hati yang bersih".[42] Bahkan Taqiuddin al-Subki (w. 756/1356) yang sering berselisih dengannya dan menentang gagasan-gagasannya mengakui, "Ibn Qayyim diberi anugerah berupa kehebatan dalam bertutur kata".[43]

Dengan segala kelebihan dan kehebatan yang ia miliki, Ibn Qayyim benar-benar telah membubuhkan tanda-tandanya sebagai salah satu figur tasawuf yang disegani dan dihormati. Saat meninggal pada tahun 751/1353, ia telah mewariskan legasi pemikiran yang patut dijaga dan dikembangkan demi kemajuan ilmu pengetahuan dan nilai-nilai moral agama. Judul salah satu mahakaryanya, *I'lam al-Mu'aqqi'in* yang berarti "Kabar Para Pembubuh Tanda Tangan" sepertinya merujuk pada dirinya sendiri. Sesungguhnya dialah orang yang paling rajin "membubuhkan tanda tangan" terutama dalam hal membela keberlangsungan ilmu dan akhlak. Baik dalam suka maupun duka, dia selalu setia memperjuangkan sebuah khazanah yang—jika hilang—akan berdampak pada hilangnya identitas diri dan agama.[]

41 Al-Asqalanai. *Al-Durar*. IV/22

42 Muhammad b. Ali al-Syaukani. 2012. *Al-Badr al-Tali'*. Juz I (Kairo: Dar al-Kitab al-Islami), 141

43 Taqiuddin al-Subki. 1960. *Al-Saif al-Shaqil* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah), 9

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abdul Karim al-Jili: Sufi Wujudi Pencinta Seni

Kemunculan Ibn Qayyim di tengah-tengah situasi yang lesu dan serba sulit membawa angin segar bagi tasawuf. Pergerakan Ibn Qayyim dapat sedikit menghambat serangan Ibn Taimiyah yang ia lancarkan kepada tasawuf. Ibarat pemain bertahan dalam sepak bola, Ibn Qayyim berhasil menjaga gawang tasawuf dari luar kotak penalti, dan mampu mengantisipasi bahkan menggagalkan aliran bola yang digiring oleh Ibn Taimiyah. Ia menghentikan bola itu dan merebutnya dari Ibn Taimiyah tanpa harus melukai dan mencederainya.

Itulah permainan apik yang diperagakan Ibn Qayyim. Dengan segala jasa yang telah ia berikan, para sufi layak memberinya acungan dua jempol dan mencatatnya dalam daftar keluarga besar tasawuf, walau ia sendiri tampaknya tidak terlalu peduli dengan sebutan sufi.

Perkembangan tasawuf pada era ini dan setelahnya jelas tidak bisa dilepaskan dari jasa Ibn Qayyim. Dialah yang membuka kembali keran tasawuf setelah tersumbat selama kurang lebih setengah abad. Selama kurun waktu itu memang ada beberapa sufi yang layak diperhitungkan. Namun mereka adalah para wali, mursyid tarekat atau pemimpin pesantren sufi (khanaqah) yang hebat pada aspek kepemimpinan dan kepribadian, tetapi minim prestasi di bidang keilmuan. Sebut saja, Nuruddin Isfarayini (w. 1317) pengikut dan mungkin juga pernah menjabat sebagai mursyid Tarekat Kubrawiyyah yang didirikan oleh Ibn Arabi. Ia tidak banyak memberikan kontribusi dalam perkembangan tasawuf sebagai ilmu

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan paradigma atau ikut terlibat dalam perdebatan yang sedang terjadi. Bahkan putranya yang menggantikannya sebagai pemimpin khanaqah pada tahun 1317, kemudian diangkat sebagai Syaikh al-Islam pada tahun 1335 di Baghdad juga tidak memiliki sumbangsih yang berarti.[1] Padahal sang putra hidup persis pada masa Ibn Taimiyah saat suhu perdebatan tentang tasawuf sedang panas-panasnya. Julukan *Syaikh al-Islam* yang disandangkan kepadanya bisa jadi merupakan tandingan atas julukan yang sama yang melekat pada Ibn Taimiyah. Tetapi ia tidak menunjukkan kaliber yang sama yang dimiliki Ibn Taimiyah.

Tokoh sufi lain yang hidup pada masa ini adalah Ala al-Dawla al-Simnani (w. 1336), mursyid Tarekat Kubrawiyah pada masanya. Tetapi uniknya, ia justru "menyerang" Ibn Arabi dan memilih berseberangan dengannya. Paham *wahdat al-wujud* Ibn Arabi ia tolak. Ia mengaku pernah mengalami pengalaman kebersatuan dengan Tuhan. Tetapi semakin jauh dan dalam ia mengalami pengalaman itu, semakin nyata pula kekeliruan paham dan ajaran ini. Ia pun meninggalkan paham tersebut dan tidak lagi memercayainya. Ia mempertanyakan, jika Tuhan dapat menyatu dengan manusia dan segenap ciptaan-Nya, berarti Tuhan juga menyatu dengan unsur-unsur yang kotor dalam ciptaan. Ini keliru dan tidak mungkin.[2]

Di luar Baghdad dan wilayah-wilayah sekitar yang sudah dikuasai oleh wacana Ibn Taimiyah, ada sedikit nama yang memang terkenal dan memiliki reputasi menjulang sebagai perumus paradigma tasawuf. Sebut saja Yunus Emre (w. 1321) penyair sufi asal Turki, Izzuddin Mahmud Kashani (w. 1334) penulis *Misbah al-Hidayah*, dan Mahmud Shabistari (w. 1335) pemikir dan penyair sufi asal Persia. Yang disebut terakhir ini sangat diandalkan sebagai pemegang estafet perkembangan keilmuan tasawuf. Dialah tampaknya, pemegang otoritas pemikiran tasawuf yang paling kompeten pada masa ini. Namun, ada yang paradoksial dengan sosok yang satu ini. Dia murid intelektual Ibn Arabi, penerus estafet gagasan *wahdat al-wujud*, dan tentunya panji pemikiran tasawuf paradigmatik dan filosofis. Namun, pada saat yang sama ia justru ikut dalam parade Ibn Taimiyah dan larut dalam pola dan alur pemikirannya. Ia ikut mengkritisi tasawuf dan menuding sebagian pengikut Ibn Arabi sebagai ahli bid'ah dan sesat.[3]

---

1 Sumber autentik pengangkatan putra Isfarayini sebagai *Syaikh al-Islam* berasal dari Abdul Rahma Jami (w. 1492). Sayang ia tidak menyebut siapa nama sang putra ini. Lihat Leonard Lewisohn, 1995. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* (Richmond: Curzon Press), 111

2 Abdul Haq Ansari, 1998. *Syaikh Ahmad Sirhindi's Doctrine of Wahdat al-Shuhud* (Islamabad: Islamic Research Institute).

3 Lihat Lewisohn. *Beyond Faith.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi, di kalangan internal tasawuf sendiri termasuk "anak cucu" Ibn Arabi sudah sedemikian terbawa oleh gagasan Ibn Taimiyah dan menerima pandangan-pandangannya. Apakah ini pertanda Ibn Arabi dan legasinya benar-benar sudah bertekuk lutut di hadapan Ibn Taimiyah? Atau ini hanya sekadar siasat "mundur untuk menang" yang diperagakan orang-orang seperti al-Simnani dan Mahmud Shabistari?

Pertanyaan ini sulit dijawab. Dan hanya mereka tampaknya yang tahu apa yang sesungguhnya sedang mereka lakukan.

Yang pasti, alur sejarah yang sedang berkembang pada masa itu menunjukkan bahwa, 1) di wilayah-wilayah yang dikuasai oleh Ibn Taimiyah seperti Baghdad, Damaskus, dan sekitarnya perkembangan tasawuf filosofis benar-benar sudah terhenti. Tasawuf Sunni pun nyaris terkikis habis. Yang tersisa adalah tarekat dan lembaga pendidikan tasawuf bernama khanaqah; 2) tetapi di luar wilayah-wilayah itu terutama di Persia, paradigma tasawuf tetap berjalan walau tidak dinamis; 3) walau tidak konsisten dan justru sering mengkritik dan menyudutkan, namun kecenderungan pemikiran al-Simnani dan Mahmud Shabistari yang tetap setia terhadap wacana Ibn Arabian—walau kadang kritis—turut menyediakan lahan yang subur bagi lahirnya pemikir tasawuf filosofis di kemudian hari; dan 4) upaya Ibn Qayyim yang ikut membangun benteng tasawuf jelas berjasa dalam mempersiapkan kelahiran sufi-pemikir yang sedang dinanti-nanti kehadirannya.

Walau tasawuf filosofis sedang lesu dan mendapat hadangan serius dari para kritikusnya, namun kehebatan Ibn Arabi dan kemapanan legasi pemikirannya tetap saja mampu melahirkan pemikir-pemikir baru dan memancing kelahiran teori-teori segar. Salah satu pemikir-sufi yang lahir pada fase ini adalah Abdul Karim al-Jili, yang mengusung gagasan baru mengenai insan kamil atau manusia paripurna.

Al-Jili: Jembatan Pertama Tasawuf Nusantara

Al-Jili lahir di Baghdad, di jantung peradaban Islam yang—secara arkeologi keilmuan—pernah dikuasai oleh wacana Ibn Taimiyah. Saat lahir, sorak-sorai gagasan Ibn Taimiyah sudah sedikit redup dan hanya terdengar sayup-sayup. Apa yang dilakukan oleh Ibn Qayyim yang menetralisasi pemikiran Ibn Taimiyah menjadi salah satu penyebabnya.

Nama lengkapnya Abdul Karim b. Ibrahim b. Abdul Karim. Julukan al-Jili yang muncul di akhir namanya menunjukkan bahwa ia lahir di sebuah sudut kota bernama Jilan, tempat kelahiran Syaikh Abdul Qadir al-Jilani.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ia lahir sepuluh tahun setelah kematian Ibn Qayyim, persisnya pada tahun 1365.

Tahun kematiannya tidak diketahui secara pasti. Ini aneh padahal dia adalah sosok yang sangat tersohor pada masa hidupnya. Haji Khalifah (w. 1062/1652) penulis kitab *Kasyf al-Zhunun*—diikuti oleh Henry Corbin-memperkirakan ia meninggal pada tahun 1402-1403.[4] Sedang Annemarie Schimmel memperkirakan ia wafat antara tahun 1408-1417.[5] Yusuf Zaidan, berdasarkan laporan Badroddin al-Ahdal (w. 855/1451) yang hidup pada masa yang hampir sama dengan al-Jili, memperkirakan ia wafat pada tahun 1422. Kemudian berdasarkan pada temuan Yusuf Zaidan, Nicholas Lo Polito memperkirakan ia meninggal antara tahun 1421 dan 1428.

Mengapa perbedaan tahun kematian ini begitu jauh? Jika dibandingkan antara pendapat Haji Khalifah dan Lo Polito, maka perbedaannya adalah 26 tahun. Bukan masa yang sebentar untuk ukuran seorang sufi yang sudah sangat terkenal pada masanya. Apa yang sesungguhnya terjadi? Lo Polito memiliki jawaban sementara; karena al-Jili tidak terlalu diperhitungkan dalam kancah pemikiran Islam. Ia berada di bawah bayang-bayang gurunya, Ibn Arabi.[6]

Jawaban itu mungkin saja benar, tetapi terasa begitu simplistik. Ada jawaban lain yang lebih memuaskan yaitu karena al-Jili gemar hidup berpindah-pindah. Pada masa tuanya ia berada di Yaman hingga tutup usia di sana. Nah, melihat posisi Yaman yang terpencil dari segi "geografi akademik", besar kemungkinan tidak banyak yang tahu ia sedang berada di sana lalu memvonisnya telah meninggal.

Sayang al-Jili sendiri tidak memberi data-data yang lengkap mengenai dirinya dalam autobiografinya yang berjudul *al-Nadirat al-Ainiyyah*. Entah kapan karya yang berisi syair-syair tentang jati dirinya ini dirampungkan. Jika saja ada tanggal di dalamnya dan kapan karya itu diselesaikan, mungkin saja teka-teki mengenai tahun wafatnya bisa sedikit terjawab.

Ia menyebut dirinya lahir pada bulan Muharram tahun 767 bertepatan dengan tahun 1365. Pada usia 20 tahun ia meninggalkan Baghdad menuju Persia dan tinggal di sana selama 2 tahun. Selama di sana ia berhasil menerbitkan buku pertamanya berjudul *Jannat al-Ma'arif*. Tetapi ia merasa tidak betah di sana dan menuju India. Di India ia mengaku melihat praktik-praktik agama yang aneh yang dilakukan oleh para penganut agama Hindu

4 Henry Corbin. 1977. *Spiritual Body and Celestial Earth*. Terjemah Inggris Nancy Pearson (USA: Princeton University Press), 148

5 Schimmel. *Mystical*. 487

6 Nicholas Lo Polito. 2010. *Abdul Karim al-Jili: Tauhid, Transcendence and Immanence*. Disertasi Doktoral (Inggris: Birmingham University), 8

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Buddha. Ia bertemu dengan para tokoh lintas agama di sana dan terlibat dalam berbagai pertukaran pikiran dengan mereka.[7] Di India ia tidak bertahan lama. Ia lalu memutuskan menuju Yaman yang waktu itu relatif paling sepi dibandingkan dengan wilayah-wilayah Islam lainnya. Pada usia 29 tahun atau pada tahun 796/1394 ia menginjakkan kakinya untuk pertama kali di Yaman. Kali ini ia pun tidak bertahan lama di sana. Berselang tiga tahun kemudian ia sudah berada di Makkah. Tiga tahun tinggal di Makkah ia menuju ke Kairo untuk menempuh perkuliahan di Universitas al-Azhar. Ia tiba di Kairo pada tahun 803/1401. Kurang dari satu tahun berada di sana, ia berhasil merampungkan satu karya berjudul *Ghaniyyah Arbab al-Sima* (Nyanyian Para Pelantun). Karya sastra yang berisi lantunan syair-syair indah ini berisi nyanyian jiwa penulisnya, ratapan pergulatan hidup dan harapan masa depan yang lebih indah. Ia "bernyanyi" dan melantunkan "lagu-lagu" tentang keresahan jiwa yang konstan dan tak kunjung terobati; keresahan yang membuatnya hidup secara berpindah-pindah sebagai nomaden. Ia resah bukan karena tak kunjung mendapatkan pekerjaan, atau belum menikah, atau belum mampu menelorkan karya ilmiah yang monumental. Ia resah karena tak kunjung menemukan seorang guru sufi yang ia idam-idamkan.

Dari Kairo ia lari ke Gaza hanya untuk menyadari bahwa di sana tidak ada siapa-siapa. Hatinya pilu dan jiwanya ragu. Akankah ia menemukan seorang guru yang dapat ia jadikan sebagai pemandu? Dalam sepi, ia tiba-tiba tersadar dan berbisik bahwa bumi idaman yang masih menyimpan sejuta harapan bagi perkembangan spiritualitasnya adalah Yaman. Dalam sekejap, ia pun berkemas dan segera kembali ke sana untuk kedua kalinya. Ia tiba di sana kira-kira pada tahun 804/1402 dan hidup di negeri ini hingga tutup usia.

Perjalanan hidup al-Jili yang penuh dengan petualangan dan keresahan sepertinya dipicu oleh keadaan Baghdad pada masa itu. Bahwa ia meninggalkan kota ini untuk selamanya dan tidak pernah kembali, menunjukkan bahwa baginya Baghdad sudah selesai. Tidak ada lagi yang menarik di kota ini baik secara keilmuan maupun spiritualitas. Dan yang paling mengecewakan baginya tentunya adalah matinya tradisi pemikiran Ibn Arabi yang amat ia banggakan. Ibn Arabi tidak mendapat tempat yang terhormat di sana. Sosoknya bahkan dicaci dan dimaki. Karakternya "dibunuh".

Saat di Persia, ia tampaknya berharap dapat menemukan komunitas yang dapat mendukung gairah dan petualangan pemikirannya. Kenyataannya

7 Yusuf Zaidan, 1988. *Abdul Karim al-Jili Failasuf al-Sufiyyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah li al-Kitab), 16

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak demikian. Di sana ia tidak menemukan siapa-siapa yang menarik baginya. Karena itu, buku yang ia tulis selama berada di sana ia beri judul *Jannat al-Ma'arif* (Surga Ilmu) sebagai gambaran sekaligus sindiran bahwa yang sedang ia cari adalah "surga" yang tidak kunjung ia jumpa.

Di India juga tidak ada surga. Yang ada justru—dalam ungkapannya sendiri—"keanehan-keanehan umat Hindu dan Buddha".[8] Tidak jelas apa maksud keanehan itu. Mungkin cara mereka melakukan ibadah, dan juga sistem kepercayaan yang mereka anut.

Ketika di Makkah, ia sedikit terobati. Ia menuturkan bahwa kota ini dipenuhi oleh orang-orang saleh yang gemar berzikir di sekitar Ka'bah dan Masjidil Haram. Mereka sering berkumpul untuk bermunajat dengan mengenakan pakaian yang serba putih. Tetapi sayangnya, di antara mereka yang ia lihat dan temui tidak ada yang menarik perhatian dan minatnya untuk ia jadikan sebagai guru.

Kairo sebagai pusat peradaban dan keilmuan Islam sempat memberikannya harapan. Di sana ada beberapa tarekat yang sudah tumbuh dan berkembang seperti Syadziliyyah dan Rifa'iyyah. Tetapi sayang, gagasan Ibn Arabi tidak berkembang di sana. Karena itu, ia merasa kota ini kering.

Yaman di luar dugaan adalah idamannya. Padahal kota ini termasuk sepi dan terpencil baik dari segi politik, budaya, keilmuan maupun peradaban. Yaman bukan pusat Islam yang diperhitungkan. Di sana ada kerajaan kecil waktu itu, tetapi tidak memiliki peran yang berarti. Namanya Dinasti Bani Rasul.[9]

Walau demikian, bagi al-Jili Yaman sangat menarik. Di sana sunyi dan jauh dari gonjang-ganjing politik. Tidak ada suara-suara politikus yang lantang yang saling menyerang, menghujat atau memfitnah. Juga nyaris tidak ada perdebatan ilmiah yang kadang menjemukan dan membosankan. Masyarakatnya ramah, damai dan tenteram. Dan yang paling penting adalah, 1) para sufi mendapat tempat yang terhormat baik di masyarakat maupun di mata penguasa negeri, dan 2) walau tidak berkembang, namun gagasan Ibn Arabi sangat dipuja dan dilindungi di sana.

Tokoh sufi yang paling berpengaruh di Yaman pada masa itu adalah Isma'il b. Ibrahim Abu Bakar Sharafuddin al-Jabarti (w. 806/1404). Al-Jili sangat hormat kepadanya. Bahkan ia rela kembali ke Yaman dan tinggal di sana hingga akhir hayatnya antara lain karena al-Jabarti. Ia adalah guru

8 Ibid, 18

9 Dinasti Bani Rasul didirikan oleh Raja al-Mansur Umar b. Ali b. Rasul pada tahun 629 H (1227 M) dan runtuh pada seperampat pertama abad 9 Hijriyah atau abad 15 Masehi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Jili yang paling utama. Sosok ini membentuk cara pikir dan pola hidup al-Jili untuk selamanya.

Al-Jabarti memiliki banyak kelebihan. Antara lain berupa karamah yang sudah diakui oleh semua orang pada masanya. Konon pada suatu malam ketika sedang menghadiri pentas seni sufi (*sama'*) ia tiba-tiba naik ke lantai dua bangunan dan berteriak keras, "Ombak, ombak". Semua orang yang mendengar merasa heran dan tidak mengerti apa maksudnya. Beberapa hari kemudian, datang rombongan tamu dari jauh yang dipimpin oleh Syaikh Ya'kub al-Makhawi. Ia menceritakan bahwa dalam perjalanannya menuju Yaman lewat laut, ia dan rombongannya hampir binasa. Pada suatu malam yang gelap tiba-tiba angin berembus sangat kencang, dan ombak mengempas sangat keras. Kapal yang mereka tumpangi hampir tenggelam. Ia pun berteriak, "Wahai Syaikh al-Jabarti, bantulah kami". Tidak lama kemudian ia melihat Syaikh al-Jabarti datang dalam bentuk seperti burung dan memegang ombak yang besar itu sambil berteriak, "Ombak, ombak". Ombak pun surut dan mereka selamat.[10]

Kisah-kisah penuh keajaiban lainnya masih banyak dan tidak terhitung jumlahnya. Bagi yang ingin mengetahuinya bisa merujuk langsung kepada buku karya Yusuf Zaidan.[11]

Pengikut al-Jabarti sangat banyak. Awalnya ia adalah penganut Tarekat Qadiriyah tetapi kemudian mendirikan tarekat sendiri dan diikuti oleh beberapa tokoh sufi lainnya seperti al-Mizaji dan Ahmad al-Raddad.

Uniknya, baik al-Jabarti maupun al-Jili memiliki pengaruh yang sangat kuat di Indonesia. Jika al-Jabarti dianggap berjasa membesarkan Tarekat Qadiriyah hingga sampai di Nusantara, maka al-Jili berjasa karena pikiran dan gagasan-gagasannya turut memengaruhi salah satu sufi besar yang pernah lahir di negeri ini, namanya Syaikh Yusuf al-Makassari.

Hanya saja al-Jabarti bukanlah tipe seorang pemikir atau cendekiawan yang mumpuni. Sejauh yang dapat diketahui, ia tidak memiliki karya ilmiah yang membanggakan. Sedikit buku yang pernah diterbitkan atas namanya adalah kumpulan zikir yang ia ajarkan. Dan itu pun ditulis oleh beberapa murid dan pengikutnya.

Ia adalah pengikut dan pembela setia pemikiran Ibn Arabi. Namun ia tidak pernah menuangkan pembelaannya dalam bentuk tulisan atau karya ilmiah. Dan ini sedikit aneh. Biasanya seorang peminat Ibn Arabi atau yang dibesarkan dalam tradisi pemikiran Ibn Arabian memiliki naluri menulis

10 Yusuf Zaidan. 1998. *Al-Fikr al-Sufi Baina Abdul Karim al-Jili wa Kibar al-Sufiyyah* (Kairo: Dar al-Amin), 54

11 Yusuf Zaidan. *Abdul Karim al-Jili*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tinggi atau minat dan bakat yang kuat dalam bidang keilmuan. Tetapi itu tidak tampak dalam diri al-Jabarti.

Bagi al-Jili, sosok al-Jabarti yang bukan seorang cendekiawan sama sekali bukan masalah. Yang penting baginya adalah ia dapat melindunginya dari gangguan dan kritikan dalam upayanya mengembangkan pemikiran Ibn Arabi. Yaman menjadi tempat yang nyaman dan sejuk karena pengaruh dan karisma al-Jabarti. Tempat ini juga tenang dari kontroversi ilmiah karena masyarakatnya tidak terlalu peduli dengan perdebatan pemikiran. Di Yaman orang lebih tertarik untuk berzikir dan bertarekat, menjalankan agama secara sederhana dan apa adanya, jauh dari hiruk pikuk akademik yang kadang terlalu teoretis dan berkelok.

Gaya zikir dan tarekat yang mereka kembangkan pun unik. Dan keunikan itu terletak pada kentalnya unsur seni yang melekat dalam aktivitas keagamaan mereka. Di sana jenis Islam yang digemari adalah yang "menghibur", bukan yang serius. Islam dogmatik tidak laku, dan Islam yang diskursif pun tidak terlalu dilirik. Ajaran dan praktik-praktik ritual keagamaan dikemas dalam bentuk tarian, nyanyian, dan pentas-pentas seni lainnya. Bernyanyi dan menari adalah hal biasa dan digemari. Itu dilakukan bukan untuk bersenang-senang, melainkan untuk melantunkan kebesaran nama-nama Tuhan dan memuja keagungan dan kesucian-Nya. Dalam dendangan para sufi terselip pujian-pujian suci kepada Tuhan, dalam gerak tari mereka tersimpan makna-makna simbolik akan keindahan-Nya, dan dalam dering musik terhimpun lantunan tasbih akan kemuliaan-Nya.

Bisa jadi, Yaman adalah negeri paling produktif pada masanya yang berhasil menciptakan Islam yang menghibur yang dibalut dengan keindahan seni dan musik. Di sana Islam tidak hanya disuguhkan dalam bentuk keyakinan, ajaran, dan dogma, tetapi juga dalam bentuk tradisi dan budaya yang sarat dengan nilai-nilai estetis. Walau Yaman pada waktu itu tidak berhasil mengembangkan Islam sebagai agama pengetahuan, tetapi ia berjasa dalam menciptakan jenis Islam yang indah, lentur, dan lembut; seindah nada-nada lagu yang mereka tulis, selentur gerak jemari dalam seni tari yang mereka ciptakan, dan selembut syair-syair sufi yang mereka lantunkan. Jenis Islam seperti inilah yang sampai di Nusantara kira-kira pada abad empat belas terutama melalui para sufi dari Hadramaut.

Karena itu, al-Jabarti seperti Wali Songo di Tanah Jawa yang mengembangkan Islam yang "menghibur" lebih cocok disebut sebagai sufi-seniman, bukan sufi-cendekiawan. Di Yaman, dialah orang yang paling berjasa dalam menciptakan lagu, alat musik,, dan bentuk-bentuk pentas seni lainnya yang lazim disebut *sama'* dalam tasawuf. Ia mengemas Islam agar lebih estetis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Baginya seni itu indah. Tetapi, "keindahan seni itu dapat membuatnya haram bagi yang tidak memahami maknanya".[12] Demikian ia mengajarkan. Karena itu, seni ia manfaatkan untuk membungkus Islam dengan nuansa keindahan. Namun, unsur-unsur yang erotis dan eksotis ia hindari dan singkirkan.

Para tokoh sufi yang hidup pada masa al-Jabarti atau setelahnya—baik yang asli Yaman maupun pendatang—menempuh cara yang sama. Seni sudah sedemikian melekat dan identik dengan Islam Yaman. Dengan sentuhan dan selera masing-masing, para sufi ini kadang menciptakan lagu dan tari baru, atau sekadar menggubah yang sudah ada. Dari sederet nama sufi Yaman yang ada, Ahmad al-Raddad, Jamaluddin b. Muhammad al-Makdash, dan Abu al-Ghaith Ibn Jamil termasuk yang menonjol sebagai seniman. Selain itu ada al-Mizaji dan Abu Bakar al-Sarraj yang tidak menunjukkan prestasi yang berarti dalam bidang seni tetapi memiliki kelebihan di bidang keilmuan. Al-Mizaji adalah sejarawan yang banyak menulis tentang sejarah Islam dan tasawuf di Yaman sedang al-Sarraj adalah pemikir lokal yang banyak mengajarkan ajaran-ajaran Ibn Arabi.

Di samping sebagai seniman, mereka juga diakui sebagai wali yang memiliki karamah tingkat tinggi. Ibn Jamil, umpama, dikenal sangat "sakti". Dan kisah-kisah kesaktian serta keajaibannya konon sudah tersohor hingga ke Tanah Air.

Al-kisah, Ibn Jamil awalnya adalah seorang begal. Ia senang melakukan perampasan dan perampokan terhadap barang-barang dagangan yang dibawa oleh kafilah asing yang sedang melintas di Yaman. Sebagai begal spesialis kafilah asing, kelas Ibn Jamil tidak bisa dianggap rendahan. Di mata polisi, ia dan kawanannya adalah perampok kelas kakap. Pada suatu malam ketika ia dan kawanannya sedang beraksi, ia mendapat tugas mengintip kafilah yang segera lewat. Keanehan pun terjadi. Dalam keadaan sedang sendiri tidak ada siapa pun di sekitarnya, ia mendengar suara lembut yang mengatakan, "Wahai orang yang memiliki mata, engkau sedang diawasi mata".[13] Yang dimaksud dengan "mata" yang kedua adalah mata Tuhan. Mendengar suara itu ia pun gemetar, dan segera bertobat untuk menjadi seorang sufi yang zuhud dan khusuk.

Selain sufi asli Yaman, ada pula sufi pendatang yang ikut mewarnai perkembangan tasawuf di sana seperti al-Makdisi, al-Kirmani, Ibrahim al-Qari, dan Qutb al-Din b. Muzahim.

12 Ibid, 38
13 Ibid, 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nama-nama tersebut di atas berikut kondisi sosio-religius Yaman sangat menarik perhatian al-Jili. Tokohnya, warna, dan tradisi keagamaannya serta watak masyarakatnya, membuat al-Jili betah tinggal berlama-lama di Yaman. Dan semua itu pada gilirannya turut membentuk pola, corak, dan gaya pemikirannya.

Antara Sufi Bungkus dan Sufi Rezeki

Keberuntungan selalu berpihak pada al-Jili. Saat lahir ia sudah beruntung karena Ibn Taimiyah yang dikenal dengan "semprotannya" yang mematikan sudah tiada empat dekade sebelumnya. Andai ia hidup persis pada era Ibn Taimiyah, bisa jadi ia tidak bisa berkembang sebagai sufi pencinta pemikiran Ibn Arabi.

Lalu, ia juga beruntung karena ada Ibn Qayyim yang hidup hanya beberapa tahun sebelum dirinya dan telah memainkan peran yang baik sebagai "Dinas Kebersihan" di Kota Baghdad dan berjasa "menetralisasi" kota ini dari unsur-unsur pemikiran Ibn Taimiyah.

Al-Jili sendiri tidak betah tinggal di Baghdad, karena di sana ia tidak lagi menemukan teman dan komunitas Ibn Arabi yang ia cari. Warisan intelektual tokoh ini sudah terpojok oleh gelombang tsunami Ibn Taimiyah. Namun tetap saja, peran Ibn Qayyim tidak dapat dipandang sebelah mata dalam mempersiapkan kelahiran al-Jili yang nantinya mampu menghidupkan kembali tradisi dan legasi pemikiran al-Syaikh al-Akbar.

Al-Jili memang tidak memilki hubungan apa-apa dengan Ibn Qayyim baik kekeluargaan, keilmuan maupun ketasawufan. Dan al-Jili tidak pernah menyebut walau sekali nama Ibn Qayyim dalam berbagai karya tulisnya. Ditilik dari berbagai sudut, mencari kesinambungan antara kedua tokoh ini sulit dilakukan karena memang tidak ada benang merah yang mempertemukan keduanya. Hanya saja secara historis, era al-Jili yang merupakan kelanjutan era Ibn Qayyim dapat dianalisis sebagai "historical context" yang mempertemukan keduanya. Dalam kerangka ini, apa yang terjadi pada era al-Jili sebenarnya merupakan refleksi dari apa yang telah diupayakan oleh Ibn Qayyim. Penting untuk dicatat bahwa sejarah adalah produk wacana, sebagaimana wacana tidak dapat berkembang kecuali dalam ranah sejarah. Adalah wacana Ibn Qayyim—antara lain—yang membentuk sejarah pada masanya dan juga masa-masa setelahnya. Ia turut mewarnai hitam putihnya sejarah pada fase ini. Karena itu, apa yang menjadi corak dan pola pemikiran al-Jili tidak dapat dipisahkan dari peran dan pengaruh Ibn Qayyim.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika demikian, al-Jili sesungguhnya patut berterima kasih kepada Ibn Qayyim. Walau mereka sulit didekatkan karena ada "pembatas psikologis" seperti perbedaan aliran pemikiran, namun al-Jili sebenarnya merupakan "anak angkat" Ibn Qayyim. Dialah yang menyediakan "rumah" bagi aliran tasawuf Ibn Arabi yang saat itu sedang terlantar tanpa tempat tinggal. Al-Jili sendiri sangat tertolong dengan keberadaan "rumah" ini. Namun, ia tidak lama tinggal di sana karena pada usianya yang masih muda, ia meninggalkan Baghdad untuk mencari "rumah" lain yang lebih nyaman baginya.

Baghdad sendiri secara historis sedang dalam keadaan kacau waktu itu. Ini turut memengaruhi keputusan al-Jili meninggalkan Baghdad menuju Yaman. Kota seribu satu malam yang pernah menjadi pusat peradaban dan keilmuan Islam ini sedang lumpuh oleh kekacauan politik dan invasi kekuatan Mongol. Kejatuhan Khilafah Abbasiyah pada tahun 1258 telah membuat situasi di sana hingga beberapa ratus tahun kemudian menyerupai WTC di New York. Runtuh berkeping-keping. Tidak ada sistem, tidak ada hukum, tidak ada sarana prasarana. Tradisi keilmuan luntur, gairah belajar generasi muda lemah, dan praktik-praktik keagamaan yang menyimpang marak.

Tentang tradisi akademik, Marshall Hodgson menggambarkannya sangat lesu dan dikuasai oleh pola pikir yang "*syari'ah-minded*", yaitu kecenderungan berpikir normatif dan kaku. Atau dalam ungkapannya sendiri, bersifat "eksoterik dan otoriter". Pada saat yang sama, muncul kelompok sufi yang—pada satu sisi—tidak lagi mampu mengembangkan paradigma keilmuan, dan pada sisi lain justru membawa tasawuf ke ranah takhayul dan praktik-praktik yang menyimpang. Dalam ungkapan Hodgson, para sufi menyalahgunakan posisi mereka yang "suci mendekati posisi para nabi".[14]

Ini kondisi yang rumit, mungkin terumit dalam seluruh sejarah dan peradaban Islam. Agama tampil kerdil di hadapan kekuatan-kekuatan asing. Para tokoh yang diharapkan mampu membawa angin perubahan terbukti tidak dapat berbuat apa-apa. Hodgson menggambarkan bahwa tasawuf dan para sufi pada masa itu rusak (*corrupted*). Konsep-konsep sentral seperti *fana'* kehilangan konotasi eskatalogisnya dan hanya dipahami sebagai *maqam* rendahan dalam proses pencarian kebenaran spiritual. Banyak sufi kacangan tiba-tiba mengaku telah mengalami *fana'* padahal mereka adalah, "para penyulap dan dukun". Para Darwish tidak lagi beribadah sebagaimana mestinya. Mereka malah menggunakan obat bius saat zikir, memamerkan

14 Marshall GS Hodgson. 1977. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Edisi Kedua (Chicago & London: The University of Chicago Press), 446

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekuatan sihir dan kekebalan tubuh dengan tujuan antara lain unjuk mengeruk keuntungan finansial.[15]

Memang ada sisi lain yang sedikit menggembirakan pada era ini. Dan itu dijelaskan oleh Ira Lapidus. Ia melihat bahwa "ciri dari masyarakat muslim setelah abad tiga belas Masehi adalah kemunculan tasawuf dengan variasi yang sangat beragam sebagai ekspresi kepercayaan keagamaan dan jati diri masyarakat. Tasawuf menjelma dalam diri sufi-cendekiawan, pembaru, pendakwah, dan syaikh yang memiliki karamah.[16]

Pendapat Lapidus sangat benar, demikian pula Hodgson. Hanya saja untuk Lapidus, ekspresi tasawuf dalam bentuk sufi-cendekiawan sesungguhnya nyaris terhenti—walau sementara—pada masa Ibn Taimiyah. Atau jika ekspresi itu ada, maka jumlah orangnya sangat terbatas. Catatan Lapidus ini perlu disandingkan dengan pendapat Hodgson pada satu sisi dan dengan catatan Ibn Qayyim pada sisi lain. Seperti yang sudah kita jelaskan, Ibn Qayyim membagi sufi pada masanya menjadi tiga jenis, yaitu a) sufi rezeki, b) sufi bungkus, dan c) sufi hakikat.[17] Yang dimaksud sufi hakikat adalah sufi-cendekiawan dalam isitilah Lapidus. Sedang yang dimaksud sufi rezeki dan bungkus adalah sufi penyulap, dukun, dan pengguna obat bius dalam istilah Hodgson.

Pandangan Hodgson memang terkesan tidak mengakui keberadaan sufi hakikat pada masa ini. Sedang pendapat Lapidus cenderung menutup mata dari adanya sufi-sufi kontroversial yang tidak bertanggung jawab. Karena itu yang tepat dilakukan adalah mengklasifikasi—seperti yang dilakukan Ibn Qayyim—kaum sufi menjadi beberapa jenis namun dengan tetap menekankan bahwa sesungguhnya sufi rezeki dan bungkus lebih banyak dari pada sufi hakikat.

Al-Jili sendiri jelas memenuhi semua syarat untuk disebut sebagai sufi hakikat. Dia termasuk sedikit sufi yang benar-benar layak disebut sufi. Orang-orang di sekelilingnya yang menjajakan kepalsuan adalah sufi ingusan yang menyesatkan.

Kesufian al-Jili sudah tampak dan terpupuk sejak dini. Seperti yang ia tulis sendiri dalam autobiografinya, ia merasa bahwa "sejak kanak-kanak Tuhan telah mencariku. Jiwaku terus ingin memuja-Nya, dan merasakan kelembutan-Nya dari segala yang Ia ciptakan".[18]

---

15 Ibid., 457

16 Ira M Lapidus. 1997. *A History of Islamic Societies*. Edisi XII (Cambridge: University Press), 254

17 Ibn Qayyim. *Madarij*. I/103

18 Yusuf Zaidan. *Abdul Karim al-Jili*, 11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Jili tergolong sufi yang sangat sensitif. Ia dapat menangis dan merasakan kehadiran Tuhan hanya dengan melihat fenomena alam di sekitarnya. Ia dapat menghayati betul bahwa bintang yang bersinar adalah cermin dari cahaya-Nya, embusan angin yang berbisik adalah suara-Nya, tetesan air dan guyuran hujan adalah sentuhan lembut tangan-Nya. Al-Jili menuturkan bahwa setiap saat ketika sedang menempuh perjalanan dan sedang berada di tengah-tengah pada pasir, ia dapat merasakan kehadiran Tuhan di sana. Ia gemar memperhatikan betapa kebesaran Tuhan tampak jelas dari hamparan pasir yang maha luas, juga dari embusan angin yang meniupnya dan membentuknya menjadi ombak-ombak kecil yang saling berkejaran. Ia dapat melihat bahwa dalam setiap butir pasir ada kasih sayang-Nya, dan pada setiap tiupan angin ada benih-benih pengampunan-Nya. Dalam ungkapannya sendiri, sebagaimana dinukil oleh Yusuf Zaidan, ia mengatakan bahwa, "Alam semesta adalah pancaran cahaya Tuhan yang aku puja. Alam adalah karya-Nya yang keindahannya mengiringi perjalananku dalam mencari-Nya. Di padang pasir nan panas dan tandus, aku tidak pernah lupa melantunkan pujian-pujianku kepada-Nya melalui ciptaan-ciptaan-Nya yang aku temukan di sana".[19]

Alam semesta terus menjadi sarana bagi al-Jili untuk merenungkan kebesaran dan keagungan Tuhan. Seperti Ibn Arabi (gurunya) dan Mahmud Shabistari pada masanya, alam adalah cermin (*tajalli*) tempat Tuhan menampakkan diri-Nya. Dengan demikian, benar jika dikatakan—seperti pendapat Hodgson—bahwa pemikiran al-Jili termasuk dalam kategori tasawuf-wujudi, yaitu yang menjadikan keberadaan empiris sebagai landasan ontologis dan epistemologis.

Karya dan teori al-Jili tentang wujud mendukung pendapat ini. Mengikuti jejak Ibn Arabi—dan dalam kadar tertentu Yahya Suhrawardi—ia membangun keseluruhan epistemologinya dari sebuah asumsi ontologis bahwa keberadaan empiris itu nyata karena merupakan manifestasi dari Wujud Yang Ada (Tuhan). Hanya saja, ke-nyata-an wujud empiris itu bersifat *mumkin* karena ia ada atau tidak ada tergantung pada kehendak Yang Mahakuasa.

Teori dan pandangan al-Jili mengenai wujud atau keberadaan dapat ditemukan dalam berbagai karyanya termasuk karya pertamanya berjudul *al-Kahf wa al-Raqim* (Gua dan Angka). Karya ini penuh dengan isyarat-isyarat simbolik. Bunyi judulnya saja sudah terkesan simbolik. Dalam karya ini—secara umum—ia ingin mengungkap rahasia di balik penciptaan wujud-wujud melalui penjelasan mengenai makna Surah al-Fatihah. Al-Jili

19 Ibid, 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengungkapkan bahwa, inti al-Qur'an terdapat dalam Surah al-Fatihah; inti Surah al-Fatihah terdapat dalam *bismillah*; inti *bismillah* terdapat dalam huruf "ba"; sedang inti huruf "ba" terdapat dalam titiknya. Titik adalah rahasia di balik segala wujud yang ada dalam alam semesta.[20]

Titik mewakili sifat-sifat wujud, dan menyimbolkan segala karakter dan bahkan tujuan penciptaannya. Al-Jili antara lain membahas mengenai sifat titik yang kecil, bulat, tanpa awal dan akhir, dan selalu ditempatkan dalam akhir sebuah kalimat. Untuk mendukung seluruh teori dan gagasannya mengenai rahasia titik, ia kemudian menulis satu buku khusus yang ia beri judul *Kitab al-Nuqtah* (Buku tentang Titik).

Buku ini cukup misterius karena dikatakan sebagai hasil dari komunikasinya secara langsung dengan Tuhan. Atau dengan ungkapan lain, sebagaimana dinukil oleh Yusuf Zaidan, al-Jili mengaku bahwa buku ini ia tulis berdasarkan wahyu yang ia terima dari Tuhan tanpa perantara.[21] Ini mengingatkan kita pada sosok Ibn Arabi yang pernah melontarkan pengakuan yang sama ketika menulis *Fushush al-Hikam*.

Kitab al-Nuqthah mencoba menjelaskan makna simbolis yang terkandung dalam setiap huruf, kata, dan kalimat. Titik juga memiliki makna simbolis. Gagasan besarnya adalah bahwa Tuhan dan manusia dapat diketahui dan dimaknai melalui huruf, kata, kalimat dan titik. Secara lebih khusus ia sempat mengatakan bahwa titik adalah Tuhan, dan huruf adalah manusia. Seperti titik, Tuhan itu kecil dan merupakan akhir dari segala sesuatu. Jika sebuah kalimat diakhiri dengan titik, maka itu maknanya segala sesuatu harus kembali kepada Tuhan.

Kemudian ia membedakan antara titik putih dan titik hitam. Titik hitam biasanya berdiri sendiri dan tampak secara kasat mata, sedang titik putih biasanya menyelinap dalam sebuah huruf dan hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang memiliki mata yang jeli saja (baca: orang yang sudah makrifat). Titik hitam itu adalah simbol dari wujud empiris, sedang titik putih adalah simbol wujud Tuhan. Titik hitam itu seperti titik di bawah huruf "ba". Sedang titik putih itu contohnya seperti titik di dalam kata هو (*huwa*). Kita perhatikan dalam huruf "ha" terdapat dua titik putih, sedang dalam huruf "wau" terdapat satu titik putih. Jadi, dalam kata ini terdapat tiga titik. Maknanya, Tuhan (*huwa*) memiliki tiga titik yang masing-masing mewakili nama, sifat, dan kekuasaan-Nya.

20 Ibid, 58

21 Abdul Karim al-Jili. 1982. *Haqiqah al-Haqa'iq Allati Hiya lil Haqq Min Wajh Wamin Wajh li al-Khala'iq*. Editor Badawi Thaha Allam (Kairo: Dar al-Risalah), 3-4, 76

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teori dan pandangan al-Jili tentang wujud juga ia tuangkan dalam karya lain berjudul *Maratib al-Wujud* (Tingkatan-tingkatan Keberadaan). Kitab ini sangat hebat dan bagus baik dari segi materi maupun teorinya. Hanya saja kerangka dan sistematikanya menyerupai seratus persen karya Abu al-Ma'ali Muhammad b. Ishak Sadruddin al-Kunawi (w. 671/1263) dengan judul yang sama. Sehingga ada kesan al-Jili melakukan tindakan pencontekan dalam karyanya itu.

Memang jika dilihat sekilas tidak ada perbedaan yang menonjol antara kedua buku ini karena, 1) memiliki judul yang sama, 2) sama-sama terbagi ke dalam 40 bagian, 3) setiap bagian yang merupakan tingkatan dalam keberadaan mengangkat pembahasan yang sama, 4) sama-sama diawali dengan pembahasan mengenai manusia yang buta secara mutlak (*al-A'ma al-Mutlak*) dan diakhiri dengan pembahasan mengenai manusia paripurna (*al-Insan al-Kamil*), dan 5) memiliki kerangka teori yang sama, yaitu bahwa jenis manusia paling rendah adalah *al-A'ma al-Mutlak*, sedang jenis manusia paling sempurna adalah *al-Insan al-Kamil*.[22] Namun dari segi teori pendukung, kekayaan materi, dan argumentasi, kedua kitab ini memang berbeda.

Kitab al-Jili ini belum pernah diterbitkan dan masih tersimpan di perpustakaan al-Dhahiriyah di Damaskus dalam bentuk manuskrip dengan nomor 5895. Demikian keterangan Abdul Rahman Badawi.[23] Hanya saja, menurut Yusuf Zaidan, kitab ini pernah diterbitkan sekali di Kairo, tetapi kemudian menghilang dan tidak pernah muncul lagi di pasaran. Zaidan menambahkan bahwa versi manuskrip kitab ini juga dapat ditemukan di perpustakaan Dar al-Kutub Kairo dengan nomor 19893.

Melihat al-Jili dari beberapa karyanya di atas langsung memberikan kesan bahwa ia adalah anak intelektual Ibn Arabi. Ini fakta yang sulit ditolak. Apa yang ia tuangkan dalam banyak karyanya tidak lain adalah pengembangan dan kelanjutan dari pendapat gurunya. Dalam catatan Seyyed Hossein Nasr, al-Jili dan Mahmud Shabistari sangat terpengaruh oleh Ibn Arabi terutama dalam hal gagasan mengenai *wahdat al-wujud*.[24]

Pendapat ini benar. Hanya saja perlu ditambah bahwa hidup pada era yang berbeda, membuat al-Jili merasa harus mengemas ulang konsep *wahdat al-wujud* yang ia warisi dari Ibn Arabi. Al-Jili tahu bahwa jika konsep ini ia ajarkan apa adanya sesuai dengan versi aslinya, pasti akan

22 Yusuf Zaidan. *Al-Fikr al-Sufi*, 81

23 Abdul Rahman Badawi. 1976. *Al-Insan al-Kamil fi al-Islam* (Kuwait: Wakalah al-Mathbu'at), 147

24 Seyyed Hossein Nasr. 1987. *Traditional Islam in the Modern World* (London & New York: Keagan Paul International), 276

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menimbulkan lagi perselisihan, dan bisa saja akan menjadi bumerang bagi perkembangan tasawuf. Karena itu, hal penting yang ia lakukan adalah menampilkan wajah baru *wahdat al-wujud*, termasuk mengesankan bahwa ia—walau muridnya—adalah bukan Ibn Arabi.

Perbedaan al-Jili dengan Ibn Arabi pernah diungkap oleh Itzchak Weismann sebagaimana dinukil oleh Nicholas Lo Polito. Dalam pandangannya, perbedaan keduanya terletak pada tiga hal, yaitu 1) bahwa menurut al-Jili Tuhan mengetahui segala sesuatu yang ada, sedang dalam pandangan Ibn Arabi Tuhan mengetahui sesuatu atau tidak tergantung pada objeknya. Ada jenis objek tertentu yang diketahui, namun ada pula yang tidak diketahui oleh Tuhan; 2) menurut al-Jili kehendak Tuhan itu bebas dari segala hal dan unsur, sedang menurut Ibn Arabi kehendak Tuhan itu tunduk pada sifat-sifat-Nya. Maksudnya, sifat Tuhan menentukan kehendak-Nya, dan 3) menurut al-Jili Tuhan menciptakan segala sesuatu dari ketiadaan dan secara langsung. Sedang menurut Ibn Arabi Tuhan menciptakan sesuatu melalui perantara.[25]

Perbedaan pada tiga hal ini kemudian melebar dan berdampak pada perbedaan mengenai *wahdat al-wujud*. Posisi al-Jili bukan menentang atau menolak Ibn Arabi, tetapi mengemas ulang dengan beberapa penambahan dan pengurangan. Satu hal yang ia tambahkan adalah gagasan mengenai *wahidiyyah* (kesatuan) dan *ahadiyyah* (kebersatuan). *Wahidiyah* adalah konsep atau ajaran bahwa Tuhan Mahasatu dan Tunggal. Keesaan-Nya tidak memungkinkan bagi hamba-Nya untuk menyatu dengan-Nya, siapa pun mereka dan apa pun yang telah mereka lakukan. Ini langsung membedakan konsep *wahdat al-wujud* versi al-Jili dengan Ibn Arabi. Sedang *ahadiyah* adalah sebuah *maqam* yang diraih oleh seorang sufi setelah melakukan pembersihan dan penyucian jiwa.[26] Kondisi ini memungkinkannya untuk menangkap penampakan Tuhan dan mengenal-Nya (bukan menyatu dengan-Nya) sesuai dengan tingkatan atau kualitas kesucian jiwanya.

Dengan acuan ini, maka sejatinya yang diusung oleh al-Jili bukanlah *wahdat al-wujud* dalam pengertian Ibn Arabian yang ketat melainkan konsep baru yang layak disebut *wahdat al-syuhud*. Al-Jili sendiri tidak pernah menggunakan istilah yang disebut terakhir ini, namun pemikirannya mengarah ke sana dan nantinya menginspirasi salah seorang pembaru sufi dari India bernama Ahmad Sirhindi untuk mengembangkannya.

25 Lo Polito. Abdul Karim al-Jili. 281

26 Abdul Karim al-Jili. Tth. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*. Juz II (Kairo: Sabih al-Azhar), 86-88

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wahdat al-wujud versi al-Jili dicapai setelah *fana'*. Sedang *fana'* itu sendiri dicapai melalui empat tahapan. *Pertama* adalah tahapan hilangnya kehendak manusiawi dan menyatunya kehendak itu dengan kehendak ilahi. Yang termasuk dalam golongan ini adalah orang-orang yang tidak disibukkan oleh apa pun kecuali Tuhan. Mereka adalah para wali, dan disebut *ahl al-ghaib*.

Kedua, seorang sufi menjadi representasi dari salah satu nama atau sifat Tuhan. Lalu tercapai *fana'*. Dan dalam keadaan *fana'* ini, ia dan Tuhan menjadi seperti dua cermin yang saling berhadapan. Satu cermin berada di depan cermin yang lain. Dalam tingkatan ini, Tuhan dapat menampakkan diri melalui salah satu sifatnya, atau dalam diri seorang hamba melalui ciptaan-Nya.

Kemudian tahapan ketiga, seorang sufi menyaksikan penampakan seluruh sifat-sifat Tuhan dan menjadi cerminan dari sifat-sifat itu. Sifat atau nama pertama yang menampakkan diri adalah *al-Maujud*, yang Maha Ada. Seorang hamba akan merasa bahwa hanya Dia yang ada. Selain Dia tidak ada. Kemudian nama terakhir dan tertinggi yang akan tampak adalah Allah. Dalam hati seorang hamba hanya ada Allah. *Maqam* ini disebut *fana'* atau ketiadaan. Kemudian *maqam* berikutnya adalah *fana' al-fana'*, atau tiadanya ketiadaan. Dalam *maqam* ini seorang sufi merasakan keabadian dalam kebersamaan dengan Allah. Tanda-tanda seorang sufi yang telah mencapai derajat ini adalah adanya karamah yang ia miliki.

Dan tahapan terakhir, seorang sufi menyaksikan penampakan zat Tuhan yang paling sempurna. Ini adalah tahapan insan kamil yang hanya dicapai oleh Nabi Muhammad saja. Para nabi lain tidak mampu mewujudkan derajat ini dan hanya dapat mengambil cahaya dari cahaya Nabi Muhammad.[27]

Pada tahapan terakhir ini sang Nabi tidak sampai pada keadaan menyatu dengan zat Tuhan, dan hanya menyaksikan penampakan-Nya saja. Tuhan terlalu agung, besar, dan suci untuk dikatakan dapat menyatu dengan manusia. Dan manusia terlalu kecil dan profan untuk dapat dianggap menyatu dengan-Nya. Yang mungkin terjadi adalah penampakan zat Tuhan kepada orang-orang tertentu saja yang telah mencapai derajat kesucian jiwa yang sangat tinggi. Dan itu pun terbatas pada Nabi Muhammad.

Pandangan al-Jili mengenai insan kamil secara komprehensif ia tuangkan dalam *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*. Karya ini tergolong kecil, tetapi memiliki peran dan jasa besar dalam memperkaya teori tasawuf tentang manusia. Melalui karya ini, nama al-Jili mendunia dan abadi di hati para penggemarnya.

27 Ibid., 92

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Raksasa yang Pernah Terlupakan

Seperti penulis dan pemikir pada umumnya, sosok al-Jili dapat dibaca melalui karya-karyanya. Siapa dia, bagaimana aliran pemikirannya, dan siapa saja yang memengaruhinya dapat dianalisis dengan merujuk kepada goresan tintanya.

Membaca *al-Insan al-Kamil* akan memberikan gambaran yang utuh sekaligus unik tentang sosok al-Jili. Jika unsur waktu dianggap penting, maka hal menarik yang dapat disimpulkan dari kepribadian al-Jili adalah sifatnya yang hati-hati dan cermat. Betapa tidak, ia menerbitkan *al-Insan al-Kamil* menjelang akhir hayatnya dan bukan umpama, di awal atau di pertengahan usianya. Itu tampaknya ia lakukan dengan sengaja dengan pertimbangan untuk menghindari konflik dan pertikaian dengan kelompok-kelompok yang tidak sepaham dengannya.

Konteksnya adalah bahwa al-Jili di sini sedang berusaha menghidupkan kembali legasi pemikiran Ibn Arabi yang sedang terpuruk. Itu berat dan sensitif. Soal "berat" rasanya ia sudah bisa menghitung. Dan dia mampu melakukannya walau sudah tua. Namun, soal "sensitif" ia harus berhitung sekian kali. Ia sadar bahwa proyek itu dapat menimbulkan kontroversi dan menghidupkan lagi luka lama yang pernah terjadi. Karena itu, ia menunggu saat yang paling tepat untuk menuliskannya dan menerbitkannya. Dan waktu yang tepat itu kebetulan bersamaan dengan usianya yang semakin senja. Walau tetap saja menimbulkan kehebohan saat terbit, tetapi tidak separah andai buku itu diterbitkan beberapa dekade sebelumnya, ketika para "pendekar" anti Ibn Arabi masih banyak dan berkeliaran di mana-mana.

Di Yaman sendiri ada kelompok yang memang anti Ibn Arabi, namun ada pula yang tidak. Kelompok yang anti dikomandani Badroddin al-Ahdal yang gemar melakukan kriminalisasi terhadap Ibn Arabi dan pengikutnya. Sedang yang pro dipimpin oleh al-Jili sendiri. Al-Mizaji menambahkan bahwa kelompok yang pro terbagi lagi menjadi dua, yaitu yang salah paham dan yang benar paham.[28] Yang salah paham mengutarakan pendapat-pendapat aneh atas nama Ibn Arabi. Mereka sesat dan menyesatkan. Tetapi yang benar seperti al-Jili membangun opini yang lurus dan menyegarkan. Mereka adalah para sufi yang sesungguhnya yang juga diyakini sebagai wali. Mereka berilmu, bermoral dan bahkan memiliki karamah. Al-Jili sendiri konon memiliki karamah sebagaimana diungkap oleh Ibn Amir (w. 1182/1780). Ia mengisahkan, "Saya pernah diserang penyakit flu yang parah

28 Yusuf Zaidan. *Abdul Karim al-Jili*, 42

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

selama satu tahun setengah. Tidak ada obat yang dapat menyembuhkan penyakit saya hingga akhirnya datang kepadaku seorang teman yang membawa kitab *al-Insan al-Kamil* dan satu lagi kitab al-Ghazali. Teman itu lalu membakar kedua kitab tersebut lalu dicampurkan dengan sepotong roti untuk saya makan. Setelah saya makan, penyakit saya sembuh dan saya pun sehat kembali".[29]

Kedua varian dari kelompok yang pro terhadap Ibn Arabi sangat gembira dengan terbitnya *al-Insan al-Kamil*. Namun tidak demikian dengan Badroddin al-Ahdal. Ia segera menyuarakan pendapat dan tanggapannya terhadap al-Jili dan memvonisnya sesat. Ia menulis dalam *Tuhfat al-Zaman bi Dzikri Sadat al-Yaman* bahwa:

> Orang yang paling tersesat di dunia ini adalah Abdul Karim al-Jili, seorang dari Persia. Sebuah sumber yang sangat terpercaya mengatakan kepadaku bahwa ia (sumber) sedang berada dalam perjalanan dengan al-Jili. Selama perjalanan ia selalu memuja-muja Ibn Arabi dan karya-karyanya. Ia juga memuja semua manusia, burung, dan pepohonan yang ia lihat sepanjang perjalanan sebagai Tuhan (*Rabb*).[30]

Dengan nada serupa, al-Ahdal menambahkan dalam kesempatan berbeda bahwa al-Jili "telah menghancurkan masyarakat Yaman dengan pendapat-pendapatnya mengenai *wahdat al-wujud* dan *hulul*".[31]

Beruntung pendapat yang miring seperti ini tergolong minoritas dan minim dukungan. Orang seperti al-Ahdal tidak banyak di Yaman dan tidak terlalu berpengaruh. Karena itu, kritiknya tidak membawa dampak negatif yang signifikan bagi perkembangan gagasannya. Sebaliknya, al-Jili justru mendapat dukungan dari mayoritas ulama, sufi, dan pengikut tarekat di sana. Penguasa Dinasti Bani Rasul juga menyokongnya. Sederet nama besar ada di belakangnya seperti Ahmad al-Raddad (w. 821/1425), Muhammad b. Abi Qasim al-Mizjaji (w. 829/1433), Abu Bakar al-Sarraj, dan Abu Muhammad al-Hakkak. Demikian pula dengan para pemuka tarekat seperti Imamuddin Yahya b. Abi Qasim, Baha'uddin Muhammad b. Syah al-Naqshabandi, dan Jamaluddin al-Majnun. Juga para sufi-ulama pendatang seperti al-Makdisi, al-Kirmani, Ibrahim al-Qari, dan Qutb al-Din b. Muzahim.

---

29 Ibid, 44

30 Alexander D Knysh. 1999. *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York: State University of New York Press), 78

31 Yusuf Zaidan. *Abdul Karim al-Jili*, 43

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagi al-Jili ini sungguh menggembirakan. Tepat sekali ia memilih Yaman sebagai tempat tinggalnya. Negeri yang menjanjikan ini pernah ia sebut sebagai, "negeri penuh cinta; negeri yang dibakar oleh api kasih sayang segenap penduduk dan penghuninya".[32]

Adalah karena cinta pula, pengikut Tarekat Qadiriyah di Yaman menjaga dan melestarikan kitab *al-Insan al-Kamil* karyanya. Al-Jili kebetulan merupakan pengikut setia tarekat ini, bahkan dikabarkan merupakan keturunan Syaikh Abdul Qadir al-Jilani.[33] Menariknya, gagasan al-Jili dan Tarekat Qadiriyah menjadi semacam dua sisi dari koin yang sama. Keduanya berkembang seiring bersamaan. Kasus di Nusantara adalah contohnya. Ketika Tarekat Qadiriyah mulai berkembang di Aceh di tangan Muhammad Jilani b. Hasan b. Muhammad al-Hamid,[34] pada saat yang bersamaan pemikiran al-Jili juga diperkenalkan oleh Nuruddin al-Raniri.[35] Al-Hamid sendiri adalah paman al-Raniri dari garis ayah, dan guru spiritual Syaikh Yusuf al-Makassari, putra daerah pertama yang menjadi penganut Tarekat Qadiriyah.

Sisi negatifnya, perkembangan gagasan al-Jili selanjutnya hanya bergantung kepada Tarekat Qadiriyah dan dipengaruhi oleh dinamika yang terjadi di dalamnya. Ini patut disayangkan. Tidak ada *channel* atau media lain yang tersedia untuk pengembangan gagasannya apakah dalam bentuk lembaga pendidikan, jaringan cerdik-cendekia atau yang lain. Ini salah satu titik lemah al-Jili. Tarekat biasanya lambat dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Aktivitasnya yang lebih fokus pada ritual dan zikir menjadikan tarekat tidak efektif sebagai media pengembangan ilmu. Karena itu, untuk beberapa abad lamanya—kecuali dalam kasus tertentu—gagasan al-Jili sempat tertidur dan bahkan terlupakan. Yusuf Zaidan benar ketika mengatakan bahwa, "Al-Jili adalah pemikir sufi yang hebat. Namun anehnya ia tidak mendapatkan perhatian yang cukup karena terlupakan.[36]

---

32 Ibid, 19

33 Orang pertama yang mengatakan pendapat ini adalah Haji Khalifah dalam *Kasyf al-Zhunun*. Lihat Haji Khalifah. 2008. *Kasyf al-Zhunun*. Editor Muhammad Sharaf al-Din Yaltaqaya (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi), 87. Namun kebenaran pendapat ini masih harus ditelusuri lebih jauh mengingat tidak ada bukti kuat yang mendukungnya. Al-Jili sendiri tidak pernah mengatakan bahwa ia adalah keturunan al-Jilani. Dalam *al-Insan al-Kamil*, ia hanya menyebut al-Jilani sebagai, "Syaikh kami".

34 Tentang sejarah perkembangan Tarekat Qadiriyah di Aceh dan Nusantara lihat Martin van Bruinessen. 2000. "Syaikh Abdul Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia". Dalam *Journal of the History of Sufism*, 1-2, pp 361-395.

35 Salah satu kitab karya al-Raniri yang menunjukkan adanya pengaruh yang kuat dari al-Jili adalah *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh* (Rahasia Manusia dalam Mengetahui Ruh).

36 Yusuf Zaidan, *Abdul Karim al-Jili*, 6

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kecuali beberapa orang seperti Ahmad Sirhindi di India, Mulla Sadra di Persia dan Nuruddin al-Raniri di Indonesia, tidak banyak yang kenal al-Jili. Murid-muridnya berhamburan entah ke mana. Yusuf Zaidan yang paling otoritatif dalam kajian tentang al-Jili bahkan tidak menemukan murid dan penerusnya. Dalam dua karyanya, Zaidan gagal mencatat satu pun nama yang layak disebut sebagai murid al-Jili.

Murid-murid al-Jili justru lahir beberapa ratus tahun kemudian. Itu pun jika mereka layak disebut sebagai murid. Salah satunya, dan barangkali yang paling menonjol adalah Georg Wilhelm Friedhrich Hegel (w. 1831) seorang filsuf Jerman yang sangat terkenal dan pencetus teori fenomenologi. Memang masih butuh penelitian lebih jauh mengenai hubungan antara Hegel dan al-Jili. Orang yang pertama kali menyebut adanya hubungan antara kedua filsuf beda agama dan budaya ini adalah filsuf muslim kontemporer paling terkenal. Namanya Muhammad Iqbal (w. 1938). Ia mengemukakan bahwa "Al-Jili telah menyediakan kerangka yang jelas dan lahan yang subur bagi tumbuh kembangnya filsafat Hegel terutama dalam hal konsep mengenai oposisi seperti konsep imanensi dan transendensi Tuhan".[37]

Para peneliti Barat juga banyak yang menjadi murid al-Jili. Sebut saja Ignaz Goldziher dan RA Nicholson. Hanya saja mereka ini cenderung reduksionis dan melihat tasawuf bukan sebagai "anak kandung" Islam melainkan sebagai hasil dari perkawinan silang dengan tradisi atau agama lain. Bahkan tidak jarang pula mereka memandang tasawuf sebagai "anak haram" yang tidak ada hubungan apa-apa dengan Islam. Goldziher, umpama, melihat tasawuf secara umum dan teori insan kamil secara khusus sebagai produk agama Yahudi. Sedang Nicholson melihatnya sebagai produk agama Persia kuno.[38] Dalam *Studies in Islamic Mysticism*, Nicholson kemudian menambahkan bahwa teori insan kamil bisa juga berasal dari ajaran Aristoteles yang dikenal luas di kalangan para sufi dengan teorinya mengenai simbolisme.

Sebelum mereka berdua, ada nama HH Schader yang sering dikutip oleh Nicholson. Schader memilih berpandangan bahwa teori insan kamil adalah hasil penggabungan atau sinkretisme antara ajaran Islam dengan ajaran Persia kuno mengenai manusia super yang dikenal dengan sebutan Gayomard. Lalu, ada Louis Massignon yang lebih moderat dan menolak semua pandangan yang ditawarkan oleh rekan-rekannya sesama orientalis.

37 Dikutip dari Elizabeth Sirriyeh. 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethingking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond: Curzon), 126

38 Badawi. *Al-Insan al-Kamil*. 21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ia berpandangan bahwa teori insan kamil murni berasal dari Islam, dan tidak ada hubungan apa-apa dengan teori atau ajaran asing di luar itu.

Tulisan HH Schader dan Louis Massignon tentang insan kamil telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Abdul Rahman Badawi dan diterbitkan dalam *al-Insan Kamil fi al-Islam* (Manusia Paripurna dalam Islam).[39] Badawi sendiri adalah filsuf muslim kontemporer asal Mesir yang juga gandrung terhadap al-Jili dan banyak menulis tentang konsep insan kamil.

Di kalangan peneliti muslim kontemporer, tampaknya tidak ada yang lebih rajin menulis tentang al-Jili dibanding Yusuf Zaidan. Dosen tasawuf yang pernah mengajar di Universitas Alexandria Mesir ini telah melahirkan dua karya tentang al-Jili. Kedua karya itu masing-masing berjudul *Abdul Karim al-Jili: Failasuf al-Sufiyyah* (Abdul Karim al-Jili: Filsuf Tasawuf) dan *al-Fikr al-Sufi Baina Abdul Karim al-Jili wa Kibar al-Sufiyyah* (Pemikiran Tasawuf antara Abdul Karim al-Jili dan Para Pemuka Sufi). Keduanya merupakan kontribusi yang penting—bahkan terpenting—dalam mengungkap sisi-sisi lain yang selama ini tidak diketahui mengenai al-Jili. Yusuf Zaidan sendiri adalah murid Muhammad Abu Rayyan, ahli pemikiran Syihabuddin Yahya Suhrawardi. Sedang Abu Rayyan adalah murid Abu al-'Ala Afifi, ahli tasawuf yang sangat disegani. Afifi adalah sahabat dekat Louis Massignon dan Henry Corbin asal Prancis.

Kedua hasil karya Yusuf Zaidan di atas menjadi sumber yang sangat penting bagi Nicholas Lo Polito yang baru-baru ini, tepatnya tahun 2010 berhasil meraih gelar doktor di bidang teologi dan agama dari University of Birmingham Inggris dengan disertasi berjudul *Abdul Karim al-Jili: Tauhid, Transcendence and Immanence.*

Tidak lama sebelum itu, Suad al-Hakim seorang guru besar tasawuf pada Universitas Lebanon, pada tahun 2004 menerbitkan buku berjudul *Ibda' al-Kitabah wa Kitabah al-Ibda' 'ala al-Ainiyyah Syarh Mu'asir li Ainiyyah al-Imam al-Shufi Abdul Karim al-Jili* (Komentar Kontemporer atas *al-Ainiyyah* Karya Abdul Karim al-Jili).

Semua itu menggambarkan bahwa al-Jili kini tidak lagi terlupakan. Di era modern yang konon kering spiritual ini, ia kembali menempati posisi strategis dalam konstelasi kajian pemikiran keislaman secara khusus dan kajian keagamaan secara umum. Penggemarnya tidak hanya berasal dari kalangan yang setuju dengannya, tetapi juga dari kelompok yang menolak gagasannya. Ia dihormati oleh kawan dan lawan. Salah satu lawan yang hormat kepadanya adalah Kamil al-Shisi yang melihat al-Jili sebagai seorang

39 Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penganut Syiah. Al-Shisi menduga bahwa gagasan insan kamil berasal dari teori mengenai Imam Mahdi.[40] Menurutnya, semua sufi adalah penganut Syiah. Tidak mungkin seorang sufi menjadi sufi kecuali dia adalah penganut Syiah. Syaikh Abdul Qadir al-Jilani juga ia anggap penganut Syiah keturunan Imam Ali. Cara al-Jilani dalam mewariskan otoritas kemursyidan dalam Tarekat Qadiriyah kepada ketiga putranya, yaitu Abdul Wahhab, Abdul Aziz dan Abdul Jabbar, adalah cara dan gaya Syiah.[41]

Tetapi al-Shisi hormat kepada al-Jili dan mengakui kontribusinya yang besar terhadap pengayaan khazahan pemikiran Islam.

Memang ada sedikit noda di tengah tren positif itu. Nama al-Jili pernah sekali tercoreng. Kejadiannya bermula pada tahun 1974, ketika seorang sufi asal Khartoum Sudan bernama Muhammad Utsman Abduh al-Burhani (w. 1983), pemuka Tarekat al-Burhaniyah menerbitkan karya berjudul *Tabri'at al-Dzimmah* (Membebaskan Diri dari Agama). Dengan mengutip pandangan dan ajaran al-Jili, Abduh al-Burhani berpandangan bahwa pada kondisi tertentu, ketika seorang sufi telah mencapai derajat wali, ia tidak lagi terikat oleh ajaran agama. Ia bebas dari semua tugas dan kewajiban agama. Buku ini ditentang keras oleh Dewan Ulama Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 1976 dan sempat menimbulkan ketegangan antara al-Azhar dan pengikut Tarekat al-Burhaniyah.

Namun, insiden kecil ini tidak mengurangi rasa hormat al-Azhar kepada al-Jili. Buktinya, di perpustakaan kampus Islam tertua di dunia ini masih tersimpan beberapa kopi karya al-Jili termasuk *al-Insan al-Kamil*.

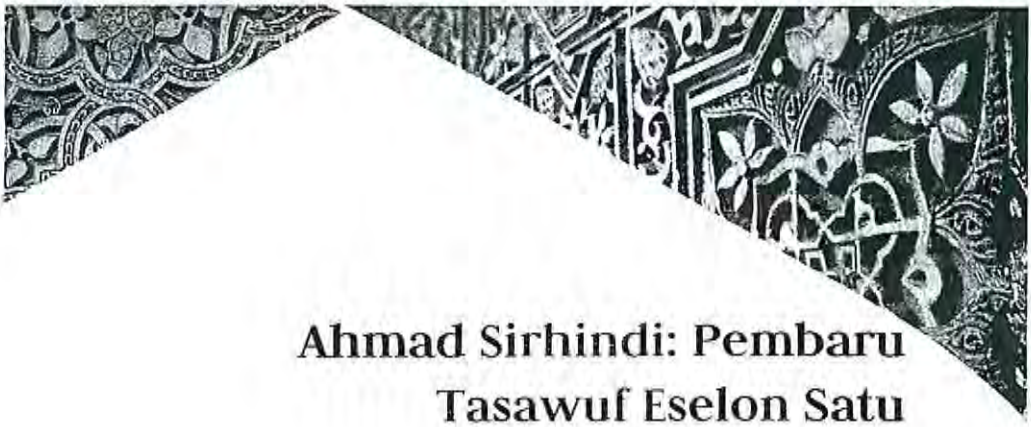
Sungguh sulit untuk tidak mengakui al-Jili sebagai pemikir hebat. Sebagai pewaris Ibn Arabi, al-Hallaj, Junaid al-Baghdadi, Abu Yazid al-Bisthami, Abdul Qadir al-Jilani, Ainut Qudhat al-Hamadhani, Syihabuddin Yahya Suhrawardi, Ibn Sab'in, dan Ibn al-Faridh, ia adalah sedikit sufi dari generasi akhir yang menyuarakan tasawuf filosofis dengan sentuhan Sunni. Terlepas dari kontroversi yang bisa saja melekat pada dirinya, tidak dapat dimungkiri bahwa ia termasuk dalam mata rantai tradisi keilmuan Islam yang sangat berjasa dalam mewarnai peradaban Islam dengan nuansa spiritualitas yang dibalut dengan semangat intelektualitas tingkat tinggi.[]

---

40 Kamil al-Shisi. 1970. *Al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'* (Kairo: Dar al-Ma'arif), 80

41 Mirza Muhammad Baqir al-Musawi al-Khuwansari. 1991. *Raudhat al-Jannat fi Akbar al-Ulama al-Sadat* (Baghdad: al-Dar al-Islamiyyah), 80-85

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Ahmad Sirhindi: Pembaru Tasawuf Eselon Satu

Menyusul kematian Abdul Karim al-Jili sekitar tahun 1415, dunia pemikiran Islam sufistik sedikit vakum. Banyak sufi meratapi kepergiannya tanpa dapat mewarisi dan meneruskan pemikirannya. Ia sendiri gagal mempersiapkan generasi penerus yang cakap untuk mengembangkan gagasan-gagasannya. Para penganut Tarekat Qadiriyah yang sangat menggemari dan mencintai pemikirannya, lebih banyak fokus pada aspek amaliyah ketimbang keilmuan dan terlambat menangkap pentingnya mengabadikan salah satu khazanah intelektual terbaik yang ditinggalkan oleh pemikir garda depan pada masanya.

Di Yaman tempat al-Jili tinggal selama beberapa tahun hingga meninggal, para sufi lebih banyak menggemari pentas seni sufistik ketimbang dunia keilmuan. Mereka lebih senang bernyanyi dan menari daripada harus bersusah payah memeras otak untuk melahirkan sebuah karya ilmiah. Walau pentas seni tetap saja positif untuk tujuan tertentu, namun tampaknya seni telah sedikit memalingkan kecenderungan para sufi dari dunia keilmuan.

Dari sedikit sufi yang masih memberikan perhatian serius terhadap dunia keilmuan pada masa ini, Abdul Rahman al-Jami termasuk yang paling menonjol. Ia lahir pada tahun 1414, satu tahun sebelum al-Jili wafat, dan meninggal pada tahun 1492. Ia seorang pemikir dan penyair, dan banyak menghabiskan waktunya untuk memaknai pengalaman sufistik yang dialami oleh para sufi pada masanya. Ia sangat menggemari pemikiran Ibn Arabi, dan menulis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satu karya berjudul *Lawa'ih* (Kilatan-kilatan) untuk mengulas konsep *wahdat al-wujud* versi al-Syaikh al-Akbar.

Walau di tangan al-Jili *wahdat al-wujud* sudah diperbaiki sedemikian rupa, namun al-Jami tampaknya lebih setia dan nyaman dengan Ibn Arabi dari pada al-Jili. Bahkan ada dugaan al-Jami sama sekali tidak mengenal al-Jili. Seperti Ibn Arabi, al-Jami sangat tertarik pada konsep wujud. Ia mengajarkan bahwa wujud-wujud empiris tidak memiliki hakikat yang objektif. Yang nampak oleh indera kita adalah kilatan-kilatan subjektif yang diakibatkan oleh penangkapan mental kita terhadapnya.[1] Wujud empiris dengan demikian, tidak hakiki karena hanya merupakan pantulan saja atau—meminjam istilah Ahmad Sirhindi—bayangan (*zhilliyyat*).

Masuknya al-Jami dalam jajaran penafsir dan penerus Ibn Arabi menambah panjang daftar nama yang menggeluti gagasan *wahdat al-wujud* yang diusung oleh sosok sufi paling jenius sekaligus kontroversial ini. Dan itu menegaskan bahwa di tengah kritik dan penolakan yang terus dilakukan, gagasan ini tetap hidup dan bahkan berkembang membentuk wadah epistemologis yang layak disebut paradigma. Koreksi atau perbaikan yang dilakukan oleh al-Jili sama sekali tidak mematikan atau mengebiri konsep ini. Sebaliknya, perbaikan itu justru memperkaya dan menambah corak dan variasinya.

Kemunculan al-Jami juga memberikan gambaran bahwa *wahdat al-wujud* tetap berdinamika dan berproses. Jika di tangan al-Jili konsep ini mengalami perombakan di sana-sini, maka di tangan al-Jami *wahdat al-wujud* coba dikembalikan pada bentuk dan versinya yang asli. Dua orang sufi yang hidup pada masa ini juga mengikuti langkah al-Jami yaitu Muhammad b. Yahya Lahiji (w. 1516), dan Maulana Kasim Kahi (w. 1582) seorang sufi penyair dalam Dinasti Moghul. Namun tidak lama setelah itu, lahir seorang sufi besar kebanggaan bangsa India yang menyebut dirinya sebagai *mujaddid tsani* (pembaru kedua) yang membawa perubahan besar dalam tasawuf dan bertekad merombak konsep *wahdat al-wujud* secara total dan menyeluruh. Sufi itu bernama Ahmad Sirhindi.

Jalan Terjal Pembela Kenabian

Ahmad Sirhindi lahir pada tahun 1564 di Sirhind, kini negara bagian Punjab, sebelah barat New Delhi. Ia berasal dari garis keturunan yang dapat dilacak hingga Khalifah Umar Faruq.[2] Ayahnya, Abdul Ahad (w. 1597) adalah

1 Abdul Rahman Jami. 1936. *Lawa'ih* (India: Newal Publisher), 4

2 Muhammad Abdullah Haq Ansari. 1997. *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Meng-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang sufi kenamaan pada masanya dan pengikut Tarekat Chistiyyah. Sang ayah juga penggemar pemikiran Ibn Arabi, menguasai ajarannya, dan mengakui kehebatannya di bidang pemikiran tasawuf dan filsafat. Namun, ia juga tidak segan menolak gagasan Ibn Arabi yang ia nilai tidak sejalan dengan norma-norma syariat.

Di bawah bimbingan ayahnya, Ahmad Sirhindi sudah belajar sejak kecil buku-buku induk tasawuf terutama *'Awarif al-Ma'arif* karya Syihabuddin Umar Suhrawardi dan *Fushush al-Hikam* karya Ibn Arabi. Dua kitab agung ini mewakili dua jenis tasawuf yang berbeda tetapi bisa saling melengkapi. Yang satu Sunni, sedang yang lain filosofis. Dua kitab ini pulalah yang membentuk pola pikir Ahmad Sirhindi sejak usia dini.

Pada usianya yang belum genap 15 tahun, Ahmad Sirhindi sudah hafal al-Qur'an dan menguasai ilmu-ilmu rasional seperti logika, filsafat, dan ilmu kalam. Mullah Kamal Khasmiri adalah guru utamanya di bidang ilmu-ilmu rasional ini. Ia juga banyak mengerti tentang hadis yang ia pelajari di bawah bimbingan Ya'qub Sharfi, penulis kitab ulasan *Shahih Bukhari*. Tidak ketinggalan, ia pun pakar di bidang ilmu tafsir dengan Qadi Bahlul Badakhshani sebagai gurunya.[3]

Di bidang tarekat dan ilmu tasawuf, Khwajah Abdul Baqi (w. 1603) adalah guru pentingnya. Pemuka Tarekat Naqsyabandiyah ini telah banyak berbuat untuk mengubah orientasi dan pola hidup Ahmad Sirhindi. Dialah yang membimbingnya untuk mencapai derajat peniadaan diri yang nyata dan persatuan mutlak. Ia pula yang menuntunnya untuk menjalani suluk hingga mencapai tahap pemisahan pasca bersatu, yang disebut Abdul Baqi sebagai puncak prestasi manusia.[4]

Ahmad Sirhindi sendiri pada saatnya nanti menggantikan Abdul Baqi sebagai mursyid tarekat dan berhasil membawa tarekat ini mencapai titik kemajuan yang sangat membanggakan. Di bawah kemursyidannya, jumlah pengikut tarekat ini terus bertambah dan "wilayah kekuasannya" semakin hari semakin meluas. Mengutip Kaisar Jahangir, Muhammad Abdul Haq Anshari menulis bahwa, "pengikut Syaikh Ahmad Sirhindi menyebar di kota-kota besar di seluruh India dan pengaruhnya terasa di hampir seluruh pelosok negeri".[5]

---

kaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sirhindi (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 1. Juga Muhammad Abdullah Haq Ansari. 1998. *Syaikh Ahmad Sirhindi's Doctrine of Wahdat al-Shuhud* (Islamabad: Islamic Research Institute), 32

3 Ibid., 2

4 Khairuddin al-Zarkali. 2002. *Al-a'lam Qamus Tarajum*. Juz V (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin), 108

5 Ibid., 12. Lihat juga Siddiq b. Hasan al-Qanuji. 1978. *Abjad al-'Ulum*. Editor Abdul Jabbar Zakkar (Damaskus: Wizarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Qaumi), 89

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bersamaan dengan kemajuan Tarekat Naqsyabandiyah, tarekat-tarekat lain yang memiliki kedekatan struktural dan fungsional dengannya pun mengalami hal serupa. Tarekat Qadiriyah, Suhrawardiyah, dan Chistiyah ikut maju dan berkembang. Keempat tarekat ini memang memiliki kedekatan emosional yang kuat. Secara historis sejak era pendirinya, keempatnya sering maju dan berkembang secara bersama-sama. Di India, mereka pun turut mewarnai kehidupan keagamaan di sana dan membentuk kepribadian masyarakatnya.[6]

Sayangnya, perkembangan tarekat ini tidak dibarengi dengan perkembangan tasawuf pada aspek ilmu pengetahuan. Keanekaragaman pemikiran sufistik yang sudah matang selama ini justru dikesampingkan begitu saja di tengah-tengah asyiknya para murid dalam bertarekat. Ini ironis. Kegemaran bertarekat terus dipupuk, namun dengan mengorbankan tasawuf yang sejatinya lebih penting dari tarekat itu sendiri. Ini juga paradoks karena tarekat yang sejatinya anak kandung tasawuf, justru sekarang melupakannya setelah ia tumbuh kembang dan dewasa.

Ahmad Sirhindi sendiri mengakui adanya dilema yang sedang ia hadapi. Ia melihat sedang terjadi anomali dalam tubuh tarekat dan tasawuf; anomali yang menyebabkan terjadinya erosi moral, spiritual, dan pengetahuan dalam masyarakat. Bagaimana mengembalikan tasawuf ke dalam pelukan tarekat—atau sebaliknya—mengembalikan tarekat agar merapat ke tasawuf, adalah masalah berat yang harus ia selesaikan.

Penelantaran tasawuf oleh para pengikut tarekat membawa dampak yang tidak kecil. Pertama, ada sekelompok pemikir liberal yang tidak segan-segan mengacak-acak agama atas nama pembaruan dan kebebasan berpikir. Mereka ini lahir jelas antara lain dari kondisi masyarakat yang tidak peduli terhadap pemikiran agama yang bernuansa sufistik. Mereka lahir dari rahim masyarakat yang kering secara spiritual. Para pemikir liberal itu antara lain Fathallah Syirazi (w. 1588), Syarif Amuli, Mulla Mubarak (w. 1593), dan putranya Abu al-Fadhl (w. 1602). Mereka berempat memimpin parade gerakan "rasionalisasi syariat" yang menurut Ahmad Sirhindi sejatinya lebih bersifat anti-syariat dan bahkan anti-agama.[7]

Dalam catatan Ahmad Sirhindi sebagaimana dinarasikan ulang oleh Anshari, mereka mengajarkan hal-hal baru yang tidak berasal dari agama bahkan bertentangan dengan akidah dan syariat. Mereka tetap percaya kepada Tuhan, tetapi bukan Tuhan yang diajarkan dalam Islam. Mereka

6 Al-Zarkali. Ibid., 104

7 Yohanan Friednmann. 2000. *Syaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image.* Edisi Kedua (New Delhi: Oxford University Press), 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak percaya kepada kenabian, menolak syariat, menilai ibadah sebagai kemunafikan, melihat semua agama sama jeleknya, menganggap keyakinan sebagai hasil otak-atik otak manusia, dan memandang wahyu sebagai takhayul yang membodohkan.[8] Para sahabat Nabi mereka caci, sedang para filsuf dan pemuja berhala mereka puji.

Yang paling menyedihkan adalah, mereka menerbitkan "kitab suci" dan menjadikannya sebagai pedoman untuk kelahiran agama baru. Kitab suci itu mereka susun berdasarkan pada ajaran dan keyakinan agama-agama yang ada di India—minus Islam—seperti Kristen, Hindu, Buddha dan Zoroaster. Agama baru yang mereka buat dan dilaunching pada tahun 1579 itu mengangkat Kaisar Akbar sebagai nabinya, dan undang-undang kaisar sebagai syariatnya.

Para ulama yang menentang agama baru ini ditangkap, dipenjara, disiksa bahkan tidak sedikit yang dibunuh tentu atas dukungan dan persetujuan Kaisar Akbar. Terkait hal ini, Ahmad Sirhindi menulis:

> Manusia di zamanku masih mempertanyakan perihal kenabian, mengabaikan kemungkinan pengakuan kerasulan, dan menolak mengikut syariat. Kencenderungan ini meluas di kalangan orang banyak. Mereka yang memegang kendali kuasa memburu para ulama dan kemudian menyiksanya dengan berbagai cara yang aku tidak dapat ceritakan. Mereka bahkan dibunuh hanya karena mengikuti syariat yang dibawa Rasul dan mempercayai Rasul sebagai utusan Tuhan.[9]

Persoalannya semakin rumit ketika—seperti yang diungkap pada kutipan di atas—kecenderungan sesat seperti itu "meluas di kalangan orang banyak". Masyarakat awam yang tidak mengerti apa-apa soal agama menjadi bulan-bulanan dan "target operasi" bagi agama baru ini. Dengan mudah, mereka banyak yang pindah agama dari Islam ke agama lain, dan tidak sedikit pula yang mengalamai disorientasi dalam pemahaman agama mereka. Keyakinan dan ibadah mereka bercampur aduk dengan ritual agama lain, tidak sedikit yang percaya atau menyembah berhala, bahkan amat banyak yang suka mengikuti acara pemujaan dewa melalui festival Hindu seperti rakhi dan dipavali.

Para sufi yang larut dalam zikir tidak membuka mata mereka lebar-lebar atas fenomena yang menyedihkan ini. Mereka tetap diam dan hanya menjadi penonton. Bahkan tidak sedikit di antara mereka yang justru terseret dalam

8 Anshari. *Merajut Tradisi*, 2. Al-Zarkali. Ibid.,
9 Ansari. Ibid, 3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gerakan "rasionalisasi syariat" yang digagas oleh Kaisar Akbar tersebut. Ada sekelompok sufi yang mencari kebenaran di luar syariat, dan ada pula yang terlalu sibuk dengan *wahdat al-wujud* sehingga tidak tahu sedang terjadi degradasi akidah dan moral di sekitarnya.

Ahmad Sirhindi sempat menyebut sikap para sufi itu sebagai "tindakan bodoh" dan menganggapnya sebagai sumber keterbelakangan umat Islam. Di samping "buta", mereka juga ikut menciptakan peraturan dan peribadatan baru yang tidak ada hubungannya dengan Islam. Contohnya mereka berpuasa untuk para wali dan istri-istrinya, tidak berbuka puasa kecuali dari hasil meminta-minta, berpesta dengan musik (*sama*), bernyanyi dan menari. Ada pula yang memperingati kelahiran Nabi secara berlebihan, dan tidak sedikit yang mementingkan zikir dari pada ibadah fardu yang diwajibkan oleh agama. Kemudian ada yang mengajarkan bahwa amarah atau keadaan terlalu gembira akan menghilangkan akidah.[10]

Ajaran Ibn Arabi yang sangat digemari di India juga turut mengeruhkan suasana, setidaknya menurut Ahmad Sirhindi. Para pengikut Ibn Arabi yang gandrung terhadap paham *wahdat al-wujud* tidak lagi percaya kepada syariat sebagai sumber hukum dan norma yang patut dipertahankan. Mereka melihat syariat sebagai pengetahuan hasil konstruksi para ulama terdahulu. Karenanya, syariat itu tidak universal dan dapat digantikan dengan konstruksi pengetahuan baru yang lebih segar dan sesuai dengan tuntutan zaman.[11]

Dengan demikian, terdapat empat kelompok masyarakat yang bermasalah pada masa Ahmad Sirhindi, yaitu 1) kelompok ilmuwan istana yang liberal yang membawa agama baru, 2) kelompok masyarakat awam yang mudah dipengaruhi oleh istana, 3) kelompok sufi pengusung ibadah-ibadah baru, dan 4) kelompok sufi pengikut paham *wahdat al-wujud* yang salah paham terhadap Ibn Arabi. Hanya ada satu kelompok yang tidak bermasalah baginya, yaitu para sufi pengikut empat tarekat: Naqsyabandiyah, Qadiriya, Suhrawardiyah, dan Chistiyyah.

Untuk menanggapi dan meluruskan berbagai macam kekeliruan, Ahmad Sirhindi menulis *Itsbat al-Nubuwwah* (Pembelaan terhadap Kenabian), dan *Radd al-Rawafid* (Penolakan terhadap Kaum Rawafid).[12] Gagasan besar yang ia tekankan adalah pentingnya berpegang teguh

10 Ibid, 20-23

11 Arthur F. Buehler. 2003. "Shari'at and Ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters". Dalam *Die Welts des Islams* (Leiden: Brill Academic Publishers), 310

12 Kedua kitab ini tidak beredar secara luas di masyarakat dan hanya dibaca di kalangan terbatas saja. Salah satu penerbit yang pernah menerbitkannya adalah Maktabah al-Haqiqah di India. Mencari naskahnya sangat sulit.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada syariat sebagai sumber utama dalam agama. Penolakan terhadap syariat akan berdampak secara langsung terhadap keimanan dan keyakinan seorang muslim. Sufi yang mencari kebenaran di luar syariat ia nilai sedang mengejar mimpi. Ia menganggap murtad pendapat yang mengatakan syariat hanya berlaku sampai *maqam* makrifat saja. Syariat berlaku secara umum kepada semua orang tak terkecuali apakah itu sufi, wali, atau bahkan nabi.[13]

Penarik Gerbong Syariat

Kondisi sosial keagamaan yang ia hadapi menjadi alasan mengapa Ahmad Sirhindi segera meluncurkan agenda perubahan dan pembaruan besar-besaran terhadap pola pikir dan cara pandang orang muslim terhadap agamanya. Ia mengerti bahwa kerusakan yang radikal membutuhkan langkah yang radikal pula. Ia menyebut diri sebagai *mujaddid tsani* atau pembaru kedua, bukan karena ingin menyombongkan diri melainkan sebagai slogan atas agenda dan proyek besar yang sedang ia usung.

Ahmad Sirhindi memiliki segala kapasitas untuk melakukan perubahan dan pembaruan di India. Ia pandai dan cerdas. Ghulan Ali Syah yang hidup sekitar satu abad setelahnya mengaku kagum kepadanya dan menulis, "Mahasuci Tuhan yang telah memberikan segala anugerah-Nya kepada orang ini. Dia bukan orang biasa. Kata-katanya sulit dilukiskan karena terlalu indah dan berharga. Karya yang ia tulis yaitu *al-Maktubat al-Rabbaniyah* adalah ilham. Apa yang bisa saya katakan mengenai sosok ini. Dia bukan nabi, tetapi dia adalah kitab".[14]

Maksud "kitab" di sini tentu bukan untuk menyejajarkan pemikirannya dengan al-Qur'an, melainkan untuk menggambarkan bahwa situasi yang sedang ia hadapi mirip dengan ketika Islam pertama kali datang. Situasinya adalah bahwa kesesatan sedang merajalela dan kebodohan ada di mana-mana. Tinggal sedikit orang yang bisa membedakan antara yang benar dan yang salah. Bahkan yang benar dianggap aneh, sedang yang salah dianggap menarik. Ia disebut "kitab" juga karena misi pembaruannya terkonsentrasi pada rehabilitasi syariat yang tidak lain adalah inti dari Islam itu sendiri.

---

13 Anshari. *Merajut*, vi

14 F. Buehler. Ibid., 320. *Al-Maktubat* sendiri adalah karya terbaik Ahmad Sirhindi. Dalam kitab ini ia menuangkan seluruh pokok ajarannya mengenai berbagai aspek dalam tasawuf terutama yang terkait dengan syariat sebagai landasan tasawuf. Ahmad Sirhindi tidak segan mengutuk para sufi dan non-sufi yang melenceng dari garis-garis syariat. Ia juga tegas bahwa kehidupan duniawi harus disandarkan pada syariat. Jika tidak, kehidupan seseorang tidak akan berguna. Edisi terbaru kitab ini diterbitkan pada tahun 2004 dalam tiga jilid. Lihat Ahmad Sirhindi. 2004. *Al-Maktubat al-Rabbaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syariat adalah kata kunci dalam keseluruhan agenda pembaruan Ahmad Sirhindi. Yang ia lakukan adalah mengembalikan syariat pada jalur yang sebenarnya. Perkembangan pemikiran yang tidak terkendali ditambah dengan kebodohan masyarakat muslim pada umumnya telah membawa syariat keluar dari jalurnya yang semestinya. Karena itu, tidak ada misi yang lebih mulia daripada memboyong landasan paling fundamental dalam Islam ini kepada tempat semula yang benar.

Yang ia temukan pada masanya adalah pandangan-pandangan yang keliru tentang syariat. Ada yang tidak mengakuinya sama sekali, dan ada pula yang mengakuinya namun hanya setengah-setengah saja. Yang umum adalah salah paham terhadapnya; kesalahpahaman yang berdampak sangat serius terhadap agama itu sendiri juga terhadap perilaku keagamaan masyarakat muslim di India pada umumnya.

Bagi Ahmad Sirhindi, syariat adalah segalanya karena tidak ada Islam tanpanya. Ia mengartikan syariat sebagai peraturan-peraturan yang diciptakan oleh Tuhan yang mencakup hubungan manusia dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan lingkungannya.[15]

Syariat diturunkan untuk semua muslim tanpa kecuali baik yang baru mengenal Islam maupun yang sudah paripurna. Di mata syariat, seorang muslim awam dan yang sudah mencapai makrifat adalah sama. Mereka yang berpandangan bahwa syariat hanya untuk orang awam adalah para sufi amatir dan kaum pencinta bid'ah. Sufi yang sesungguhnya mengakui syariat dan semakin butuh terhadapnya setiap kali merasa lebih dekat kepada Tuhannya. Keadaan makrifat dan hakikat hanya bisa dicapai dengan syariat, sebagaimana ia juga hanya bisa dirawat dan ditingkatkan melalui syariat. Seorang sufi yang sudah mencapai derajat ini akan lebih dekat dengan syariat dan sadar betapa keadaan ini akan sirna begitu saja ketika aturan-aturannya dilanggar. Dalam buku ajaran para sufi dijelaskan bahwa shariat itu sifatnya mengikat semua orang yang telah dewasa. Tuhan tidak mungkin menghalalkan sesuatu yang haram dan mengharamkan yang halal demi menuruti keinginan segelintir orang saja.[16]

Syariat juga harus dipahami sebagai induk bagi segala aspek dalam Islam. Demikian Ahmad Sirhindi mengajarkan. Akidah, ibadah, akhlak, dan seluruh amalan adalah bagian dari syariat. Akidah adalah aspek keimanan dari syariat; ibadah aspek keislaman, sedang akhlak adalah aspek ihsan. Kesemuanya harus padu dan tidak boleh dipisah-pisahkan. Menjauh-

15 Mahmoud Syaltout. 1967. *Islam Sebagai Aqidah dan Syari'ah* (Jakarta: Bulan Bintang), 29

16 Abu Bakar al-Kalabadzi. 1987. *Al-Ta'arruf* (Kairo: Dar al-Mizan), 69

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kan aspek akidah dari ibadah, atau ibadah dari akhlak sama saja dengan mencerabut syariat dari keutuhannya.

Kadang Ahmad Sirhindi menyebut keimanan sebagai aspek pengetahuan syariat, Islam aspek tindakan, dan akhlak aspek keikhlasan. Meninggalkan salah satunya berarti menjalankan syariat secara setengah-setengah.[17]

Sebagai induk dari seluruh unsur dalam agama, syariat berada persis di tengah-tengah realitas keagamaan. Unsur-unsur lain ada di pinggirannya dan berproses mengitarinya. Dalam konteks ini, tidak benar jika ada yang berpandangan bahwa dalam tasawuf, syariat hanyalah langkah awal menuju—atau bagian dari—tarekat, makrifat, dan hakikat. Justru sebaliknya, syariat merupakan landasan sekaligus tujuan bagi tasawuf. Dari syariat tasawuf harus diawali, dan pada syariat pula ia harus diakhiri. Jika tidak, maka tasawuf akan melenceng dan menyeleweng.

Ahmad Sirhindi memang menyadari bahwa ada kerumitan tersendiri yang terkait dengan hubungan antara syariat dan tasawuf. Berbeda dengan ilmu-ilmu lain dalam Islam, tasawuf paling berpotensi menyamarkan peran sentral syariat dalam agama. Pengalaman batin yang merupakan esensi dalam tasawuf ditengarai sebagai penyebab utamanya. Karena itu, Ahmad Sirhindi meluangkan lebih banyak waktu untuk mencairkan kerumitan ini dan mengurai satu per satu problematika yang ia hadapi.

Salah satu poin yang sering ia ketengahkan adalah adanya dua kecenderungan di kalangan pemikir pada masanya tentang cara melihat hubungan antara syariat dan hakikat.[18] Pertama adalah aliran ulama zahir. Mereka melihat syariat secara lahiriyah saja dan melupakan dimensi batin yang ada di dalamnya. Bagi mereka, syariat hanyalah cangkang saja, karena dimensi inilah yang bisa dijangkau dan diamalkan oleh manusia sebagai makhluk empiris. Dimensi batin tidak terjangkau, dan karenanya bukan urusan manusia untuk mengamalkannya.

Bagi Ahmad Sirhindi—seperti sufi syar'i pada umumnya—syariat memiliki dua dimensi, yaitu cangkang dan isi. Keduanya saling terkait dan dapat dijangkau oleh manusia untuk diamalkan. Salat umpama, adalah tentang gerak raga dan jiwa. Pergerakan jiwa mengikuti—dan bergantung pada—gerak raga.

Kadang ada sebagian ulama zahir yang mengira telah mengamalkan aspek batin syariat, tetapi mereka salah. Yang mereka duga sebagai aspek batin itu sesungguhnya adalah sinkretisme yang mencampuradukkan an-

17 Ansari. *Merajut*. 304
18 Ibid., 308.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tara ajaran satu agama dengan agama lain. Pada masa Ahmad Sirhindi, kecenderungan untuk mengawinkan Islam dengan agama lain, atau mengkombinasikan agama-agama tertentu di luar Islam memang sangat tinggi. Dan lahirnya agama baru Kaisar Akbar menunjukkan adanya kecenderungan itu.

Kelompok kedua adalah aliran ulama lurus (*ulama rasikhun*) yang memandang syariat sebagai kesatuan dimensi luar dan dalam. Mematuhi aturan dan norma syariat yang bersifat eksoterik adalah wajib, sedang mencapai tujuan syariat yang bersifat esoteris adalah keharusan dan kebutuhan. Mereka memiliki pandangan yang benar dan lurus, dan tersinari oleh cahaya Tuhan dalam cara mereka mengamalkan agama.

Bagi mereka tarekat dan hakikat adalah bagian dari syariat, bukan sebaliknya. Tasawuf adalah cara normatif untuk mencapai jalan penerangan menuju derajat ihsan dalam bentuk makrifat, ikhlas, dan rida. Syariat dan tasawuf tidak mereka bedakan karena keduanya merupakan dua sisi bagi satu koin yang sama. Yang satu merupakan pedoman sedang yang lain adalah penerjemahan; yang satu prinsip dan yang lain penjabaran. Bagi mereka, syariat adalah tentang nalar, keimanan, dan upaya penuh untuk patuh pada kehendak Tuhan, sedang tasawuf adalah intuisi, penglihatan, penyingkapan, dan penyerahan diri yang spontan kepada-Nya. Aturan dan pasal-pasal dalam syariat mutlak diperlukan bagi setiap muslim termasuk sufi untuk dapat mencapai tahapan kepastian yang mutlak (*haqq al-yaqin*).

Para nabi dan rasul juga mencapai derajat kepastian mutlak ini melalui syariat, bukan yang lain. Bahkan kenabian dan kerasulan itu hampir selalu identik dengan syariat. Tidak ada seorang nabi atau rasul yang diutus kecuali mereka membawa syariat tertentu atau menyempurnakan syariat yang sudah ada sebelumnya. Karena itu, setiap muslim yang mengaku mengikuti "jalan nabi"—demikian Ahmad Sirhindi sering menyebutnya—seharusnya ikut pula jalan syariat yang mereka bawa. Jalan "mabuk" yang banyak ditempuh oleh para sufi sebaiknya dihindari karena tidak sejalan dengan jalan para nabi.

Dengan ungkapan yang lebih sederhana, kelak di hari kiamat yang akan ditanyakan adalah pelaksanaan syariat, bukan tasawuf. Masuk surga dan neraka serta label terlaknat atau selamat yang melekat pada seseorang semuanya tergantung pada kepatuhan terhadap syariat.

Dengan pertimbangan ini, maka Ahmad Sirhindi ingin meyakinkan bahwa syariat harus direhabilitasi. Dengan tanpa lelah ia terus mengkampanyekan bahwa syariat adalah kebaikan, kebijaksanaan, dan kebahagiaan tertinggi. Jalan syariat disinari oleh cahaya Tuhan, rambu-rambunya di-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lengkapi dengan wahyu Tuhan, dan acuannya dilandasi dengan rahmat Tuhan. Karena itu Tuhan ada di dalam syariat, bukan dalam diri (*wahdat al-wujud*) atau dalam alam (panteisme).

Pandangan dan argumentasi Ahmad Sirhindi tentang syariat dan tasawuf pada akhirnya mengarah kepada penolakan terhadap *wahdat al-wujud* atau konsep-konsep lain yang setara dengannya. Tidak ada alasan untuk menerima *wahdat al-wujud*, sebagaimana tidak sulit untuk mengerti sentralitas syariat.

Aspek-aspek tertentu dalam tasawuf yang berlandaskan pada pengalaman spiritual tetap mendapat tempat dalam pemikiran Ahmad Sirhindi. Namun, ia sangat hati-hati dalam menanganinya karena sifatnya yang pribadi dan subjektif. Ia mengakui bahwa pengalaman spritual dalam kasus tertentu dapat menyingkap tabir-tabir penghalang, mengantarkan manusia untuk "hilang" dalam *fana'*, dan menangkap kehadiran cahaya Tuhan dalam diri. Namun, konsep-konsep pokok itu ia selipkan dalam kategori *wahdat al-syuhud* (kebersatuan penyaksian), bukan *wahdat al-wujud* (kebersatuan keberadaan) sebagaimana diajarkan Ibn Arabi.

Wahdat al-Syuhud dan Kehambaan Manusia

Istilah *wahdat al-syuhud* langsung mengesankan adanya aroma penolakan terhadap *wahdat al-wujud*. Kesan itu tidak salah. Ahmad Sirhindi memang sangat kecewa dengan konsep ini karena membuka ruang yang lebar terhadap terjadinya penyelewengan terhadap syariat. Syariat yang semestinya merupakan sumber utama dalam agama bisa terjepit dan terpojok oleh gagasan ini. Dengan tegas Ahmad Sirhindi menolaknya walau tidak menyebutkan apakah penolakan itu disebabkan karena penyelewengan oleh Ibn Arabi sendiri atau oleh pengikutnya.[19]

Salah satu yang menginspirasi Ahmad Sirhindi untuk menolak *wahdat al-wujud* adalah al-Simnani (w. 736/1336), otoritas sufi yang hidup kurang lebih tiga abad sebelum dirinya dan sangat keberatan dengan pandangan-pandangan Ibn Arabi. Bagi al-Simnani, *wahdat al-wujud* itu keliru dan tidak berbasis pada agama.[20] Ia mengaku juga pernah mengalami pengalaman kebersatuan dengan Tuhan. Tetapi semakin jauh dan dalam ia merasakan pengalaman itu, semakin nyata pula kekeliruan yang ada pada konsep ini. Secara logis, jika Tuhan dapat menyatu dengan manusia dan ciptaan-Nya

19 Fadhlalla Haeri. 2003. *Dasar-dasar Tasawwuf* (Yogyakarta: Pustaka Sufi), 40

20 Ansari. *Syaikh Ahmad Sirhindi*. 32

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lain, berarti Ia juga dapat menyatu dengan unsur-unsur lain yang kotor di dunia. Itu salah dan tidak mungkin.

Seperti al-Simnani, Ahmad Sirhindi juga mengaku pernah mengalami proses kebersatuan dengan Tuhan. Tetapi ia kemudian menolaknya karena baginya, di samping bertentangan dengan syariat, *wahdat al-wujud* juga merupakan tingkatan spiritual level rendahan.

Dalam sebuah kesempatan, Ahmad Sirhindi secara tersirat menyatakan tidak puas, dan menjelaskan bahwa dirinya telah melampaui *wahdat al-wujud* hingga sampai pada tingkatan yang paling tinggi. Terdapat tiga tingkatan spiritual yang pernah ia ajarkan, yaitu 1) *tauhid wujudi* atau *wahdat al-wujud*, 2) *zhilliyat* atau penampakan wujud empiris sebagai bayang-bayang Tuhan, dan 3) *'abdiyyat* atau kesadaran bahwa setiap manusia dan ciptaan-Nya adalah hamba-Nya.[21]

Tingkatan pertama adalah yang paling bawah dan harus segera dilalui karena bagi orang yang mengalaminya perbedaan antara kesesatan dan keimanan menjadi samar. Tingkatan ini ditandai dengan keadaan mabuk (*sakr*), dan karenanya sang pelaku hilang akal dan kesadaran. Ia tidak dapat mengendalikan dirinya dengan akal sehat dan aturan agama. Akibatnya, ia akan melakukan dan mengatakan apa saja sekehendak nafsunya—bukan akalnya—termasuk melanggar agama dan mengaku telah menyatu dengan Tuhannya. Ahmad Sirhindi mengaku pernah dalam keadaan seperti ini selama berbulan-bulan bahkan bertahun-tahun tanpa mengetahui bagaimana ia harus mengakhirinya dan kemana kemudian ia akan menuju.

Tingkatan kedua adalah kesadaran bahwa yang ada di alam semesta ini tidak lain adalah bayang-bayang Tuhan dan tidak memiliki realitas yang nyata. Yang nyata hanyalah Tuhan. Fase ini mirip dengan tingkatan *fana'* yang dialami oleh seorang sufi. Bedanya, dalam *fana'* seorang sufi biasanya tidak menyadari akan dirinya dan bahkan merasa "mati dalam hidupnya". Sedang dalam fase *zhilliyyat* ini, seorang sufi sadar penuh akan dirinya dan alam sekitarnya namun ia larut dalam keagungan dan kebesaran Tuhannya. Puncaknya, ia merasa bahwa dirinya tidak lain adalah bayangan dari Tuhan; perasaan yang kemudian melahirkan pengalaman *fana'* dan *baqa'* dalam waktu yang bersamaan. *Fana'* dalam konteks ini artinya bahwa seseorang merasa sudah "tiada" dan tidak lagi memiliki arti apa-apa dalam hidupnya. Ia telah "mati" di hadapan kemahakuasaan Tuhan yang Mahasuci. Dan baqa dalam hal ini artinya ia merasa hidup kembali dan bahkan menjadi tempat Tuhan menunjukkan diri dalam momen yang disebut *tajalli*.

21 Anshari, *Merajut*, 7-9

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tingkatan tertinggi adalah *'abdiyyat* atau kesadaran akan kehambaan diri. Pada fase ini, seseorang mengerti sepenuhnya posisi dirinya di hadapan Tuhannya, memahami tujuan penciptaannya dan menghayati betul tugas-tugas pokoknya sebagai hamba. Penghambaan adalah tujuan akhir dari pewahyuan agama, bahkan maksud paling utama dari penciptaan manusia itu sendiri. Agama melalui kitab sucinya maupun syariat, bahkan ilmu-ilmu keagamaan seperti tasawuf dirancang untuk membantu manusia mencapai derajat kehambaan ini. Islam sendiri menegaskan bahwa manusia—dan juga jin—diciptakan tidak lain adalah "agar mereka menghamba kepada-Ku".[22] Derajat kehambaan ini membuat manusia layak disebut manusia, bahkan membuat para nabi layak disebut sebagai nabi dengan segenap kemuliaan dan atribut kesucian yang melekat padanya. Status kemanusiaan dan bahkan kenabian hanya bisa diwujudkan dengan cara merealisasikan derajat kehambaan secara sempurna.

Dalam derajat atau tingkatan kehambaan ini pula, seorang manusia menyadari bahwa segala bentuk aktivitas hidupnya hanyalah untuk Tuhan semata. Ia hidup dan mati hanya untuk Tuhan. Seperti posisi orang rukuk, kehambaan berarti kepatuhan dan ketaatan mutlak kepada kehendak-Nya. Dan seperti posisi orang sujud, kehambaan adalah kepasrahan total kepada-Nya dalam bentuk sikap ikhlas, tawakal, dan rida.

Jika sudah mencapai derajat kehambaan yang paripurna, seorang hamba—seperti yang ditunjukkan oleh Nabi—akan rida menerima keadaan apa pun dalam hidupnya. Nabi bahkan pernah meminta untuk dihidupkan sebagai orang miskin, tidak lain karena ingin menunjukkan sikap ridanya kepada Tuhannya.

Seorang hamba dapat dianalogikan dengan seorang abdi dalem dalam sebuah kerajaan, atau seorang prajurit dalam kesatuannya. Abdi dalem biasanya akan rela melakukan apa saja termasuk mengorbankan jiwa, raga, dan hartanya demi rajanya. Demikian pula dengan seorang prajurit. Ia rela berperang di barisan paling depan dengan risiko gugur paling awal demi menjalankan tugasnya menjaga kedaulatan negerinya.

Menyadari diri sebagai hamba adalah setara dengan maqam makrifat dalam tasawuf. Inilah derajat yang pernah disebut oleh Nabi dengan ungkapan, "Barang siapa mengetahui dirinya, maka ia mengetahui Tuhannya".[23] Maknanya, pengetahuan atau kesadaran tentang diri sebagai hamba akan mengantarkan seseorang pada pengetahuan tentang Tuhan sebagai pencipta. Implikasinya, ada garis yang menyambungkan sekaligus memisahkan

22 Al-Zariyyat (51/56)
23 Al-Ghazali. *Ihya*. IV/75

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara hamba dan Tuhan. Yang menyambungkan identik dengan *fana'*, sedang yang memisahkan identik dengan baqa. Keduanya terjadi pada saat yang bersamaan dan merupakan manifestasi dari kesadaran akan kehambaan diri dan ketuhanan sang Pencipta. *Fana'* dengan demikian adalah keadaan spiritual di mana seorang hamba merasa tersambung sepenuhnya dengan Tuhan baik secara mental maupun spiritual. Kehadiran Tuhan di hadapannya membuat seolah dirinya telah tiada dan melebur dengan Tuhannya. Sedang baqa adalah keadaan bahwa walau dirinya telah melebur, namun tetap saja ia adalah hamba dan Tuhan adalah pencipta. Perbedaan ini akan tetap ada dan abadi selamanya (baqa) dalam keadaan dan suasana apa pun. Jadi, kehambaan itu artinya pengakuan mutlak akan ketuhanan sang Pencipta.

Inilah yang membedakan antara *wahdat al-wujud* dan *wahdat al-syuhud*. *Wahdat al-wujud* tidak menekankan secara tegas aspek perbedaan antara kehambaan dan ketuhanan. Dan itu berbahaya. Sedang *wahdat al-syuhud* sebaliknya. Yang pertama mengesankan bahwa manusia dapat menyatu dengan Tuhan baik secara raga maupun jiwa sedang yang kedua tidak demikian.

Wahdat al-syuhud mengajarkan bahwa yang dialami oleh seorang sufi dalam "kebersatuannya" dengan Tuhan adalah pengalaman spiritual semata. Pada hakikatnya ia tidak pernah menyatu dengan-Nya karena ia adalah hamba sedang Tuhan adalah pencipta. Ia hanya sebatas menyaksikan kehadiran Tuhan saja dan merasa ada ketersambungan antara dirinya sebagai hamba dan Tuhannya sebagai pencipta.

Karena itu, jika ada seorang sufi yang mengaku telah mengalami *wahdat al-wujud*, ia sesungguhnya telah salah jalan. Atau jika benar, ia adalah sufi amatiran. Ia masih harus menapaki tangga demi tangga untuk mencapai derajat kewalian yang sesungguhnya. Dan ia pun harus menyadari bahwa derajat kewalian itu sendiri berada di bawah derajat ulama dan tentu derajat kenabian dan ketuhanan. Tidak bisa seseorang mengaku telah menyatu dengan Tuhan, bahkan juga mengaku sebagai Tuhan, hanya karena ia merasa sebagai wali. Ahmad Sirhindi menegaskan, "Kesempurnaan kewalian tidak ada apa-apanya jika dibandingkan dengan kesempurnaan kenabian".[24] Ini untuk mengingatkan para sufi terutama yang mengaku telah mencapai derajat kewalian atau yang mengaku dapat menyamai bahkan melampaui kenabian, agar mengoreksi pandangan mereka.

Kemudian wali itu tidak harus orang yang memiliki kelebihan supranatural atau kemampuan melihat peristiwa masa lalu dan masa mendatang.

24 Ansari. *Merajut*. 127

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti Ibn Taimiyah, Ahmad Sirhindi cenderung melihat wali sebagai orang yang beriman dan bertakwa sesuai dengan firman Tuhan, "Sesungguhnya para wali Tuhan tidak memiliki rasa takut dan sedih. Mereka adalah orang-orang yang beriman lagi bertakwa".[25]

Berbeda dengan wali, ulama menurut Ahmad Sirhindi adalah orang yang telah memiliki pengetahuan syariat yang sempurna baik secara lahir dan batin. Secara spiritual, mereka mengalami *fana'* dan *baqa'*. Mereka menduduki posisi yang mulia dan penting dalam agama, dan mendapat gelar kehormatan sebagai "pewaris para nabi". Dibanding para sufi, ulama lebih matang secara spiritual dan mapan secara intelektual.

Untuk menjelaskan lebih jauh pengertian tentang ulama dan perbedaannya dengan wali, Ahmad Sirhindi memberikan gambaran mengenai tujuh kelompok manusia berdasarkan pada tahapan pengalaman spiritual dan intelektual mereka. *Pertama,* kelompok awam yang menjalankan agama hanya dengan cara mengikuti teladan Nabi. Mereka yang berada pada tahapan ini tidak memiliki modal pengetahuan dan kesadaran yang cukup untuk beragama sehingga jalan hidupnya lebih sering diliputi oleh kebingungan dan ketidakpastian. Karena itu mereka harus waspada karena berada hanya satu tingkat di bawah tingkatan penjinakan nafsu. Para cendekiawan yang hanya mengandalkan akal pikirannya dan mengejar kepentingan duniawi dengan ilmu, atau para ahli ibadah yang hanya mengejar penyucian jiwa dan beribadah bukan semata karena Tuhan berada dalam tahapan ini.

Kedua, adalah kelompok yang mengikuti Sunnah Nabi yang tertuang dalam sabda-sabdanya dan juga perbuatannya. Tingkatan ini sederajat dengan tahapan tarekat yang di dalamnya seorang murid melakukan perbaikan terhadap budi pekertinya.

Ketiga, adalah kelompok wali yang memiliki kepatuhan tingkat tinggi dan pengetahuan yang memadai dalam menjalankan norma agama. Mereka dikatakan wali terutama karena mampu mencontoh kepribadian Nabi secara lebih sempurna.

Keempat, adalah kelompok yang mampu menangkap pesan-pesan tersembunyi dalam agama dan dapat mengikuti jejak-jejak batin sang Nabi. Mereka memiliki pengetahuan yang sempurna dan modal spiritual yang memadai. Mereka adalah *ulama' rasikhun* yang—ibarat pohon—sudah menancapkan akarnya kuat-kuat dalam perut bumi dan dapat memberikan manfaat yang lebih kepada sesama. Mereka tak tergoyahkan dalam iman

25 Yunus (10/62)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan keyakinan, dan senantiasa menyerap segala ilmu dan kearifan untuk kemudian mereka tularkan kepada orang lain.

Ulama yang sampai pada derajat ini telah dapat mengalahkan nafsu mereka dan istikamah dalam menjalankan kebaikan. Selain mereka—termasuk para sufi—tidak memiliki kesempurnaan ini. Para sufi menurut Ahmad Sirhindi, tidak dapat disejajarkan dengan *ulama' rasikhun*. Alasannya karena tasawuf bukan termasuk jenis ilmu pengetahuan yang objektif. Sedang ilmu para *ulama' rasikhun* dapat memberikan penjelasan tentang realitas yang berbasis pada wahyu. Walau para sufi memiliki fungsi yang mulia, namun bagi Ahmad Sirhindi mereka sering melakukan kekeliruan yang berdampak pada kerancuan pemahaman terhadap konsep-konsep dasar agama.

Selain empat kelompok di atas, masih ada tiga lagi kelompok manusia yang memiliki kapasitas keimanan dan keilmuan di atas rata-rata. Mereka adalah manusia pilihan Tuhan yang diutus untuk mengajari kaumnya tentang jalan yang benar melalui cahaya ilmu dan keimanan. Mereka adalah para nabi.

Kenabian sendiri memiliki tiga jenis menurut Ahmad Sirhindi, yaitu kenabian itu sendiri, kerasulan, dan kenabian agung.[26] Yang pertama adalah orang yang diutus Tuhan untuk kaum tertentu tanpa syariat, yang kedua adalah utusan Tuhan dengan membawa syariat, sedang yang ketiga adalah kenabian universal untuk semua umat manusia dan alam semesta dengan syariat yang sudah sempurna.

Demikianlah, jika diringkas, maka tujuh kelompok manusia itu adalah 1) orang awam, 2) kelompok pencari kebenaran atau murid, 3) para wali, 4) ulama, 5) nabi, 6) rasul, dan 7) nabi agung.

Tujuh kelompok ini bukan entitas yang terpisah-pisah. Mereka saling terkait satu sama lain membentuk bangunan piramida yang utuh. Kalangan awam berada di posisi terbawah dan diwakili oleh mayoritas manusia, disusul oleh kalangan murid, wali, dan demikian seterusnya. Posisi puncak ditempati oleh Nabi Muhammad seorang. Tidak ada orang lain selain dia baik dulu, sekarang maupun nanti yang dapat mencapai kesempurnaan tingkat puncak ini. Posisi atas menjadi pengarah dan pembimbing bagi yang berada persis di bawahnya. Nabi agung adalah pembina bagi para rasul; sedang para rasul adalah pendidik bagi para nabi; para nabi adalah teladan bagi ulama; ulama adalah guru bagi para wali; para wali adalah mursyid bagi para murid; dan murid adalah guru bagi orang awam. Gradasinya demikian karena terkait dengan tingkat kebenaran dan kualitas cahaya Ilahi yang melekat pada setiap jenis kelompok.

26 F. Buehler. Ibid., 315

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Implikasinya adalah, orang awam harus berguru kepada murid. Dan jika mereka berbeda pendapat, maka muridlah yang harus dianggap lebih benar. Kemudian murid harus berguru kepada wali. Dan jika mereka berselisih, maka walilah yang benar. Wali harus berguru kepada ulama, dan jika mereka berseberangan, maka ulamalah yang benar, demikian seterusnya. Ahmad Sirhindi menulis, "Jika sufi dan ulama sedang bersilang pendapat, pendapat ulama pasti yang benar, sebab mereka mendapat kesempurnaan dengan mengikuti jalan nabi dan pengetahuannya".[27]

Tasawuf itu sendiri pada esensinya berfungsi untuk mempertegas keyakinan dan ajaran agama sebagaimana didefinisikan oleh wahyu lewat nabi dan diteruskan oleh penjabaran para ulama. Karena ulama adalah "pewaris para nabi", maka para sufi dan wali harus tunduk dan patuh kepada mereka.

Pada sisi lain, Ahmad Sirhindi juga menawarkan wacana yang sedikit berbeda mengenai dualisme sufi-wali dan ulama. Ia berpendapat bahwa perbedaan sufi-wali dan ulama dapat ditiadakan dengan meleburkan sufi-wali ke dalam kategori ulama. Itu bisa dilakukan jika para sufi-wali benar-benar memenuhi kriteria sebagai *rasikhun* dan berpedoman secara ketat pada syariat dan jalan nabi. Ahmad Sirhindi memang pernah berujar bahwa membedakan antara sufi-wali dan ulama adalah naif.[28] Artinya, dia mengelompokkan sufi-wali pada satu tingkatan atau kategori yang sama dengan ulama. Itu adalah cara dia untuk tidak mengakui sufi-wali terutama yang beraliran wujudi pengikut al-Hallaj dan Ibn Arabi. Dengan tegas ia mengatakan, "Para sufi itu tertutupi oleh kesempurnaan kewalian mereka sendiri".[29] Kalimat ini mengesankan bahwa kewalian itu tidak membawa manfaat apa-apa kecuali menjadi "pagar yang memakan tanaman". Dengan alasan ini, Ahmad Sirhindi mengajak para sufi-wali wujudi untuk kembali kepada syariat dan wahyu dengan tidak sedikit pun mengubah atau memodifikasinya.[30] ❑

27 Ibid.

28 J.G.T ter Haar. 1964. *Follower and Heir of the Prophet: Syaikh Ahmad Sirhindi as Mystic* (Leiden: Het Oosters Instituut), 12

29 Buehler. Ibid., 317

30 Ansari. *Merajut*. 195

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mulla Sadra dan Gagasan Teosofi Transendental

Pengaruh Ahmad Sirhindi sangatlah besar di semenanjung India. Gagasan dan proyek pembaruannya tidak saja mengubah cara pandang rakyat biasa tentang agama dan segala pernak-pernik tentang kehidupan, tetapi juga turut memengaruhi kebijakan pemerintah terhadap kaum sufi secara khusus dan masyarakat muslim secara umum. Berkat kerja kerasnya, Kekaisaran Moghul terutama pada masa Jahangir—putra Akbar—tidak lagi diskriminatif terhadap Islam atau memandang masyarakat muslim sebagai ancaman.

Gagasan pembaruannya juga tidak padam begitu saja ketika ia wafat pada 1624. Untuk beberapa dekade ke depan, gagasannya tetap hidup. Ia sudah merancang sebuah skenario agar gelora perjuangan yang ia kobarkan tidak mati dengan kematiannya. Ia memanfaatkan dua mekanisme untuk mendukung skenarionya itu, yaitu tarekat dan keturunannya. Kedua kekuatan ini ia gabungkan dengan cara "mengakuisisi" tarekat sebagai lembaga "milik keluarga". Tiga anak cucunya ia tunjuk sebagai penggantinya kelak ketika ia wafat. Dan tanpa banyak kendala, ketiganya pun secara bergantian menduduki posisi sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandiyah. Kebetulan ketiganya sangat andal, dan berperan sangat besar dalam merawat gagasan pembaruan Ahmad Sirhindi pada satu sisi, dan membesarkan tarekat yang mereka pimpin pada sisi lain.[1]

1 Penulis hanya menemukan dua nama dari tiga anak-cucu Ahmad Sirhindi yang ia tunjuk sebagai pengganti dan penerus, yaitu Muhammad Ma'sum (yang pertama) dan Pir Muhammad Zubayr (yang ketiga).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Sirhindi menjuluki ketiganya sebagai *qayyum* (orang yang berpendirian), julukan yang juga melekat pada dirinya. Julukan ini menggambarkan derajat kewalian seseorang yang sangat tinggi bahkan lebih tinggi dari derajat wali *qutb*.[2] Pemberian julukan ini, plus penunjukan orang yang belum lahir sebagai mursyid dianggap lumrah dalam tubuh tarekat. Namun di luar itu, banyak yang mempertanyakan motif yang sesungguhnya di balik penunjukan tersebut. Ada dua alasan mengapa pertanyaan itu muncul. *Pertama*, julukan *qayyum* dan juga *mujaddid tsani* (pembaharu kedua) yang melekat pada diri Ahmad Sirhindi adalah buatannya sendiri, bukan pemberian atau pengakuan dari orang lain. *Kedua*, dua dari tiga keturunannya yang ia beri julukan *qayyum* dan ia tunjuk sebagai khalifahnya belum lahir saat pemberian gelar dan penunjukan itu diputuskan.

Walau ketiga anak cucu Ahmad Sirhindi terbukti berhasil membayar tuntas kepercayaan yang diberikan kepada mereka, namun keberhasilan itu tidak selamanya tanpa cacat. Ada satu cela yang meninggalkan noda hitam dalam perjalanan hidup mereka dan membuat para kritikus Ahmad Sirhindi menemukan titik lemah dalam dirinya dan anak cucunya. Para kritikus menuduh Ahmad Sirhindi bermain politik dalam tarekat. Persisnya, ia menerapkan model "politik dinasti" untuk melanggengkan kekuasaannya dalam tarekat.

Kenyataannya adalah, di bawah pimpinan keturunan Ahmad Sirhindi, Tarekat Naqsyabandiyah semakin berbau politik dan sangat dekat dengan kekuasaan.[3] Mereka menjadi pelayan penguasa, dan penguasa menjadi "pelindung" bagi mereka. Hubungan timbal balik ini memang menguntungkan bagi kedua belah pihak, tetapi tidak demikian bagi perkembangan gagasan dan ide Ahmad Sirhindi. Di tengah asyiknya mereka melayani penguasa, mereka lupa merawat dan mengasuh warisan proyek pembaruan yang dirintis oleh leluhur mereka. Ini bumerang dan menjadi penyebab utama mengapa Ahmad Sirhindi kemudian hilang dan tenggelam di tengah semakin melemahnya Kekaisaran Moghul pada satu sisi, dan lengahnya para penggiat tarekat untuk mengembangkan pemikiran tasawuf pada sisi lain.

Uniknya, meredupnya gagasan Ahmad Sirhindi itu terjadi justru pada saat tasawuf filosofis beraliran wujudi yang ia kritik menemukan momentum untuk bangkit dan hidup kembali melalui mega-proyek revivalisme yang digagas oleh seorang raksasa dari Shiraz bernama Mulla Sadra.

---

2 Schimmel. Ibid., 203

3 Ibid., 368

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Guru Ketiga

Jika saja Ahmad Sirhindi masih hidup, ia pasti akan mengakui kekalahannya di hadapan para pengikut Ibn Arabi yang hidup pada masanya. Mereka itu tidak pernah mati walau harus menghadapi tsunami kritik dan upaya "genosida intelektual" yang dilancarkan oleh lawan-lawannya termasuk Ahmad Sirhindi.

Ahmad Sirhindi sendiri diam-diam menaruh hormat dan rasa kagum pada Ibn Arabi. Dia mengakui bahwa jasa tokoh yang satu ini sangat besar dalam menuntaskan dan menyempurnakan ilmu tasawuf. Sebelum era Ibn Arabi, tasawuf tidak pernah tuntas dan masih berupa serpihan-serpihan yang bercerai-berai. Lalu ia datang dan menjahitnya secara sempurna. Dalam ungkapan Ahmad Sirhindi sendiri, "Para sufi setelah Ibn Arabi banyak mengikuti jejaknya dan bicara mengenai tasawuf dengan menggunakan konsep-konsep yang ia perkenalkan. Kami yang datang belakangan juga banyak belajar darinya dan merasakan sinar berkah dari kewaliannya. Semoga Tuhan memberikan karunia yang besar kepadanya".[4]

Ini sudah cukup menunjukkan bahwa Ahmad Sirhindi mencintai Ibn Arabi walau ia mengkritiknya. Dan ketika ia sedang gencar melakukan kritik terhadapnya, Ibn Arabi justru mendapat tempat yang istimewa di dalam hatinya. Ahmad Sirhindi seperti menghadapi keadaan dilematis. Satu sisi, ia ingin menang menghadapinya tetapi sisi lain ia tidak kuasa bersaing dengannya.

Kehebatan Ibn Arabi tergambar dari temuan Kamada Shigeru yang mengakui bahwa pengaruh al-Syaikh al-Akbar pada sekitar abad 17 Masehi—bahkan jauh sebelum dan sesudah itu—sudah terasa sangat kuat di wilayah-wilayah yang membentang dari Andalusia hingga Cina.[5] Dapat dibayangkan bahwa pada masa ini tidak ada pusat peradaban Islam yang tidak mengenal Ibn Arabi. Dari Andalusia gagasan Ibn Arabi menyeberang ke Afrika dan Eropa, dan dari Cina merangkak ke Jepang, Sri Lanka dan Vietnam. Di Indonesia, gagasan Ibn Arabi dibawa oleh para tokoh sufi Nusantara seperti Hamsah Fansuri, Yusuf al-Makassari, dan Nawawi al-Bantani.

Perkembangan gagasan Ibn Arabi pada sekitar abad 17 dan 18 ini seolah tidak berbanding lurus dengan proyek pembaruan Ahmad Sirhindi yang menurut Annemarie Schimmel sudah terhenti pada 1740, pada saat Kekaisaran Moghul tumbang di tangan Nadir Syah dari Persia, disusul

4 Yohanan Friedmann. Ibid., 71

5 Kamada Shigeru. 2010. "Mulla Sadra's Imamah/Walayah: An Aspect of His Indebtedness to Ibn Arabi". Dalam *Journal of Islamic Philosophy*, VI, 67

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian dengan wafatnya Pir Muhammad Zubair (cicitnya) pada tahun yang sama.[6] Bahwa proyek Ahmad Sirhindi terhenti hampir pada waktu yang bersamaan dengan tumbangnya Kekaisaran Moghul, bukanlah satu kebetulan. Ini menandakan adanya ketergantungan wacana Ahmad Sirhindi terhadap kekuatan politik. Dan pasca melemahnya wacana Ahmad Sirhindi, tidak ada lagi orang yang mengenangnya atau meratapinya kecuali Syah Waliullah al-Dahwali (w. 1762) yang pernah menyebutnya sebagai, "nafas Tuhan Yang Mahakasih" dan "pembawa nama-nama Tuhan".[7] Annemarie Schimmel lagi-lagi meyakini bahwa setelah itu nama Ahmad Sirhindi benar-benar lenyap ditelan waktu dan tidak pernah muncul ke permukaan kecuali setelah 1919 melalui karya-karya Abdul Azam Azad.[8]

Nah, hingga kini belum ada yang meneliti seberapa jauh peran Mulla Sadra bagi lenyapnya nama besar Ahmad Sirhindi. Ini menarik untuk diteliti mengingat Mulla Sadra berada di posisi yang berseberangan dengan Ahmad Sirhindi. Mereka berdua kebetulan hidup pada waktu yang hampir bersamaan. Mulla Sadra berusia 52 tahun saat Ahmad Sirhindi meninggal dunia pada 1624. Sebagai seorang pakar yang mengikuti hampir semua wacana pemikiran baik di masa lalu maupun pada masanya sendiri, Mulla Sadra pasti mengenal Ahmad Sirhindi dan memahami apa yang sedang ia lakukan.

Mulla Sadra sendiri adalah pengikut tasawuf wujudi dan mewarisi pemikiran Ibn Arabi. Walau tidak pernah menyatakan sikapnya secara tegas mengenai Ahmad Sirhindi, namun garis pemikiran Mulla Sadra jelas merupakan penolakan atas proyek pembaruan yang diusung oleh tokoh salafi ini. Karena itu, Fazlur Rahman berani mengatakan bahwa keseluruhan misi intelektual Mulla Sadra dapat dimaknai sebagai pembelaan terhadap Ibn Arabi pada satu sisi, dan kritik-balik terhadap orang-orang yang menolaknya pada sisi lain. Secara lebih tegas Rahman mengatakan bahwa, "pada banyak hal Mulla Sadra pasti tidak setuju dengan Ahmad Sirhindi".[9]

Apa pun posisi Mulla Sadra terhadap Ahmad Sirhindi, yang pasti tasawuf wujudi sedang menanjak ketika gerakan kritik terhadapnya melemah dan cenderung meredup.

Mulla Sadra sendiri lahir di Shiraz pada 1572 M. Nama lengkapnya Muhammad b. Ibrahim Yahya Qawani Shirazi, sering disebut Shadr al-Din al-Shirazi atau Mulla Sadra. Ayahnya pernah menjabat sebagai gubernur di

6 Ibid.
7 Schimmel. Ibid., 369
8 Ibid., 368
9 Fazlur Rahman. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY Press), 91

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wilayah Fars. Dengan status sosial yang istimewa, fasilitas yang memadai, dan kecerdasan yang mendukung, Mulla Sadra sudah dapat melakukan pembelajaran sejak usia dini dengan sangat mudah. Ia tidak tertarik untuk melanjutkan karier ayahnya atau sekadar berkecimpung dalam dunia politik. Sejak usia belia, ia justru menunjukkan ketertarikan yang sangat kuat pada dunia pemikiran, filsafat, dan tasawuf. Sosok yang berperan besar dalam mengarahkan Mulla Sadra dan memengaruhinya adalah Mir Damad (w. 1041 H/1631 M), pendiri aliran pemikiran Isfahan yang sangat disegani pada masanya.

Mulla Sadra berada di Isfahan sejak masih kecil. Pesona dan karisma Mir Damad menjadi magnet tersendiri baginya untuk segera meninggalkan gemerlap dunia politik dan kekuasaan yang dinikmati ayahnya. Seperti pencari ilmu pada umumnya, ia tidak banyak melakukan aktivitas di kota ini kecuali berkecimpung dengan buku, terlibat dalam diskusi dan seminar, dan menghadiri halaqah-halaqah yang diampu oleh para ulama Isfahan kala itu. Selain Mir Damad, ada Bahauddin al-Amili (w. 1031 H/1622 M), dan Mir Abu al-Qasim Findireski (w. 1050 H/1641) yang menarik perhatiannya. Ketiganya adalah pakar filsafat yang sangat mumpuni. Ada pula nama Qadi Said Qummin yang oleh Hamid Dabashi ditambahkan sebagai gurunya di Isfahan.[10]

Sejak berada di Isfahan, Mulla Sadra sudah menunjukkan ketertarikannya yang mendalam pada filsafat. Ilmu lain seperti fikih, kalam, dan teologi tidak terlalu ia senangi. Lagi pula, Isfahan memang sejak dulu sudah identik dengan filsafat dan tidak terlalu subur untuk ilmu-ilmu lain yang bercorak normatif. Sajjad Rizvi yang mencoba merekonstruksi sejarah hidup Mulla Sadra meyakini bahwa sejak usia dini ia sudah menyadari pentingnya menghidupkan kembali tradisi filsafat dalam budaya Islam yang mati suri selama beberapa abad sejak Ibn Arabi.[11] Filsafat ia yakini sebagai pintu masuk ke arah pengembangan budaya yang berperadaban dan peradaban yang berbudaya. Adalah filsafat—sebagai induk semua ilmu-yang melahirkan ilmu-ilmu baru dan pada gilirannya menggerakkan roda pemikiran dalam masyarakat.

Pada masanya politik tidak terlalu menjanjikan dan terkesan kotor. Perebutan jabatan dan pengaruh—seperti biasa—menjadi pemandangan yang umum. Ia juga tidak tertarik pada ilmu fikih karena para ulama fikih

10 Hamid Dabashi. 1996. "Mir Damad and the Foundation of the School of Isfahan". Dalam *Routledge History of Islamic Philosophy*. Editor Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London: Routledge), 216

11 Sajjad Rizvi. 2007. *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources of Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press), 23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada masanya bersikap oportunis dan lebih sering berada di belakang para politikus yang serakah dan rakus.[12] Ayahnya menjadi inspirasi utama mengapa ia menjauhkan diri dari politik. Seperti John F Kennedy di Amerika Serikat dan Anwar Sadat di Mesir, sang ayah yang sudah merasakan pahit getirnya menjadi politikus, mewasiatkan kepada putranya untuk tidak bermain api.

Tetapi di dunia pemikiran, Mulla Sadra sendiri adalah "api". Ia membuat perasaan banyak orang panas dan gelisah, termasuk Mir Damad gurunya. Ini tentu bukan karena sikapnya yang tercela melainkan karena kecerdasannya yang terlalu menonjol. Mir Damad sering merasa berduka karena muridnya terlalu cepat berkembang sehingga pasti akan segera menyalipnya. Ini mengingatkan kita pada sosok Imam al-Haramain al-Juwaini yang pernah mengeluh kepada al-Ghazali muridnya, dan mengatakan, "Mengapa engkau tidak menunggu kematianku untuk berkarya. Karya-karyamu sungguh telah menguburku dalam hidupku".

Teman-teman Mulla Sadra yang tidak dapat mengimbanginya juga sering ia buat panas. Karena dialah, mereka tidak dikenal dan layu sebelum berkembang. Karena itu, ketika Mulla Sadra memutuskan untuk meninggalkan Isfahan dan pindah ke Kahak untuk menjalani kehidupan zuhud, mereka senang dan bersorak.

Di Kahak, Mulla Sadra menghabiskan waktu antara 7 hingga 11 tahun dalam kesendirian ekstrem. Ia sengaja tidak berhubungan dengan dunia luar karena ingin mendapatkan pencerahan spiritual dan intelektual. Seperti para sufi pada umumnya, uzlah yang ia lakukan ini tidak lain adalah untuk menemukan diri dan menyingkap tabir penghalang yang membatasi dirinya dengan Tuhannya. Pada akhir masa uzlahnya, ia merasakan pengalaman spiritual yang sangat menakjubkan. Ia gambarkan, "Cahaya dunia Ilahi berkilat di atasku, dan aku pun dapat menyingkap segala rahasia yang tak pernah ku lihat sebelumnya".[13]

Inilah titik balik Mulla Sadra. Sepulang dari uzlah, ia sudah menjadi "Buddha" yang tercerahkan. Kemudian atas desakan masyarakat dan permintaan Syah Abbas II (1588-1629), penguasa Dinasti Safawi ia kembali ke Shiraz untuk mengajar di Madrasah Khan yang dibangun oleh Allahwirdi, gubernur Shiraj pada waktu itu. Di sini ia mulai menuangkan gagasan-gagasannya dan melahirkan beberapa karya monumentalnya.

Di tengah-tengah kesibukannya sebagai ilmuwan, ia selalu meluangkan banyak waktu untuk ibadah dan bermunajat. Mengunjungi Tanah Suci

12 Ibid., 92
13 Ibid., 76

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Makkah dan ziarah ke makam Nabi di Madinah menjadi rutinitasnya. Selama masa hidupnya tercatat 7 kali ia melakukan ibadah haji, bahkan sebagian besarnya ditempuh dengan berjalan kaki. Namun, dalam perjalanan pulang hajinya yang terakhir ia jatuh sakit dan meninggal dunia di Bashrah pada 1050 H/1641 M dan dimakamkan di sana.

Mulla Sadra adalah sosok yang unik. Sebagai filsuf dengan daya imajinatif yang super-tinggi, ia melampaui pemikiran siapa pun pada masanya. Ia terlalu hebat untuk ukuran manusia biasa, dan meruntuhkan semua teori tentang perkembangan filsafat dan pemikiran keagamaan pada masanya. Dia menasbihkan diri sebagai otoritas yang paling absolut dan menciptakan banyak teori yang sulit dibantah apalagi dirobohkan.

Kehebatannya dapat diukur dari kemampuannya melakukan sintesis terhadap hampir semua aliran pemikiran filsafat yang pernah ada terutama filsafat Islam, Yunani Kuno, dan Hellenisme. Khazanah filsafat Yunani Kuno yang sangat rumit ia kuasai dengan baik melebihi siapa pun, demikian pula dengan filsafat Hellenisme dan Islam. Dan lebih dari itu, ia juga melakukan penggabungan atas semua aliran filsafat itu dan melahirkan aliran baru yang menakjubkan.

Ini sulit dibayangkan. Bagaimana produk semua aliran filsafat yang berkembang dalam rentang waktu kurang lebih dua millenium dapat ia lahap dengan sempurna. Menemukan titik temu dari semua aliran filsafat ini adalah prestasi yang tidak tertandingi dalam seluruh sejarah pemikiran Islam. Prestasi itu membuat Mulla Sadra sebagai pewaris Sokrates, Plato, dan Aristoteles, dan penerus pemikiran Plotinus dan Thomas Aquinnas. Dan jangan lupa, dia juga anak emas al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina, Suhrawardi, dan Ibn Arabi. Bagaimana semua tokoh ini dengan corak dan aliran pemikiran yang berbeda dapat dipadukan adalah tugas yang telah dilakukan oleh Mulla Sadra dengan sangat baik dan berhasil.

Karena itu aneh jika ada yang berpendapat bahwa setelah Abdul Karim al-Jili (w. 1415) tidak ada lagi filsuf atau sufi yang mengembangkan tasawuf dengan nuansa neo-platonisme. Lebih aneh lagi jika ada yang mengatakan bahwa pada era ini tasawuf telah mati.[14] Ini keliru, di tangan Mulla Sadra tasawuf tetap hidup dan bahkan mencatatkan sejarah baru. Di tangannya—seperti yang dikatakan oleh Hamidreza Ayatollahy—tasawuf justru mencapai puncak kematangannya.[15]

---

14 SR Sharda. 1974. *Sufi Thought: Its Development in Panjab and its Impact on Panjabi Literature* (New Delhi: Munshiram Manuharhal Publisher), 21

15 Hamidreza Ayatollahy. 2005. *The Existence of God: Mulla Sadra's Seddiqin Argument Versus Criticisms of Kant and Hume* (Tehran: SIPRIn), 171

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada lagi fakta lain yang terlalu kuat untuk dibantah. Pada era ini tasawuf tidak hanya tetap hidup tetapi juga melahirkan keturunan baru, namanya *al-Hikmah al-Muta'aliyah* atau filsafat transendental. Ini adalah aliran baru yang diciptakan oleh Mulla Sadra sendiri dan melengkapi dua aliran yang sudah ada terlebih dahulu, yaitu tasawuf wujudi Ibn Arabi dan iluminasi Suhrawardi. Dengan demikian, Mulla Sadra layak menyandang gelar sebagai guru ketiga dalam tasawuf falsafi setelah Ibn Arabi dan Suhrawardi.[16]

Filsafat "Serba Ada"

Gelar guru ketiga sangat layak disandang oleh Mulla Sadra karena prestasi akademiknya yang sangat menjulang. Jika saja ada gelar lain yang lebih tinggi dari itu, ia tetap pantas menyandangnya. Menariknya, ia muncul saat sinar peradaban Islam mulai redup dan tidak lagi memancarkan cahayanya. Ia hadir saat semua orang tertidur dan lengah oleh kemilau janji manis politik yang menggiurkan. Sejak Ibn Arabi—atau 400 tahun sebelum dirinya—dunia Islam tidak pernah lagi memiliki sosok karismatik yang dapat menebar pesona akademik yang memukau.

Ada satu hal yang menarik dari hubungan Mulla Sadra dengan Ibn Arabi. Tetapi ini sifatnya kebetulan dan hanya sekadar *intermezo*. Ibn Arabi meninggal pada 1240, sedang Mulla Sadra wafat pada 1640. Angka empat puluh di belakang tahun wafat keduanya mungkin menarik perhatian kalangan yang percaya kepada mitologi atau bahkan filosofi angka. Hal serupa terjadi pada al-Syafi'i yang wafat pada 205H dan al-Ghazali yang meninggal pada 505H.

Terlepas dari itu, Mulla Sadra sendiri sepertinya tidak akan pernah peduli dengan kesamaan angka itu. Lagi pula ia bukan al-Jili yang tertarik pada simbolisme angka, huruf, kalimat, dan tanda baca. Yang menjadi perhatian Mulla Sadra dalam hampir sepanjang karier akademiknya adalah persoalan metafisika, wujud, esensi, dan eksistensi.

Memang ia tipe pemikir yang abstraksionis. Bagi yang tidak menyukai filsafat akan melihat Mulla Sadra dan pekerjaannya sebagai usaha yang sia-sia dan tidak berguna. Ia begitu melambung ke udara dan tidak pernah sedikit pun menyentuh pada persoalan nyata manusia. Seperti Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi, ia mengajak kita melanglang buana jauh ke angkasa memasuki dimensi nir-indriawi dan meneropong ke atas melampaui ba-

16 Bagi M.M. Sharif, Mulla Sadra adalah guru ketiga setelah Ibn Sina dan Suhrawardi. Tidak ada nama Ibn Arabi atau al-Ghazali sebagai guru sufi. Lihat M.M Sharif. 1966. *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), 940

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tasan-batasan rasional. Ia berada di dimensi lain, alam para filsuf yang imajinatif. Ia berada pada dunia yang berbeda dengan kebanyakan manusia, namun sangat menikmati perannya sebagai "penerawang". Kelebihannya pada aspek imajinatif itu menjadikannya—menurut Oliver Leaman—filsuf paling fenomenal dalam sepanjang sejarah pemikiran Islam.

Bagi kalangan biasa yang hidup pada masanya, Mulla Sadra tidak lebih dari orang mabuk yang terlalu mengumbar janji. Ia dituduh sesat dan kafir oleh mereka yang tidak mengerti apa maksudnya. Seperti yang diungkap oleh Muhammad Kamal, apa yang ia ajarkan oleh orang-orang di sekitarnya dianggap racun yang membahayakan.[17] Kepergiannya dari Isfahan menuju Kahak pada 1610 antara lain karena ia merasa terusir dari kota ini. Fazlur Rahman lebih halus menggambarkan bahwa terusirnya Mulla Sadra dari kampung halamannya adalah karena, "ajarannya terlalu radikal sehingga tidak mudah diterima oleh orang awam atau ulama yang berorientasi pada pemahaman normatif agama".[18]

Mulla Sadra—menurut Rahman—sempat ditawari untuk tetap tinggal di Isfahan dengan catatan mengubah pandangan dan ajarannya, atau tidak perlu mengubah pendiriannya tetapi dengan risiko harus pergi dari Isfahan. Ia memilih yang kedua walau ayahnya yang juga seorang gubernur Fars mencoba membujuknya untuk tidak pergi, dan menggunakan kekuasaannya untuk mendamaikan putranya dengan masyarakatnya.

Walau terusir, namun gagasan dan idenya tidak pernah pergi kemana-mana. Mulla Sadra tetap bisa berdiri tegak sebagai raksasa yang disegani sepanjang masa. Buktinya, pada masanya dan juga pada era modern ini banyak kalangan yang terus mengkaji pemikirannya sembari berharap dapat menemukan kunci jawaban bagi berbagai persoalan pemikiran yang sedang terjadi. Mulla Sadra yang hidup pada awal abad modern, ketika Eropa sudah mulai bergerak meninggalkan agama dan mendaki ke arah rasionalisme, modernisme, atau isme-isme lain, dapat memerankan diri sebagai antisipator atas apa yang terjadi pada masa sekarang ini.

Karena itu, banyak pemikir masa sekarang yang melihatnya sebagai *role model* dan meyakini gagasannya mengandung banyak jawaban atas beragam persoalan pemikiran di masa kini. Dengan segudang teori, wacana, dan narasi simboliknya, Mulla Sadra dapat berbicara banyak kepada nalar modern.

---

17 Muhammad Kamal, 2006. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Aldershot, Hampshire and Burlington: Ashgate), 27

18 Rahman. *The Philosophy*, 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tidak butuh waktu lama bagi gagasan Mulla Sadra untuk hadir dalam nalar orang yang menggelutinya. Tidak seperti al-Jili yang hidup sekitar dua abad setengah sebelum dirinya, atau Ahmad Sirhindi yang hidup hampir pada masa yang bersamaan dengannya, gagasan Mulla Sadra dapat melesat dan meluncur cepat seperti roket atau peluru kendali walau ia sendiri sudah mati meninggalkan dunia ini. Ia berhasil mempersiapkan generasi penerus yang siap melanjutkan estafet perjuangannya.

Beberapa nama hebat yang layak disebut sebagai penerusnya antara lain Abdul Razzaq Lahiji (w. 1662), Muhsin Fayz Kashani (w. 1680), Ahmad Ahsa'i (w. 1826), Muhammad Karim Khan Kirmani (w. 1870), dan Abu al-Qasim Khan Ibrahimi (w. 1896). Selain mereka ada pula nama Hadi Sabzawari, Ali Nuri, dan Ali Mudarris Zanuzi.

Di tangan mereka pemikiran Mulla Sadra dirawat dan diteruskan, dan dari mereka pula para pemikir modern mengenal gagasannya secara lebih baik, benar, dan menyeluruh. Para ulama dan penggiat filsafat dari Iran berada di barisan paling depan dalam hal mewaris paradigmanya. Di antara mereka ada nama Abdul Hasan Qazwini, Muhammad Kazim Assar, dan Muhammad Hussain Tabatab'i. Kemudian ada juga beberapa cendekiawan dengan latar belakang pendidikan Barat seperti Mehdi Aminrazavi, Sajjad Rizvi dan Hossein Ziai. Tidak boleh ketinggalan pula nama Sayyed Khalil Toussi yang kontribusinya memang masih sedikit tetapi patut diapresiasi. Ia pernah menulis satu artikel yang melihat aspek psikologi dan spiritual dalam filsafat Mulla Sadra.[19]

Di luar Iran, tokoh pertama yang memberikan perhatian serius pada sosok Mulla Sadra tampaknya adalah Louis Massignon dan muridnya, Henry Corbin. Massignon tidak sempat menghasilkan karya tentang Mulla Sadra tetapi berhasil mendorong Corbin untuk menulis tentangnya. Corbin pada gilirannya berhasil menerjemahkan salah satu karya Mulla Sadra ke dalam bahasa Prancis yang kemudian diterjemahkan lagi ke dalam bahasa Inggris dan diterbitkan dalam bunga rampai berjudul *Spiritual Body and Celestial Earth*.

Karya Corbin ini cukup terkenal dan termasuk salah satu mahakaryanya yang penting dan menonjol. Namun, bukan buku ini yang menggelembungkan nama Mulla Sadra di era modern ini, bukan pula pemikiran Massignon atau orientalis lain. Yang paling berjasa membawa nama Mulla Sadra terbang tinggi adalah Fazlur Rahman melalui karyanya berjudul *The Philosophy of Mulla Sadra*.

---

19 Sayyid Khalil Toussi. 2009. "The Central Importance of Spiritual Psychology in Mulla Sadra's Philosophy". Dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*. Vol II, No 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kelebihan karya ini adalah keberhasilannya—untuk pertama kali—menguak aspek ontologi, teologi, dan psikologi dalam filsafat transendental Mulla Sadra. Rahman tidak hanya menarasikan ulang, tetapi juga memaknai dan mengembangkan aspek-aspek pemikirannya dalam konteks perkembangan keilmuan masa kini. Melalui buku ini ia juga coba membangun kesadaran akan pentingnya model dan sistem filsafat transendental ini di tengah perkembangan filsafat Barat yang cenderung meminggirkan agama. Dengan penuh percaya diri Rahman menunjukkan bahwa filsafat Islam dapat berbicara banyak karena, "ia tidak pernah mati pasca al-Ghazali seperti yang sering disuarakan oleh para filsuf dan pemerhati filsafat Barat".[20]

Setelah karya Rahman ini, para peneliti dan penggiat filsafat berbondong-bondong menelaah pemikiran Mulla Sadra dari beragam sudut dan pendekatan. Kajian tentangnya terus mengalir deras dan tidak dapat dibendung. Sudah tidak terhitung jumlah buku, artikel, atau sekadar tulisan lepas yang ditulis mengenai pemikiran sosok ini.

Gaya narasi Rahman yang memukau ditambah kemampuannya menyajikan temuan-temuan baru yang tak terduga menambah penasaran banyak pakar untuk mendalami Mulla Sadra. Tak terkecuali Seyyed Hossen Nasr. Guru besar dalam pemikiran Islam kontemporer pada George Washington University ini tidak butuh waktu lama untuk menyadari bahwa Mulla Sadra harus diabadikan. Caranya antara lain melalui karya. Maka Nasr pun segera menulis satu karya tentang Mulla Sadra berjudul *Sadr al-Din al-Shirazi and His Transcendental Theosophy.*

Seperti biasa, buku ini ditulis antara lain sebagai bentuk penolakan Nasr atas narasi modernitas dan upaya menawarkan narasi tradisional yang lebih bernuansa sakral. Nasr mengakui bahwa pada satu sisi modernitas berhasil menciptakan kesejahteraan material bagi manusia. Tetapi keberhasilan itu harus dibayar mahal dengan mengorbankan sisi lain yang lebih substansial, yaitu tradisi. Dalam pandangan Nasr, filsafat Barat modern terlalu antropomorfis dan kosong dari nuansa sakral. Dan itu bertanggung jawab atas penderitaan yang dialami oleh manusia modern. Karena kekosongan sakralitas ini manusia modern menjadi nestapa. Ini adalah konteks mengapa Nasr begitu semangat mengusung filsafat transendetal Mulla Sadra karena ia meyakini bahwa filsafat ini dapat menutupi kegersangan spiritual yang ditimbulkan oleh filsafat Barat.[21]

---

20 Rahman. *The Philosophy*, vii

21 Seyyed Hossein Nasr. 1997. *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendental Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies), viii

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karya Rahman dan Nasr di atas mengandung sinergi yang unik. Keduanya seperti sepasang tangan yang saling mengisi dan melengkapi. Nasr melihat aspek filsafat atau teosofi yang ditinggalkan oleh Rahman. Dan jika Rahman lebih pada materi, maka Nasr lebih kuat pada aspek metode dan pendekatan. Semangat keduanya juga saling mendukung. Rahman menghadirkan Mulla Sadra dengan semangat ingin mengimbangi filsafat Barat dan menunjukkan bahwa filsafat Islam tidak pernah mati. Nasr bermaksud mengkajinya dengan tujuan ingin mengoreksi premis-premis dasar filsafat Barat tentang Tuhan, manusia, dan agama dan mengajukan tawaran tentang wacana tradisional.

Buku kedua tokoh ini berjasa dalam membuka alam pikir para peneliti muda tentang Mulla Sadra. Buktinya Muhammad Kamal, seorang dosen sejarah pemikiran Islam pada University of Melbourne sangat terbantu oleh keduanya. Berkat dua buku ini ia berhasil menyelesaikan karyanya berjudul *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy.* Walau lebih sebagai "catatan kaki" atas buku Rahman dan Nasr, karya Kamal ini tetap penting setidaknya karena ia mengusung sudut pandang yang berbeda. Melalui Mulla Sadra, Kamal mencoba menegaskan—seperti Titus Burchart—bahwa tasawuf itu bukan panteisme.[22]

Setahun setelah Kamal menerbitkan bukunya, giliran Ibrahim Kalin yang unjuk kepedulian. Tidak mau kalah atau ketinggalan dengan tren yang sedang berlangsung, pemikir senior yang dekat dengan Seyyed Hossein Nasr ini segera melakukan penelitian mendalam dan menghasilkan makalah dengan judul *Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds.*[23] Makalah yang dimuat oleh Journal of Islamic Studies Universitas Oxford ini membahas teori Mulla Sadra tentang kebaikan dan keadilan Tuhan yang bersifat mutlak, atau yang lazim disebut *theodicy* dalam kajian filsafat Barat. Kalin menunjukkan bahwa Tuhan memiliki kehendak mutlak dalam penciptaan dan pengetahuan yang menyeluruh atas semua ciptaan-Nya. Dengan kehendak-Nya yang mutlak dan pengetahuan-Nya yang menyeluruh, Tuhan bertindak dengan sifat penuh adil dan baik. Tuhan tidak pernah bertindak apa pun kecuali dengan maksud untuk kebaikan dan keadilan bagi segenap ciptaan-Nya. Dalam penilaian Kalin, posisi Mulla Sadra dalam persoalan *theodicy* sangat dekat dengan pandangan beberapa teolog dan filsuf Barat terutama Leibniz.[24]

---

22 Muhammad Kamal. Ibid.,

23 Ibrahim Kalin. 2007. "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds". Dalam *Journal of Islamic Studies*, 18:2, 325

24 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kalin rupanya tidak puas hanya dengan menulis makalah pendek tentang Mulla Sadra. Selang tiga tahun setelah itu, ia berhasil menguak sisi lain dari Mulla Sadra melalui karyanya *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition.*[25] Ada tiga pokok pikiran yang ingin ia tuangkan dalam karya ini. Pertama, Mulla Sadra memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh tokoh pemikir mana pun dalam sepanjang sejarah filsafat. Dia adalah pewaris bagi hampir seluruh aliran pemikiran filsafat yang pernah ada dalam Islam dan Yunani. Dia adalah jelmaan Sokrates, Plato, dan Aristoteles dan juga reinkarnasi dari Ibn Sina, Ibn Arabi, dan Suhrawardi.

Pokok pikiran kedua adalah tentang keunikan konsep Mulla Sadra mengenai wujud, akal, dan intuisi dan bagaimana ketiganya disandingkan. Kalin menunjukkan bahwa Mulla Sadra memiliki argumentasi yang kuat dan cara yang berbeda dalam menjelaskan tentang tiga konsep ini, salah satunya adalah bagaimana ia bermanuver antara wahyu, logika, dan intuisi dan melakukan "atraksi" penyulaman ide yang berasal dari tiga sumber tersebut. Dia hebat dalam hal ini dan hanya bisa ditandingi oleh al-Ghazali.

Pokok pikiran ketiga adalah tentang kematangan filsafat Islam pada masa ini. Seperti Rahman, Kalin meyakini bahwa filsafat Islam tidak pernah mati, terus berproses dan bahkan matang di tangan Mulla Sadra.[26] Dan kematangan itu terjadi justru tidak lama setelah filsafat Barat modern meluncurkan peta jalan menuju pencerahan intelektual atau yang lazim disebut renaissance. Jadi, ada semacam "perjumpaan yang tidak disengaja" antara Mulla Sadra dengan filsafat Barat jika dilihat dari dimensi waktunya. Walau Mulla Sadra tidak ada urusan dengan renaissance atau dengan tokoh tertentu dalam filsafat Barat, namun menariknya ada semacam *chemistry* antara dirinya dengan mereka dalam titik tertentu.

Chemistry inilah yang coba ditunjukkan oleh Kalin diikuti oleh beberapa peneliti filsafat lainnya. Cara Kalin adalah dengan mengulas pemikiran Mulla Sadra menggunakan pisau analisis yang ditawarkan tokoh pemikir Barat terutama Thomas Aquinas. Dengan cara ini tampak adanya keselarasan, kesetaraan, atau perjumpaan antara kedua sistem filsafat tersebut.

Reza Rezazadeh yang fasih berbicara mengenai persamaan antara Mulla Sadra dengan Thomas Aquinas menulis satu makalah berjudul *Thomas Aquinas and Mulla Sadra on the Soul-Body Problem: A Comparative*

25 Ibrahim Kalin. 2010. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford and New York: Oxford University Press).

26 Ibid., 75-90

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Investigation.[27] Ia menunjukkan adanya titik temu antara kedua filsuf beda latar belakang budaya dan agama ini. Kemudian ada pula Muhammad Kamal yang berusaha menyejajarkan teori Mulla Sadra tentang wujud (ontologi) dengan pandangan Heidegger mengenai waktu dan "yang ada".

Hamidreza Ayatollahy mencoba melakukan sebaliknya. Ia tidak setuju dengan anggapan bahwa antara Mulla Sadra dengan tokoh-tokoh kunci dalam filsafat Barat terdapat persamaan. Dengan merujuk kepada Emmanuel Kant dan David Hume, Ayatollahy mencoba membuktikan bahwa antara mereka justru terdapat perbedaan yang tajam dalam hampir semua hal termasuk teori tentang wujud, pengetahuan, dan metafisika. Pandangan Ayatollahy itu ia tuangkan dalam tulisan berjudul *The Existence of God: Mulla Sadra Seddiqin Argument Versus Criticisms of Kant and Hume.*[28]

Ayatollahy bisa benar, dan pendapatnya itu tentu patut dipertimbangkan. Mulla Sadra hidup dan dibesarkan di lingkungan yang berbeda dengan Kant dan Hume sehingga sangat masuk akal jika konstruksi pemikirannya pun secara mendasar berbeda.

Adanya karya Ayatollahy ini menunjukkan bahwa daftar kajian tentang Mulla Sadra di era modern cukup panjang dan bervariasi. Semua kajian yang telah dilakukan secara langsung maupun tidak mengakui bahwa Mulla Sadra telah berhasil mendorong terjadinya diskusi dan perdebatan dalam berbagai isu yang relevan. Dan ini harus disikapi sebagai indikasi bahwa filsafat Islam pada satu sisi, dan paradigma Mulla Sadra pada sisi lain sangat dinamis dan siap disejajarkan dengan sistem pemikiran filosofis lain di era modern ini.

Gencarnya kajian tentang Mulla Sadra tidak berhenti sampai di situ saja. Di salah satu universitas terbaik di dunia yaitu George Washington University, Mulla Sadra secara rutin dibahas terutama oleh Seyyed Hossein Nasr. Kemudian di State University of New York, pun demikian melalui William Chittick. Masih di Amerika, ada nama David Dakake yang pada 2010 mengajukan disertasi doktoral tentang hermeneutika Mulla Sadra kepada Temple University.[29] Lalu istri David Dakake, Maria Massi Dakake, pengajar pada George Mason University Virginia aktif melakukan kajian antara lain dengan menerbitkkan tulisan mengenai *The Soul as Barzakh*

27 Reza Rezazadeh. 2011. "Thomas Aquinas and Mulla Sadra on the Soul-Body Problem: A Comparative Investigation". Dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol IV, no 4

28 Hamidreza Ayatollahy. Ibid.,

29 David Dakake. 2010. *Defining Ambiguity: Early and Classical Commentary on the Mutashabih Verses of the Qur'an.* Disertasi Doktoral (Temple University).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dimuat oleh Journal of the Muslim World,[30] dan tulisan yang lain mengenai teori Mulla Sadra tentang pengetahuan.[31]

Di Kanada ada Mohammed Rustom, peneliti muda yang sangat agresif dan produktif. Rustom menulis disertasi doktoral tentang Mulla Sadra yang ia ajukan kepada Universitas Toronto pada 2009. Temanya hermeneutika al-Qur'an tentang wujud dalam pandangan Mulla Sadra. Disertasi itu diterbitkan oleh penerbit State University of New York pada 2012 dengan judul *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*.[32]

Sejauh yang bisa dipantau, Muhammad Rustom juga sudah menulis dua makalah tentang Mulla Sadra masing-masing tentang gagasan Mulla Sadra mengenai ilmu tafsir al-Qur'an,[33] dan yang lain tentang psikologi, eskatalogi, dan imajinasi.[34]

Inggris menjadi rumah yang sangat ramah bagi gagasan Mulla Sadra. Di sini filsafat dan pemikirannya dipupuk dan dikembangkan. Tidak tanggung-tanggung, Universitas Oxford memberi tempat yang istimewa baginya. Bahkan *Journal of Islamic Philosophy* yang terbit di kampus ternama ini pada edisinya ke-6 tahun 2010 mengkhususkan diri untuk membahas Mulla Sadra saja. Di negeri ini juga ada lembaga kajian keislaman bernama Islamic Research Institute yang memiliki jurnal ilmiah bernama *Transcendent Philosophy* yang secara khusus mengkaji berbagai aspek dari filsafat transendental yang antara lain digagas oleh Mulla Sadra.

Kajian tentang Mulla Sadra semakin semarak di Inggris ketika pada 2010 Abdul Aziz Daftary mengajukan disertasi doktoral kepada Durham University dengan mengangkat konsep hubungan antara jiwa dan raga.[35]

Jerman tidak bisa dilupakan begitu saja ketika bicara mengenai Mulla Sadra secara khusus dan tasawuf secara umum. Di negeri ini ada nama Annemarie Schimmel yang sangat melegenda, dan juga nama-nama lain

---

30 Maria Massi Dakaki. 2004. "The Soul as Barzakh: Substantial Motion and Mulla Sadra's Theory of Human Becoming". Dalam *Journal of the Muslim World*. January, volume 94

31 Maria Massi Dakake. 2010. "Hierarchies of Knowing in Mulla Sadra's Commentary on Ushul al-Kafi". Dalam *Jounral of Islamic Philosophy*, 6

32 Mohammed Rustom. 2012. *The Triumph of Mercy:Philosophy and Scripture in Mulla Sadra* (Albany: SUNY)

33 Muhammad Rustom. 2011. "Mulla Sadra's Prolegomenon to the Mafatih al-Ghaib". Dalam *Journal of Qur'anic Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

34 Muhammed Rustom. 2007. "Psychology, Eschatology and Imagination in Mulla Sadra Shirazi's Commentary on the Hadis of Awakening". Dalam *Journal of Islam and Science*. Summer, no 1 (USA: Centre for Islam and Science).

35 Abdul Aziz Daftary. 2010. *Mulla Sadra and the Mind-Body Problem: A Critical Assessment of Sadra's Approach to the Dichotomy of Soul and Spirit*. Disertasi Doktoral (Durham University)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti Jules Janssens yang pernah menulis tentang pengaruh Ibn Sina terhadap Mulla Sadra.[36]

Dari Jerman kita menyeberang ke Australia. Di sana kita bisa menjumpai Roxanne D. Marcotte yang mengajar di Queensland University. Wanita yang sangat serius ini benar-benar jatuh cinta pada Mulla Sadra. Ia pernah tinggal di Tehran selama 10 bulan hanya untuk menulis dan menghasilkan satu makalah tentang Mulla Sadra. Ia pun rajin mendatangi berbagai seminar tentang Mulla Sadra di seluruh pelosok dunia seperti di Cordoba dan Isfahan pada 2002, di Toronto pada 2005 dan melakukan penelitian di Prancis pada 2001. Semua itu hanya demi satu makalah yang ia beri judul *Al-Masa'il al-Qudsiyyah and Mulla Sadra's Proofs for Mental Existence.*[37]

Di Australia juga ada nama Muhammad Kamal yang sudah kita sebut sebelumnya. Di samping menulis buku *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy,* ia juga pernah menerbitkan satu makalah tentang konsep wujud dalam pandangan Mulla Sadra dan Syihabuddin Yahya Suhrawardi.[38]

Di wilayah Asia, Jepang termasuk yang giat dan semangat soal Mulla Sadra. Nama Izutsu Toshihiko tidak asing dalam hal ini. Ia pernah mengulas *Kitab al-Masya'ir* yang kemudian ia muat dalam karya terbaiknya berjudul *The Concept and Reality of Existence.* Pada 1978, ia juga menerjemahkan *al-Masya'ir* ke dalam bahasa Jepang dan menerbitkannya pada tahun yang sama.

Estafet Izutsu yang meninggal pada 1993 itu dilanjutkan oleh Shigeru Kamada, guru besar pada Institute of Oriental Culture, Universitas Tokyo. Ia sangat mengagumi Mulla Sadra dan Izutsu pada saat yang bersamaan. Ia menulis *The Place of Mulla Sadra's Kitab al-Masha'ri in Izutsu's Philosophy* yang dimuat oleh Journal of Intellectual Discourse pada 2009.[39] Selang setahun kemudian ia juga menulis makalah lain tentang konsep Imamah dan Walayah yang ia maksudkan untuk menunjukkan pengaruh Ibn Arabi terhadap pemikiran Mulla Sadra.[40]

---

36 Jules Janssens. 2002. "Mulla Sadra's Use of Ibn Sina's Ta'liqat in the Asfar". Dalam *Journal of Islamic Studies* 13:1

37 Roxanne D. Marcotte. 2011. "Al-Masa'il al-Qudsiyyah and Mulla Sadra's Proofs for Mental Existence". Dalam *Journal of Islamic Studies*. 22:2

38 Muhammad Kamal. 2009. "Rethinking Being: From Suhrawardi to Mulla Sadra". Dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol II, no 4

39 Kamada Shigeru. 2009. "The Place of Mulla Sadra's Kitab al-Masha'ri in Izutsu's Philosophy". Dalam *Journal of Intellectual Discourse*. Vol 17, No 2

40 Kamada Shigeru. 2010. "Mulla Sadra's Imamah/Walayah: An Aspect of His Indebtedness to Ibn Arabi". Dalam *Journal of Islamic Philosophy*, 6

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di dunia Arab, gairah komunitas akademis terhadap Mulla Sadra terasa kurang menggigit. Dan ini patut disayangkan. Dari sekian banyak pusat pendidikan dan kajian keagamaan, tampaknya hanya Lebanon yang menunjukkan ketertarikan kepadanya. Dan itu ditandai dengan diterbitkannya kitab *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah* pada 1981 hasil editing Muhammad Rida Mudhaffar. Kitab ini terbit dalam sembilan jilid.

Sementara itu di tanah kelahirannya Iran, sosok Mulla Sadra sudah sangat melegenda. Namanya terukir dengan tinta emas sebagai salah satu pemikir paling gemilang dalam sepanjang sejarah bangsa ini. Berbagai cara dilakukan untuk mengenang dan menghormati jasa-jasanya antara lain dengan mengadakan World Congress on Mulla Sadra yang salah satunya pernah terlaksana pada bulan Mei 1999 di Tehran. Ada pula lembaga kajian Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRin) yang melibatkan nama-nama besar seperti Seyyed Hossein Nasr.

Di negeri jiran Malaysia, Mulla Sadra diterima dengan ramah dan dengan tangan terbuka. ISTAC yang sekarang sudah tutup pernah sangat rajin menerbitkan karya-karya tentang Mulla Sadra. Lembaga yang dirintis oleh Naquib al-Attas ini pada 2003 menerbitkan karya Megawati Moris berjudul *Mulla Sadra Doctrine of the Primacy of Existence* dan mengupas teori Mulla Sadra tentang keaslian wujud.[41]

Indonesia tidak mau ketinggalan. Melalui tangan Husein Heriyanto nama Mulla Sadra menjadi lebih dikenal. Heriyanto yang masih menjadi satu-satunya peneliti yang serius mendalami pemikiran Mulla Sadra ini adalah penulis *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat dan Sains Berdasarkan Pemikiran Mulla Shadra dan AN Whitehead*. Ia juga meraih gelar doktor dari Universitas Indonesia dengan disertasi berjudul *Realisme Eksistensial-Ekologis Berdasarkan Teori Persepsi Mulla Shadra*.

Demikianlah Mulla Sadra, salah satu pemikir hebat yang lahir dari rahim Islam. Ia tidak bisa diabaikan begitu saja oleh siapa pun yang belajar pemikiran Islam, filsafat, dan tasawuf. Kehebatannya digambarkan oleh Zailan Moris sebagai berikut:

> Mulla Sadra mengajar dan mendidik banyak siswa dan membawa Madrasah Khan menjadi pusat pembelajaran bagi ilmu-ilmu rasional di Persia terutama ilmu filsafat. Kehebatan intelektual dan spiritualnya telah menarik banyak siswa dari tempat-tempat yang dekat maupun

41 Megawati Moris. 2003. *Mulla Sadr'a Doctrine of the Primacy of Existence* (Kuala Lumpur: ISTAC)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jauh. Thomas Herbert, seorang petualang dari Eropa yang mengunjungi Persia pada masa hidup Mulla Sadra menyebut ketenaran Madrasah Khan sebagai pusat ilmu-ilmu rasional terutama filsafat, astrologi, fisika, dan matematika.[42]

Yang patut digarisbawahi dari kutipan di atas adalah bahwa kebesaran nama Madrasah Khan tidak bisa lepas dari kebesaran nama Mulla Sadra. Jadi, kutipan di atas sesungguhnya lebih merupakan pengakuan akan kehebatan Mulla Sadra, bukan Madrasah Khan. Lagi pula, sejak dulu nama Madrasah Khan tidak terlalu dikenal di masyarakat kecuali ketika disandingkan dengan nama Mulla Sadra.

Mulla Sadra sendiri pada masa hidupnya sudah dikenal luas di hampir seluruh pelosok dunia Islam. Dan bisa jadi ia juga sudah mulai dikenal di Eropa kala itu. Kutipan di atas bisa disikapi sebagai petunjuk bahwa Thomas Herbert pernah mendengar—walau mungkin tidak pernah bertemu—Mulla Sadra. Jika benar demikian, maka dapat dipastikan bahwa popularitas tokoh ini sudah mulai merambah Eropa dan bisa jadi ikut memengaruhi pola pikir para filsuf di sana. Mulla Sadra adalah antitesis dari sistem filsafat yang sedang dibangun di Eropa kala itu. Filsafatnya tidak hanya bernuansa rasional, tetapi juga sarat dengan nilai-nilai kearifan dan spiritualitas. Karena itu, ia menyebut filsafatnya *al-Hikmah al-Muta'aliyah*.[43][]

42 Zailan Moris, 2003, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra* (New York: Routledge), 73

43 Kalimat ini sekaligus merupakan judul bagi karya terbaik Mulla Sadra. Buku ini pada edisi terbarunya diterbitkan pada 2002. Lihat Shadruddin al-Shirazi, 2002, *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah* (Beirut: Dar Ihya Turath al-Arabi)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf Nusantara: Tertindaskah?

Ketika Mulla Sadra muncul pada abad 17 Masehi, kawasan Nusantara sudah menjadi pusat pembelajaran Islam yang menjanjikan. Di sini ada Aceh, Minangkabau, Palembang dan Banten. Aceh sudah lahir sebagai pusat peradaban Islam sejak abad 15 Masehi, atau dua abad sebelum Mulla Sadra. Walau tidak sehebat pusat-pusat kajian Islam di wilayah Timur Tengah, Aceh secara khusus dan kawasan Nusantara secara umum tidak bisa dipandang sebelah mata. Dari sini lahir tokoh-tokoh yang cukup berpengaruh baik pada tingkat regional maupun internasional, walau jumlahnya tidak banyak.

Gagasan Mulla Sadra sendiri tidak menyebar dengan cepat di Nusantara secepat penyebarannya di Persia dan India. Ini dapat dimaklumi karena, 1) nama Mulla Sadra masih relatif baru kala itu, 2) popularitas Ibn Arabi sebagai perwakilan tasawuf wujudi yang terlebih dahulu dikenal di kawasan ini, membuat nama Mulla Sadra sedikit dinomor duakan, 3) pengaruh al-Ghazali yang sangat kuat menjadikan aliran dan wacana tasawuf wujudi di Nusantara untuk sementara waktu tidak dilirik bahkan cenderung dicurigai, dan 4) tidak banyak—bahkan tidak ada—pelajar Nusantara yang belajar ke Persia sehingga akses pemikiran Mulla Sadra ke wilayah ini tidak bisa dibuka.

Mulla Sadra baru dikenal di Nusantara pada akhir abad 20, atau kurang lebih 30 tahun yang lalu. Itu pun bukan melalui pelajar atau ulama Nusantara sendiri melainkan lewat tokoh-tokoh Persia yang sudah mendunia seperti Seyyed Hossein Nasr atau bahkan me-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lalui karya orientalis seperti Henry Corbin. Para pelajar Nusantara yang kini mendalami Mulla Sadra seperti Husein Heriyanto bahkan gagal menunjukkan keahliannya dalam membaca sumber-sumber asli Mulla Sadra. Yang ia lakukan dalam *Paradigma Holistik* umpama, adalah mendalami pemikiran Mulla Sadra melalui tangan kedua terutama yang berbahasa Inggris.

Apa yang dialami oleh Heriyanto sejatinya menunjukkan bahwa gagasan Mulla Sadra tidak mudah menemukan tempatnya di Nusantara. Faktor utamanya adalah karena tingkat kerumitannya yang tinggi. Tidak sembarang orang dapat membaca dan mengerti pemikiran Mulla Sadra. Bahkan para peneliti modern, seperti yang sudah kita singgung, baru dapat menangkap pokok pemikirannya—secara tidak utuh—setelah Fazlur Rahman menerbitkan karyanya berjudul *The Philosophy of Mulla Sadra*. Tanpa karya ini bisa jadi Mulla Sadra tetap asing dan tidak mudah diterima di Nusantara maupun di belahan dunia lainnya.

Setelah masuk Nusantara, pemikiran Mulla Sadra masih terbatas pada kalangan tertentu saja yaitu para cerdik-cendekia, peneliti filsafat, dan penggiat wacana. Dalam hal ini, ia kalah dengan al-Ghazali, Ibn Atha'illah al-Sakandari, Abdul Karim al-Jili, bahkan sufi lain yang tidak memiliki nama besar seperti al-Zarnuji, pengarang *Ta'lim al-Muta'allim*.

Menariknya, Ibn Arabi yang juga dikenal sulit dan rumit dalam pemikiran dan narasinya dapat diterima di Nusantara sejak abad 15 Masehi. Apa penyebabnya? Tidak sulit untuk diungkap; karena Ibn Arabi memiliki sisi lain yang tidak dimiliki Mulla Sadra, yaitu kewalian. Ini adalah aspek yang sangat menentukan di Nusantara apakah seseorang dapat diterima di sini atau tidak. Secara umum, dalam hampir sepanjang sejarahnya Islam Nusantara—terutama Jawa—lebih dekat dengan unsur keramatologis ketimbang pemikiran dan ilmu pengetahuan. Seseorang yang diyakini memiliki kelebihan supranatural seperti dapat berjalan di atas air, atau tidak basah saat kehujanan akan lebih mudah diterima di sini ketimbang orang yang berilmu tetapi tidak memiliki kelebihan supranatural.

Awal yang Dinamis

Islam datang ke Nusantara ketika wilayah ini sudah jauh larut dalam budaya mitologis yang sangat kuat. Tidak mudah bagi Islam untuk masuk ke wilayah ini. Ajarannya yang berbasis pada wahyu serta pemaknaan syariatnya yang bernuansa rasional membuat Islam tergagap-gagap di Jawa. Seperti yang pernah terjadi di wilayah lain di dunia—Yunani contohnya—

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perubahan atau pergeseran dari watak mitologis ke rasional atau dari mistis ke religius butuh waktu lama dan biasanya—walau tidak selalu—menimbulkan ketegangan bahkan pertentangan.

Yang terjadi di Nusantara kala itu adalah sebuah proses di mana Islam datang sebagai tamu jauh. Agama ini masih sangat asing bagi penduduk lokal. Asal muasal dan identitasnya sebagai "agama Arab" membuat agama ini sulit diterima. Belum lagi jika bicara dari sudut pandang politik atau kesetaraan sosial. Nusantara yang waktu itu dikuasai oleh Sriwijaya dengan Hinduisme sebagai agama resminya jelas sulit menerima Islam sebagai alternatif. Membiarkan Islam berkembang akan berarti melumpuhkan kekuasaan Sriwijaya pada satu sisi, dan mengubah secara total struktur masyarakat yang sudah mapan pada sisi lain.

Ketegangan antara Islam sebagai pendatang baru dan agama lama memang belum tentu pernah terjadi. Ini penjelasan alternatif yang bisa saja diterima. Lagi pula tidak ada data yang cukup dan memadai mengenai hal itu. Namun yang pasti, Islam datang ke Nusantara—terutama Sumatra—pada abad ketujuh Masehi persis ketika kerajaan Hindu Sriwijaya mulai muncul sebagai salah satu kekuatan politik yang disegani di kawasan Asia Tenggara hingga India dan China kala itu.[1] Bisa jadi Sriwijaya tidak memperhitungkan Islam sama sekali dan tidak pula menganggapnya sebagai ancaman, sebab agama baru ini menampilkan diri sebagai "masyarakat" bukan "kekuatan".

Masyarakat baru ini memilih untuk berdagang dan bukan berpolitik; sebuah strategi dakwah yang sangat cemerlang. Semua literatur tentang sejarah Islam pada masa ini (abad 7 hingga 13 Masehi) sepakat bahwa tidak ada keterlibatan komunitas muslim sedikit pun dalam dunia politik atau melakukan dakwah secara terbuka. Bukan karena mereka tidak mampu, melainkan karena menunggu waktu yang tepat untuk bergerak. Selama masa itu, Islam berperan sebagai penonton saja dan memperhatikan "pertunjukan orkestra" dari jarak jauh.

Masa menunggu itu memang cukup lama, 600 tahun. Bukan main-main untuk sebuah masa penantian. Apa saja yang dilakukan oleh komunitas muslim di Nusantara selama ratusan tahun itu—selain berdagang—masih teka-teki dan misterius. Tidak ada data yang dapat membantu menjawab misteri ini. Yang pasti, masa penantian mereka adalah yang terlama sepanjang sejarah Islam, dan mereka tidak menorehkan prestasi apa-apa selama masa itu kecuali menjadi penduduk yang manis.

1 Beberapa sarjana yang berpandangan bahwa Islam sudah masuk Nusantara sejak abad 7 Masehi antara lain A. Hashmy, Meuleman, dan Syed Naguib al-Attas. Lihat Tan Ta Sen. 2010. *Cheng Ho dan Islam di Asia Tenggara*. Terjemah Abdul Kadir Riyadi (Jakarta: Penerbit Kompas), 107-115

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Separuh perjalanan itu—atau persisnya pada abad 11 Masehi—komunitas muslim mulai bergerak walau dengan sangat terbatas. Mereka sudah berhasil membangun kampung-kampung sebagai tempat tinggal mereka. Mereka kini tidak lagi tercecer tetapi sudah terkonsentrasi. Ini adalah prestasi yang menggembirakan mengingat beberapa generasi sebelumnya mereka bukanlah siapa-siapa, dan mirip dengan pengungsi Rohingya yang terlunta-lunta. Ini juga langkah maju dalam proses dakwah. Separo dari kota-kota pesisir di utara Pulau Jawa seperti Tuban, Gresik, dan Surabaya (Ampel) pada masa ini diyakini sudah dikuasai oleh komunitas muslim. Buktinya banyak batu nisan yang ditemukan di sana—antara lain di Leran, Gresik—tertanggal tahun 1082 salah satunya atas nama seorang wanita bernama Fatimah. Karena itu, Tan Ta Sen—mengutip Manguin—berasumsi bahwa, "Kuburan di Leran secara kuat menunjukkan bahwa di Pulau Jawa terutama Gresik dan sekitarnya telah terdapat komunitas muslim sejak awal abad 11 Masehi".[2]

Jika dugaan itu benar, maka ini dapat sedikit menjelaskan perkembangan Islam di Pulau Jawa secara khusus dan Nusantara secara umum, sekaligus menjawab teka-teki mengenai asal-usul komunitas muslim dan strategi dakwah yang mereka tempuh. Untuk merangkai semua itu, barangkali ada beberapa hal yang patut dicatat antara lain, 1) komunitas muslim di Jawa berasal dari Jazirah Arab terutama Yaman. Sedikit—mungkin tidak ada—di antara mereka yang berasal dari Persia apalagi India. Pada masa ini, India sendiri—terutama Gujarat—belum terislamkan secara utuh; 2) mereka hidup berkelompok dalam kampung-kampung dan menjalani kehidupan mereka sehari-hari sebagai pedagang. Kekuasaan Sriwijaya yang masih kuat, ditambah dengan pengaruh politik Dinasti Yuan di China terhadap kawasan Nusantara membuat aktivitas dakwah mereka sangat terbatas; 3) berdakwah dari "pinggiran" dapat dimaknai sebagai strategi komunitas muslim ini.

Yang unik, pada fase ini tidak ditemukan masjid atau tempat ibadah Islam lainnya, madrasah atau sarana dakwah. Ini menunjukkan bahwa komunitas muslim masih belum berani menunjukkan identitas mereka secara terbuka walau perlahan mereka sudah memiliki daya tawar sosial dan kemandirian ekonomi.

---

2 Ibid, 117. Ini berbeda dengan pendapat AH Johns bahwa komunitas muslim di Tanah Jawa baru terbentuk pada abad 13 Masehi walau para pedagang Arab dan Islam sudah sering datang ke wilayah ini secara silih berganti sejak abad 8 Masehi. Lihat AH Johns. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History". Dalam *Journal of Southeast Asian History*. No 2 Vol 2, 14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Demikianlah, pada fase ini "jabang bayi" bernama Islam sudah mulai memiliki kelamin. Ia juga sudah bisa bergerak, walau dengan sangat terbatas dalam perut sang ibu bernama Nusantara.

Kenyataannya adalah, daya tawar sosial dan kemandirian ekonomi yang mereka miliki membuat mereka percaya diri. Pada abad 12 Masehi, mereka sudah berani melakukan perjalanan jauh hingga ke Jazirah Arab terutama untuk melaksanakan ibadah haji. Banyak di antara mereka yang tetap tinggal di sana untuk menuntut ilmu sebelum akhirnya kembali ke Tanah Air. Sayang, data tentang mereka sangat sedikit dan sulit ditemukan.

Namun pada abad 14 Masehi, sudah bisa dipastikan ada pelajar-pelajar Jawa yang tinggal di Jazirah Arab terutama Yaman untuk menuntut ilmu. Sumber informasi ini berasal dari Abdullah b. As'ad al-Yafi'i (w. 1367), seorang sejarawan asal Yaman. Al-Yafi'i menuturkan bahwa pada masa hidupnya, ia mendengar adanya beberapa pelajar asal Jawa (al-Jawi) yang belajar di Yaman. Salah satunya bernama Mas'ud yang dikenal zuhud dan memiliki kemampuan spiritual yang tinggi.[3] Sayang sekali al-Yafi'i tidak menyebut nama-nama lain selain Mas'ud. Juga tidak menyebutkan apa saja yang dilakukan Mas'ud selama di sana.

Informasi al-Yafi'i ini sudah cukup berguna untuk menemukan rentetan sejarah Islam Nusantara dan perkembangan tasawuf di wilayah ini. Yang patut dicatat adalah, jika diasumsikan Mas'ud sudah berada di Yaman pada tahun 1350-an, maka dapat dipastikan bahwa ia merupakan sufi pertama dari Jawa yang melakukan kontak dengan Yaman. Dan besar kemungkinan, ia termasuk yang turut membangun komunikasi dengan para guru sufi di sana yang kemudian datang ke Nusantara sebagai para wali.

Pada tahun 1404, Malik Ibrahim yang berasal dari Yaman mendarat di Gresik. Bisa jadi itu merupakan buah dari kerja keras Mas'ud dan kolegaya selama bertahun-tahun untuk mendatangkan guru agama ke sini. Malik Ibrahim terlebih dulu mampir di Champa untuk beberapa saat dan mendapat gelar Mawlana dari sana. Gelar ini identik dengan julukan bagi seorang guru agama di India. Tetapi itu tidak menunjukkan bahwa ia berasal dari India. Ia berasal dari Yaman keturunan dari seseorang sayyid bernama Alawi yang hijrah dari Makkah ke Hadramaut pada tahun 951 Masehi. Alawi sendiri adalah keturunan dari Nabi Muhammad.[4]

---

3 Informasi mengenai asal-usul Malik Ibrahim dari Yaman dikuatkan oleh Abdul Rahman al-Manshur (w. 1902) asal Tarim. Lihat Michael Laffan. 2011. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princenton and Oxford: Princeton University Press), 8

4 Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Malik Ibrahim memulai segalanya. Dialah yang mengawali langkah raksasa dalam proses Islamisasi di Tanah Jawa secara khusus dan Nusantara secara umum. Jika ada orang yang layak disebut sebagai bapak komunitas muslim Nusantara, orang itu adalah Malik Ibrahim.

Keberhasilan Malik Ibrahim tergolong fenomenal karena tercapai hanya dalam waktu 15 tahun. Ia wafat pada tahun 1419. Apa saja yang ia lakukan dalam rentang waktu yang cukup pendek ini tetapi membawa hasil yang luar biasa, layak untuk disimak. *Pertama*, mungkin ada yang ingin mengatakan bahwa keberhasilan Malik Ibrahim bisa saja terkait dengan semakin melemahnya pengaruh Majapahit kala itu. Kerajaan yang pada masa jayanya pernah menguasai seluruh Nusantara bahkan hingga ke beberapa wilayah di Asia Tenggara ini memang sudah mulai melemah dan tunduk pada pengaruh Islam sebelum Malik Ibrahim tiba. Dan itu ditandai dengan keberadaan beberapa orang Islam berpengaruh di dalam istana Majapahit. Antara lain seorang putri asal Champa yang merupakan istri salah satu putra mahkota Majapahit. Putri Champa wafat tahun 1398, dan makamnya ada di komplek pemakaman Majapahit di Trowulan. Selain Putri Champa ada pula Syaikh Jumadil Akbar yang dekat dengan pihak istana, dan putranya bernama Tjutju yang bahkan menjadi tangan kanan Gadjah Mada.[5] *Kedua*, bibit-bibit keislaman Tanah Jawa memang sudah ada waktu itu dan mulai mekar. Tugas Malik Ibrahim hanya menyirami dan membesarkan saja.

Jika itu dianggap benar, maka sesungguhnya tidak lantas mengurangi jasa besar Malik Ibrahim. Yang harus dicatat adalah bahwa gong Islamisasi Nusantara yang memang sudah ada itu baru ditabuh oleh Malik Ibrahim dan kemudian menggema kemana-mana karena jasanya.

Malik Ibrahim sadar bahwa pendekatan teologis, ideologis, dan politis dalam berdakwah di Tanah Jawa tidak akan membuahkan hasil yang menggembirakan. Mengajarkan Islam secara hitam-putih tidaklah berguna di sini. Beberapa kasus di Nusantara menunjukkan hal itu seperti yang pernah dialami oleh Syaikh Abu al-Khair al-Hajar, Syaikh al-Yamani dan Syaikh Muhammad Jilani b. Hasan b. Muhammad Hamid al-Raniri.[6] Ketiga orang ini sama-sama pernah berdakwah di Aceh pada tahun 1582, jauh setelah masa Malik Ibrahim. Namun, mereka gagal karena pendekatan yang mereka gunakan terlalu dogmatik. Aceh kala itu sudah lebih mapan dan dewasa secara pemikiran dari pada Jawa seabad sebelumnya.

---

5 AH Johns, ibid., 16

6 Abdul Hadi WM. 2001. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina), 134-35

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menyadari karakter masyarakat Jawa secara khusus dan budaya Nusantara secara umum, Malik Ibrahim memilih metode yang ia pelajari dari Yaman, tanah kelahirannya. Yaitu metode tasawuf-seni yang mengedepankan estetika melalui musik dan lagu.

Tasawuf Yaman memang sedikit berbeda dengan tasawuf di belahan dunia Islam lainnya. Di sana tasawuf tidak terlalu mengedepankan aspek epistemologis atau dogmatis, tetapi lebih kepada aspek keindahan dan estetis melalui lagu, tari, puisi bahkan dansa. Karena itu, para sufi Yaman—Malik Ibrahim termasuk—lebih cocok disebut sufi-seniman. Mereka akan memilih genderang, seruling, atau gitar untuk berdakwah ketimbang membaca kitab dan mengutip dalil-dalil agama. Mereka akan lebih memilih bernyanyi, bersenandung, dan berdansa untuk mengajak orang kepada kebaikan dari pada harus berceramah atau berorasi.

Gaya berdakwah dan bertasawuf semacam ini digemari di Tanah Jawa. Hasilnya pun konkret dan nyata. Dan patut diingat, metode ini baru diterapkan setelah sekian ratus tahun komunitas muslim berdakwah dengan beragama cara tetapi selalu gagal. Karena itu para penerus Malik Ibrahim setia dengan metode ini. Para wali seperti Sunan Bonang, Sunan Drajat dan Sunan Kalijaga adalah para pendakwah penerus perjuangan Malik Ibrahim. Sunan Bonang menciptakan *suluk*, atau aliran dalam puisi untuk berdakwah, Sunan Drajat menciptakan gamelan, sedang Sunan Kalijaga mempopulerkan wayang. Semua digunakan sebagai media dalam dakwah. Di antara para wali yang berjumlah sembilan itu, Sunan Kalijaga adalah yang paling terkenal sekaligus intens dalam menggunakan media seni dalam berdakwah.

Pada masa para wali ini, pentas seni bahkan lebih sering dilakukan ketimbang acara zikir seperti tahlilan atau istighasah, menggunakan istilah yang umum digunakan sekarang. Jika harus berzikir, maka zikir itu pun dikemas dalam bentuk lagu atau puisi dan hampir selalu diiringi dengan lantunan suara musik seperti gamelan, rebana atau gong. Dan ini adalah "Javanese genius"—dalam ungkapan AH Johns—[7] yang berhasil mengubah penduduk Jawa menjadi penganut Islam dengan cara yang elegan, jauh dari kesan memaksa atau menggurui.

Dinamis tetapi Kelabu

Penilaian sebagian orientalis seperti AH Johns dan Clifford Geertz tentang proses Islamisasi di Tanah Jawa kadang memuaskan tetapi sering pula

7 AH Johns. Ibid., 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebaliknya. Kedua sarjana beda warga negara ini tidak jarang menunjukkan kualitas analisis yang tajam dan berhasil memaparkan temuan-temuan yang cemerlang di luar dugaan. Tetapi di luar dugaan pula, mereka kadang mengeluarkan statemen yang terkesan merendahkan kualitas akademik mereka sendiri. Salah satunya adalah pendapat mereka bahwa keberhasilan islamisasi di Tanah Jawa oleh para wali tidak bisa lepas dari kekuatan sihir (*magical power*) yang mereka miliki.[8]

Tidak jelas dari mana mereka bisa mengatakan demikian dan apa alasannya. Tidak ada bukti yang kuat maupun lemah yang menunjukkan kebenaran pendapat mereka itu. Bisa jadi yang mereka maksud dengan *magic* adalah karamah. Tetapi jika itu maksudnya, maka itu justru menunjukkan tingkat pemahaman mereka yang terlalu rendah terhadap konsep karamah dan perbedaannya dengan sihir.

Kontribusi kedua ahli sosiologi dan antropologi ini dalam kajian tentang Islam dan tasawuf di Nusantara memang patut diapresiasi. Tidak dapat diragukan, mereka telah memberikan sentuhan yang berharga terhadap wilayah kajian ini dan membuka banyak peluang untuk penelitian lebih jauh. Persisnya, mereka telah mengubah cara kita melihat Islam dan tasawuf di Nusantara. Namun cara yang mereka kehendaki itu sering tidak sesuai dengan kenyataan di lapangan, bertentangan dengan fakta yang paling sederhana dan—untuk Clifford Geertz—terlalu cepat menjadi usang. Termasuk yang sudah usang adalah pembagian komunitas beragama di Jawa menjadi santri, priyayi, dan abangan. Klasifikasi ini menjadi bahan kritik yang bertubi-tubi dari para sarjana dan dianggap terlalu simplistik. Kemudian teorinya tentang Islam di Jawa sebagai hasil penggabungan antara berbagai agama, atau Islam sebagai "agama Jawa", sudah tertolak begitu dicetuskan karena terlalu mengada-ada.

Sementara untuk A.H. Johns, tidak lebih bagus dari Geertz. Dalam makalah pendeknya ia terlihat serba salah. Johns yang pada baris paling awal tulisannya berjudul *Sufism as a Category* mengkritisi para sejarawan karena cara dan metode mereka yang kurang memuaskan, justru melakukan kesalahan yang jauh lebih fatal dari kesalahan yang dilakukan para sejarawan. Bahkan kali ini ia harus belajar dari sejarawan. Betapa tidak, A.H Johns keliru ketika menjelaskan fakta-fakta sejarah Islam dan tasawuf di Nusantara. Ketika menulis tentang Wali Sanga, umpama, ia mengatakan bahwa, "mereka adalah para pendakwah peripatetik... mengajarkan teosofi sinkretistik yang rumit yang merupakan pengembangan dari keyakinan

8 Ibid., 15. Lihat pula Clifford Geertz. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago and London: The University of Chicago Press), 1-11

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam, sangat mahir dalam sihir, dan menggunakan unsur-unsur ajaran pra-Islam dalam konteks Islam."[9]

Pernyataan di atas tidak disertai dengan data sejarah yang akurat. Karena itu sangat mudah ditolak sebagai pembelokan sejarah. Sebagai pembaca kita hanya bisa bertanya, bagaimana dia dapat menghasilkan analisis semacam itu? Mengapa ia tidak melihat data sejarah sebagaimana yang mesti dilakukan oleh setiap antropolog agama seperti dirinya? Bukankah setiap sarjana mengerti bahwa tanpa data, analisis tidak dapat dihasilkan? Atau bahwa analisis yang dihasilkan tanpa data adalah omong kosong belaka?

Kesimpulan A.H Johns memang terlalu gegabah. *Pertama*, filsafat peripatetik tidak pernah tumbuh subur di Nusantara karena tingkat kerumitannya yang sangat tinggi. Mengatakan bahwa para wali mengajarkan filsafat peripatetik terdengar sangat naif. Pada masa sekarang saja filsafat ini tidak diminati dan sulit dipahami oleh para sarjana yang sudah terlatih dalam filsafat. Apalagi pada abad 14 Masehi ketika penduduk Jawa masih belum tahu apa-apa kecuali sawah dan ladang. Para wali juga tidak memikirkan apa-apa kecuali memperkenalkan dasar-dasar agama yang paling sederhana. Mereka tidak memiliki latar belakang filsafat. Mereka adalah para pendakwah yang keluar masuk kampung untuk bicara kepada para petani, nelayan, pedagang kecil-kecilan atau para pencari kayu di hutan.

Kedua, para wali juga tidak mengerti apa-apa tentang teosofi. Apalagi jika yang dimaksudkan dengan teosofi adalah sistem pemikiran yang berliku-liku dengan tingkat argumentasi rasional yang abstrak dan metafisis. Ini sangat jauh dari karakter para wali di Tanah Jawa.

Ketiga, ajaran Wali Sanga bukan pengembangan (*enlargement*) dari keyakinan Islam. Ini sangat keliru. Yang mereka ajarkan adalah keyakinan Islam itu sendiri tanpa ada penambahan, pengurangan atau pengembangan. Yang mereka kembangkan adalah pemahaman (bukan keyakinan) terhadap agama serta cara dan metode berdakwah.

Keempat, para wali bukan penyihir tetapi orang-orang biasa yang berwatak mulia dan memiliki karamah atau kekeramatan yang menjadikan mereka berwibawa, disegani, dan ditakuti. Karamah berbeda dengan sihir. Karamah dari Tuhan, sedang sihir dari setan.

Kelima, para wali juga tidak memiliki pengetahuan apa-apa tentang budaya pra-Islam apalagi mengajarkannya dalam konteks Islam. Mereka terlalu lugu untuk melakukan pekerjaan yang sulit dan rumit itu. Memang mereka memanfaatkan beberapa alat musik atau ekspresi budaya yang sudah ada sebelum masa Islam di Jawa. Tetapi itu bukan dalam konteks Islamisasi

9 A.H. Johns, Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan, melainkan sebagai upaya melancarkan proses dakwah yang mereka emban. Sederhananya, para wali bicara kepada penduduk Jawa dengan nalar yang sederhana, cara yang sederhana, dan bahasa yang sederhana pula. Tidak ada perbincangan atau perdebatan mengenai isu-isu teologis dan filosofis yang rumit dan berbelit-belit apalagi yang mereka hadapi adalah orang-orang bawah yang tidak mengerti apa-apa kecuali bagaimana memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

Di Jawa, perdebatan ilmiah mengenai berbagai isu teologis maupun filosofis baru muncul sekitar satu abad setelah era Wali Sanga, yaitu pada abad 16 Masehi. Dan itu pun terbatas pada segelintir orang saja dan di tempat tertentu seperti Banten.

Perdebatan yang terjadi pada abad itu antara lain melibatkan dua orang ulama bernama Syaikh Bari dan Syaikh Ibrahim. Identitas kedua tokoh ini tidak dapat diketahui secara lengkap, dan baru GWJ Drewes yang sejauh ini mencoba mencari informasi tentang keduanya. Itu pun tidak terlalu memuaskan. Walau tidak didukung data yang memadai, kita bisa berspekulasi bahwa kedua tokoh ini kemungkinan besar berasal dari Banten mengingat daerah ini—berkat usaha Sunan Gunung Jati—sudah mulai mengembangkan diri sebagai pusat pembelajaran Islam.[10]

Nah, Syaikh Bari merupakan pengagum pemikiran Abu Hamid al-Ghazali. Di Jawa, ia bisa dipastikan sebagai orang pertama yang memperkenalkan dan mengusung gagasan Hujjat al-Islam ini. Pada sisi lain, ia menolak gagasan Ibn Arabi terutama mengenai *wahdat al-wujud* yang ia nilai tidak sejalan dengan ajaran normatif syariat maupun dengan akal sehat. Syaikh Bari menawarkan al-Ghazali sebagai antisipasi atau penolakan terhadap Ibn Arabi. Pokok-pokok ajarannya antara lain mengenai, 1) sifat-sifat Tuhan berdasarkan pada al-Qur'an, 2) Tuhan berbeda dengan seluruh ciptaan-Nya, dan 3) mengenal Tuhan harus dilandasi pada keimanan kepada-Nya bukan pada akal.[11]

Sementara itu, Syaikh Ibrahim adalah pengagum gagasan Ibn Arabi walau ia juga senang kepada al-Ghazali. Apakah Syaikh Ibrahim sempat berpolemik dengan Syaikh Bari atau tidak, masih harus dikaji lebih jauh. Yang pasti, mereka mengambil posisi yang berseberangan. Informasi lanjutan mengenai kedua tokoh ini berikut peran yang mereka mainkan dalam pengembangan wacana Islam di Jawa sangat sulit untuk digali.

---

10 Lihat Martin van Bruinessen. 1995. "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate". Dalam *Archpel*, vol 50, issue 50.

11 G.W.J Drewes. 1969. *The Admonitions of Seh Bari. A 16th Century Javanese Muslim Text Atrributed to the Saith of Bonang* (The Hague: Nijhoff).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beda Jawa beda pula Sumatera. Jika berpedoman pada tahun kelahiran Sunan Gunung Jati (1440 Masehi), maka besar kemungkinan Banten mulai mengembangkan pusat pembelajaran Islam sekitar tahun 1500 Masehi. Ini berarti Jawa tertinggal dengan Sumatera kurang lebih 150 tahun untuk urusan pendidikan dan pembelajaran agama. Aceh bahkan sudah menjadi sumber penyuplai buku bagi Jawa terutama Banten. Buku-buku karya ulama Aceh sudah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa kala itu dan dikaji secara intens di Banten.[12]

Seperti yang dilaporkan oleh Ibn Bathutah yang sempat berada di Samudera Pasai pada tahun 1345, penduduk wilayah ini sudah mengerti dan menganut mazhab fikih Imam Syafi'i. Mereka aktif terlibat dalam perdebatan mengenai isu-isu teologi seperti persoalan apakah pahala dan siksa Tuhan akan abadi di akhirat atau tidak. Mereka juga giat mendiskusikan gagasan al-Ghazali, Ibn Arabi, Abdul Karim al-Jili, Abdul Rahman Jami, dan Ibn Atha'illah al-Sakandari. Salah satu nama besar di wilayah ini yang aktif sebagai guru tasawuf dan pemikiran Islam adalah Mawlana Abu Bakar.[13]

Kira-kira pada waktu yang bersamaan, orang-orang Jawa kala itu masih menyibukkan diri dengan urusan mitos seperti cerita manusia setengah dewa, manusia ular, gadis dari kayangan, atau pemuda perkasa penakluk raksasa. Dalam *Babad Tanah Djawi* dan *Sedjarah Banten* banyak ditemukan penggambaran mengenai sosok yang memiliki kesaktian luar biasa melampaui "kesaktian" nabi dan para sahabat. Jadi, ketika Sumatera sudah bangun dan berakal, Jawa kala itu masih tertidur dan bermimpi.

Aktivitas keilmuan di Sumatera juga sudah cukup mengagumkan. Bagaimana para ulama Nusantara bisa membangun kontak dengan para guru sufi mancanegara adalah persoalan tersendiri yang mengundang pertanyaan untuk digali. Bagaimana lalu lintas ide, keluar masuknya gagasan, sirkulasi literatur dan para guru sufi, serta perkembangan sebuah aliran pemikiran di sana dapat menjadi pokok kajian tersendiri yang menarik. Yang patut diingat adalah, dibandingkan dengan pusat peradaban dan pembelajaran di belahan dunia Islam lainnya, Aceh adalah baru. Namun demikian, wilayah ini ternyata sudah mampu melahirkan generasi ilmuwan yang membanggakan. Mereka pandai dan terdidik, mampu bersaing dengan ulama internasional, mengikuti perkembangan ilmu dan pengetahuan di tingkat dunia, dan ikut terlibat dalam perdebatan dengan ulama mancanegara.

---

12 Di antara karya ulama Aceh yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Jawa adalah *al-Muntahi* dan *Syarh al-Asyiqin*, keduanya karya Hamzah Fansuri. Lihat Abdul Hadi W.M. ibid., 119

13 Laffan. Ibid., 6

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hiruk pikuk ulama internasional di Aceh sudah menjadi pemandangan yang biasa.[14] Para penuntut ilmu dari Nusantara yang bepergian ke Tanah Arab juga sudah banyak. Hamsah Fansuri termasuk yang giat mencari ilmu hingga ke Makkah, Madinah, Baghdad, dan Yaman. Ia bahkan berhasil memboyong gagasan-gagasan tasawuf inti dari sana untuk dibawa pulang ke Sumatera antara lain pemikiran Ibn Arabi, Sadruddin al-Qunawi, Abdul Karim al-Jili, dan Abdul Rahman Jami. Tidak ketinggalan ia juga memboyong pemikiran al-Ghazali dan ajaran tarekat Abdul Qadir al-Jilani. Salah satu karya Fansuri berjudul *Asrar al-Arifin* adalah ringkasan dari ajaran para pemuka tasawuf tersebut di atas.[15]

Dengan demikian, melalui Fansuri dan karya-karyanya, Aceh pada saat itu sudah disemarakkan oleh peredaran ide-ide tasawuf kelas wahid. Ini mencengangkan, mengingat posisi Aceh secara khusus dan Nusantara secara umum yang sangat jauh dari pusat peradaban dan pembelajaran Islam.

Fansuri sendiri hidup pada abad 15 Masehi. Tahun kelahiran dan kematiannya, serta di mana ia dilahirkan dan dimakamkan tidak diketahui secara pasti dan masih menjadi bahan perdebatan yang tiada henti. Salah satu pendapat mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 1636, namun ada pula yang mengatakan tahun 1590. Mengenai tempat ia wafat, ada yang mengatakan di Makkah, namun ada pula yang mengatakan di Barus tempat kelahirannya, kota kecil yang terletak di pantai barat Sumatera antara kota Sibolga dan Singkel. Jumlah karyanya berikut kitab apa saja yang ia tulis juga tidak diketahui dengan pasti. Namun Abdul Hadi dalam *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* mengidentifikasi bahwa beberapa karya kunci Fansuri antara lain, 1) *Syarh al-'Asyiqin*, 2) *Asrar al-'Arifin*, dan 3) *al-Muntahi*. Ketiga kitab ini masih abadi, dan terus dikaji sebagai bagian dari khazanah pemikiran tasawuf Nusantara yang membanggakan.

Yang lebih membanggakan adalah bahwa Fansuri merupakan orang pertama dari kawasan Nusantara (Indonesia dan Malaysia) yang berhasil membawa nama wilayah ini masuk dalam peta pemikiran dunia. Sejak Fansuri, Nusantara—terutama Aceh dan kemudian Banten—mulai dikenal di mancanegara dan menjadi pusat perhatian banyak ulama dan sarjana dari belahan dunia lain.[16]

---

14 Abdul Hadi. Ibid., 116

15 Ibid., 152

16 Di era modern ini, jumlah sarjana baik lokal maupun internasional yang memberikan perhatian serius kepada pemikiran Hamzah Fansuri sudah tidak terhitung jumlahnya. Di antara mereka ada nama-nama dari kawasan Nusantara seperti Ali Hasymi, Abdul Hadi, Osman

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gagasan Fansuri memang tidak selamanya dapat diterima di Nusantara. Dapat diduga bahwa aliran pemikirannya yang wujudi ala Ibn Arabi dapat dengan mudah menimbulkan kontroversi. Namun, pesona dan karisma Fansuri tetap memikat banyak orang termasuk mereka yang tidak setuju dengan gagasan dan pemikirannya. Salah satu yang datang dari jauh untuk melihat dan mungkin melibatkan diri dalam perdebatan mengenai pemikiran Fansuri adalah Syaikh Muhammad Jilani b. Hasan b. Muhammad Hamid al-Raniri. Ia datang ke Aceh persis dua tahun sebelum Fansuri wafat yaitu pada tahun 1588. Itu jika diasumsikan Fansuri meninggal pada tahun 1590. Tokoh ini berasal dari India, pengikut Tarekat Qadiriyah dan pakar di bidang ilmu fikih dan ushuluddin. Sebelum ke Aceh, ia menyempatkan diri singgah di Makkah beberapa saat untuk mendalami ilmu tasawuf, mungkin sebagai upaya membekali diri sebelum "berhadapan" dengan Fansuri. Tetapi ia gagal, dan kembali ke India dengan tangan hampa.

Namun, kegagalannya ia bayar dengan keberhasilannya mengajak banyak orang untuk bergabung dengan Tarekat Qadiriyah di Aceh. Fansuri sendiri menariknya adalah pengikut tarekat ini, tetapi ia berafiliasi dengan Yaman bukan India. Perbedaan afiliasi ini juga turut memperuncing perbedaan pendapat antara keduanya. Hamid al-Raniri juga dikabarkan sempat membaiat Syaikh Yusuf al-Makassari yang kala itu sedang berada di Aceh untuk menuntut ilmu.[17]

Kegagalan Hamid al-Raniri menarik perhatian dua ulama India lain bernama Nuruddin al-Raniri (w. 1658) yang tidak lain adalah keponakannya sendiri dan Muhammad Fadh Allah al-Burhanpuri (w. 1620). Kedua tokoh ini adalah produk gagasan Ahmad Sirhindi yang sangat keras menentang tasawuf falsafi. Al-Burhanpuri menulis kitab *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* yang ia selesaikan di India pada tahun 1590, tepat ketika Fansuri wafat. Begitu selesai, ia segera membawanya ke Aceh untuk diajarkan dan disebarluaskan. Gagasan utamanya adalah menolak "tasawuf martabat lima" ajaran Fansuri dan menggantinya dengan "tasawuf martabat tujuh".[18]

Baker, Muhammad Bukhari Lubis, A Teeuw, dan yang paling terkenal Seyyed Naquib al-Attas. Ada pula nama-nama asing seperti L.F Brakel, Vladimir Braginsky, Johann Doorenbos, G.W.J Drewes, Amin Sweney, dan Martin van Bruinessen.

17 Pandangan bahwa al-Makassari dibaiat oleh Hamid al-Raniri antara lain diutarakan oleh Nicholas Lo Polito. Lihat Lo Polito. Ibid., 27. Kebenaran pendapat ini patut dipertanyakan mengingat Hamid al-Raniri berada di Aceh pada tahun 1588, sedang al-Makassari baru lahir pada tahun 1626. Tentang tahun kelahiran al-Makassari, lihat. Abu Hamid. 2005. *Syekh Yusuf Makassar* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), 79

18 Tasawuf martabat lima dan tujuh adalah gagasan mengenai tingkat-tingkat keberadaan. Martabat lima mengajarkan bahwa wujud itu terdiri dari lima gradasi termasuk di dalamnya Tuhan dan segenap ciptaannya. Sedang martabat tujuh memandang bahwa gradasi itu ada tujuh. Lebih jauh lihat Sangidu. 2003. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dengan Nuruddin al-Raniri* (Jakarta:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Apakah al-Burhanpuri berhasil atau tidak dalam misi intelektualnya itu sulit diukur. Ia memang sukses mengkader beberapa orang untuk meneruskan perjuangannya seperti Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630). Tetapi uniknya, al-Sumatrani sendiri sangat simpatik pada "tasawuf martabat lima". Jadi, walau al-Sumatrani adalah murid al-Burhanpuri, tetapi ia tidak bisa melupakan pesona Fansuri.

Atau bisa saja ada kemungkinan lain di balik sikap al-Sumatrani itu. Bisa jadi ia lebih loyal kepada Fansuri, namun karena alasan keamanan dan keselamatan, ia memilih menggunakan jubah al-Burhanpuri. Fansuri memang sedang dihujat habis. Menunjukkan identitas sebagai penggemar Fansuri bisa berbahaya dan dapat membawa konsekuensi fatal berupa penyiksaan, pengusiran bahkan kematian.

Ancaman itu benar-benar terjadi. Pada tahun 1637 ketika Nuruddin al-Raniri tiba di Aceh atas undangan Sultan Iskandar Tsani (berkuasa 1636-1641). Tanpa basa-basi, al-Raniri yang sudah diangkat sebagai ulama istana langsung mengeluarkan fatwa bahwa Fansuri kafir dan tasawuf wujudi yang diusungnya sesat. Pembelajaran tasawuf wujudi diharamkan, buku-buku karya Fansuri dibakar, dan para pengikutnya ditangkap, dipenjara lalu dikuman mati.[19] Peter Mundy, seorang pelancong asal Inggris yang berada di Aceh pada tahun 1638 mencatat—sebagaimana dikutip Abdul Hadi—bahwa pelaksanaan hukuman mati itu dilakukan dengan sangat kejam.[20]

Syamsuddin al-Sumatrani lolos dari ancaman maut karena ia dipersepsikan sebagai pengikut al-Burhanpuri. Ia juga diam melihat peristiwa kelam itu karena ingin aman dari ancaman. Namun murid al-Sumatrani bernama Kamaluddin, tidak bisa diam. Ia berani menghadapi kedigdayaan al-Raniri, dan melakukan segala upaya untuk menghentikan "kriminalisasi" terhadap Fansuri dan para pengikutnya. Dia berhasil, setidaknya jika dilihat dari sepinya "penindasan" terhadap para sufi wujudi pasca pembantaian 1637.

Walau "penindasan" sudah sepi, kritik dan pelucutan terhadap wacana Fansuri terus berjalan, kali ini dengan cara yang lebih sistematis, terukur, dan dengan skala yang lebih masif. Al-Raniri yang tidak puas dengan "prestasinya" di Aceh berlayar menuju Kairo untuk meminta dukungan al-Azhar, otoritas Sunni Islam yang paling dihormati di dunia. Sebagai tanggapan, al-Azhar pun menentukan sikap melalui Muhammad al-Munufi (w. 1663). Sikap al-Azhar adalah mendukung al-Raniri dan mengutuk Fansuri. Al-Munufi menulis bahwa mereka yang mengesampingkan syariat (mak-

Gama Media)

19 Abdul Hadi, Ibid., 159

20 Ibid

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sudnya pengikut tasawuf wujudi) adalah orang-orang yang bodoh.[21] Sikap ini mengecewakan, terutama bagi penggemar Fansuri. Dan lebih mengecewakan lagi bagi Saiful Rijal (w. 1653) seorang pengikut Fansuri yang sedang berada di al-Azhar saat fatwa al-Munufi itu dikeluarkan.

Sikap ulama al-Azhar biasanya lunak dan moderat. Tetapi berkat bisikan al-Raniri, al-Azhar berubah watak. Ini berbeda dengan sikap ulama Hijaz yang lebih bijak dan hati-hati. Ahmad al-Qushashi (w. 1660) yang dikenal luas sebagai kritikus Ibn Arabi dan al-Jili tidak sepakat dengan tindakan main hakim sendiri yang dipertontonkan oleh al-Raniri dibantu oleh Kesultanan Aceh. Sikap al-Qushashi jelas, bahwa wacana atau pendapat tidak untuk dihadapi dengan senjata. Jika cara itu digunakan, niscaya tidak ada ulama atau pemikir yang tersisa karena semua akan mati akibat perbedaan pendapat.

Seorang ulama lain dari Hijaz bernama Ibrahim al-Kurani (w. 1690) mendukung al-Qushashi. Ia tidak mau terlibat terlalu jauh dalam peristiwa 1637. Karena itu al-Kurani memilih untuk menulis. Ia menghasilkan karya dengan judul *I'tha' al-Dzaki* (Pemberian untuk Orang Pintar) sebagai penolakan terhadap al-Burhanpuri dan pembelaan terhadap Fansuri. Salah satu yang ia tolak adalah pernyataan al-Burhanpuri bahwa, "Tuhan adalah kita dan ada dalam diri kita". Satu sisi ini adalah kritik, tetapi sisi lain ini merupakan sindiran. Ia ingin menyindir bahwa al-Burhanpuri sendiri sesungguhnya adalah seorang sufi wujudi pengikut Ibn Arabi seperti Fansuri. Karena itu, jika para sufi wujudi dihukum mati, maka al-Burhanpuri yang tidak lain adalah guru al-Raniri adalah yang paling pantas dimasukkan dalam daftar mati urutan teratas.

Al-Qushasi dan al-Kurani adalah guru Abdul Rauf al-Sinkili (w. 1693) dan Yusuf al-Makassari (w. 1699). Sikap moderat keduanya menular kuat kepada dua tokoh tasawuf Nusantara ini. Al-Sinkili sendiri menulis *Mir'at al-Thullab* (Cermin bagi Para Murid) sebagai jalan tengah antara al-Burhanpuri dan Fansuri pada satu sisi, dan antara al-Burhanpuri dengan al-Kurani pada sisi lain. Ia juga menulis *Daqa'iq al-Huruf* (Rincian Huruf) yang tampaknya juga sebagai jalan tengah antara Abdul Karim al-Jili dan al-Qushashi. Al-Singkili dikenal sebagai ahli tafsir pertama di Nusantara dengan karyanya berjudul *Tarjuman al-Mustafid* yang menggunakan metode penafsiran literal ala Jalaluddin al-Mahalli (w. 1459) dan Jalaluddin al-Suyuti (w. 1505).

Sementara itu Yusuf al-Makassari (w. 1699) juga menunjukkan prestasi yang tidak kalah gemilang dalam dunia keilmuan dan bahkan

21 Laffan, Ibid., 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepemimpinan dan perjuangan. Pemikiran tasawufnya dipengaruhi oleh Ibn Arabi dan Abdul Karim al-Jili sejak ia masih kecil. Makassar tempat kelahirannya baru saja menerima Islam sebagai agama baru pada tahun tahun 1605, atau 21 tahun sebelum ia dilahirkan.[22] Raja Gowa dan Tallo bahkan dengan cepat menyerap ide-ide tasawuf terutama tentang insan kamil ala al-Jili untuk dijadikan visi kepemimpinan. Karena itu ketika remaja, al-Makassari dapat dipastikan sudah terbiasa mendengar istilah insan kamil yang didengung-dengungkan oleh raja untuk menggambarkan cita-cita kepemimpinannya. Seperti yang diungkap oleh Michael Laffan, "Pada akhir abad 16, gagasan al-Jili tentang insan kamil sudah sampai ke Sulawesi. Para raja di sana terobsesi menjadi manusia paripurna dengan mengacu pada gagasan al-Jili dan menjadikan raja Aceh dan Mataram Islam sebagai percontohan'.[23]

Karena itu, visi kepemimpinan al-Makassari sangat kental dengan idealisme sufistik yang egaliter, adil, dan berperikemanusiaan. Dan itu tidak lepas dari pengaruh cita-cita raja Gowa dan Tallo. Manusia harus bersikap adil, dan juga diperlakukan secara adil pula. Visi inilah—besar kemungkinan—yang mendorong al-Makassari angkat senjata dan berjuang melawan kesemena-menaan VOC ketika ia berada di Banten.

Di bidang pemikiran, prestasi al-Makassari masih belum tertandingi terutama oleh ulama Nusantara yang hidup pada masanya. Dengan fakta ini, Laffen menyebutnya sebagai, "pemikir berkaliber internasional".[24]

Setelah era al-Makassari, kawasan Nusantara masih cukup ramai dengan kemunculan beberapa ulama besar yang memiliki kualitas keilmuan yang mumpuni. Dari sekian ulama yang lahir, Abdul Samad al-Falimbani (w. 1789) dan Muhammad Arshad al-Banjari (w. 1812) termasuk yang paling menonjol. Al-Falimbani berjasa mempopulerkan kitab *al-Hikam* karya Ibn Atha'illah al-Sakandari dan turut mengharumkan nama al-Ghazali dan Abdullah al-Ansari al-Harawi di Nusantara. Al-Falimbani berperan besar menjadikan Palembang sebagai pusat pembelajaran Nusantara pada abad 18 Masehi ketika Aceh mulai redup dan segera tutup.

Di bagian lain di Nusantara tepatnya di Banjarmasin, al-Banjari memainkan peran dengan baik sebagai guru sufi paling dihormati di sana. Ia berbeda dengan banyak koleganya sesama ulama Nusantara. Salah satunya adalah, walau belajar di Jazirah Arab ia memilih ulama al-Azhar sebagai model pemikirannya. Karena itu, orientasi pemikiran tasawufnya sealiran

22 Abu Hamid. Ibid., 73, 79
23 Laffan. Ibid., 11
24 Ibid., 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan al-Munufi, al-Burhanpuri, dan al-Raniri yang anti Ibn Arabi. Al-Banjari juga mengidolakan al-Suyuti yang ia jadikan sebagai model dalam ilmu tafsir dan al-Sya'rani yang banyak ia kutip dalam ilmu fikih.

Untuk menunjukkan dukungannya terhadap al-Raniri, al-Banjari menulis *Sabil al-Muhtadin* (Jalan bagi Orang-orang yang Mendapat Petunjuk). Ia juga menulis *Tuhfat al-Raghibin* (Pemberian bagi yang Menghendaki Jalan Kebenaran) yang ia dedikasikan kepada Sultan Tamhidullah (berkuasa 1773-1808).

Pendulum segera bergoyang lagi, dan wacana Ibn Arabian yang dikesampingkan oleh ulama Nusantara selama kurang lebih satu abad sejak kematian al-Makassari akan menemukan momentumnya kembali. Kali ini melalui seorang tokoh yang oleh Martin van Bruinessen disebut sebagai, "pemikir dan penulis Nusantara terhebat sepanjang masa".[25] Namanya Muhammad Nawawi al-Jawi (w. 1897) dari Banten. Gagasan dan sumbangsih pemikirannya akan sedikit dibahas dalam bagian akhir dalam buku ini sebagai penutup.[]

25 Bruinessen. Ibid., 412

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penutup

Terdengar agak aneh ketika seorang kiai yang dipersepsikan sebagai tokoh tradisional di Nusantara justru menggemari pemikiran Ibn Arabi. Tidak banyak yang menyadari hal ini. Betapa Ibn Arabi yang oleh sebagian kalangan dituding sebagai kafir bahkan oleh Ibn Khaldun yang sangat rasional, justru telah masuk ke dunia pesantren di Tanah Air melalui seorang tokoh bernama al-Jawi.

Al-Jawi sendiri adalah sosok sesungguhnya di balik kebangkitan Islam Nusantara. Ia adalah guru Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah, dan Hasyim Asy'ari pendiri Nahdhatul Ulama (NU). Sudah dapat dibayangkan betapa besar jasa al-Jawi dalam merajut dan mengukir warna Islam di negeri ini. Kedua organisasi terbesar ini telah memainkan peran dengan baik sebagai jangkar moral dan stimulus pemikiran selama beberapa dekade belakangan ini. Keberadaan keduanya telah membantu membentengi umat dari gerusan modernisme dan gempuran nilai-nilai hedonistik dan materialistik.

Al-Jawi juga sosok di balik lahir dan tumbuh-kembangnya sistem pendidikan pesantren di Tanah Air khususnya yang beraliran salaf. Ia berjasa menawarkan sebuah model yang hingga kini masih diterapkan di berbagai tempat di Nusantara terutama di Jawa. Karya-karyanya di berbagai bidang ilmu pengetahuan mulai dari tauhid, fikih hingga tasawuf masih menjadi buku rujukan dan pedoman bagi jutaan santri. Pemikirannya terus dipelajari, digali, dan bahkan dipedomani sebagai "gagasan suci". Sulit rasanya berbicara mengenai pesantren salaf berikut sistem, kitab, profil santri hingga akhlak kiainya tanpa mengaitkannya dengan sosok al-Jawi.

Beberapa karyanya yang terus hidup dan dihargai oleh banyak kalangan antara lain *Tanqih al-Qaul* (Pemurnian Ucapan), *Nasaih al-'Ibad* (Nasihat-nasihat Bagi Para Hamba), *Kasyifah al-Saja* (Pencerahan Bagi Kegelapan), *Murah Labid* (Tempat Istirahat Yang Abadi) dan masih banyak lagi yang lainnya. Walau sebagian besar karyanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya merupakan ulasan (*syarh*), namun kualitas pemikirannya tetap tidak dapat dipandang sebelah mata.

Seperti ulama Jawa pada umumnya, al-Jawi adalah penganut aliran Syafi'i dalam ilmu fikih, Asy'ari dalam ilmu kalam, dan al-Ghazali dalam ilmu tasawuf. Ketiga aliran ini merupakan unsur paling penting bagi Islam Nusantara dan terbukti berhasil mewarnai cara pandang para perumus gagasan keislaman di negeri ini. Seperi piramida dengan tiga sudutnya, ketiganya juga dapat bekerja sama membentuk sebuah kerangka yang utuh bagi perkembangan wacana keagamaan yang bercorak moderat dan toleran.

Apa yang kita lihat sekarang sebagai Islam Nusantara dengan berbagai ciri dan kekhasannya sesungguhnya telah digambar jauh-jauh hari oleh al-Jawi. Dengan sengaja, ia telah menarik kita ke wilayah fikih, teologi, dan tasawuf yang ia rasa paling cocok bagi karakter bangsa ini. Fikihnya terbuka, teologinya tidak memaksa, dan tasawufnya tidak melawan arus agama. Kanopi Islam Nusantara ini bukanlah tercipta dengan tidak sengaja. Di balik itu semua ada usaha sadar untuk melahirkannya, dan al-Jawi adalah arsiteknya.

Dalam *Muraqi al-Ubudiyyah*, al-Jawi menampilkan diri sebagai pengemudi gagasan yang lincah dan piawai membaca rambu-rambu peradaban. Ia seorang Ghazalian, dan itu terlihat langsung dari buku ini yang tidak lain adalah ulasan atas *Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali. Ia sengaja memilih al-Ghazali karena sosok ini dapat diterima dengan mudah di berbagai kalangan di hampir seluruh pelosok dunia termasuk Indonesia. Pemikirannya moderat sekaligus mendalam, lurus, dan meyakinkan. Di tengah kontroversi yang selalu melekat dalam tasawuf, memilih al-Ghazali sebagai sosok sentral adalah sebuah pilihan yang tepat dan selamat.

Pemilihan itu bukan tanpa alasan bukan pula sebuah kebetulan. Al-Ghazali memiliki segalanya untuk "dijual" di sini. Ia adalah ilmuwan "semua musim". Ia punya segala jawaban untuk beragam persoalan yang sedang terjadi di Nusantara kala itu. Taraf keilmuan dan pemahaman keagamaan yang relatif rendah di sini, berikut persoalan keyakinan yang karut-marut menuntut adanya gagasan yang sederhana sekaligus mengena. Al-Ghazali dapat memenuhi kebutuhan itu.

Al-Ghazali juga seorang wali yang sudah diakui secara luas kenggulan karamahnya. "Menjual" ulama yang juga seorang wali adalah langkah yang jitu untuk konteks Indonesia terutama Jawa yang sangat mengedepankan supranaturalisme atas intelektualisme. Di Jawa, otoritas keulamaan seseorang sering diukur bukan saja dari kualitas keilmuaannya melainkan juga dari tingkat "kesaktiannya". Bahkan sering seseorang sudah cukup di-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anggap ulama hanya karena memiliki kelebihan supranatural padahal tidak memiliki kualitas keilmuan. Al-Ghazali memiliki keduanya. Karena itu, menghadirkannya di Jawa adalah kebutuhan yang mendesak saat itu untuk menggenjot laju pemikiran keagamaan sekaligus membenahi kualitas moral yang tentu sangat memprihatinkan.

Al-Jawi sendiri sangat hormat kepada al-Ghazali yang ia sebut sebagai *Hujjat al-Islam* (Tiang Ilmu Agama) dan *Barakat al-Anam* (Berkah Bagi Segenap Manusia). Sebutan yang kedua ini tidak umum dan hanya digunakan oleh kalangan tertentu saja terutama oleh mereka yang mengakui kewaliannya. Al-Jawi juga menegaskan dalam pembukaan kitabnya bahwa tujuan melakukan ulasan atas *Bidayat al-Hidayah* adalah untuk "mendapatkan barakah dari al-Ghazali".[1]

Jika demikian, berarti bagi al-Jawi kelebihan al-Ghazali terletak pada kualitas pemikiran dan moralitasnya. Ia tidak saja pandai dalam argumentasinya, melainkan juga kokoh dalam kezuhudan dan kesufiaannya. Seorang murid dapat belajar dari al-Ghazali ilmu dan wacana, juga kezuhudan dan spiritualitas.

Ada hal lain yang menarik dari ungkapan al-Jawi dalam baris-baris awal kitab *Muraqi al-Ubudiyyah*. Ia mengatakan bahwa salah satu harapannya dalam mengulas kitab al-Ghazali ini adalah agar dapat memberikan manfaat bagi "orang-orang bodoh seperti dirinya".[2] Ini menimbulkan pertanyaan, siapa sesungguhnya yang ia maksud dalam ungkapan ini selain dirinya? Adakah ini menggambarkan kondisi masyarakatnya atau sekadar ungkapan biasa yang menunjukkan kerendahan hatinya? Jika dianggap ungkapan biasa yang tidak memiliki arti apa-apa, lalu mengapa dalam kalimat berikutnya ia mengatakan "sedang bersedih"? Bukankah itu mengesankan adanya hubungan antara "sedang bersedih" dengan "orang-orang bodoh"? Atau dengan ungkapan lain, bukankah itu maksudnya bahwa ia sedang bersedih karena kelakuan orang-rang bodoh?

Dalam karya-karyanya yang lain al-Jawi tidak terbiasa curhat seperti ini. Umumnya dalam pengantar kitabnya ia hanya menyampaikan apa yang ingin ia tulis, maksud dan tujuan penulisannya serta—jika berupa ulasan—kitab apa dan siapa yang ia pilih untuk diulas.

Dalam *Muraqi al-Ubudiyyah* ia tidak memberikan penjelasan mengenai apa maksudnya dengan ungkapan "bodoh" dan "sedih". Lagi pula, memang seharusnya ia tidak melakukan itu sebagai seorang ulama kenamaan dan penulis profesional. Tidaklah pantas ia mencampuradukkan antara ma-

1 Muhammad Umar Nawawi al-Jawi. TT. *Muraqi al-Ubudiyah* (Surabaya: al-Hidayah), 2
2 ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salah pribadi dengan urusan menulis kitab. Namun, itu menyisakan rasa penarasan kepada pembaca yang kritis dan mengundang tanya terkait dengan apa yang sesungguhnya telah terjadi.

Jawaban dari rasa penasaran itu memang tidak dapat ditemukan dalam kitab mana pun yang pernah ia tulis. Namun sepertinya sedikit dapat diraba. Pertama, bisa jadi orang bodoh yang ia maksudkan adalah masyarakat di sekitarnya yang secara umum taraf pendidikannya memang masih rendah. Jawa termasuk Banten pada masa ini tentu masih belum sepadan jika dibandingkan dengan pusat-pusat pendidikan di pelosok dunia Islam lainnya seperti Kairo dan Baghdad bahkan Yaman. Di samping itu, pada masa ini di Banten secara khusus dan Tanah Jawa secara umum masih terdapat banyak sekali kesalahpahaman terhadap ajaran-ajaran Islam yang paling mendasar baik di bidang syariat, fikih maupun akidah.[3]

Kedua, bisa jadi yang ia maksudkan dengan orang bodoh adalah mereka yang memiliki kekuasaan politik berlebih dan cenderung menyalahgunakan kekuasaan itu untuk menindas rakyat. Pada masa ini, yang paling mungkin dimasukkan dalam kategori ini adalah penjajah Belanda. Dalam catatan sejarah, al-Jawi adalah penentang kuat Belanda. Ia hidup pada masa ketika syahwat kekuasaan penjajah sedang tinggi. Mereka sedang garang-garangnya menancapkan cakarnya di bumi Nusantara. Penyebabnya karena mereka baru saja kehabisan dana akibat perang berkepanjangan melawan Pangeran Diponegoro. Al-Jawi sendiri merupakan pendukung Diponegoro setidaknya secara moral. Bahkan konon ia meninggalkan Banten untuk hijrah ke Makkah salah satunya karena Diponegoro kalah pada tahun 1825. Pada saat kitab *Muraqi al-Ubudiyah* sedang dalam proses penulisan, Belanda sedang ganas. Mereka memberlakukan kebijakan Tanam Paksa atau yang disebut *cultuurstelsel*. Menurut kebijakan ini, setiap orang pribumi diharuskan menaman jenis pohon tertentu untuk kemudian diserahkan kepada Belanda. Kebijakan ini berlaku selama 40 tahun mulai tahun 1830 hingga 1870. *Muraqi al-Ubudiyah* sendiri selesai ditulis pada tahun 1868.

Setelah *cultuurstelsel* berakhir—salah satunya karena jasa para ulama yang terus menentangnya—Belanda kembali menerapkan kebijakan baru yang kali ini justru lebih ganas. Kebijakan ini bernama *Agrarische Wet* (Undang-undang Agraria) yang mewajibkan semua penduduk menyerah-

3 Terkait hal ini al-Jawi mengungkapkan dalam *Tanqih al-Qaul* bahwa di kalangan masyarakat Jawa banyak tersebar hadis-hadis lemah atau kesalahpahaman terhadap hadis autentik. Lihat Muhammad Umar Nawawi al-Jawi. TT. *Tanqih al-Qaul* (Surabaya: al-Hidayah), 2. Karena hadis-hadis ini bersinggungan dengan banyak aspek dalam Islam, maka kesalahpahaman terhadapnya berdampak langsung terhadap kekeliruan dalam memahami syariat, akidah, dan hukum-hukum Islam lainnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kan tanah pertanian mereka kepada penjajah. Prinsipnya, seluruh tanah pertanian adalah milik Belanda. Kebijakan ini nantinya menjadi awal mula perlawanan putra-putra bangsa—termasuk para ulama—secara masif dan memaksa penjajah menghitung ulang seluruh kebijakan yang mereka berlakukan.

Ketiga, mungkin juga yang ia sebut orang bodoh adalah mereka yang tidak memiliki pemahaman yang berimbang tentang ilmu dan praktik agama. Yaitu mereka yang, 1) condong kepada salah satu ilmu saja tanpa menganggap penting ilmu lain, 2) menguasai ilmu agama tanpa disertai pengamalan, dan yang mengamalkan agama tanpa disertai pemahaman, dan 3) memandang hakikat sebagai entitas yang terpisah dari syariat atau sebaliknya. Tipe orang seperti ini—terutama yang ketiga—banyak pada masa al-Jawi. Dan itu dapat dilihat antara lain dari ungkapan-ungkapan al-Jawi terutama dalam *Muraqi al-Ubudiyyah*. Secara tegas ia menolak pandangan bahwa hakekat sudah cukup tanpa syariat, atau sebaliknya syariat saja sudah memadai tanpa hakikat. Ini sikap yang tidak utuh. Bagi al-Jawi keduanya harus padu dan saling melengkapi. Seperti ulama dan sufi syar'i pada umumnya ia mengajarkan bahwa, "Syariat dan hakikat adalah dua hal yang saling mengisi. Syariat tanpa hakikat adalah sia-sia (*'athilah*) karena tidak berbuah, sedang hakikat tanpa syariat adalah salah (*bathilah*) karena kehilangan landasannya".[4]

Dari ketiga kemungkinan itu—dan bisa jadi masih ada kemungkinan lain—kita tidak dapat memastikan mana yang paling dekat dengan kebenaran. Hanya saja, kita harus melihat konteks pernyataan itu. Al-Jawi dalam kitab ini berbicara dalam kapasitasnya sebagai ulama dan guru sufi. Karena itu faktor tasawuf dan keilmuan besar kemungkinan menjadi alasan paling utama mengapa ia sedih dan dibuat kecewa oleh orang-orang bodoh. Jika demikian, maka yang ketiga merupakan yang paling dekat dengan kebenaran tanpa menutup kemungkinan bahwa sesungguhnya yang ia maksudkan adalah yang pertama dan kedua.

Khusus terkait dengan faktor tasawuf, seorang sufi memang biasanya mudah dibuat kecewa oleh kondisi sosial di sekitarnya. Penyebabnya jelas, karena standar moral dan epistemologis yang ditetapkan oleh tasawuf dan para sufi cukup tinggi dan idealistik sehingga sulit bagi masyarakat awam untuk mencapainya. Belum lagi jika diingat bahwa tasawuf adalah ilmu yang sangat pribadi, subjektif, dan "rahasia". Subjektifitas dan ke-rahasia-an ilmu ini membuat kalangan biasa atau kalangan ilmuwan non-sufi menjadi kesulitan untuk mengimbangi idealisme para sufi. Dengan alasan inilah—

4 Al-Jawi, *Muraqi.*, 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti yang sudah kita singgung dalam beberapa pembahasan di atas—tidak sedikit sufi yang memulai bukunya atau proyek pemikirannya dengan perasaan kecewa dan marah kepada masyarakatnya. Kalimat-kalimat keras dan cenderung kasar sering muncul dalam buku-buku mereka sebagai ungkapan kekesalan kepada orang-orang di sekitar. Tidak jarang, ulama non-sufi, para raja dan sultan menjadi objek amarah mereka.

Ini sesungguhnya merupakan dilema bagi tasawuf. Penelusuran arkeologis menunjukkan bahwa ilmu ini sering menampilkan diri sebagai tatanan pengetahuan yang terlalu idealistik sehingga menyulitkan orang—bahkan ulama sekalipun—untuk menjangkaunya. Konsep seperti *faqr* (memiskinkan diri), *malamatiyyah* (menyalahkan diri), *muraqa'ah* (merendahkan diri) dan *fana'* (meniadakan diri) kadangkala dikemas secara berlebihan dan terdengar oleh kalangan biasa sebagai kenyataan surgawi, dan tidak dapat dibawa ke bumi. Dalam kadar tertentu konsep-konsep seperti *wahdat al-wujud, tajalli, insan kamil* dan bahkan kewalian juga terlalu berbalut romantisisme sehingga tidak mudah diterima.

Ini adalah masalah internal tasawuf dan para sufi, bukan masalah fikih, hadis, kalam, atau filsafat. Karena itu, jika ada kritik yang mengalir kepada tasawuf, dan itu terkait dengan standar moral dan epistemologisnya yang terlalu tinggi, tidak ada salahnya jika tasawuf menerimanya dan menjadikannya sebagai bahan untuk perbaikan internal.

Kenyataannya adalah tasawuf sering tidak mau mengalah dan merasa paling benar sendiri. Ini tidak baik bagi perkembangan ilmu ini. Ungkapan bernada protes dan kecaman sudah menjadi kebiasaan dalam narasi tasawuf. Ilmu-ilmu lain sering dianggap salah dan tidak memadai. Karena itu, tidak terlalu *fair* jika dikatakan bahwa tasawuf selama ini merupakan korban "kekerasan epistemologis", karena dalam banyak kasus sesungguhnya tasawuflah yang merupakan pelaku kekerasan itu.

Dalam konteks inilah, sikap al-Jawi patut ditiru. Ia memainkan diri sebagai wadah bagi beragam ilmu, aliran, dan corak pemikiran tanpa ada kesan ingin mengutamakan yang satu atas yang lain. Juga tidak ada kesan antara satu ilmu dengan yang lain akan terjadi pergesekan. Ada semacam "kesetaraan epistemologis" dalam khazanah keilmuan al-Jawi. Di dalamnya seluruh ilmu menemukan perlakuan yang sejajar dan sama. Fikih ia beri tempat yang mulia, demikian pula dengan kalam dan tasawuf. Para tokoh pemikir yang keras dan fanatik pun ia beri tempat yang terhormat dalam karya-karyanya.

Ini sangat berbeda dengan gaya penulisan tokoh-tokoh sufi seperti al-Sarraj, al-Hujwiri, al-Kalabadzi, al-Qusyairi, dan bahkan al-Ghazali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mereka tidak jarang melakukan *tackle* keras kepada lawan-lawan mereka dan menghujani para lawan itu dengan "panah-panah" argumentasi. Para sufi itu patut belajar kepada al-Jawi jika saja mereka hidup pada masa setelahnya, bukan dalam hal substansi tentunya melainkan dalam persoalan sikap dan karakter kepenulisan.

Contoh paling baik bagaimana al-Jawi menunjukkan sikap santunnya adalah ketika ia menisbahkan kebodohan masyarakatnya kepada dirinya. Ia mengatakan dalam *Muraqi al-Ubudiyah* bahwa tujuannya menulis karya ini adalah agar dapat berguna sebagai pengingat bagi "orang-orang bodoh seperti diriku".[5] Sikap yang sama ia tunjukkan lagi ketika menulis *Kasyifat al-Saja* dan mengatakan bahwa tujuannya menulis kitab ini adalah sebagai pengetuk hati bagi "orang-orang lengah seperti diriku".[6]

Al-Jawi tampaknya sadar bahwa sikap saling menyerang dan memusuhi tidak berguna dalam ilmu pengetahuan. Ia ingin mengakhiri itu semua. Walau ia sendiri adalah korban kekerasan pemikiran, namun ia ingin mencari cara-cara lain yang lebih terhormat. Ia menunjukkan rasa hormat kepada siapa saja termasuk kepada para tokoh kontroversial seperti Ibn Taimiyah, dan menyembunyikan rasa sakitnya yang ia rasakan akibat ulah orang-orang di sekitarnya. Ia menjauhi kritik, tetapi ia sendiri bersikap terbuka terhadap kritik untuk dirinya. Dalam *Muraqi al-Ubudiyyah*, ia katakan, "Jika ada kesalahan dalam kitab ini, maka orang-orang yang mengetahuinya hendaknya memperbaikinya".[7]

Ia menulis banyak karya dalam ilmu tasawuf, kalam, dan fikih tanpa mengesankan adanya ketegangan dan persaingan dalam ilmu-ilmu ini. Ia buat pembaca larut dalam harmoni keilmuan yang mempertemukan beberapa ilmu itu dalam orkestra yang padu dan serasi. Ia bicara tentang tasawuf dengan nuansa fikih dan kalam, dan bicara soal fikih dan kalam dengan sentuhan sufistik yang mendalam. Di tangannya ilmu-ilmu yang sering bertarung selama berabad-abad itu dapat saling menyapa dan menyatu. Ia mainkan fikih sebagai gitar, kalam sebagai bas, dan tasawuf sebagai piano. Yang sungguh menarik adalah usahanya menyandingkan tasawuf dengan fikih bak sebagai pasangan pengantin yang sedang berbahagia. Ia lakukan itu melalui *al-Futuhat al-Madaniyah* (Kemenangan Madinah). Secara substansi, karya ini merupakan gabungan dari kitab Ibn Arabi berjudul *al-Futuhat al-Makkiyyah* (Kemenangan Makkah) dan pemikiran seorang

5 Ibid., 2

6 Muhammad Umar Nawawi al-Jawi. TT. *Kasyifat al-Saja* (Surabaya: Mahkota), 2

7 Ibid. *Muraqi.*, 2

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tokoh Asy'ariyah-Syafi'iyah bernama Jalaluddin al-Suyuti dengan kitabnya *al-Syu'ab al-Imaniyyah* (Jenis-jenis Keimanan).

Al-Futuhat al-Madaniyyah sendiri membahas 78 tingkatan keimanan yang dimulai dari kalimah tauhid yaitu "Tiada tuhan selain Allah" sebagai tingkatan keimanan paling tinggi, dan diakhiri dengan "menyibukkan diri dengan perkara yang berguna dan meninggalkan perkara yang tidak berguna" sebagai tingkatan paling rendah.

Keputusan al-Jawi menyandingkan kedua tokoh ini jelas membawa pesan kuat bahwa sesungguhnya ilmu itu dapat didamaikan satu sama lain sebagaimana tokoh-tokoh yang saling berseberangan juga dapat dipertemukan. Selama ini yang terjadi adalah kesalahpahaman yang selalu dibesar-besarkan. Keengganan satu ulama untuk merangkul dan menerima pendapat yang lain menjadi salah satu penyebab mengapa ilmu-ilmu dalam Islam tidak mudah dipertemukan. Dan itu pada akhirnya berdampak buruk tidak saja pada sifat antipati yang melekat pada tradisi akademik kita, tetapi juga pada melemahnya gairah keilmuan dalam masyarakat muslim.

Al-Jawi ingin menunjukkan bahwa Ibn Arabi itu baik-baik saja, dan dapat diterima tidak hanya sebagai kawan tetapi juga sebagai pahlawan dalam masyarakat Ahlus Sunnah di Nusantara. Sungguh menarik untuk diungkap bahwa Ibn Arabi menempati posisi yang sangat istimewa dalam hati, jiwa, dan pikiran al-Jawi. Dan itu tampak dari cara al-Jawi memanggil Ibn Arabi. Ia menyebutnya sebagai *sayyidi* (tuanku),[8] panggilan yang tidak ia gunakan untuk tokoh-tokoh lain termasuk al-Ghazali, al-Suyuti, al-Samarkandi, atau al-Asqalani yang semuanya pernah menjadi objek kajiannya. Kepada mereka semua, ia menggunakan sebutan lain atau bahkan hanya menyebut nama saja.

Panggilan *sayyidi* ini mengandung pesan bahwa, 1) al-Jawi memiliki hubungan emosional yang kuat dengan Ibn Arabi, 2) al-Jawi sangat menokohkan Ibn Arabi, dan 3) besar kemungkinan al-Jawi sendiri adalah pengikut tasawuf falsafi wujudi. Terkait yang pertama dan kedua tampaknya sudah jelas dan tegas. Sebab jika tidak, al-Jawi tidak mungkin mau meminjam nomenklatur Ibn Arabi dan menggunakan *al-Futuhat al-Makkiyyah* sebagai sumber utama bagi *al-Futuhat al-Madaniyyah*. Lalu terkait dengan yang ketiga, tampaknya masih harus dikaji lebih jauh, sebab beberapa karyanya tidak mengangkat aspek filosofis pemikiran atau tasawuf Ibn Arabi. Ia hanya menukil pesan atau nasihat keagamaannya saja, jauh dari kesan ingar-bingar perdebatan filosofis.

8 Lihat Muhammad Umar Nawari al-Jawi. TT. *Al-Futuhat al-Madaniyyah* (Surabaya: al-Hidayah), 2

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika itu pedomannya, bisa saja dikatakan bahwa al-Jawi bukan penganut tasawuf wujudi ala Ibn Arabi. Dan kitab *al-Futuhat al-Madaniyyah* tidak lain dan tidak bukan adalah sekadar apresiasi al-Jawi kepada Ibn Arabi. Tetapi persoalannya tidak sesederhana itu. Jika al-Jawi menganggap Ibn Arabi sebagai "tuan", itu berarti ke-tuan-an ini tidak hanya mencakup aspek hubungan emosional atau kedekatan saja, tetapi mestinya juga meliputi dimensi pemikiran dan ilmu pengetahuan. Maksudnya, al-Jawi menokohkan Ibn Arabi mestinya bukan saja karena kualitas kepribadiannya, tetapi juga karena kehebatan ilmu pengetahuannya. Karena itu *al-Futuhat al-Madaniyyah* tidak boleh dilihat hanya dari sisi substansi atau pesannya saja, melainkan harus dianalisis dari aspek konteks dan motif penulisannya. Aspek "mengapa" harus diutamakan; mengapa ia memilih Ibn Arabi bukan yang lain?

Jawaban paling sederhana adalah karena al-Jawi menghendaki Ibn Arabi sebagai "tuan" di Nusantara bagi dirinya dan juga bagi segenap sufi dan santri. Ia ingin Ibn Arabi berjaya di sini bersandingan dengan para sufi lain terutama al-Ghazali.

Inilah yang tampaknya belum disadari oleh para pewaris pemikiran al-Jawi di Nusantara terutama kalangan pesantren salaf. Entah sengaja atau tidak, mereka seolah setengah hati menerima al-Jawi padahal mereka mencintainya. Gagasan al-Jawi yang Ibn Arabian ditenggelamkan, sedang yang Ghazalian terus digaungkan. Jika sudah begini, mengapa tidak menolak al-Jawi secara keseluruhan saja? Mengapa harus menerima setengah dan menolak setengah yang lain?

Para pewaris al-Jawi pasti tidak bersedia jika dikatakan bahwa tokoh ini telah gagal dalam usahanya membangun tradisi tasawuf di Nusantara. Yang kita harapkan adalah sebuah usaha progresif melanjutkan langkah al-Jawi dalam menjadikan Ibn Arabi sebagai "tuan" di negeri ini. Jika al-Jawi berhenti pada *al-Futuhat al-Makkiyyah,* maka hendaknya kita melangkah lebih jauh kepada *Fushush al-Hikam,* karena melalui keduanya, ke-tuan-an Ibn Arabi dapat ditemukan, diungkap lalu diterjemahkan ke dalam sebuah tradisi ketasawufan.

Bisa jadi al-Jawi kurang tegas atau tuntas dalam usahanya meyakinkan kita akan nilai penting Ibn Arabi. Sebab *al-Futuhat al-Madaniyah* sangat tipis dibandingkan *Muraqi al-Ubudiyah.* Sikap ini sesungguhnya dapat dimaknai sebagai bentuk kehati-hatian al-Jawi mengingat posisi Ibn Arabi yang masih kontroversial, dilematis, dan tidak mudah diterima di kalangan Ahlus Sunnah di Nusantara. Jika mau, bisa saja al-Jawi mengungkap sisi lain dari Ibn Arabi yang ada dalam *Fushush.* Tetapi jelas itu akan menyulitkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proses diseminasi ilmu pengetahuan mengingat taraf pemahaman para santri Nusantara kala itu yang masih rendah terhadap jenis-jenis pemikiran yang rumit dan kompleks.

Jadi, persoalannya adalah karena Ibn Arabi terlalu kontroversial dan juga karena terlalu rumit dan filosofis. Namun kenyataannya adalah, al-Jawi dapat menerima Ibn Arabi sebagaimana ia telah menerima al-Ghazali. Sekarang tinggal sikap kita, apakah kita akan memberinya tempat yang semestinya setara dengan al-Ghazali? Apakah ia akan kita hargai sebagaima kita telah menghargai al-Ghazali? Apakah para santri pewaris al-Jawi akan tergugah untuk memasukkan aliran Ibn Arabi dalam kamus pemikiran mereka?

Yang tidak dapat disangkal adalah, Ibn Arabi bersama para sufi agung lainnya termasuk al-Ghazali telah menjadi bagian penting dalam proses penggalakan pemikiran sufistik yang progresif dan maju. Penggalian terhadap jejak-jejak ide para sufi yang dilakukan dalam buku ini menunjukkan bahwa Ibn Arabi tidak bisa lepas atau dijauhkan dari peta pemikiran tasawuf. Seperti al-Ghazali, ia juga telah memberikan sumbangsih yang tidak terhingga nilainya baik di Nusantara maupun di belahan dunia Islam lainnya. Ia adalah raksasa yang ikut andil menggambar peta jalan peradaban kita. Sederet nama besar dalam dunia pemikiran tasawuf di Nusantara adalah murid intelektualnya, seperti Hamsah Fansuri, Yusuf al-Makassari, al-Jawi, dan yang paling terakhir Syaikh Ahmad Asrori yang pernah kita bahas dalam buku kita terdahulu berjudul *Antropologi Tasawuf*. Tetapi ironisnya, penghargaan dan pengakuan terhadap Ibn Arabi tidak sebesar jasa dan prestasi yang telah ia torehkan.

Arkeologi Tasawuf dengan demikian menemukan bahwa Ibn Arabi masih terkubur di Nusantara. Padahal jika dihidupkan ia akan dapat berfungsi sebagai kunci peradaban. Usaha al-Jawi untuk menemukan dan menggalinya sejauh ini masih belum membuahkan hasil. Namun ia sudah menyediakan alat jika kita ingin menggalinya. Alat itu bernama *al-Futuhat al-Madaniyah*. Para pewaris al-Jawi yang selama ini masih melangkahi warisan pemikirannya dan tertegun dengan pesona tarekat perlu melanjutkan usahanya itu dengan memanfaatkan segala sumber daya yang tersedia.

Apa yang terjadi dengan Ibn Arabi di Nusantara adalah sebuah contoh betapa sebuah pemikiran dan wacana dapat dihargai atau tidak tergantung pada ideologi yang sedang berkuasa dan bukan semata-mata karena kualitas pemikirannya atau reputasi pemikirnya. Baik Ibn Arabi maupun al-Jawi adalah tokoh besar. Namun kenyataannya, usaha keras al-Jawi untuk memperkenalkan Ibn Arabi masih belum menemukan momentumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penyebabnya adalah karena ideologi Ahlus Sunnah yang terlalu dominan dan tidak dapat menerima genre tasawuf yang beraliran filosofis di samping tentunya karena pengaruh al-Ghazali yang sudah terlalu kuat.

Persoalannya adalah, Ibn Arabi sendiri sesungguhnya merupakan kepanjangan tangan dari al-Ghazali. Ia juga penganut Ahlus Sunnah walau sering diasosiasikan dengan kesesatan dan bid'ah.

Penelusuran *Arkeologi Tasawuf* yang berakhir di Nusantara menemukan bahwa ada unsur kesengajaan untuk mengubur Ibn Arabi atau menelantarkan gagasannya agar tidak dapat berkembang. Dan itu patut disayangkan karena pemikiran tokoh yang satu ini terbukti telah berperan penting membuka keran keilmuan. Bersama para sufi agung lainnya, Ibn Arabi telah membawa tawaran yang jika dipertimbangkan dengan baik dapat membuka banyak horison pemikiran yang tiada tara nilainya.

Jika tasawuf Nusantara ingin dikembangkan dengan tetap menjaga kedekatannya dengan akidah Ahlus Sunnah, kita bisa mencontoh apa yang pernah dilakukan antara lain oleh Abdul Karim al-Jili di Yaman. Ia telah berhasil mengawinkan tasawuf wujudi ala Ibn Arabi dengan teologi Asy'ariyyah dan Tarekat Qadiriyyah. *Arkeologi Tasawuf* telah mencoba menunjukkan itu dan menemukan bahwa dalam tasawuf banyak sosok yang telah berhasil menciptakan tasawuf sebagai "semiotika"; sebuah tatanan pengetahuan yang terbuka yang dapat menerima makna dari beragam sumber dan asal yang berbeda.

Al-Jawi sendiri merupakan penganut paham tasawuf sebagai ilmu yang terbuka. Buktinya, ia membuka pintu lebar-lebar bagi terjadinya dialog antara tasawuf dengan ilmu-ilmu lain, juga antara dirinya dengan berbagai tokoh pemikiran yang ia kaji. Semangat inilah yang patut kita contoh dan lanjutkan. Tasawuf tidak dapat dilihat secara sempit. Tasawuf bukan al-Ghazali, bukan Ibn Arabi, bukan pula Ibn Taimiyah. Tasawuf adalah wacana. Sebagai wacana ia bersifat terbuka dan dapat menjadi milik siapa saja. Apa yang ditawarkan oleh para tokoh sufi adalah sebuah opsi dan bukan tasawuf itu sendiri. *Arkeologi Tasawuf* telah mencoba memaparkan betapa tasawuf adalah produk epistemologis yang dihasilkan dari usaha refleksi setiap sufi. Dan itu menunjukkan bahwa ilmu ini memiliki tatanan pengetahuan yang sangat kaya. Pandangan seorang tokoh sufi hanyalah satu dari sekian banyak tasawuf. Dan itu tidak boleh dianggap mewakili keseluruhan ajaran atau paham dalam tasawuf.

Penting pula dibedakan antara seorang sufi sebagai individu dengan ajaran yang ia ciptakan. Kegagalan membedakan ini dapat membuat seseorang terjebak dalam fanatisme paham atau aliran. Terkait dengan Ibn

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arabi umpama, harus dibedakan antara dia sebagai pribadi dan wacana yang ia kembangkan.

Wacana itu bersifat universal, dan tidak dapat diikat, dibatasi atau dipengaruhi oleh afiliasi ideologis atau kedekatan personal. Hubungan kita dengan aliran atau ideologi tertentu seharusnya tidak memengaruhi sikap dan cara kita memperlakukan suatu wacana atau ilmu. Wacana adalah konstruksi para ulama, sejarawan dan para pakar. Seorang tokoh bisa saja dianggap kontroversial, sesat, dan tidak dapat diterima. Namun wacananya belum tentu demikian. Setiap wacana—seiring perjalanan waktu—selalu mengalami proses konstruksi dan rekonstruksi, produksi dan re-produksi. Apa yang dihasilkan oleh Ibn Arabi pada masa tertentu bisa saja kemudian berubah karena mengalamai beragam proses di tangan para penafsir.

Dengan pertimbangan ini, kita tidak dapat memvonis wacana Ibn Arabi atau bahkan al-Hallaj sebagai sesat karena bisa jadi yang membuatnya sesat adalah penafsiran-penafsiran atas wacana itu. Mengambil posisi yang final atas wacana tertentu jelas akan berhadapan dengan kenyataan sejarah bahwa tidak ada ilmu yang bersifat tetap. Apa pun posisi kita terhadap sebuah wacana harus bersifat fleksibel dan tidak kaku. Sebab pada kenyataannya, tidak ada ilmu yang tidak berubah. Penggalian yang dilakukan oleh *Arkeologi Tasawuf* menunjukkan bahwa pada setiap masa ada "tasawuf" yang berbeda dengan tasawuf pada masa yang lain. Karena itu, tasawuf Nusantara harus bergabung dengan karavan para sufi terdahulu termasuk al-Jawi yang menyikapi ilmu ini bukan sebagai patung yang mati melainkan sebagai pemahat yang terus berproses dan berkreasi.[]

تم بحمد الله

Sidoarjo, 17 Agustus 2015

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Daftar Pustaka

Abdul Qadir, Ahmad b. Ali. 1997. *Al-Suluk li Ma'rifati Duwal al-Muluk*. Editor Muhammad Abdul Qadir Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

Abi Asibi'ah, Ibn. 1980. *'Uyun al-Anba' fi Thabaqat al-Athibba'* (Beirut: Dar al-Shifa)

Abu Gudda, Abdul Fattah. 1988. "Pengantar". Dalam *Risalat al-Mustarsyidin* (Cairo: Dar al-Salam)

Abu Rayyan, Muhammad Ali. 1969. *Ushul al-Hikmah al-Isyraqiyyah* (Lebanon: Dar al-Thalabah al-Arab)

Abu Zahra, Muhammad. 1961. "Al-Ghazali al-Faqih". Dalam *Abu Hamid al-Ghazali fi al-Dzikra al-Mi'awiyyah li Miladihi*. Editor Zaki Najib Mahmud (Damaskus: al-Majelis al-A'la li Ri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iyyah)

_____, 1974. *Ibn Taimiyah: Hayatuhu wa Ashruhu, Ara'uhu wa Fikhuhu* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi)

Abu Zaid, Bakar Abdullah. 1423H. *Ibn Qayyim al-Jauziyah: Hayatuhu, Atsaruhu, Mawariduhu* (Riyadh: Dar al-Asimah)

Afghani, Said. 1968. *Syaikh al-Islam Abdullah al-Anshari al-Harawi: Mabadi'uhu wa Ara'uhu al-Kalamiyah wa al-Ruhiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Hadisat)

Afifi, Abu al-'Ala. 1945. *Al-Malamatiyah wa al-Sufiyah wa Ahl al-Futuwwah* (Kairo: Dar al-Salam)

al-Alusi, Nu'man b. Mahmud b. Abdullah Abu al-Barakat. 1987. *Jala' al-Ainain fi Muhakamah al-Ahmadain* (Mesir: al-Madani)

Amin, Ahmad. 1970. *Hay b. Yaqzan Ibn Thufail* (Kairo: Dar al-Nashr al-Arabiyah)

Aminrazavi, Mehdi. 2003. "How Ibn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge". Dalam *Journal of Philosophy East and West*. Vol 53. Number 2, April

Amin, W. Mohd Azam b. Mohd. 1991. *An Evaluation of the Qut al-Qulub of al-Makki with an Annotated Translaion of his Kitab al-Tawba*. Disertasi Doktoral (University of Edinburg)

igilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ansari, Muhammad Abdullah Haq. 1998. *Syaikh Ahmad Sirhindi's Doctrine of Wahdat al-Shuhud* (Islamabad: Islamic Research Institute)

_____, 1997. *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sirhindi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada)

Arberry, Arthur. 1936. *Doctrines of the Sufis by Kalabazi* (Cambridge: Cambridge University Press)

_____, 2002. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (New York: Dover Publications)

_____, 1963. "Jami's Biography of Ansari". Dalam *Islamic Quarterly* (Juli-Desember)

al-Asfarayini, Abu al-Muzaffar. 1983. *Al-Tabshir fi al-Din*. Editor Kamal Yusuf al-Hut (Beirut: Markaz al-Khidmat al-Thaqafiyah)

al-Asy'ari, Abu al-Hasan. 1987. *Maqalat al-Islamiyyin* (Beirut: Maktabah al-Nahdhah)

al-Asqalani, Ahmad b. Ali Ibn Hajar. 1327H. *Tahzib al-Tahzib*. (India: Bait al-Hikmah)

_____, 1349H. *Al-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Mi'ah al-Tsaminah* (Haidar Abad: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah)

Asrori, Ahmad (editor). 2012. *Al-Faidh al-Rahmani* (Surabaya: al-Khidmah)

Atha, Abdul Qadir Ahmad. 1964. "Pengantar". Dalam *Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi* (Kairo: Dar al-Salam)

_____, 1964. "Pengantar". Dalam *'Ilm al-Qulub* (Kairo: Maktabah al-Qahira)

Attar, Fariduddin. TT. *Tadzkirah al-Auliyat*. Editor Muhammad al-Ashili (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

Awn, Peter J. 1983. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (Leiden: E.J. Brill)

Ayatollahy, Hamidreza. 2005. *The Existence of God: Mulla Sadra's Seddiqin Argument Versus Criticisms of Kant and Hume* (Tehran: SIPRIn)

Badawi, Abdul Rahman. 1960. *Syathahat al-Shufiyah* (Kairo: Maktabah al-Fikr al-Arabi)

_____, 1978. *Syahidah al-Isyq al-Ilahi* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Arabiyah)

_____, 1982. *Al-Insaniyyah wa al-Wujudiyyah fi al-Fikr al-'Arabi* (Lebanon: Dar al-Qalam)

_____, 1995. *Syakhsiyyat Qalqah fi al-Islam* (Kairo: Sina)

al-Baghdadi, Abu Mansur Abdul Qahir. 1998. *Al-Farq baina al-Firaq* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

al-Baghdadi, Abu Bakar Ahmad b Ali al-Khatib. 2008. *Tarikh Baghdad*. Editor Bashar Iwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Baghdadi, Abu Bakar Ahmad b. Ali al-Hatib. 1931. *Tarikh Baghdad au Madinat al-Salam* (Kairo: Maktabah al-Hangi)

al-Baghdadi, Ismail Basha. 1951. *Hadiyyat al-'Arifin Asma al-Mu'allifin wa Atsar al-Mushannifin* (Istanbul: Milli Egitim Basimevi)

_____, TT. *Hadiyyat al-'Arifin Asma' al-Mu'allifin wa Atsar al-Mushannifin* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi)

Bakharzi, Yahya. 1993. *Fushush al-Adab* (Tehran: Mu'assasah Intisharat)

Bargeron, Carol L. "Sufism Role in al-Ghazzali's First Crisis of Knowledge". Dalam *Journal of Medieval Encounters* (9/1)

al-Barr, Abdul Rahman Abdul Hamid. 1999. "Pengantar". Dalam *Al-Ri'ayah li Huquq Allah* (al-Mansura: Dar al-Yaqin)

Basyuni, Ibrahim. 1972. *Al-Imam al-Qusyairi: Siratuhu, Atsaruhu, Madzhabuhu* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Bruinessen, Martin van. 1995. "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate". Dalam *Archpel*, vol 50, issue 50

_____, 2000. Syaikh Abdul Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia. Dalam *Journal of the History of Sufism*, 1-2

Buehler, Arthur F. 2003. "Shari'at and Ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters". Dalam *Die Welts des Islams* (Leiden: Brill Academic Publishers)

al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan. 2003. *Al-Hikam al-Atha'iyyah: Syarh wa Tahlil*. (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir)

Chodkiewicz, Michel. 2005. "Mi'raj al-Kalima de la Risalah Qusyairiyya aux Futuhat Makkiyya". Dalam *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought (Essays in Honor of Hermann Landolt)*. Editor Todd Lawson (London, New York: IB Tauris)

Corbin, Henry. 1977. *Spiritual Body and Celestial Earth*. Terjemah Inggris Nancy Pearson (USA: Princeton University Press)

Dabashi, Hamid. 1996. "Mir Damad and the Foundation of the School of Isfahan". Dalam *Routledge History of Islamic Philosophy*. Editor Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London: Routledge)

Daftary, Abdul Aziz. 2010. *Mulla Sadra and the Mind-Body Problem: A Critical Assessment of Sadra's Approach to the Dichotomy of Soul and Spirit*. Disertasi Doktoral (Durham University)

al-Dahlawi, Syah Waliullah. 2005. *Hujjat al-Allah al-Balighah*. Editor Sayyid Sabiq (Beirut: Dar al-Jil)

Dakake, David. 2010. *Defining Ambiguity: Early and Classical Commentary on the Mutashabih Verses of the Qur'an*. Disertasi Doktoral (Temple University)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dakake, Maria Massi. 2004. "The Soul as Barzakh: Substantial Motion and Mulla Sadra's Theory of Human Becoming". Dalam *Journal of the Muslim World*. January, volume 94

_____, 2010. "Hierarchies of Knowing in Mulla Sadra's Commentary on Ushul al-Kafi". Dalam *Jounral of Islamic Philosophy*, 6

Drewes, G.W.J. 1969. *The Admonitions of Seh Bari. A 16th Century Javanese Muslim Text Atrributed to the Saith of Bonang* (The Hague: Nijhoff)

Duzenli, Yasar. 1994. *Sihabuddin Suhreverdi ve Nugbetu l-Bayan fi Tefsiri l-Kuran*. Disertasi Doktoral (Turkey: Universitas Marmara)

Eaton, Richard M. 2005. T*he New Cambridge History of India: A Social History of the Deccan* (Cambridge: Cambridge University Press)

Ess, Josef van. 1961. *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* (Bonn: Selbstverlag des Orienta-lischen Seminars der Universitat Bonn)

al-Farabi, Abu Nasr. 2002. *Al-Madinah al-Fadhilah*. Editor Abdul Hamid Hamdan (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Thurath)

Farhadi, AG. Ravan. 1996. *Abdullah Ansari of Herat: An Early Sufi Master* (London: Routledge)

Fenton, Paul. 1983. *Treatise of the Pool* (London: Octagon Press)

Friednmann, Yohanan. 2000. *Syaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image* (New Delhi: Oxford University Press)

Garden, Kenneth. 2005. *Al-Ghazali's Contested Revival: Ihya Ulum al-Din and its Critics in Khorasan and the Maghrib*. Disertasi Doktoral (Chicago: University of Chicago)

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago and London: The University of Chicago Press)

al-Ghazali, Abu Hamid. 1990. *Al-Munqidz min al-Dhalal*. Editor Jamil Saliba dan Kamil Ayyad (Beirut: Dar al-Andalus)

_____, 2000. *Ihya 'Ulum al-Din* (Kairo: Dar al-Takwa)

_____, 1998. *Misykat al-Anwar*. Terjemah Inggris David Buchman (Provo Utah: Brigman Young University Press)

_____, TT. *Maqashid al-Falasifah* (Kairo: Dar al-Ma;arif)

_____, 1986. "Kimiya al-Sa'adah". Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Editor Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

_____, 1986. "Al-Madnun Bihi Ala Ghairi Ahlihi". Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Editor Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

_____, 1964. *Mizan al-A'mal*. Editor Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif)

_____, 1980. *Al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*. Editor Muhammad Hasan Haytu (Damaskus: Dar al-Fikr)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____, 1989. "Al-Qawa'id al-Ashrah". Dalam *al-Munqidz min al-Dhalal* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Gramlich, Richard. 1989. *Das Sendschreiben al-Qushairy's uber das Sufitum* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag)

Griffel, Frank. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press)

Haar, J.G.T ter. 1964. *Follower and Heir of the Prophet: Syaikh Ahmad Sirhindi as Mystic* (Leiden: Het Oosters Instituut)

Hadi WM, Abdul. 2001. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina)

Haeri, Fadhlalla. 2003. *Dasar-dasar Tasawwuf* (Yogyakarta: Pustaka Sufi)

al-Haj, Hani. 2009. "Pengantar". Dalam *Talbis Iblis* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah)

Hamid, Abu. 2005. *Syekh Yusuf Makassar* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia)

Hamzah, Abdul Latif. 1999. *Al-Harakah al-Fikriyyah fi Mishr* (Kairo: al-Hai'ah al-Ammah li al-Kitab)

al-Harawi, Abdullah al-Ansari. 1988. *Manazil al-Sa'irin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah)

_____, 1998. *Dzam al-Kalam wa Ahlihi* (Beirut: Maktabah al-Hikam wa al-Hikam)

_____, TT. *Dzam al-Kalam wa Ahlih*. Editor Abu Jabir Abdullah (Damaskus: Maktabah al-Ghuraba al-Athariyah)

_____, 2004. *Stations of the Sufi Path: The "One Hundred Fields (Sad Maydan) of Abdullah Ansari of Herat*. Terjemah Inggris Nahid Angha (London: Routledge)

_____, TT. *Manaqib al-Imam Ahmad*. Editor Abdullah Ahmad Said (Beirut: Dar al-Thara)

Harris, Rabia. 2002. *The Risalah: The Principles of Sufism* (USA: Kazi)

al-Hifni, Abdul Mun'im. 1991. "Pengantar". Dalam *Qut al-Qulub* (Lebanon: Dar al-Rashad)

Hodgson, Marshall GS. 1977. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago & London: The University of Chicago Press)

Huda, Qamar-ul. 2003. *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis* (London & New York: Routledge Curzon Taylor)

al-Hujwiri, Abu al-Hasan. *Kasyf al-Mahjub*. Editor Is'ad Abdul Hadi Qandil (Kairo: Maktabah al-Iskandariyah)

Ibn al-Arabi, Abu Bakar. 1976. *Al-Awasim min al-Qawasim*. Editor Ahmad Said (Beirut: Dar al-Thaqafah al-Arabiyah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi, Muhyiddin. 2006. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Editor Usman Yahya (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

Ibn Asakir. TT. *Tabyin Kizb al-Muftara* (Beirut: Maktabah al-Thaqafah al-Arabiyah)

Ibn Athir, Abú al-Hasan Alí b. Abí al-Karam al-Syaibáni. 1987. *Al-Kámil fí al-Táríkh*. Editor Muhammad Yúsuf al-Daqqóq (Lebanon: Dárul Kutub al-'Ilmiyyah)

Ibn al-'Imad, Abdul Hay b. Ahmad. 1986. *Shazarat al-Zahab fi Akhbari Man Zabab*. Editor Abdul Qadir al-Arna'ut (Riyadh: Dar Ibn Katsir)

Ibn al-Jauzi, Jamaluddin Abu al-Faraj. 1409. *Manaqib al-Imam Ahmad*. Editor Abdullah b. Abdul Muhsin al-Turki (Beirut: Dar Hijr)

_____, 2011. *Talbis Iblis*. Editor Muhammad b. al-Hasan b. Isma'il dan Mas'ad Abdul Hamid al-Sa'dini (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

_____, 2009. *Talbis Iblis*. Editor Hadi al-Haj (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah)

_____, 2000. *Shifat al-Shafwah*. Editor Ahmad b. Ali (Kairo: Dar al-Hadis)

_____, 1998. *Daf'u Shibh al-Tashbih wa al-Radd 'Ala al-Mujassimah*. Editor Hasan b. Ali al-Saqqaf (Yaman: Dar al-Imam al-Rawwas)

_____, 1995. *Al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam*. Editor Muhammad Abdul Qadir Atha (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

_____, 2002. *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir* (Beirut: al-Maktab al-Islami, Ibn Hazm)

Ibn Katsir, Imaduddin Abu al-Fida Isma'il. 1988. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Editor Ahmad Abu Mulhim (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah)

_____, 2001. *Al-Bidayah wa al-Nihaya* (Mansurah: Maktabah al-Iman)

Ibn Khaldun, Abdul Rahman b. Muhammad. 1996. *Syifa' al-Sa'il fi Tahdzib al-Masa'il*. Editor Ignatiyus Halifa al-Yasu'i (Beirut: al-Matba'ah al-Katulikiyah)

Ibn Khalikan, Ahmad b Muhammad. 1968. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Editor Ihsan Abbas (Beirut: Dar al-Sadir)

Ibn Qayyim, Syahmsuddin Abu Abdullah. 1991. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Editor Muhammad b. Abdul Salam Ibrahim (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah)

_____, 2012. *Raudhah al-Muhibbin wa Nuzhat al-Musytaqin*. Editor Ahmad Syamsuddin (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

_____, 1429H. *Tariq al-Hijratain wa Bab al-Sa'adatain*. Editor Muhammad Ajmal al-Islahi (Jeddah: Majma al-Fikih al-Islami)

_____, 2003. *Madarij al-Salikin* (Kairo: Dar al-Hadis)

_____, 1432H. *Miftah Dar al-Sa'adah* (Jeddah: Majma a'-Fikih al-Islami)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Rajab, Zainuddin Abdul Rahman b. Ahmad. 2005. *Zail 'Thabaqat al-Hanabilah.* Editor Abdul Rahman b. Sulaiman (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan)

Ibn Sabi'in, Abu Muhammad. 1978. *Budd al-'Arif.* Editor Jurj Kattura (Beirut: TP)

Ibn Siddiq, Ahmad. 2001. *'Awatif al-Latha'if min Ahadis 'Awarif al'Ma'arif* (Maroko: al-Maktabat al-Makkiyyah)

Ibn Taimiyah, Ahmad b. Abdul Halim. 1972. *Bayan Talbis al-Jahmiyah fi Ta'sis Bida'ihim al-Kalamiyah.* Editor Muhammad b. Abdul Rahman b. Qasim (Makkah: Matba'ah al-Hukumiyah)

_____, TT. *Minhaj al-Sunnah.* (Damaskus: Dar al-Hadis)

_____, 1997. *Dar Ta'arrud al-'Aql wa al-Naql.* Editor Abdul Latif Abdul Rahman (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

_____, 2001. *Fatawa Ibn Taimiyah* (Kairo: Dar al-Hadis)

_____, 1999. *Qa'idah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah.* Editor Abdul Qadir al-Arna'ut (Kairo: Idarah al-Buhuth al-Ilmiyyah)

_____, 1995. "Risalah Haqiqah Mazhab al-Wihdah". Dalam *Fatawa Ibn Taimiyah* (Kairo: Maktabah Dar al-Salam)

_____, 2008. *Majmu'ah al-Rasa'il wa al-Masa'il* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi)

Ibn Tumlus, Abu al-Hajjaj Yusuf b. Muhammad. 1916. *Al-Madhkhal li Sina'at al-Mantiq* (Madrid: al-Matba'ah al-Ibirqa)

Imam al-Haramain, Abu al-Ma'ali Abdul Malik 1401 H. *Giyháts al-Umam fi Iltiyáts al-Zhulam.* Editor Abdul Azim al-Daib (Kairo: Matba'ah Nahdhah)

al-Isfahani, Abu Nu'aim. 1988. *Hilyat al-Auliya'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

al-Isfahani, Imaduddin. 2003. *al-Bustan al-Jami li Tawarikh al-Zaman.* Editor Muhammad Ali al-Tha'ani (Yordania: Maktabah al-Mutanabbi)

Jackson, Sherman. 2002. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Fayshal al-Tafriqah Bayna al-Islam wa al-Zandaqah* (Karachi: Oxford University Press)

al-Jami, Abdul Rahman. 1936. *Lawa'ih* (India: Newal Publisher)

_____, TT. *Nafahat al-Uns.* Editor Abdul Karim Uwais (Beirut: Dar al-Wathan)

Janssens, Jules. 2002. "Mulla Sadra's Use of Ibn Sina's Ta'liqat in the Asfar". Dalam *Journal of Islamic Studies* 13:1

Al-Jawi, Muhammad Umar Nawawi. TT. *Tanqih al-Qaul* (Surabaya: al-Hidayah)

_____, TT. *Al-Futuhat al-Madaniyyah* (Surabaya: al-Hidayah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____, TT. *Kasyifat al-Saja* (Surabaya: Mahkota)

_____, TT. *Muraqi al-Ubudiyah* (Surabaya: al-Hidayah)

al-Jilani, Abdul Qadir. 2007. *Al-Fath al-Rabbani* (Mesir: Dar al-'Ilm)

al-Jili, Abdul Karim. TT. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* (Kairo: Sabih al-Azhar)

_____, 1982. *Haqiqat al-Haqa'iq Allati Hiya li al-Haqq min Wajh wa min Wajh li al-Khala'iq*. Editor Badawi Thaha Allam (Kairo: Dar al-Risalah)

Johns, AH. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History". Dalam *Journal of Southeast Asian History*. No 2 Vol 2, 14

al-Jurjani, Abdul Qahir. 1991. *Asrar al-Balaghah*. Editor Muhammad Abdul Mun'im dan Abdul Aziz Sharaf (Beirut: Dar al-Jil)

Kahhala, Umar Rida. 1957. *Mu'jam al-Mu'allifin Tarajum Mushannif al-Kutub al-'Arabiyah* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi)

al-Kalabadzi, Abu Bakar. 1998. *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Ta'arruf*. Editor Abdul Halim Mahmud (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah)

_____, 1999. *Bahr al-Fawa'id*. Editor Muhammad Hasan Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub)

Kalin, Ibrahim. 2007. "Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds". Dalam *Journal of Islamic Studies*, 18:2, 325

_____, 2010. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford and New York: Oxford University Press)

Kamal, Muhammad. 2006. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Aldershot, Hampshire and Burlington: Ashgate)

_____, 2009. "Rethinking Being: From Suhrawardi to Mulla Sadra". Dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol II, no 4

Karam, Yusuf. 1946. *Tarikh al-Falsafah al-Urubiyyah fi al-'Asr al-Wasith* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

al-Kayyali Asim Ibrahim. 2008. "Pengantar" Dalam *Ihkam al-Hikam fi Syarh al-Hikam* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

Khalifah, Haji. 2008. *Kasyf al-Zhunun*. Editor Muhammad Sharaf al-Din Yaltaqaya (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi)

Khalil, Atif. 2012. "Abu Thalib al-Makki and the Nourishment of Hearts in the Context of Early Sufism". Dalam *Journal of the Muslim World*. Vol 102. April

_____, 2012. "Tawba in the Sufi Psychology of Abu Talib al-Makki". Dalam *Journal of Islamic Studies*. Vol 2. Nomer 2

al-Khuwansari, Mirza Muhammad Baqir al-Musawi. 1991. *Raudhat al-Jannat fi Akbar al-Ulama al-Sadat* (Baghdad: al-Dar al-Islamiyyah)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Knysh, Alexander D. 1999. *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York: State University of New York Press)

_____. 2007. *Al-Qushairy's Epistles on Sufism* (USA: Ithaca)

al-Kutbi, Ibn Syakir. 1973. *Fawat al-Wafayat*. Editor Ihsan Abbas (Beirut: Dar al-Sadir)

Laffan, Michael. 2011. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princenton and Oxford: Princeton University Press)

Lapidus, Ira M. 1997. *A History of Islamic Societies* (Cambridge: University Press)

Lewisohn, Leonard. 1995. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* (Richmond: Curzon Press)

Lo Polito, Nicholas. 2010. *Abdul Karim al-Jili: Tauhid, Transcendence and Immanence*. Disertasi Doktoral (Inggris: Birmingham University)

al-Luknawi, Abdul al-Hayy. 1963. *Al-Raf'u wa al-Takmil fi al-Jarh wa al-Ta'dil*. Editor Abdul Fattah Abu Gudda (Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah)

Madkour, Ibrahim Bayyumi. 1947. *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Thabiquhu* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Mahmud,Abdul Halim. 1960. "Pengantar". Dalam *al-Luma'* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah)

_____, 1998. "Pengantar". Dalam *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Port Said: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah)

_____, 1971. "Pengantar". Dalam *'Awarif al-Ma'arif* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Mahmud, Abdul Qadir. 1967. *Al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi)

al-Makki, Abu Thalib. 1991. *Qut al-Qulub*. Editor Abdul Mun'im al-Hifni (Kairo: Dar al-Rashad)

_____, 1992. *Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-Qulub*. Terjemah Jerman R. Gramlich. 4 Jilid (Stuttgart: Franz Steiner Verlag)

al-Malthi, Abu al-Hasan Muhammad b. Ahmad. 1413H. *Al-Tanbih wa al-Radd 'ala Ahl al-Ahwa wa al-Bida'*. Editor Muhammad Zainaham Azab (Kairo: Maktabah Madbuli)

al-Mana'i, Aisyah. 1985. *Abu Hafs Umar Suhrawardi: Hayatuhu wa Tashawwufu* (Doha: Dar al-Thaqafah)

al-Manawi, Zainuddin Muhammad Abdul Rauf. 1999. *Al-Kawakib al-Durriyah fi Tarajum al-Sadat al-Shufiyah*. (Munufiyah: Dar al-Kutub al-Arabiyah)

al-Manawi, Fakhruddin. TT. *Thabaqat al-Auliya*. Manuskrip nomer 4164

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Maqdisi, Abu Zaid ibn Thahir. 1916. *Al-Bad'u wa al-Tarikh* (Tehran: Dar al-Ilm)

al-Maraghi, Abdullah Musthofa. *Al-Fath al-Mubin*. Dialam Majallah al-Majma' al-Ilmi al Arabi. Damaskus. Edisi 30

Marcotte, Roxanne D.. 2011. "Al-Masa'il al-Qudsiyyah and Mulla Sadra's Proofs for Mental Existence". Dalam *Journal of Islamic Studies*. 22:2

Massignon, Louis. 1980. *Majmu'ah Nusus lam Tunsyar* (Kairo: Maktabah al-Makhtuthat)

_____, 1997. *Essay on the Origin of the Technical Language of Islamic Mystisism*. Terjemah Inggris oleh Benjamin Clark (Notre Dam: Notre Dam University Press)

_____, 1929. *Recuil de Textes Inedits* (Paris: Paul Gauthner)

Masyharuddin. 2007. *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibn Taimiyah atas Rancang Bangun Tasawuf* (Surabaya & Kudus: JP Press & Stain Kudus Press)

Melchert, Christopher. 1997. "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal". Dalam *Journal of Arabica*, 44

Moosa, Ebrahim. 2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chappel Hill: University of North Carolina Press)

Moris, Megawati. 2003. *Mulla Sadr'a Doctrine of the Primacy of Existence* (Kuala Lumpur: ISTAC)

Moris, Zailan. 2003. *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra* (New York: Routledge)

Mubarak, Zaki. 1924. *Al-Akhlak 'Inda al-Ghazali*. (Kairo: Dar al-Sha'b)

_____, 1954. *Al-Tashawuf al-Islami fi al-Adab wa al-Akhlak* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

al-Muhasibi, al-Harits b Asad. 1971. *Fahm al-Qur'an wa Ma'anihi*. Editor Husain al-Quwaitly (Beirut: Dar al-Fikr)

_____, 1971. *Al-'Aql wa Fahm al-Qur'an*. Editor Husain al-Quwaitly (Beirut: Dar al-Fikr)

_____, 1986. *Al-Washaya*. Editor Abdul Qadir Ahmad Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah).

_____, 1398. *Mahiyat al-'Aql*. Editor Husain al-Quwaitly (Beirut: Dar al-Fikr)

_____, 2009. *Al-Ri'ayah li Huquq Allah*. Editor Abdul Qadir Ahmad Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

al-Munawwar, Muhammad Ibn. 1966. *Asrar al-Tauhid*. Terjemah Arab Is'ad Abdul Hadi (Kairo: Dar al-Hadarah)

Mutalleb, Muhammad Abdul. 1995. *Issues of Modernism in the Works of Abd al-Qahir al-Jurjani*. Editor Mahmoud Ali Makki (Mesir: Longman)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nabil, Imad. 2012. *Abu Nasr al-Farabi* (Beirut: Dar al-Farabi)

Nafisi, Said. TT. *Diwan Abu Said Abu Khair* (Beirut: Maktabah al-Nahdhdah)

al-Nashar, Ali Sami. 1965. *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Nasr, Seyyed Hossein. 1987. *Traditional Islam in the Modern World* (London & New York: Keagan Paul International)

_____, 1997. *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendental Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies)

_____, 2003. "Pengantar". Dalam *Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Terjemah Indonesia Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan)

Nicholson, RA. 1914. "Introduction". Dalam *al-Luma'*. Editor dan terjemah Reynold Nicholson (Leiden: Brill)

_____, 1956. *Fi al-Tashawuf al-Islami wa Tarikhihi*. Terjemah Arab Abdul Basith Syahatah (Kairo: Maktabah al-Fikr al-Arabi)

_____, 1969. *Studies in Islamic Poetry with Arabic Selections from the Luzumiyyat* (Cambridge: Cambridge University Press)

_____, 2001. *The Legacy of Islam*. Editor Sir Thomas Arnold dan Alfred Guillaume (Cambridge: Cambridge University Press)

_____, 2004. *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press)

Ohlander, Erik S.. 2008. *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Holland: E.J Brill)

Omlil, Ali. 1988. *Al-Kitab al-Tarikhi: Dirasah li Manhajiyyah Ibn Khaldun* (Beirut: Ma'had al-Inma' al-Arabi)

Perlman, Moshe. 1967. *Sa'ad b. Mansur Ibn Kammunah's Examination of the Inquiries Into the Three Faiths: A Thirteenth Century Essay in Comparative Religion* (California: The University of California Press)

Picken, Gavin. 2008. "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies". Dalam *Journal of Arabica*. 55

al-Qanuji, Siddiq b. Hasan. 1978. *Abjad al-'Ulum*. Editor Abdul Jabbar Zakkar (Damaskus: Wizarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Qaumi)

Qudsi, Arin Salamah. 2010. "The Idea of "Tashabbuh" in Sufi Communities and Literatures of the Late 6th/12th and Early 7th/13th Century in Baghdad". Dalam *Journal al-Qantara*, 2/2

al-Qusyairi, Abu al-Qasim. TT. *Al-Risalah al-Qusyairiyah*. Editor Ma'ruf Ziriq dan Ali Abdul Hamid Baltaji (Lebanon: Dar al-Khair)

al-Quwatli, Husain. 1982. "Pengantar". Dalam *Al-'Aql wa Fahm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kindi)

Rahman, Fazlur. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY Press)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Razi, Fakhruddin. 1962. *I'tikadat Firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin* (Haidar Abad: Majelis Dairah al-Ma'arif)

Renard, John. 2004. *Knowledge of God in Classical Sufism* (New York: Paulist Press)

Rezazadeh, Reza. 2011. "Thomas Aquinas and Mulla Sadra on the Soul-Body Problem: A Comparative Investigation". Dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol IV, no 4

Rizvi, Sajjad. 2007. *Mulla Sadra Shirazi: His Life and Works and the Sources of Safavid Philosophy* (Oxford: Oxford University Press)

Rumi, Jalaluddin. 1940. *Mathnawi*. Terjemah Inggris R.A. Nicholson (London: Luzac)

Rustom, Muhammed. 2007. "Psychology, Eschatology and Imagination in Mulla Sadra Shirazi's Commentary on the Hadis of Awakening". Dalam *Journal of Islam and Science*. Summer, no 1 (USA: Centre for Islam and Science)

_____, 2011. "Mulla Sadra's Prolegomenon to the Mafatih al-Ghaib". Dalam *Journal of Qur'anic Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press)

_____, 2012. *The Triumph of Mercy:Philosophy and Scripture in Mulla Sadra* (Albany: SUNY)

al-Sa'i, Ali b. Anjab. 1997. *Akhbar al-Hallaj*. Editor Maufiq Fauzi Jabar (Damaskus: Dar al-Thali'ah al-Jadidah)

al-Sakandari, Ibn Athaillah. 1992. *Lata'if al-Minan*. Editor Khalid Abdul Rahman al-'Akk (Damaskus: Dar al-Bashair)

_____, 2007. *Al-Tanwir fi Isqath al-Tadbir*. Editor Muhammad Abdul Rahman al-Shaghuli (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath)

_____, dan Abdullah al-Ansari al-Harawi. 1963. *The Book* of *Wisdom (and) Intimate Conversation*. Terjemah Inggris Victor Danner dan Wheeler M. Thackston (New York: Paulit Press)

al-Salih, Subhi. 1381. "Pengantar". Dalam *Ahkam Ahl al-Zimmah* (Damaskus: Jami'ah Damaskus)

al-Samarkandi, Abu al-Laith. 1998. *Tanbih al-Ghafilin*. Editor al-Sayyid al-Arabi (Kairo: Maktabah al-Iman)

Sangidu. 2003. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dengan Nuruddin al-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media)

al-Sarraj, Abu Nasr. 1960. *Al-Luma'*. Editor Abdul Halim Mahmud (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisan)

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, Chapel Hill)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Shafdi, Salahuddin Khalil b. Aibak. 2009. *Al-Ghaits al-Munsajim* (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah)

al-Syafi'i, Kamaluddin b Ja'far. 1970. *Al-Thali' al-Sa'id*. Editor Sa'ad Muhammad Hasan (Dar al-Ta'lif wa al-Tarjamah)

al-Syahrastani, Tajuddin Abdul Karim. 1955. *Al-Milal wa al-Nihal*. Editor Muhammad Fathallah Badran (Kairo: Dar al-Salam)

Syahr-zuri, Muhammad b. Mahmud. 2007. *Rasa'il al-Syajarah al-Ilahiyyah fi 'Ulum al-Haqa'iq al-Ilahiyyah* (Beirut: Dar al-Sadir)

Shaltut, Mahmoud. 1967. *Islam Sebagai Aqidah dan Syari'ah* (Jakarta: Bulan Bintang)

al-Sya'rani, Abdul Wahhab. 1989. *Thabaqat al-Sya'rani* (Beirut: Dar al-Hikmah)

Sharda, SR. 1974. *Sufi Thought: Its Development in Panjab and its Impact on Panjabi Literature* (New Delhi: Munshiram Manuharhal Publisher)

Sharif, MM. 1966. *A Hsitory of Mulsim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz)

al-Syaukani, Muhammad b. Ali. 2012. *Al-Badr al-Tali'* (Kairo: Dar al-Kitab al-Islami)

al-Syadzili, Abu Tayyib Burhanuddin al-Mawahibi. 2008. *Ihkam al-Hikam fi Syarh al-Hikam*. Editor Asim Ibrahim (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)

_____, 2000. *Al-Wafi bi al-Wafayat* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi)

Shigeru, Kamada. 2009. "The Place of Mulla Sadra's Kitab al-Masha'ri in Izutsu's Philosophy". Dalam *Journal of Intellectual Discourse*. Vol 17, No 2

_____, 2010. "Mulla Sadra's Imamah/Walayah: An Aspect of His Indebtedness to Ibn Arabi". Dalam *Journal of Islamic Philosophy*, 6

_____, 2010. "Mulla Sadra's Imamah/Walayah: An Aspect of His Indebtedness to Ibn Arabi". Dalam *Journal of Islamic Philosophy*, VI

al-Shirazi, Shadruddin. 2002. *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah* (Beirut: Dar Ihya Turath al-Arabi)

al-Shisi, Kamil. 1970. *Al-Tashawwuf wa al-Tashayyu'* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Shukri, M.A. Mohamed. 1976. *The Mystical Doctrine of Abu Thalib al-Makki as Found in his Book Qut al-Qulub*. Disertasi Doktoral (University of Edinburg)

Sirhindi, Ahmad. 2004. *Al-Maktubat al-Rabbaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

Sirriyeh, Elizabeth. 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethingking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond: Curzon)

Smith, Margaret. 1973. *An Early Mystic of Baghdad* (New York: AMS Press)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Subki, Abdul Wahhab b Ali. 1999. "Qa'idah fi al-Jarh wa al-Ta'dil". Dalam *Arba' Rasa'il fi 'Ulum al-Hadits*. Editor Abdul Fattah Abu Gudda (Beirut: Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyah)

al-Subki, Taqiuddin. 1960. *Al-Saif al-Shaqil* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah)

_____, 1964. *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*. Editor Mahmud Muhammad al-Thanahi dan Abdul Fattah al-Hulw (Lebanon: Faishal Isa al-Babi al-Halabi)

_____, 1986. *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra* (Kairo: Dar al-Sharif)

_____, TT. *Mu'id al-Ni'am*. Editor Muhammad Yusuf Musa (Kairo: Maktabah al-Khanji)

al-Suhrawardi, Abu Najib. 2005. *Adab al-Muridin*. Editor Asim Ibrahim al-Kayyali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)

_____, 1975. *Adab al-Muridin*. Terjemah Inggris Menahen Milson (USA: Harvard Middles Eastern Studies)

_____, 1977. *Adab al-Muridin*. Terjemah Inggris Menahen Milson (Israel: The Hebrew University of Israel Press)

al-Suhrawardi, Syihabuddin Umar. 1973. "Futuvvet Name". Dalam *Rasayil-i Gavarmardan*. Editor Murtaza Sarraf (Teheran: Qismat-i Iransenasi Instituy-i Faransavi Paguhesya-yi Ilmi dar Iran)

_____, 1971. *'Awarif al-Ma'arif*. Editor Abdul Halim Mahmud dan Mahmud b Sharif (Kairo: Dar al-Ma'arif)

_____, 1990. *Awarif al-Ma'arif*. Terjemah Indonesia Ilma Nugrahani Ismail (Bandung: Pustaka Hidayah)

Suhrawardi, Syihabuddin Yahya. 2005. *Al-Talwihat al-Lauhiyyah wa al-'Arsyiyyah*. Terjemah Arab Ali Muhammad Asir dan Muhammad Amin (Beirut: al-Takwin)

al-Sullami, Abdul Rahman. 1953. *Thabaqat al-Sufiyah*. Editor Nuruddin Shariba (TP: Cairo)

al-Tabari, Ibn Jarir. 1960. *Tarikh al-Thabari*. Editor Muhammad As'ad (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Ta Sen, Tan. 2010. *Cheng Ho dan Islam di Asia Tenggara*. Terjemah Abdul Kadir Riyadi (Jakarta: Penerbit Kompas)

al-Tiftizani, Abu al-Wafa. 1949. *Ibn Atha'illah*. Tesis Magister (Kairo: Jurusan Sastra dan Pemikiran, Universitas Kairo)

al-Tirmidzi, Muhammad b. Ali. TT. *Tarikh al-Masyayikh* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

Toussi, Sayyid Khalil. 2009. "The Central Importance of Spiritual Psychology in Mulla Sadra's Philosophy". Dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*. Vol II, No 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Yahsubi, al-Qadhi Iyad. 2001. *Kitab al-Syifa' bi Ta'rif Huquq al-Mushtafa*. Editor Haytam al-Tu'aimi (Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyah)

Yazaki, Saeko. 2012. "A Pseudo-Abu Thalib al-Makki? The Authenticity of Ilm al-Qulub". Dalam *Journal Arabica*, 59 (Leiden: E.J Brill)

Yazdi, Mehdi Hairi. 2003. *Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Terjemah Indonesia Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan)

Zaidan, Yusuf. 1990. *Diwan Abdul Qadir al-Jilani* (Kairo: Dar al-Salam)

_____, 1998. *Al-Fikr al-Shufi baina Abdul Karim al-Jili wa Kibar al-Shufiyyah* (Kairo: Dar al-Amin)

_____, 1988. *Abdul Karim al-Jili Failasuf al-Shufiyyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah li al-Kitab)

Zarik, Ma'ruf dan Ali Abdul Hamid Biltaji. 1989. "Pengantar". Dalam *al-Risalah al-Qusyairiyah* (Lebanon: Dar al-Khair)

al-Zhahabi, Syamsuddin. 1961. *Al-Ibar fi Khabar man Ghabar* (Kuwait: Dar al-Kutub)

_____, 1980. *Mizan al-I'tidal* (Beirut: Dar al-Nahdah)

_____, 1980. *Tarikh al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif)

_____, 1900. *Siyar A'lam al-Nubala*. Editor Shu'aib al-Arna'ut (Beirut: Mu'assasah al-Risalah)

Ziai, Hossein. 2012. *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*. Terjemah Indonesia Afif Muhammad dan Munir Muin (Jakarta: Sadra)

al-Zirkili, Khairuddin. 1970. *Al-A'lam: Qamus Tarajum li Atsar al-Rijal wa al-Nisa' min al-'Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustasyriqin* (TP: al-Mu'allif)

_____, 2002. *Al-A'lam: Qamus Tarajum li Atsar al-Rijal wa al-Nisa' min al-'Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustasyriqin* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indeks

Abbas, Syah II, 336
Abbasiyah, 20-1, 166, 193, 301
Abdul Ahad, 315
Abdul Azam Azad, 334
Abdul Aziz b. Ahmad b. Ibrahim, 70
Abdul Aziz Daftary, 345
Abdul Aziz, 48, 313, 345
Abdul Ghafur Ravan Farhadi, 148
Abdul Hadi, 272, 360, 362
Abdul Halim Mahmud, 30, 54, 78, 80, 208, 245
Abdul Haq Ibn Sabi'in, 261
Abdul Hasan Qazwini, 340
Abdul Jabbar, 313
Abdul Karim al-Qushari, 220
Abdul Latif, 234, 238-239
Abdul Mun'im al-Hifni, 87-9, 97
Abdul Qadir Ahmad Atha, 92
Abdul Qadir Mahmud,174, 178, 251, 255, 265
Abdul Rahman al-Jami, 119, 139, 244, 314, 359-400
Abdul Rahman al-Sullami,54, 100, 137, 139, 220
Abdul Rahman b. Mahdi, 34-5
Abdul Rahman Badawi, 46-7, 161, 243, 246, 305, 312
Abdul Rahman Zainuddin al-Faraj Ibn Rajab, 272
Abdul Rauf al-Sinkili, 363
Abdul Razaq Kashani, 244
Abdul Razzaq Lahiji, 340
Abdul Samad al-Falimbani, 364
Abdul Wahab
Abdullah al-Kharraz, 52
Abdullah al-Razi, 52
Abdullah b. al-Mubarak, 87
Abdullah b. As'ad al-Yafi'i, 353
Abdullah b. Mahmud b. Ya'kub, 70
Abdullah b. Muhammad al-Ansari al-Harawi,67, 78, 132-150, 153, 164, 175, 217, 244, 279, 282-286,364
Abdullah b. Musa, 228
Abdullah b. Said al-Kilabi, 33, 255
Abdullah bin Ali bin Muhammad bin Yahya, 52
Abdurrahman Wahid, 7
Abu Abdullah al-Mazari, 166
Abu Abdullah b. Ahmad b. Muhammad b. Salim, 255
Abu Abdullah b. Ali al-Hakim al-Tirmidzi, 101
Abu Abdullah b. Hamid al-Baghdadi al-Warraq, 215
Abu Abdullah Muhammad b. Khafifi
Abu Abdullah, 40, 41
Abu 'Ala al-Afifi, 100, 120, 144, 246
Abu al-Abbas al-Mursi,182, 266
Abu al-Abbas al-Qalanisi, 33, 255
Abu al-Abbas al-Sayar, 121
Abu al-Abbas al-Shaqani, 102, 105, 114
Abu al-Barakat, 233, 236, 239, 276
Abu al-Fadhl Muhammad b. Hasan al-Khatli, 105, 107

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abu al-Fadhl, 105, 317
Abu al-Fadl b. al-Hasan al-Sarakhsi, 54
Abu al-Fath al-Ba'labaki, 273
Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir, 272, 274
Abu al-Ghaith Ibn Jamil, 299
Abu al-Hasan Ahmad b. Muhammad al-Nuri, 120
Abu al-Hasan Ali b. Hasan al-Bakhruzi, 130
Abu al-Hasan al-Kharaqani, 137-138
Abu al-Hasan b. al-Sa'igh, 52
Abu Ali al-Daqqaq, 123, 135
Abu Ali al-Fadl b. Muhammad b. Ali al-Farmadi, 154
Abu Ali al-Juzjani, 264
Abu al-Khair al-Hajar, Syaikh, 354
Abu al-Khair Hammad b. Muslim al-Dabbas, 170
Abu al-Qasim Finderiski, Mir, 335
Abu al-Qasim Khan Ibrahimi, 340
Abu al-Wafa Ali b. Akil, 170, 223,
Abu al-Wafa al-Tiftizani, 184
Abu al-Wafa Ibn Akil, 217, 223,
Abu Amru al-Qadhi,219,
Abu Bakar al-Razi, 228
Abu Bakar al-Sarraj, 299, 309
Abu Bakar al-Timsitani, 52
Abu Bakar al-Turthusi, 166,
Abu Bakar b. Ahmad al-Jurjani al-Mufid, 83
Abu Bakar b. Ahmad b. Abi Baghlawi al-Shili, 207
Abu Bakar b. Ayyub, 271
Abu Bakar, 88
Abu Di'b
Abu Gudda, 45
Abu Hamzah, 228
Abu Hanifah, 21-26, 70, 111-112
Abu Hasan al-Bisthami, 227
Abu Ja'far Muhammad b. al-Misbah al-Syaidalani, 107
Abu Madyan al-Ghauts al-Tilmisani, 181
Abu Mansur, 134-5, 202
Abu Muhammad al-Hakkak, 309
Abu Najib Suhrawardi, 12, 189-92, 194, 198, 203-4, 226, 232
Abu Nashr al-Isma'ili, 152
Abu Nasr al-Sarraj, 81
Abu Nuaim al-Isfahani, 220
Abu Sa'id Abu al-Khair, 54, 104, 109
Abu Said al-Kharraj, 49
Abu Said al-Mubarak, 170
Abu Said al-Qirmiti, 114
Abu Sulaiman al-Darani, 10, 48
Abul Hasan Ahmad b. Muhammad ibnu Ahmad b. Salim al-Shaghir, 84
Aceh, 310, 349, 354, 359-64
Afrika, 333
Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, 42, 59-0, 208, 279
Ahmad b. Hanbal, 21, 10, 11, 25, 27, 34-41, 44-45, 58, 80, 87, 112, 128, 134-137, 140, 170, 212-213, 219-220, 223, 255
Ahmad Abid, 288
Ahmad Ahsa'i, 340
Ahmad al-Dinuri, 52
Ahmad al-Qushashi, 363,
Ahmad al-Raddad, 297, 299, 309,
Ahmad Amin, 249
Ahmad Asrori, Syaikh, 375
Ahmad b. Abdullah b. Muhammad al-Mazani, 70,
Ahmad b. Atha al-Ruzbari, 52,
Ahmad b. Muhammad al-Jariri, 126,
Ahmad b. Muhammad al-Radzakani, 152,
Ahmad b. Muhammad al-Ruzbari, 52,
Ahmad b. Salih, 26,
Ahmad b. Siddiq, 208,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Dahlan, 366,
Ahmad Rifa'i, 169, 179, 263
Ahmad Rifai, Syaikh, 263
Ahmad Sirhindi, 306, 311, 314-25, 327-34, 340, 361
Ahmad Syamsuddin, 288
Ahmad, 70, 72
Ahsin Muhammad, 247
Ahwad al-Din Kirmani, 244
Ainul Qudhat al-Hamadhani, 234, 253, 313
Ala al-Dawla al-Simnani, 292
al-Alusi, 273, 278
al-Amidi, 276
al-Asqalani, Ibn Hajar, 272, 274, 288, 373
al-Asy'ari, 66-7, 71
al-Attar, 46
al-Auza'i, 36
Alawi, 353
al-Ayyubi, 189, 237, 242, 267
Aleppo, 234, 237, 239-40
al-Hafidh b. Nashir, 214
al-Hallaj, 17-18, 49-52, 64, 73-77, 104-5, 107-108, 111, 113-115, 136, 144, 160, 164, 219, 221-222, 233-4, 241-242, 249, 253, 255, 285, 313, 330, 377
al-Hamzah, 49
al-Haramain, 336
al-Hujwiri, 53-4, 99, 100-21, 124-5, 130, 164, 171
Ali b. Ahmad al-Maha'imi, 206-207
Ali b. Ahmad b. al-Misri, 83
Ali b. Ahmad b. Muhammad b. Ahman, 78
Ali Mudarris Zanuzi, 340
Ali Nuri, 340
Ali Sami Nasshar, 72
Aljazair, 78,
Allahwirdi, 336
Alphen, 173
'Amru al-Makki, 50, 54
Andaluisa, 165-7, 169, 261, 333
Anwar Sadat, 336
Aquinnas, Thomas, 337
Arab, 75, 102-5, 166, 218, 241, 246, 247, 347, 351-3, 360, 364, **bahasa**_135, 150, 185, 206, 246, 273, 312
Arberry, A.J., 78, 91,
Aristoteles, 159, 238, 240-2, 249-0, 252, 311, 337, 340
Arselan, Alp, 129, 133
Arthur Arberry, 78
Asia, 346, _**Kecil**, 88, _**Tenggara** 351, 354
Asim Ibrahim al-Kayyali, 186
Asy'ariyah, 67, 72-3, 76, 129, 133, 168, 189, 254
Athir al-Din al-Abhari, 244,
Atif Khalil, 93, 97
'Attar, 52, 104,
Attar, Fariduddin, 119
Augustina, 163
Australia, 7, 190, 346
Awn, Peter J., 91
Ayatollahy, 337, 344
Ayyubiyah, Dinasti, 189, 1946
Azerbaijan, 108
Aziz al-Din Nafasi, 244,

Badroddin al-Ahdal, 294, 308
Baghdad, 27, 48, 50-51, 53, 82, 85-88, 106-107, 114, 128-129, 131-133, 156-157, 165-167, 170, 172, 174, 190-192, 194, 196, 198-199, 213, 215, 223-226, 233-235, 245, 261, 292-295, 300-301, 360, 369
al-Baghdadi, 39,40, 72, 288
Baha'uddin Muhammad b. Syah al-Naqshabandi, 309
Bahauddin Al-amili, 261, 335
Bakar Abdullah Abu Zaid, 278
Bali, 13
Bangladesh, 203
Bani Rasul, Dinasti, 309
Banjarmasin, 364

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Banten, 349, 358-360, 364-365, 369
al-Baqillani, 76-7
al-Barakat, 233, 236
Bari, Syaikh, 358
al-Barr, 45
Bashrah, 27, 85, 114, 219, 337
Basya, 92, 105-106, 123, 128, 131
Basyar al-Hafi, 10, 112
Beg, Tughril, 128-9, 133
Behbud Ali Khurasai, 202
Belanda, 91, 209, 369-370
Berlin, 78
Bilal, 108
al-Biruni, 105
Bistam, 138
al-Bistami, Abu Yazid, 49, 64-5, 77, 102, 137-8, 219, 227, 233, 241-2, 249, 286
Bukhara, 68-9
Bunan al-Jamal, 52
Burchart, Titus, 342
al-Bushinji, Abu Hasan, 117,
al-Buthi, Said Ramadhan, 186

Carra de Vaux, 248
Champa, 353-354
Chittick, William, 344
Chodkiewicz, Michel, 129
Cina, 51, 106, 333
Corbin, Henry, 237, 243, 245-7, 294, 312, 340, 350
Cordoba, 346

al-Dahlawi, Syah Waliyullah, 78, 334
al-Daqqaq, 123, 135
al-Darani, 10, 48
al-Dhahiriyah, Perpustakaan, 305
al-Dimasyqi, Abu Hilma,102, 121
al-Dzahabi, 24, 27-8, 33, 85-6, 223, 229, 230, 272, 278
Dakake, David, 344
Damad, Mir, 244, 335-336
Damaskus, 48, 186, 219, 261, 271, 293, 305
Dara Shikoh, 119
Daud al-Tha'i, 112
Delhi, 203, 315
Diponegoro, Pangeran, 369
Doha, 209,
Drewes, GWJ, 358
Durham University, 345,

Efrat, 179
Engeline, 13
Eropa, 54, 91, 165, 170, 209, 245, 333, 339, 348
Ess, van Ess, 45

Fakhruddin Iraqi, 194, 244
al-Farabi, 11, 140, 249, 252, 255, 337
Fariduddin Mas'ud Chisti, 204-205
Fars, 50, 335, 339
Fatimah, 352
Faucault, Michel, 14, 120
Fazlur Rahman, 334, 339-340, 350
Fir'aun, 265
Foucault, 120

Gaza, 295
Geertz, Clifford, 355-356
Georg Wilhelm Friedhrich Hegel, 311
George Washington University Mulla Sadra, 247, 341, 344
al-Ghaust, 218
al-Ghazali, 12, 33-4, 36-9, 58, 63, 66-7, 79-80, 90-1, 94, 97, 103-4, 120, 140, 149-70, 177-9, 181-2, 184, 188-9, 198, 208, 220-1, 236-9, 241, 253, 282-3, 309, 336, 338, 343, 349-0, 358-60, 364, 367, 368, 371, 373-6
Ghiyat al-Din mansur, 244
Ghulan Ali Syah, 320
Ghulan Khalil, 49, 50
Gisu Daraz, 206-7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Goldziher, Ignaz, 311
Gowa, 364
Gramlich, Richard, 91, 129, 209
Gramlich, Richard, 91, 129, 209,
Gresik, 352-353
Gujarat, 207, 352

Habib al-'Ajmi, 11
Hadi Sabzawari, 340
Hadramaut, 298, 353
Hairuddin al-Zirikli, 92
Haji Khalifah, 78, 278, 294
Hamdun al-Qasshar, 120
Hamid Dabashi ,335
Hamidreza Ayatollahi, 337, 344
Hamsah Fansuri, 333, 360, 375
Hasan al-Basri, 9, 11, 21-2, 47-48, 81, 87
Hasyim al-Kufi, 45
Hasyim al-Sufi, 11
Hasyim Asy'ari, 366
Hatim b. Aqil b. al-Muhtadi, 70
Heidegger, 344
Henry Corbin, 237, 243, 245-7, 294, 312, 340, 350
Herat, 132, 134, 150, 153
Herbert, Thomas, 348
HH Schader, 311-312
Hijaz, 363,
Hodgson, Marshal, 301
Horten, Max 248
Hossain Ziai, 190, 343, 245-248, 340
Hossein Nasr, Seyyed, 6, 238, 245, 247, 305, 341-342, 344, 347, 349
Hossein Ziai, 190, 243, 245-248, 340
Hume, David, 344
Husein Heriyanto, 347, 350

Ibn 'Arabi, 15, 17-18, 27, 103, 124, 129-130, 145, 166-167, 169, 181, 212, 241, 252, 257-262, 265-266, 287-288, 291-297, 298-301, 303-306, 308-309, 313-316, 319, 324, 330, 333-335, 337-338, 343, 346, 349-350, 358-361, 363-366, 372-377
Ibn Abdul Hadi Ibn Qadamah al-Makdisi, 272
Ibn Abi Asbi'ah, 232
Ibn 'Ajibah, 186
Ibn al-Faridh, 261-2, 265, 313
Ibn al-'Imad al-Hanbali, 222
Ibn al-Jauzi, 15, 36, 58-9, 212-231, 234-6, 257, 283-4
Ibn al-Majyan, 227
Ibn al-Ma'la, 108
Ibn al-Qastallani, 201
Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, 217, 270-291, 293-294, 300-302
Ibn al-Zaghuni, 215
Ibn Athaillah al-Sakandari, 169, 178, 181-8, 200-201, 265-267, 350, 359, 364
Ibn Bathutah, 359
Ibn Habirah, 229
Ibn Hibban, 24
Ibn 'Iyadh al-Randhi, 186
Ibn Kamal, 76
Ibn Katsir, 35, 194, 213-214, 272, 274, 278
Ibn Khaldun, 11, 44-45, 366
Ibn Khalikan, 84-6, 105, 123, 131
Ibn Kutluboga, 207
Ibn Ma'in, 26
Ibn Masarra, 167
Ibn Rajab, 222, 272, 274-277
Ibn Rusyd, 269
Ibn Sabi'in, 167-168
Ibn Salim, 65
Ibn Siddiq, 208
Ibn Sina, 10-11, 105, 155, 237-239, 240, 249, 252, 255, 260, 337-338, 346
Ibn Taimiyah, 15, 38-39, 146-148, 159, 185, 212, 217, 231, 238, 249, 251, 257-259, 261, 263-271, 274-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

280, 282-286, 291-293, 300, 302, 328, 376
Ibn Tumart, 166
Ibrahim al-Kurani, 363
Ibrahim al-Qari, 299, 309
Ibrahim al-Riqqi, 52
Ibrahim b. Adham 25, 45-47, 111
Ibrahim Bayyumi Madkour, 251
Ibrahim, Syaikh, 358
Ikhwan al-Safa, 237-238
Imam al-Haramain (julukan Abu al-Ma'ali Abdullah al-Juwaini), 104, 153, 336
Imam Mahdi, 313
Imamuddin Yahya b. Abi Qasim, 309
India, 15, 51, 94, 110, 203-204, 254, 294-296, 306, 311, 315-21, 331, 349, 351-353, 361 _**Kuno** 255
Indonesia, 7, 186, 247, 297, 311, 311, 347, 360, 367, **bahasa**_ 248, 272
Inggris, 54, 92-3, 129,255, 312, 345, 362 **bahasa**_ 78, 91, 190, 248, 340, 350
Ira Lapidus, 302
Irak, 82, 84, 88, 172, 174, 202, 283
Isfahan, 233-4, 335-6, 339, 346
al-Isfahani, Imaduddin, 26, 232, 239
Isma'il b. Ibrahim Abu Bakar Sharafuddin al-Jabarti, 296-297, 298-299
Ismail al-Farisi, 154, 239
Isma'il b. Abu mansur Mashada, 202
Ismail b. Ishaq al-Sarraj, 40
Ismail b. Muhammad b. Abdullah al-Mustamali, 78
Ithaca, 129
Izuddin b. Abdussalam, 254
Izuddin Mahmud Kashani, 292
Izutsu, Toshihiko, 346
Izzuddin al-Kasyani, 205-6
Izzudin b. Abdul Salam, 169, 179

Jabal, 82, 84
Jabir b. Hiyan, 11
Ja'far al-Shadiq, 21,
Jahangir, Kaisar , 316
Jalaluddin al-Dawani, 244,
Jalaluddin al-Mahalli, 363
Jalaluddin al-Suyuti, 273, 363, 365, 373
Jalaluddin Tabrizi, 78, 203-4
Jamaluddin al-Majnun, 309
Jamaluddin b. Muhammad al-Makdash, 299
Janssens, Jules, 346
Jepang, 92, 333, 346
Jerman, 91, 129, 209, 311, 345-346
Jilan, 170, 293
al-Jilani, Abdul Qadir, 12, 169-79, 181, 188, 192, 198-0, 211, 215, 221-25, 284, 293, 310, 313, 360
al-Jili, Abdul Karim,212, 261, 291, 293, 312, 314, 350, 359, 360, 363-4, 376
Johns, A.H.7, 355-357
al-Juba'i, 76
Jumadil Akbar, Syaikh, 354
al-Junaid, 50-51, 105-106, 123
al-Jurjani, Abu al-Qasim, 102, 105, 114
al-Jurjani, Sayyid Ali b. Muhammad, 207
al-Juwaini, 104, 153-4
al-Juwaini, Abu al-Ma'ali Abdullah, 153

Kahak, 336, 339
Kairo, 30, 49, 100, 130, 169, 187, 201, 208-209, 245-246, 261, 266-267, 274-275, 283, 295-296, 305, 362, 369
al-Kalabadzi, Abu Bakar, 62-63,65-78, 80-83, 86, 94, 99, 100, 103, 139, 200, 250, 371

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kalabaz, 68
Kalin, 342-343
Kamaluddin Abdul raziq al-Kasyani, 145
Kamaluddin b. Ja'far al-Syafi'i, 268
Kamaluddin, 362
Kamalzade Celebi, 202
Kamil al-Shisi, 312-313
Kanada, 345
Kant, Emmanuel, 344
Kennedy, John F, 336
Khalil b. Aibak al-Shafdi, 272
Khalil b. Badran al-Hallabi, 201
Khalil Toussi, Sayyed, 340
Khallaf b. Ibrahim b. Mahmud, 70
Kharijah, 23
al-Kharqami, Abu Hasan, 102
Khartoum, Sudan, 313
al-Khatib, 35, 39-41, 128, 131
Khidir, Nabi, 174
Khilafah Abbasiyah,20-21, 166, 193, 301,
Khilafah Umayyah, 20-1, 166
al-Khunsari, 164
Khurasan, 51, 88, 109, 132-3, 165, 167, 261, 283
Khwajah Abdul Baqi, 316
al-Kindi, 11, 140, 237-9, 252, 255, 337
al-Kirmani, 299, 309
al-Kunawi, Abu al-Ma'ali Muhammad b. Ishak Sadruddin, 212, 305
Knysh, Alexander, 129,

al-Layt, 36
Laffan, Michael, 364
Lahore, 110
Leaman, Oliver, 339
Lebanon, 243, 288, 312, 347
Leibniz, 342
London, 209
Louis Massignon, 31, 243, 245, 311-312, 340
al-Luknawi, Abdul al-Hayy, 26

Madrasah Nizamiyah, 156, 166
Mahmud b. Hasan b. Muhammad al-Farkawi, 145
Mahmud Shabistari, 292-293, 303, 305
Majapahit, 354
Majduddin Abu al-Barakat, 276
Makkah, 49-51, 84, 86, 88, 201, 219, 275, 295-296, 337, 353, 360-1, 369, 372
al-Makdisi, Zahir, 220,
al-Makki, Abu Thalib, 21, 34, 39, 49, 79-100, 104, 205, 220, 253
al-Manawi, 34, 47
al-Maraghi, 273
al-Maturidi, 11
al-Mawahibi al-Syadzili, 186
al-Mizaji, 297, 299, 308
al-Muhasibi, Abu Abdullah al-Harits, 11, 19, 27-42, 44,48, 54-55, 58, 80-82, 98-99, 101, 185, 213, 219, 220, 255
al-Mursi Abu al-Abbas, 181-182, 266
al-Mustadhi' bi Amrillah, 226, 255
al-Mustadi, Khalifah, 229
al-Mustamli al-Bukhari, 103
al-Mustanjid Billah Abu al-Muzaffir Yusuf, 224-225
al-Muwaffaq, Khalifah, 50
al-Muwaffiq Abdul Latif, 229
al-Nasa'i, 24-26
Malaysia, 93, 347, 360
Malik b. Anas, 21-22, 24-26, 36
Malik b. Dinar, 47
Malik Ibrahim, 353-355
Malik Zahir, 237, 242, 249
Malik, Mazhhab, 49, 219
Marcotte, Roxanne D., 364
Maroko, 78, 165, 167, 208
Martin Luther, 184
Martin Van Bruinessen, 365

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ma'ruf al-Karkhi, 10, 48, 112
Mas'ud, 353
Masharuddin, 265
Masjid al-Suniziyah, 53
Masjid Haram, 153, 296,
Massignon, Louis, 31, 243, 245-246, 311-312, 340
Mataram, 364
Maulana Kasim Kahi, 315
Mediterania, 166
Mehdi Aminrazavi, 248, 340
Mehdi Hairi Yazdi, 245, 247
Melchert, Chistopher, 45
Mesir, 36, 49, 165, 201, 219, 233, 246-247, 261-262, 264, 266, 275, 288, 312, 336
Milson, Menahem, 191
Minangkabau, 349
Moghul, Dinasti, 315, 331-334
Mohammed Rustom, 345
Mohammed Shukri, 92-93
Mongol, 245, 301
Muhammad Abdul Haq Anshari, 316-317
Muhammad Abdul Lathif al-Khatib, 208
Muhammad Abu Rayyan, 312
Muhammad Abu Zahra, 258-259, 260-261, 266-267
Muhammad al-Diqqi, 52, 55
Muhammad al-Ghazali, 36
Muhammad Ali Abu Rayyan, 243, 245-246
Muhammad al-Katani, 52
Muhammad al-Zujaji, 52
Muhammad Arshad al-Banjari, 364-365
Muhammad b. Abdullah b. al-Ash'at al-Dimasqi, 228
Muhammad b. Abdullah b. Malik al-Tha'i, 273
Muhammad b. Abdullah b. Yusuf, 70
Muhammad b. Abi Qasim al-Mizjaji, 309
Muhammad b. Ahmad Abdallah al-Kabbaz, 207
Muhammad b. Ahmad al-Baghdadi, 70
Muhammad b. Ahmad b. Utsman al-Dzahabi, 272
Muhammad b. Ali al-Tirmidzi, 101
Muhammad b. Ishaq, 26
Muhammad b. Karam, 255
Muhammad b. Yahya Lahiji, 315
Muhammad b. Zahir al-Makdisi, 220
Muhammad b. Zakariyah, 114
Muhammad bin Khalafuddin al-Umawi, 91
Muhammad fadh Allah al-Burhanpuri, 361-363, 365
Muhammad Iqbal, 311
Muhammad Jilani b. Hasan b. Muhammad al-Hamid, 310
Muhammad Jilani b. Hasan b. Muhammad Hamid al-Raniri, Syaikh, 361
Muhammad Kamal, 190, 248, 339, 342, 346
Muhammad Karim Khan Kirmani, 340
Muhammad Kazim Assar, 340
Muhammad Rida Mudhaffar, 347
Muhammad Sharif Nizamuddin al-Harawi, 244
Muhammad Thahir al-Maqsidi, 88
Muhammad Utsman Abduh al-Burhani, 313
Muhammad Zubair, Pir, 334
Muhammad, Nabi, 10, 49, 86, 112, 130, 143, 170-171, 199, 239, 307, 329, 353
Muhibbudddin Ahmad b. Abdullah al-Tabari al-Makki, 205
Muhsin Fayz Kashani, 340
Muinuddin Chisti, 194, 203-204
Mulla Mubarak, 317

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mulla Sadra, 15, 103, 190, 212, 244, 245, 247-8, 261, 311, 331-44, 346-50
Mullah Kamal Khasmiri, 316
Mundy, Peter, 362
Muqatil b. Sulaiman, 22-24, 255
Musa, Nabi, 130, 142-143, 201
Mutawakkil, Khalifah, 49
Mu'tazilah, 27, 37-38, 67, 71, 76, 113, 127-129, 133, 146-147, 185, 216
Nadir Syah, 333
Najmuddin Kubra, 204
Naquib al-Attas, 347
Nashir Lidinillah, 225-6
Nasr al-Mambaji, 261, 266
Nasr b. al-Fath, 70
Nawawi al-Bantani, 333
Nawawi al-Jawi, Muhammad, 353, 365-77
New York, 301
Nicholson, RA, 54, 72, 251, 255-257, 311
Nietszche, 173
Nishapur, 109, 117, 121-123, 128-129, 132-133, 135, 137, 149-150, 153-156
Nizamiyyah, 128, 156, 166
Nizamul Mulk, 129
Nuruddin Isfarayini, 291
Ohlander, Erik S., 207, 209
Ottoman, 207,
Pakistan, 203
Palembang, 349, 364
Palestina, 157
Parsi, bahasa, 190
Paus, 268
Persia, 15, 102-103, 139, 202, 206, 254-255, 283, 292-294 , 309, 311, 333, 347-349, 352,
Picken, Gavin, 45
Plato, 159, 238, 240-242, 250, 252, 255, 337, 343
Plotinus, 337
Polito, Nicholas Lo, 294, 306, 312
Prancis, 31, 237, 243, 246, 312, 340, 346

Qadamah, 272, 299, 309
al-Qadhi 'Iyad, 32
al-Qarafi, 187, 275,
al-Qaunawi, Ali b. Ismail, 78
al-Qazwini, 340
al-Qusyairi, Abu al-Qasim, 54, 102, 104, 109, 114-7, 119, 120-9, 130-6, 141, 144, 150, 153, 164, 198, 253, 371
al-Quwatli, 45
Qadi Bahlul Badakhshani, 316
Qasim Dawud Khatib, 202
Qasim Ghani, 120,
Qomar-ul Huda, 209
Qutb al-Din b. Muzahim, 299, 309
Quthbuddin al-Shirazi, 244

Rabia Harris, 129
Rabi'ah al-Adawiyah, 46
al-Raniri, Nuruddin, 310-311, 362-363
al-Razi, Abu Zur'a, 35-36
al-Rumi, Jalaluddin, 90-91, 104, 212, 261
Renard, John, 91, 210
Reza Rezazadeh, 343
Ritter, Helmut, 248
Rohingya, 352

Sa'ad b. Mansur Ibn Kammunah, 244-5
Sadiduddin al-Lakhmi, 143-145
Sadruddin al-Kunawi, 212, 305
Sadruddin al-Shirazi, 212, 244
Sa'duddin Hamuyah, 244
Saeko Yazaki, 92,
Safawi, Dinasti, 336, 244,
al-Safdi, 276
Said Mamduh, 209
Said Qummin, 335

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saiful Rijal, 363
Sajjad Rizvi, 335, 340
Salahuddin al-Ayyubi, 189, 237, 242
Saljuk, Dinasti, 128, 137, 153, 193
al-Samarkandi, 69, 109, 373
al-Sana'i, 104
Sari al-Saqati, 49, 112
al-Sarraj, 120-1, 137, 141, 198, 220, 371, 253, Abu Bakar_ 299, 309
Sayyiduddin Ibn raqiqah, 232
Schimmel, Annemarie, 60, 68, 70, 77, 90, 94, 233, 237, 248, 279, 294, 333-334, 345
Seyyed Ja'far Sajjadi, 248
Shadruddin al-Qunawi, 261, 360
Sham, 266, 283
Shigeru Kamada, 333, 346
Shiraz, 332, 334, 336
al-Simnani, 293, 324-5
Sirhind, Kota, 315
Siti Jenar, 9
Smith, Margaret, 45
Sokrates, 337, 343
Spanyol, 165
Sri Lanka, 333
Sriwijaya, 351-2
State University of New York, 344-345
al-Subki, Abdul Wahhab b. Ali, 25, 39-41, 128, 131, 133, 149, 254, 268
al-Subki, Jalaluddin, 123
al-Subki, Tajuddin, *lihat* al-Subki, Abdul Wahhab b. Ali
al-Subki, Taqiuddin, 187, 290
Sufyan al-Tsauri, 21, 25-26, 88
Suhraward, 189
Suhrawardi al-Maqtuli, 103
Sulaiman Muqatil, 255
al-Sullami, Abdul Rahman, 52, 54, 100-101, 104, 123, 137, 139-140, 220
Sultan Bayazid, 207
Sultan Iskandar Tsani, 362
Sultan Tamhidullah, 365
Sunan Bonang, 355
Sunan Drajat, 355
Sunan Kalijaga, 355
Surabaya, 352
Suriah, 157, 172, 186
al-Sushtari, 261,
al-Syadzili, Abu al-Hasan,12, 90, 169-170, 178-180, 182, 188, 266
al-Syafi'i, Imam, 21, 24, 26, 113, 170, 284, 338, 359
Syafi'i, Mazhab, 105, 170, 179, 189, 205, 367
al-Syahrastani, 72, 255
Syam, 107-8
Syamsuddin al-Sumatrani, 362
Syamsuddin Muhammad Syahrzuri, 233, 243-244
Syarif Amuli, 317
al-Sya'roni, Abdul Wahhab, 40
al-Syaukani, 278, 290
Syiah Imamiyah, 76
al-Syibli, Abu Bakar, 52
Syihabuddin al-Qarafi, 187
Syihabuddin Umar Suhrawardi, 188-203, 205-212, 221, 226-7, 232-3, 283, 316

Tabatab'i, Muhammad Hussain, 340
al-Tabrizi, Alauddin, 78
Tallo, 364
Tan Ta Sen, 352
Tehran, 346-76
al-Thabari, 11
al-Thusi, Nasiruddin, 76, 244
Tigris, 174, 191-2
Tjutju, 354
Toronto, 345, 346
Trowulan, 354
al-Tsauri, 21, 25-6, 36, 88
Tuban, 352
Turfan, 51,
Turkestan, 51,
Turki, 203, 207, 209, 283, 292

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tus, 52, 150, 152
Tustar, 49-0,
al-Tustari, Sahal b. Abdullah, 49-50, 120, 129, 219

Umar b. Abdul Aziz, 48
Umar Rida Kahhala, 92
Umayyah, Dinasti, 20-21, 166
Universitas al-Azhar, 30, 187, 199, 201, 245, 275, 295, 313
University of Cambridge, 78, 92
University of Edinburg, 93
University of Lethbridge, 93

Vienna, 78
Vietnam, 333

W. Mohd Azam b. Mohd Amin, 93
Walbridge, John, 190, 248
Wasil b. Atha, 11
Wasit, Kota. 50
Weismann, Itzchak, 306

Ya'kub al-Makhawi, Syaikh, 297
Ya'qub Sharfi, 316
Yahya b. Mu'az, 112
Yahya Bakharzi, 205-6
Yahya Suhrawardi, 15, 17, 77, 189-190, 194, 212, 231-49, 251-253, 255, 257, 259, 260-261, 265, 303, 312-313, 346
Yaman, 294, 296-301, 308-10, 314, 352-3, 355, 360-361, 369, 376
al-Yamani, Syaikh, 354
Yasar Duzenli, 209
Yunani, 15, 111, 113, 236-238, 241-242, 249, 252, 254-246, 337, 343, 350
Yunus Emre, 292
Yusuf al-Makassari, 297, 310, 333, 361, 363-365, 375
Yusuf al-Nassaj, 152-3
Yusuf b. al-Husain, 228
Yusuf Zaidan, 294, 297, 303-5, 310-312
Yusuf, Nabi, 12

Zahir al-Farisi, 233
Zahiruddin Abdul Rahman b. Ali al-Shirazi, 202
Zailan Moris, 347
Zaki Mubarak, 184, 230, 268
al-Zarnuji, 350
Ziai, Hossein, 190, 243, 245-248, 340
Zunnun al-Misri, 11, 219, 233, 241, 255

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tentang Penulis

Abdul Kadir Riyadi, lahir di Rembang, Jawa Tengah 13 Agustus 1970. Menyelesaikan pendidikan agama di Pondok Modern Gontor pada tahun 1990, lalu melanjutkan pendidikan tingkat S1 di Universitas al-Azhar Kairo dan selesai pada tahun 1995. Gelar Master (1999) di bidang sosiologi agama dan doktor (2004) di bidang filsafat Islam dan tasawuf ia raih dari University of Cape Town Afrika Selatan. Dua tokoh pemikir Muslim terkemuka masa kini, yaitu Hasan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zaid bertindak sebagai penguji disertasi doktoralnya. Pada tahun 2014, ia menyelesaikan program post-doktoral di Deakin University Australia. Beberapa karya tulis dalam bentuk buku yang berhasil ia lahirkan antara lain *Antropologi Tasawuf* (Jakarta: LP3ES, 2014), *Fenomenologi Tasawuf* (Surabaya: Idea, 2015), *Prinsip Dasar Ekonomi Islam* (Jakarta: Prenada, 2012), *Bilik-bilik Islam* (Surabaya: Imtiyaz, 2010), *Cheng Ho: Penyebar Islam dari China ke Nusantara* (Penerjemah) (Jakarta: Kompas Gramedia, 2010), dan *al-Ghazali dan Seni Imajinasi Sufistik* (Penerjemah) (Surabaya: Imtiyaz, 2010). Ia rutin menulis makalah ilmiah dan dimuat di berbagai jurnal terkemuka di Tanah Air maupun mancanegara. Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya ini juga rajin tampil pada forum seminar nasional maupun internasional sebagai pembicara. Kini ia sedang berusaha menyelesaikan buku terbarunya tentang *Tasawuf: Pesan Peradaban*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id