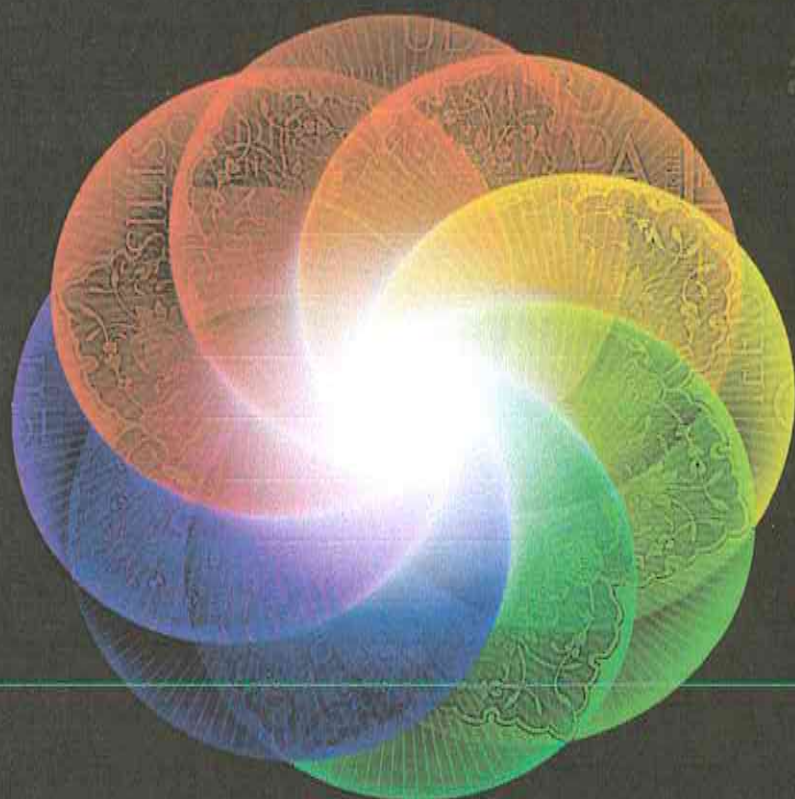


Abdul Kadir Riyadi

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

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: Jumea

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

I. 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



Pendahuluan

بسم الله الرحمن الرحيم

Walaupun 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-



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



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

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 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.



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



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,



Buku ini menegaskan secara mendasar bahwa tasawuf dan tarekat itu berbeda walau menyatu. Tasawuf adalah ilmu, sedangkan tarekat adalah pengejawantahan 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 merengang 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.



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. Keterpengaruhannya 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-*





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



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 perseteruan. Muqatil memilih jalan kalam karena merasa bahwa fikih tidak cukup memuaskan tuntutan akademisnya. Dia merasa fikih terlalu normatif dan hanya mengandalkan



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 berjihad. 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



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



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 Thalh 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-Makhluthat). Manuskrip nomer 1098



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-Sihristani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 145

25 Al-Makki, *Qut al-Qulub*, Juz II, 98





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

U saha 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 kelebihanannya 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



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 diujat dan dipinggirkan. Kesufian al-Sarraj secara otomatis membuatnya membela para sufi yang sedang bermasalah, sekalipun mereka adalah orang-orang yang paling diujat.

Beberapa nama yang ia bela adalah al-Hallaj dan al-Bisthami, dua nama yang dikenal sangat kontroversial. Unikny, 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



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 Bashir 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





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 yang 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





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. Perbedaan 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-Ghais 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 Hasyawiyah (salafiyah), Syafi'iyah pengikut Asy'ariyah sedang Malikiyah pengikut Qadariyah atau Jabariyah. Lihat Al-Shafadi, 1969. *Al-Ghais al-Munsajim*. Juz III (Beirut: Dar al-Wathan al-Arabi), 47



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

Walaupun 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



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.

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



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 Omilil, 1988, *Al-Khitab al-Tarikhi: Dirasah li Manhajiyah 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 Nashr 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 Mysticism*. Terjemah Inggris oleh Benjamin Clark (Notre Dam: Notre Dam University Press), 119-138



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

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 keramahmatan 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



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.







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



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 mewujudkan 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



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 paradigmatis, 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



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 dikonsepsikan 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 pembahasaan 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)

F



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 sekedar 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



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.



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. Usahnya 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.[]

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.

1

1000

1000

1000

1000

1000

1000



sedemikian kuat sehingga kemana pun ia pergi, ia hanya mengingatnya dan ingin selalu pulang kepadanya.

Kedua 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 ketergantungan 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

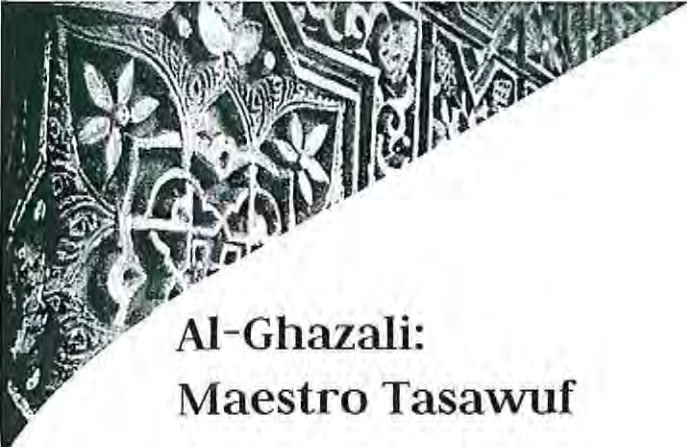
Kualitas spiritual seorang nabi, rasul dan para sahabat menurut al-Harawi, membuat mereka tidak lagi perlu menapaki tangga-tangga yang ia sebut di atas sebagai *manzilah*. Mereka berada pada tingkat di atas itu yang ia sebut sebagai *martabah*. *Martabah* adalah tingkat spiritual kelas tinggi yang tidak 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-Harawī. *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



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



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 metodanya. 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. Bargeran, "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

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 berbasabasi 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 Malamatiah yang mengajarkan bahwa seseorang dianjurkan untuk mencari kesalahan dirinya agar menemukan kebajikannya. Paham ini menimbulkan banyak kontroversi

19 Al-Ghazali. 2001. *Ihya' Ulum al-Din*. Jilid IV (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 230



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 agamanya. 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 kemungkinannya—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 fi al-Zikra al-Mi'awiyah 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'iyah), 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

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 Sab'īn (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-Hajaj Yusuf b. Muhammad b. Tumlus. 1916. *Al-Madkhal li Sina'at al-Mantiq* (Madrid: al-Matba'ah al-Ibriqa), 78

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 rumahnya di Filan, 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. Itu pun 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 Abdal Qadir al-Jilani* (Kairo: Dar al-Salam).

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 Nietzsche 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



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.

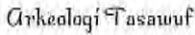
Penggunaan ungkapan “wahai anak” adalah contoh pertama bahwa al-Jilani terpengaruh oleh al-Ghazali. Contoh lain adalah gaya bahasanya yang doktrinal dan cenderung “menggurui”. Baik *Ayyuha al-Walad* maupun *al-Fath al-Rabbani* sama-sama menggunakan gaya tutur ini karena diperuntukkan untuk masyarakat 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



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 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

Tarekat Syadziliyah: Antara al-Syadzili dan al-Sakandari

13 Al-Jailani. *Ibid.*, 6, 7, 98, 99

14 Abdul Qadir Mahmud. *Ibid.*, 284

15 Al-Sya'rani. *Thabaqat*. Juz I, 140

[178]



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 Qadiriyyah dan Syadziliyyah tidak lain merupakan hasil dari jerih-payahnya. Tarekat-tarekat ini lahir sebagai pencerjemahan 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'iyyah, dan disusul kemudian oleh Abu al-Hasan al-Syadzili (w. 1262) pendiri tarekat Syadziliyyah.

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



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-Ghauths 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'llah al-Sakandari (w. 1315). Al-Mursi kemudian menjadi mursyid tarekat kedua setelah al-Syadzili, sedangkan 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.

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.



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".

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'iyah: Syarh wa Tahlil*. Juz I (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir), 7



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 iluminasi 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 Middle Eastern Studies.

2 Pembahasan mengenai Yahya Suhrawardi akan dilakukan pada saatnya nanti.



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, digero-goti 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

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



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



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.



Tasawuf Sesat Menyesatkan dalam Narasi Ibn al-Jauzi

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.

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 menggajjal dalam dirinya dan tentu dalam perjalanan sejarah pemikiran tasawuf secara keseluruhan adalah adanya kritik dan bahkan cacian seorang ulama dari mazhab

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.

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-Warraaq (w. 403/1063), penulis kitab *Syarh Ushul al-Din*, 2) al-Qadhi Abu Ya’la (w. 458/1108), murid al-Warraaq 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. Usmani 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.

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

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 sehingga 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



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 persekutuan 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 membedakan 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.

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 menyinggung, 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.



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 menyangkannya 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-Haqaiq 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



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 berhadapan, 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. Seding 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.



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 Muhammadiyah dan Munir Muin (Jakarta: Sadra), 30



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.



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

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 Sadrudin 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-Tahwihat*. 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



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*.

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 ber-sintesis dengan sistem pemikiran dan metode filsafat asing. Termasuk jenis

5 Al-Subki. *Thabaqat*. Juz II, 455



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 Gnostisisme 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



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 ruangnya. Inilah kenyataan yang dihadapi tasawuf. Sejak bercorak filosofis, ilmu ini semakin berkibar, tetapi kibarannya itu justru membuat sentimen para kritikus semakin berkobar.



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 penggunaannya 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-Hululiyah, 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*. Sedangkan 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 Firqat al-Muslimin wa al-Musyrikin* (Haidar Abad: Majelis Dairah al-Ma'arif), 59



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 Mahabener (*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'iyah 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 Taquuddin Ibn Taimiyah. 2008. *Majmu'ah al-Rasa'il wa al-Masa'il*. Juz 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi), 80

23 Abu Zahrah. Ibid, 41



luar dirinya. Kaum salafi harus tahu dan mencoba memahaminya secara lebih saksama. Kaum sufi sendiri harus lebih waspada karena terlalu sering memasukkan 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 Mädkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, 58



(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-Alusi¹ dan al-Maraghi² 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





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-Thal'ah al-Jadidah), 72-75

32 Ibn Qayyim, *Madarij*. 1/39



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 menyelipkan 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



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 "tanggung". 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



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. Seding 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 *ahadiyyah* 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-Jilli. Tth. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*. Juz II (Kairo: Sabih al-Azhar), 86-88



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 Friedrich 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, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond: Curzon), 126

38 Badawi. *Al-Insan al-Kamil*. 21



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 Qadiriyyah 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 khazanah 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-Burhaniyyah 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-Burhaniyyah.

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-Hamadani, 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



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-*





Bersamaan dengan kemajuan Tarekat Naqsyabandiyah, tarekat-tarekat lain yang memiliki kedekatan struktural dan fungsional dengannya pun mengalami hal serupa. Tarekat Qadiriyyah, 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 Friedmann. 2000. *Syaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image*. Edisi Kedua (New Delhi: Oxford University Press), 28.



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.



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)



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 Mahmud 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





kemudian dengan wafatnya Pir Muhammad Zubair (cicitnya) pada tahun yang sama.⁶ Bahwa proyek Ahmad Sirhindi terhenti hampir pada waktu yang bersamaan dengan tumbanganya 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 wujud 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



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



pada masanya bersikap oportunistis 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 mengimbangnya 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

Iniilah 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 Shiraz 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





tasian-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

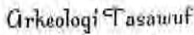
Mulla Sadra—menurut Rahman—sempat ditawari untuk tetap tinggal di Isfahan dengan catatan mengubah pandangan dan ajarannya, atau tidak perlu mengubah pendiriannya tetapi dengan risiko harus pergi dari Isfahan. Ia memilih yang kedua walau ayahnya yang juga seorang gubernur Fars mencoba membujuknya untuk 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



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

24 Ibid.



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





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, eskatologi, 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 *Journal 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)



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.¹⁸

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

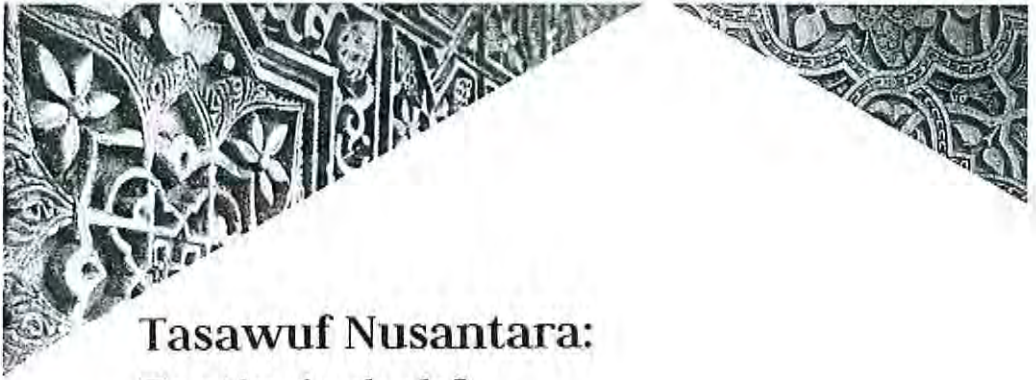
37 Roxanne D. Marcotte. 2011. "Al-Masa'il al-Qudsiyyah and Mulla Sadra's Proofs for Mental Existence". Dalam *Journal of Islamic Studies*. 22:2

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





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-



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





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 koleganya 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* (Princeton and Oxford: Princeton University Press), 8

4 Ibid.,

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



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



Gagasan Fansuri memang tidak selamanya dapat diterima di Nusantara. Dapat diduga bahwa aliran pemikirannya yang wujud 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 Qadiriyyah 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 Qadiriyyah 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 membaiai 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 dibaiai 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:





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 keilmuannya melainkan juga dari tingkat "kesaktiannya". Bahkan sering seseorang sudah cukup di-

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.” Subjektivitas 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, *Muraqī*., 4



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 *Muraqī 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. *Muraqī*., 2

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 melantarkan 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 wujud al-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



- Ansari, Muhammad Abdullah Haq. 1998. *Syaikh Ahmad Sirhindi's Doctrine of Wahdat al-Shuhud* (Islamabad: Islamic Research Institute)
- _____. 1997. *Merajut Tradisi Syaria'h dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syaikh 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* (Haider 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. T.T. *Tadzkirah al-Auliya't*. 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)
- Ayatollahi, 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-Wujudhiyyah 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 Bashir Iwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami)



- 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 *Journal of Islamic Philosophy*, 6
- Drewes, G.W.J. 1969. *The Admonitions of Seh Bari. A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saith of Bonang* (The Hague: Nijhoff)
- Duzenli, Yasar. 1994. *Sihabuddin Suhreverdi ve Nugbetu l-Bayan fi Tefsiri l-Kuran*. Disertasi Doktorat (Turkey: Universitas Marmara)
- Eaton, Richard M. 2005. *The 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 Doktorat (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: Brigham 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)





- Ibn Arabi, Muhyiddin. 2006. *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Editor Usman Yahya (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)
- Ibn Asakir. T.T. *Tabyin Kizb al-Muftara* (Beirut: Maktabah al-Thaqafah al-Arabiyyah)
- Ibn Athir, Abú al-Hasan Ali b. Abi al-Karam al-Syaibani. 1987. *Al-Kámil fi al-Tárikh*. 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-Sadini (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah)
- _____, 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 Shihb 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-Ilmiyah)
- _____, 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 Ignatius 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-Ilmiyyah)
- _____, 1429H. *Tariq al-Hijratin 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)





- _____, 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-Haqaiq 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)



- 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*. Dalam 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 Mysticism*. Terjemah Inggris oleh Benjamin Clark (Notre Dam: Notre Dam University Press)
- . 1929. *Recueil 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)



- Nabil, Imad. 2012. *Abu Nasr al-Farabi* (Beirut: Dar al-Farabi)
- Nafisi, Said. T.T. *Divan Abu Said Abu Khair* (Beirut: Maktabah al-Nahdhah)
- 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 Manhajiyah 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. T.T. *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 Fahn al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kindi)
- Rahman, Fazlur. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY Press)



- al-Razi, Fakhruddin. 1962. *I'tikadat Firqah 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: Paulist 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)





- 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-Azharriyyah)
- _____, 1964. *Thabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*. Editor Mahmud Muhammad al-Thanahi dan Abdul Fattah al-Hulw (Lebanon: Faishal Isa al-Babi al-Halabi)
- _____, 1986. *Thabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra* (Kairo: Dar al-Sharif)
- _____, T.T. *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 Middle 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 Institutuy-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-'Arsiyyah*. 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'llah*. Tesis Magister (Kairo: Jurusan Sastra dan Pemikiran, Universitas Kairo)
- al-Tirmidzi, Muhammad b. Ali. T.T. *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



Arkeologi Tasawuf

- 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-Ghaush 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-Shaghbir,
 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,



- 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





- 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-



- 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, Mazhab, 49, 219
 Marcotte, Roxanne D., 364
 Maroko, 78, 165, 167, 208
 Martin Luther, 184
 Martin Van Bruinessen, 365





- 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
 Nietzsche, 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



- 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, Itzhak, 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



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*.