

ANALISIS DAN MAPPING SYARIAH VERSUS TASAWUF MELALUI PENDEKATAN HISTORIS

Ali Mas'ud

Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya
mas'ud_ali@yahoo.co.id

Abstrak

Ada perbedaan prinsipil antara fikih dan tasawuf dalam tataran empirik. Fikih bercorak simbolistik, legalistik, eksoterik dan formalistik sehingga cenderung melihat sebuah tindakan dari syarat dan rukun, syah dan tidak syah. Sesungguhnya pemahaman yang demikian sepenuhnya tidaklah dapat diterima karena dimungkinkan keterbatasan memahami pesan dan substansi fikih itu sendiri. Fikih sebagai formulasi pemahaman terhadap pesan syariat yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, dari dalil-dalilnya yang bersifat rinci. Sementara itu, ada pula anggapan bahwa bertasawuf adalah identik dengan pola hidup asketis dan kepasrahan hidup statis. Padahal sebetulnya tidak demikian. Sebab tasawuf bercorak esoterik yang lebih berorientasi pada kedalaman spiritualitas dan mengutamakan pendekatan diri kepada Allah. Sebagai seorang Muslim, sudah barang tentu kaum sufi melaksanakan ritus-ritus Islam lainnya, yang maknanya mereka interpretasikan secara lebih mendalam. Bagi mereka, ritus-ritus ini menuju pada tidurnya jiwa dalam kepasrahan kepada Allah, atau bangunnya kalbu dalam menegaskan watak hakiki kemanusiannya. Karenanya, wudhu tidak sekedar membasuh kotoran lahiriah bahkan batiniyah saja, melainkan juga penyucian kalbu min ma siwa Allah. Dengan demikian, setiap kaum sufi selalu menempuh jalan yang menurutnya keluar dari wilayah ego, berikhtil berbagai ekstensi dan proyeksinya, menuju realisasi identitas esensialnya.

[Empirically, fikih and sufism are different. Fikih has the symbolic character,

legalistic, eksoterik and formalistic. It tends to see a certain action from point of view of condition and administrative, legal and illegal. In fact, such an understanding is not acceptable as a result of the limitation in understanding fikih. Fikih is a basic understanding toward messages of syariat which deals with the heresy's activities from the detailed argumentations. Furthermore, there is an assumption that sufism is identical with the resignation of static life. Sufism has the character of being exoteric emphasizing on spiritualistic. The sufi community do other Islamic rituals and they try to interpret their meanings by themselves. For the sufi community, those rituals are done to resign themselves to Allah. That is why an activity of doing ablution is intended not only to clean up physical organs but also internal aspect. What the sufi community do is principally out of their ego area to close themselves to the God.]

Kata kunci: *Fikih, Tasawuf, Eksoteris, Esoteris*

Pendahuluan

Sering orang membuat dikotomi antara tasawuf¹ dan fikih. Tasawuf berorientasi kepada masalah esoterik sedangkan fikih kepada eksoterik. Keduanya adalah produk budaya Islam, yang tidak pernah terdengar pada masa Rasulullah Saw. Dan apabila ditelusuri secara keseluruhan terhadap ajaran Islam, antara keduanya tidak terdapat perbedaan, yang ada hanyalah penekanan. Sebab keduanya berakar pada tiga pilar penyangga ajaran Islam: Iman, Islam dan *Ihsan*, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis yang mengisahkan dialog antara Nabi Muhammad Saw dengan Malaikat Jibril As:

"Abu Hurairah berkata bahwa pada suatu hari ketika Nabi Saw berada di tengah-tengah sahabat, datanglah seorang laki-laki, lalu bertanya: Wabai Rasulullah, apa yang dimaksud iman? Nabi menjawab: Hendaklah engkau beriman kepada Allah,

¹ Ibnu Ajjabah seorang Sufi Fatimi, mengklaim bahwa peletak tasawuf adalah Rasulullah SAW sendiri. Beliau mendapatkannya dari Allah Ta'ala melalui wahyu dan *ilham*. Kemudian Ibnu Ajjabah berkata: Jibril pertama kali turun kepada Rasulullah SAW dengan membawa ilmu syariat dan ketika ilmu itu telah mantap maka turunlah ia untuk kedua kalinya dengan membawa ilmu hakikat. Beliau pun mengajarkan ilmu hakikat ini pada orang-orang khususnya saja. Dan yang pertama kali menyampaikan tasawuf adalah Ali bin Abi Thalib, r.a kemudian Hasan al-Basri menimba darinya; Ibn 'Ajjabah, *Iqa al-Himam Fi Sharh al-Hikam* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), h. 5.

malaikat-malaikatNya, Kitab-kitabNya, Rasul-rasulNya dan engkau beriman kepada hari kebangkitan. Lalu dia bertanya lagi: Apakah Islam itu? Nabi Saw menjawab: Hendaklah engkau beribadah kepada Allah dan tidak menyekutukanNya dengan sesuatu, mendirikan salat yang diwajibkan, mengeluarkan zakat yang difardukan dan berpuasa di bulan Ramadan. Kemudian dia bertanya lagi: Apakah ibsan itu? Nabi menjawab: Hendaklah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihatNya. Maka jika engkau tidak bisa melihatNya. Ketahuilah bahwa sesungguhnya Dia melihatmu.”²

Secara esensial, fikih bisa ditarik dari ”al-Islam” dan tasawuf berakar pada ”al-Ihsan”. *Al-Islam* berorientasi pada amaliah lahiriah (eksoterik), sedang *al-Ihsan* pada masalah penghayatan (esoterik).

Fikih biasa didefinisikan oleh ulama sebagai: “Ilmu yang membicarakan hukum-hukum syara yang berkaitan dengan amaliah yang digali dari dalil-dalil rinci.”³ Dari definisi tersebut tampak bahwa fikih adalah ilmu lahir (eksoterik) yang membicarakan masalah ibadah (khusus/ *mabdhah*), hukum-hukum perbuatan yang seharusnya dilakukan oleh seorang Muslim, bukan ilmu rasional, bukan ilmu batin dan bukan akidah. Dengan demikian ilmu ini adalah sarat dengan norma-norma lahiriah.

Dengan fikih akan diketahui perbuatan yang seharusnya dilakukan menurut penilaian syara. Karena itu tujuan mempelajarinya adalah untuk mengetahui perbuatan-perbuatan yang diharuskan melakukannya (wajib), dianjurkan (*mandub*), dibolehkan (*mubah*), dicegah (*makruh* dan dilarang (haram) menurut *syara*. Pendekatan dan metode untuk memperoleh pengetahuan tentang nilai *syara* terhadap perbuatan manusia menggunakan kaidah-kaidah yang disebut *ushul fiqh*.

Apabila tasawuf berakar pada *al-Ihsan* maka dapat diungkapkan secara sederhana bahwa tasawuf merupakan kesadaran adanya komunikasi

² Muslim, *Shahih Muslim* (Mesir: Bab al-Halabi, t.t.), h. 23.

³ Muhammad Shata al-Dimyaty, *I'nan al-Thalibin*, Juz I (Singapura: Sulaiman Mar'i, t.t.), h. 14.

dan dialog langsung antara seorang Muslim dengan Tuhan.⁴ Di samping itu, tasawuf merupakan suatu sistem latihan dengan penuh kesungguhan (*riyadhab* dan *mujabadah*) untuk membersihkan, mempertinggi dan memperdalam kerohanian dalam rangka mendekati (*taqarrub*) pada Allah Swt sehingga segala konsentrasi seseorang hanya tertuju kepada-Nya.

Dengan pengertian seperti itu maka bisa dikatakan bahwa tasawuf adalah bagian dari ajaran Islam. Karena esensi tasawuf adalah membina akhlak manusia. Hal ini selaras dengan salah satu tujuan diturunkannya Islam, yaitu membina akhlak umat manusia di atas bumi ini, agar tercapai kebahagiaan dan kesempurnaan hidup lahir dan batin, dunia dan akhirat. Oleh karena itu, siapa pun boleh menyandang predikat *mutashawwif* (seorang sufi) sepanjang ia berbudi pekerti tinggi, sanggup menderita lapar dan dahaga, bila memperoleh rezeki tidak lekat di dalam hatinya dan begitu seterusnya. Pada pokoknya tasawuf mengarah kepada sifat-sifat mulia dan menjauhi manusia dari sifat-sifat tercela. Inilah yang dikehendaki dalam tasawuf sebenarnya.

Tipologi Latar Belakang Munculnya Gerakan Sufisme

Sufisme Klasik

Tradisi sufisme di kalangan masyarakat Islam telah populer sejak akhir abad II Hijriah.⁵ Sekalipun secara formal istilah ini belum dikenali oleh masyarakat Muslim ketika itu, namun substansi sufisme ini pada hakikatnya identik dengan model keberagamaan yang dahulu akrab dengan sebutan *zāhid* dan *'abid*, yaitu tradisi asketisme yang biasa terlihat di serambi masjid Madinah. Tradisi keberagamaan para *zāhid* dan *'abid* inilah yang pada gilirannya memanifestasi menjadi tradisi

⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 56.

⁵ 'Abd Karim al-Qusyayiri, *al-Risalah al-Qusyayiriyah* (Kairo: t.p., 1330 H), h. 138.

sufisme.⁶

Tradisi keberagaman para *zahid* dan *'abid* ini cenderung lebih menekankan pada permasalahan-permasalahan akhirat (asketisme) dan mengabaikan terhadap keasyikan dunia. Munculnya sikap keagamaan ini terutama karena dipicu oleh tiga faktor: *pertama*, sikap hedonis para *kehalifah*, gaya kehidupan glamor-profanistik dan materialistik-konsumeristik. Lebih dari itu, sikap ini telah meluas dan menginspirasi para penguasa daerah. Munculnya sikap keagamaan asketis ini dengan kata lain adalah reaksi terhadap model kehidupan penguasa yang sekuler. Inilah bentuk protes sufisme terhadap pemerintah dengan tetap menyajikan sikap etis dan spiritualis yang dibingkai dengan kearifan ruhaniah.

Kedua, sikap radikal dari penguasa Khawarij dan dampak polarisasi politik yang ditimbulkannya. Sikap kekerasan penguasa tanpa terasa telah menutup ruang para *zahid* dan *'abid* untuk mengekspresikan kesalehan individualnya (vertikal) maupun sosialnya (horisontal) dalam suasana kedamaian ruhaniah dan cinta sesama. Bentuk pelarian dari sikap ini adalah *uzlah* kolektif.

Ketiga, kodifikasi hukum Islam (fikih) dan perumusan ilmu kalam (teologi) yang berpijak pada kerangka paradigma dialektika-rasional. Landasan paradigma inilah yang pelan-pelan telah mengembangkan dimensi etik dari praktik keagamaan itu sendiri. Tren keagamaan ini pula yang akan menyebabkan hilangnya ruh keagamaan (spiritual). Dengan kata lain, agama mengandalkan bentuk tanpa jiwa. Karena suasana hukum dan teologi yang kering tanpa jiwa, dihadapkan pada dominannya suasana moral keagamaan ketika itu membuat para *zuhhad* mencurahkan perhatiannya pada moralitas. Sikap inilah yang memacu adanya pergeseran tradisi asketis menuju tradisi sufis. Mereka yang tergolong pada periode ini adalah Hasan al-Bashri (W.110 H) melalui doktrin *zuhud*, *khauf*, dan *raja'nya*, Rabi'ah (w. 185 H) dengan ajaran *mahabbahnya*, Ma'ruf al-

⁶ Hashim Bashuni, *al-Tasamwuf Fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 9.

Kharki (w. 200 H) dengan ajaran *al-Syaunqnya*.⁷

Dilanjutkan kemudian oleh *Dzu al-Nun al-Mishri* (w.245 H) dengan konsep spiritual *al-maqamat* dan *al-abwalnya* (psiko-gnostik).⁸ Sejak berkembangnya konsepsi ini maka berarti pemilahan secara tegas tentang tasawuf dan kesalehan sangat jelas.

Paham keagamaan asketis tersebut pada hakikatnya merupakan bibit awal bagi lahirnya sufisme sebagai peradaban dalam Islam. Ia juga merupakan aliran keagamaan yang menandai kegiatan spiritual pada fase awal Islam. Oleh karenanya, fase awal Islam itu juga dikenal fase asketisme. Fase ini berlangsung hingga akhir abad II H. Peralihan dari akhir abad II memasuki abad III H inilah yang secara formal telah mengubah tradisi asketisme ke tradisi sufisme, dari *zabid*, 'abid menjadi sufi. Dampak peralihan tren keagamaan ini telah memunculkan para *mutashawwif* terkemuka pada zamannya, antara lain adalah al-Bustami (w. 260 H) dengan doktrin *ittihad* melalui konsep *al-fana'* dan *baqa'*-nya; meleburnya sifat-sifat kemanusiaan (*nasut*) ke dalam sifat ilahiyah (*labut*) sehingga penyatuan antara manusia dengan tuhaninya dalam *al-fana'*.

Sufisme Ortodoks

Tipologi sufisme ortodoks ini kemunculannya sedikit berbeda dengan sufisme klasik. Gerakan sufisme ortodoks lahir semata-mata karena pengaruh politik. Terjadinya politik antara kaum Sunni dengan Shi'i abad III Hijriyah telah melahirkan ortodoksi sufisme. Sufisme ortodok dirintis oleh tokoh sufi bernama Harits al-Muhasibi (w. 243). Munculnya sufisme ortodoks tidak lain adalah upaya menegakkan kembali warisan sufi terdahulu, yakni di kalangan para sahabat dan generasi setelahnya yang tetap menekankan sisi-sisi keagamaan yang lahiriyah. Sehingga jurang pemisah antara Islam ortodoks sufisme tetap berada

⁷ R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London: Kegan Paul, 1966), h. 3-4.

⁸ *Al-Maqamat* adalah jenjang pelatihan dalam sistem pembinaan moral calon sufi sehingga terkondisi nilai-nilai dari setiap jenjang. Sedangkan *al-abwal* adalah kondisi jiwa yang muncul sebagai wujud usai melaksanakan satu tingkat *maqam*.

dalam wilayah Islam yang murni. Sejak itulah, abad III H sebutan sufisme ortodoks muncul dan sekaligus momentum ini menjadi gerakan pertama dalam gerakan pembaruan sufisme.⁹ Upaya rekonsiliasi pembaruan yang dilanjutkan oleh al-Harraj (w. 277 H)¹⁰ dan al-Junaid al-Bagdadi (w. 297 H) dengan menawarkan konsep tasawuf yang kompromistik, yaitu antara sufisme dengan kelompok ortodoks (*salafiyah*). Cara pandang ini tentu memiliki prospektif pola integrasi antara kesadaran asketisme dengan formalisme (syariah).

Ortodoks sufisme atau konvensional sufisme merupakan salah satu sebutan bagi para sufi yang mengamalkan ajaran tasawuf melalui bimbingan seorang guru (mursyid) yang dipandang kontroversi ini. Tidak sedikit dari kalangan ulama yang menentang, bahkan ada di antara mereka yang mengharamkannya. Sementara dari kalangan ortodoks ini makin intens dan selalu mengingatkan pengikutnya untuk tetap mengikuti ajaran Nabi Muhammad Saw.

Rasulullah Saw dan para sahabat mampu menundukkan dunia disebabkan karena keimanan mereka kuat. Merekalah yang mampu meruntuhkan Roma dan Persia digantikan dengan peradaban, kebudayaan, ilmu pengetahuan hingga diakui oleh ahli sejarah *Islam is the soul of civilization* atau Islam sebagai peradaban baru. Tebuslah kembali keagungan yang telah tergadai, sambunglah segera dengan susunan yang kemas mengikut jejak ahli tasawuf yang jujur sebagai *tabi'in, tabi'in watta'ibim ila yaumiddin*.

Upaya *tajdid* ini tanpa terasa memperoleh sambutan yang sangat luas dari kalangan pemerhati tasawuf, antara lain dengan munculnya para penulis sevisi yaitu al-Saraj dengan karyanya *al-Luma'*, al-Kalabadhi dengan karyanya *al-Ta'aruf li al-Madhab al-Tashawwuf*, al-Qushairi dengan

⁹ Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 237-38.

¹⁰ Bernd Radtke, "Konsep Wilayah dalam Sufisme Awal" dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik Hingga Rumi (700-1300)*, terj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), h. 563.

karyanya *al-Risalah*. Karya ketiganya berisi metode mengembangkan sikap sufisme moderat yang senantiasa menunjang ide-ide ortodoks.

Selain tiga faktor di atas, sikap keagamaan para guru sufi pada periode ini muncul karena motivasi oleh mewabahnya gerakan pemahaman spekulatif-teorititis murni yang menyentuh wilayah kesatuan wujud.¹¹ Suatu pemahaman yang lebih menekankan pada wilayah dominasi ego, suatu pemikiran filsafat yang diperoleh melalui akal. Sementara mereka lebih menekankan pada siratan penglihatan hati.¹² Keyakinan kebenaran melalui filsafat bagi mereka hampa akan keuntungan spiritual yang sesungguhnya. Ia akan membawa seseorang, baik secara sosial maupun moral tersesat. Karena seseorang akan dengan mudah menyelewengkan filsafat untuk kepentingan ego personal.¹³ Tren keagamaan ini direpresentasi oleh Abu Sa'id bi al-Khair (w. 440 H).¹⁴

Gerakan sufisme di atas, menemukan puncak keemasannya kurang lebih pada abad V Hijriyah, yaitu melalui gagasan monumental al-Ghazali (w. 505 H). Gerakan al-Ghazali ini terutama bermaksud mencegah suburnya sufisme teosofi atau sufisme falsafi yang mendapatkan sambutan positif di era tersebut. Padahal sikap dan pemahaman keagamaan mereka menurut versi sufisme ortodoks dapat menyelewengkan akidah. Atas dasar ini al-Ghazali berusaha merumuskan konsepsi-konsepsi yang dapat menjawab aspirasi kedua belah pihak, yaitu sufisme dan ortodoksi Islam. Konsepsi makrifat dan hakikatlah yang mampu memberikan jawaban antara kubu isi dan lahir.

Sejak itu pulalah sufisme ortodoks memperoleh tempat yang terhormat dalam konteks sejarah pemikiran Islam. Dengan lahirnya para sufi terkemuka ini membawa dampak secara konseptual dan tekstual terhadap pemahaman sufisme. Atas dasar itulah konsep sufisme

¹¹ Nurbakhash, "Ciri-ciri Utama Sufisme dalam Periode Awal Islam" dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik* (Yogyakarta: Sufi, 2002), h. 1.

¹² *Ibid.*, h. 1.

¹³ *Ibid.*, h. 2.

¹⁴ *Ibid.*, h. 78

berkembang secara dinamis hingga menyentuh pada ranah intuisi, *dhawq* maupun *al-kasyf*.¹⁵

Sufisme Teosofi

Tipologi sufi yang menekankan nalar falsafi ini jauh sebelum kemunculannya telah dicurigai eksistensinya oleh sufisme ortodoks. Tren sufisme model inilah yang dikhawatirkan al-Ghazali akan mendominasi tren pemikiran Islam ketika itu. Hanya saja gerakan pemikiran ternyata belum bisa menandingi derasnya perkembangan nalar sufisme ortodoks yang digagas al-Ghazali. Namun demikian, betapapun tingkat popularitas gagasan ortodoksi sufisme al-Ghazali, pada suatu saat ia juga mengalami masa-masa keredupannya. Pada momentum inilah, Ibn 'Arabi dengan menggunakan term yang sama, yaitu makrifat—sebagaimana term yang dipakai oleh al-Ghazali—tidak saja bermaksud mengungkapkan konsep manusia dengan Tuhannya (seperti halnya Abu Yazid al-Bushtami), namun juga bermaksud menyajikan gagasan-gagasan esoterik-filosofik. Dengan kata lain, bermaksud membuat pencerahan pemikiran yang merelasikan antara fenomena alam yang pluralistik dengan Tuhan sebagai prinsip keesaan yang melandasinya.

Doktrin al-Hulul adalah salah satu tipe dari aliran tasawuf falsafi dan merupakan perkembangan lanjut dari paham *al-Ittibad*. Konsep dan pikiran Husain Ibn Mansur al-Hallaj adalah Immanensi Roh Tuhan dalam diri manusia, timbul bagaimana Roh Tuhan tadi menempati dalam diri manusia dan alam semesta atau yang dikenal dengan *hulul*. Husain Ibn Mansur al-Hallaj telah menerapkan ajaran panteisme (penyatuan diri antara makhluk dengan Tuhannya). Dalam ajaran ini, penghayatan kesamaan dan kesatuan antara manusia dengan Tuhan dijadikan titik pangkal untuk mengembangkan pemikiran dan pandangan tasawuf

¹⁵ Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf* (Kairo: Dar al-Thaqafah, 1974), h. 80-82.

tentang dunia dan penciptaan manusia¹⁶. Maka, hakikat ajarannya adalah setiap manusia memiliki anasir keIllahian yang immamen dalam dirinya. Dan orang yang mampu mengungkapkan sifat keIllahian dari tabiat kemanusiaannya (*nasut*), berarti telah mencapai *insan kamil* atau jadi waliyullah yang suci. Ajaran *wahdat al-adyan* atau kesatuan segala macam agama juga terang-terangan diterapkan oleh Husain Ibn Mansur al-Hallaj, yang pada akhir puncaknya mengaku sama dengan Tuhan (wafat pada tahun 308 H, di Baghdad). Ia mengatakan *ana al-Haqq* (Aku adalah kebenaran Mutlak atau Tuhan).¹⁷

Perhelatan wacana sufisme di kalangan Muslim marak kembali ketika konsep Ibn 'Arabi (w. 638 H) tentang *wahdat al-wujud* terlihat membumi. Konsepsi ini dianggap oleh para pemikir Islam sebagai sikap keagamaan yang ke luar dari kerangka Islam (kafir). Paham ini juga dikategorikan sebagai paham panteisme. Paham ini ditengarai paham yang menelusupkan kerangka nalar filosofis ke dalam ranah sufisme, baik yang bersifat epistemologis maupun postulat-postulat filsafat Yunani, terutama neo-platonisme.

Neo-Sufisme

Agaknya gerakan sufisme teosofi Ibn 'Arabi ini mendorong upaya-upaya baru Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauzi pada abad VIII H melanjutkan proyek pemikiran gerakan kedua tokoh ini secara terang-

¹⁶ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), h. 158.

¹⁷ Ucapan itulah yang membuatnya dieksekusi secara brutal. Bagi para ulama ortodoks, kematian ini dijustifikasi dengan alasan bid'ah sebab Islam eksoteris tidak menerima pandangan bahwa seorang manusia bisa bersatu dengan Allah dan karena Kebenaran (*Al-Haqq*) adalah salah satu nama Allah maka ini berarti bahwa al-Hallaj menyatakan ketuhanannya sendiri. Kaum sufi sezaman dengan al-Hallaj juga terkejut oleh pernyataannya karena mereka yakin bahwa seorang sufi semestinya tidak boleh mengungkapkan segenap pengalaman batiniahnya kepada orang lain. Mereka berpandangan bahwa al-Hallaj tidak mampu menyembunyikan berbagai misteri atau rahasia Ilahi dan eksekusi atas dirinya adalah akibat dari kemurkaan Allah lantaran ia telah mengungkapkan segenap kerahasiaan tersebut. Lihat <http://media.isnet.org/sufi/Opini/Hallaj.html>, diakses tanggal 23 Mei 2013.

terangan menolak doktrin monisme (*wahdat al-wujud*) Ibn `Arabi sekaligus berupaya mencegah berbagai motif ritual para sufi yang berkembang pada waktu itu. Atas dasar inilah Fazlur Rahman menyebut Ibn Taimiyah sebagai gerakan Neo-Sufisme ini.¹⁸

Upaya-upaya pengembalian syariah dan pelaksanaannya di kalangan masyarakat Islam sufis terlihat tanda-tanda keberhasilan. Melalui upayanya yang maksimal itu, tepatnya pada Abad VIII H gerakan sufisme asketis yang mengabaikan terhadap syariah mulai terlihat tanda-tanda kelesuan dan kemandekannya. Indikasi itu terlihat sejak tidak adanya konsep-konsep sufisme yang baru dan orisinal. Yang berjalan adalah ulasan-ulasan lama atau peniruan. Sementara dalam tataran aplikasi pengamalan sufisme mampu berjalan semarak namun lebih didominasi oleh tarekat atau institusi sufi yang lebih menampakkan aspek ritualitasnya dan bukan pada substansinya.

Inilah salah satu penyebab suramnya cahaya sufisme di era kemudian dan bahkan model sufi inilah yang kerap kali dituding sebagai biang kerok kemunduran umat Islam. Karena alasan ini pulalah, Ibn Taimiyah mengategorikannya menjadi tiga macam: *pertama*, sufi hakikat, yaitu mereka yang sungguh-sungguh mencari kebahagiaan spiritual. *Kedua*, sufi rezeki, mereka yang tinggal di asrama pondokan yang mengharapkan uluran tangan dari orang lain. *Ketiga*, sufi formalitas, yaitu mereka yang bergaya sufi tapi jiwanya tidak sepenuhnya terikat oleh sufisme.¹⁹ Tanpa terasa cara pandang Taimiyah dan Ibn Qayyim ini mengidealkan integrasi antara tasawuf dan syariah sebagaimana yang pernah digagas al-Ghazali.

Tasawuf dan Fikih di Indonesia

Indonesia, termasuk kawasan yang kaya dengan kebudayaan. Salah satu corak kebudayaan yang ikut mewarnai kebudayaan di Indonesia adalah kebudayaan Islam atau corak pemikiran Islam. Perkembangan tradisi pemikiran Islam di Indonesia dapat dibagi dalam dua periode. Periode

¹⁸ Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme...*, h. 248.

¹⁹ Ibn Taimiyah, *al-Sufiyah wa al-Fuqara* (Kairo: al-Manar, 1348 H), h. 17.

pertama adalah tradisi intelektual yang berkembang sebelum bersentuhan dengan paham-paham pembaruan. Sedangkan periode kedua adalah pemikiran yang berkembang setelah terkena sentuhan modernisme.²⁰

Corak pemikiran Islam Indonesia periode pertama terkenal sangat diwarnai corak kesufian yang pekat. Ini tentunya tidak mengherankan sebab datangnya Islam ke kawasan ini, seperti juga yang ke Asia Tengah dan Afrika Hitam, banyak ditangani kaum sufi sekaligus pedagang. Jaringan-jaringan perdagangan mereka yang luas (yang berpusat pada penginapan-penginapan mereka dekat masjid sekaligus padepokan-padepokan kesufian mereka yang di sebut *zawiyah*, *khaniqah*, *ribath* dan *funduq* telah memberi mereka fasilitas untuk menyebarkan Islam melalui perembesan damai. Karena watak kesufian yang banyak mengandalkan intuisi pribadi dan perasaan (*dhawq*), pemikiran Islam yang diwarnainya tampil cukup reseptif (berpembawaan muda menerima) unsur-unsur budaya lokal.

Melalui kebijakan para wali terutama Walisongo, gaya pemikiran Islam di Indonesia mudah sekali diterima rakyat banyak. Maka Islam dalam tempo relatif singkat menjadi agama mayoritas bangsa kita yang mayoritas masyarakatnya agraris.²¹

Namun demikian Islam yang dikembangkan di Indonesia berbeda dengan warna aslinya di Jazirah Arab karena lebih bercorak sufi dan benar-benar menyesuaikan diri dengan tradisi lokal sepanjang tidak menyangkut ajaran pokoknya. Menurut Fachri Ali dan Bahtiar Rifa'i hal tersebut bukan hanya semata-mata karena keinginan untuk mudah diterima, namun juga karena terpengaruh kondisi kemunduran Islam yang terjadi sejak abad kesebelas.²²

Disintegrasi antara kekuasaan Islam pada masa Abbasiyah mengganggu perkembangan ilmu pengetahuan dan melemahkan struktur

²⁰ Ahmad Rifa'i Hasan, (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1987), h. 12.

²¹ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 25.

²² Fachri Ali dan Bahtiar Rifa'i, *Merambab Jalan Baru Islam, Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1992), h. 40.

kekuasaan Islam. Dua hal ini, satu sisi membawa sikap apatis dan tidak kreatif serta taklid, mereka beranggapan bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup. Sedangkan di sisi lain membawa kekecewaan umat Islam dan ini membawa akibat kurang perhatian mereka terhadap masalah keduniaan. Hal inilah yang membawa pengaruh kepada corak keislaman di Indonesia.

Corak kesufian Islam Indonesia dapat diperkuat lantaran penyebar agama Islam yang pertama kali datang di Indonesia adalah golongan 'Alawiyyin, keturunan Sayyidina Hasan dan Husain bin Ali r.a. Golongan inilah yang sebenarnya memegang peranan penting dalam penyebaran agama Islam di daerah Asia Tenggara, yang mengasumsikan awal datangnya Islam abad ke 7 H/13M.²³ Termasuk di pulau Jawa yang sampai pada abad keempat belas Masehi dikuasai oleh kerajaan Majapahit yang beragama Hindu. Golongan 'Alawiyyin ini terkenal dalam sejarah sangat kuat amaliah kesufiannya merupakan nenek moyang Walisongo dan tokoh-tokoh Islam penting sesudahnya.²⁴

Dalam literatur sejarah, corak pemikiran tasawuf di Indonesia merupakan pengaruh dari pemikiran sufi al-Ghazali. Hal ini dinyatakan dalam berbagai dokumen dan karya tulis ilmiah. Berkenaan dengan hal ini, patut diingat bahwa pemikir Islam yang hebat itu wafat pada tahun 505 H./1111 M. Sementara kerajaan Hindu Majapahit berdiri pada tahun 695 H./1295 M., hampir dua abad telah wafat al-Ghazali. Karena itu mudah dibayangkan, bahwa berbagai karya pemikir besar di Indonesia, sangat memengaruhi pemikiran mereka meskipun kebiasaan menulis dan mengarang di negeri kita (bahkan hingga saat ini) jauh sekali ketinggalan oleh dunia Islam lainnya.

Kita beruntung masih ada satu dua peninggalan nenek moyang kita yang dapat dijadikan bukti adanya pengaruh kesufian al-Ghazali. Salah satunya adalah dokumen kode etik Islam Jawa, yang diperkirakan

²³ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), h. 4-5.

²⁴ Sayyid Abdullah al-Haddad, *Risalah al-Mu'awanah wa al-Mudbadharah wa al-Muwasannah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1986), h. 41.

ditulis abad IX H, X H./ XVI atau XVII M. Menurut penelitian G.V. Drewes (1978: 14) bahwa dokumen yang berbahasa Jawa itu ditemukan di daerah Sedayu (Gresik).

Eksoterisme versus Esoterisme di Indonesia

Di atas telah disebutkan bahwa proses pengislaman di Jawa khususnya dan Indonesia umumnya benar-benar terjadi empat abad setelah wafatnya al-Ghazali. Jadi para wali Jawa tampil sekitar 400-an tahun setelah wafatnya pemikir besar itu. Maka tidak mengherankan bahwa pemikiran al-Ghazali juga sangat kuat terasa pada pandangan para wali. Ini terbukti dari terjadinya peristiwa yang menyangkut Syekh Lemah Abang (Siti Jenar) penganut paham *wahdat al-wujud* yang kemudian terbunuh (bandingkan dengan kasus terbunuhnya al-Hallaj).²⁵

Sejalan dengan pemikiran al-Ghazali yang hendak menggabungkan dengan serasi antara syariat dan tarekat (antara orientasi lahiriah dan batiniah), para wali tampak tidak dapat mencegah munculnya pemikiran batin yang ekstrem sebagaimana ditunjukkan oleh Syekh Siti Jenar tersebut.²⁶

Terlepas dari persoalan apakah peristiwa Syekh Siti Jenar itu ada secara historis ataukah ia hanya legenda belaka, namun adanya cerita dan penuturan tentang hal itu jelas menunjukkan bahwa di Indonesia pun, khususnya di Jawa, ketegangan antara penganut eksoterisme (*abl al-Zawahir*) dan para penganut esoterisme (*abl-Bawatin*) mewarnai proses pemikiran pengislaman yang ada.

Peristiwa yang mirip dengan peristiwa Syekh Siti Jenar juga terjadi di Aceh, salah satu kawasan Nusantara yang termasuk sangat dini mengenal Islam. Seorang tokoh sufi yang menunjukkan paham *wahdat al-wujud*, yaitu Hamzah Fansuri, menulis beberapa karya dalam pemikiran Islam

²⁵ Amin Syukur, "Sumbangan al-Hallaj terhadap Perkembangan Pemikiran Tasawuf", *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1990, h. 59.

²⁶ G.W.J Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethic* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), h. 6.

sufi. Karena pemahamannya yang dianggap ”membahayakan” syariah Islam itu maka Hamzah Fansuri mengalami kesulitan besar, kegiatannya antara lain oleh seorang ulama ”pemburu bid’ah”, yaitu Nur al-Din al-Raniri. Hamzah Fansuri tidak sampai mengalami hukuman bunuh seperti Syeikh Siti Jenar, tetapi alam pemikirannya yang berat ke arah sufi itu sedikit demi sedikit melemah dan dapat dikatakan akhirnya menghilang dari tanah Aceh.²⁷

Dalam proses perkembangan pemikiran Islam lebih lanjut, (atau dalam periodenisasi Rifa’i Hasan pada masuk periode kedua) orientasi Islam yang berat ke arah kesufian itu mendapat tantangan yang semakin deras. Tuduhan yang dilontarkan kepada sufi ialah terjadinya akulturasi budaya, sinkretisme, *bid’ah* dan *keburafat*.

Hubungan umat Islam Indonesia dengan luar negeri mulai terbuka. Lebih-lebih lagi berkat kapal-kapal model yang dijalankan dengan mesin uap, kaum Muslimun Indonesia semakin mudah dan semakin banyak pergi ke tanah suci. Dari sini kontak dengan kalangan pemikir yang lebih ”murni” ke arah syariah semakin kuat. Proses inilah yang menimbulkan gelombang pemikiran yang lebih berat ke arah syariah. Dan dari sini pula studi bahasa Arab pun kemudian melembaga dalam sistem secara kurikulum pendidikan pesantren. Hingga akhirnya corak keislaman Indonesia lebih mengarah pada formalisme dan legalisme.

Di samping hal-hal di atas pengaruh kuat aliran Wahabi turut memperkuat orientasi pemikiran murni ”syarah”. Pergulatan pemikiran eksoteris dan esoteris pada sekitar abad 19 pertama kali terjadi di Sumatera Barat. Yaitu antara kalangan modernis Wahabi dengan kelompok tradisionalis Islam abangan.

Apa yang terjadi di Sumatera Barat itu mempunyai dampak nasional. Sebagai bukti bahwa daerah-daerah lain, langsung atau tidak langsung, juga mulai memperkenalkan ide-ide kaum muda. Dan dengan adanya pengaruh pemikiran reformasi dari Mesir yang lebih sistematis,

²⁷ Nurcholis Majid, *Islam Agama,....*, h. 31.

yang dipelopori Syeikh Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha, gerakan kaum muda itu muncul dalam organisasi sosial keagamaan yang modern. Perkembangan hubungan dengan Timur Tengah dan semakin banyaknya jamaah haji maka berpengaruh kuat terhadap pemikiran Islam di negeri ini. Corak sinkretisme dan mistik yang melekat pada agama menghadapi tantangan dan hembusan angin segar ortodoksi dan pemurnian dari Timur Tengah.²⁸ Sejalan dengan semangat kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah maka modernisasi melakukan purifikasi keagamaan Islam dari elemen-elemen tradisi paganisme yang dapat menimbulkan *bid'ah* dan *khurafat*.

Di samping itu juga mengadakan pembaruan fundamental, meskipun hanya pada hal-hal yang bersifat *furū'iyah*. Bagi modernis, kondisi umat Islam Indonesia sebagaimana telah disebutkan tadi, tidak mampu menghalau kebudayaan Barat Kristen sebagai sesuatu yang menangani kehidupan keagamaan dan tidak mampu melindungi mereka dari pengaruh negatifnya. Sejak itulah corak Islam Indonesia adalah fikih yang bercirikan formalisme dan legalisme.

Kesimpulan

Di muka telah disebut bahwa orientasi kesufian lebih bisa menerima budaya luar, yang sekalipun sebagian besar ada yang positif, tapi juga tidak sedang tersusup yang negatif. Tapi sesungguhnya keadaan ini sangat umum terjadi di seluruh dunia Islam sehingga pada dasarnya tidak perlu dipersoalkan. Hal ini menyangkut masalah seberapa jauh dibenarkan terjadinya akulturasi atau penyesuaian noktah-noktah universal ajaran Islam dengan unsur-unsur budaya lokal, yang bertujuan agar membuat noktah itu lebih terlaksana. Karena itu, adanya budaya lokal dalam dunia pemikiran Islam di suatu tempat dan dalam kurun waktu tertentu, tidak sedikit pun mengurangi nilai kesahan pemikiran Islam.

Saat ini ketika kesadaran kaum Muslimin Indonesia semakin luas

²⁸ Suminto Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3E, 1985), h. 93-94.

dan lengkap dengan ajaran dan semangat ajaran Islam, potret pemikiran Islam di Indonesia mulai memasuki jenjang tingkatan yang lebih tinggi. Tentunya tidak hanya semata-mata bercorak kaum muda tetapi juga menyajikan kembali secara kreatif corak-corak pemikiran kaum tua. Maka kini semakin banyak terdengar kenyataan bahwa sementara pemikiran Islam itu terus diusahakan untuk responsif atau mampu menjawab tantangan zaman, ia juga harus berakar secara mendalam pada tradisi dan warisan kultural umat Islam, yang universal dan lokal. Kalau hal ini disadari justru akan lebih mendorong pengakuan intelektual dan kultural. Di samping itu, untuk mencegah pemiskinan di bidang tersebut agaknya masa depan Islam di tanah air kita akan ditentukan oleh corak terakhir ini.

Daftar Pustaka

- Ajibah, Ibn, *Iqad al-Himam Fi Shary al-Hikam*, Kairo: Dar al-Fikr, t.t.
- Ali, Fachri dan Rifa'i, Bahtiar, *Merambah Jalan Baru, Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1992.
- Aqib, Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3E, 1985.
- Basyuni, Hasyim, *al-Tasawwuf Fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969.
- al-Dimyati, Muhammad Sha'ta, *I'anab al-Thalibin*, Singapura: Sulaiman Mar'i, t.t.
- Drewes, G.W.J, *An Early Javanese Code of Muslim Ethic*, Nijhoff: The Hague Martinus, 1978.
- al-Haddad, Sayyid Abdullah, *Risalah al-Mu'awanah Wa al-Mudhadharah wa al-Muwassannah*. terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1986.
- Hasan, Ahmad Rifa'I (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Bandung: Mizan, 1987.
- <http://media.isnet.org/sufi/Opini/Hallaj.html>, diakses tanggal 23 Mei 2013.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Islam Agama Kerakyatan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1994.
- Muslim, Imam, *Shahib Muslim*, Mesir: Babi al-Halabi, t.t.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nicholson, R.A., *The Mystic of Islam*, London: Kegan Paul, 1966.
- Nurbakhash, "Ciri-ciri Utama Sufisme dalam Pereode Awal Islam" dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- al-Qushairi, 'Abd. al-Karim, *al-Risalah al-Qushairiyah*, Kairo: t.p., 1330 H.
- Radtke, Bernd, "Konsep Wilayah dalam Sufisme Awal" dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik Hingga Rumi (700-1300)*. terj. Gafna Raizha Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.

- Siregar, Rivay, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Syukur, Amin, "Sumbangan al-Hallaj terhadap Perkembangan Pemikiran Tasawuf", *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga, 1990.
- al-Taftazani, Abu wafa' al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tashawwuf*, Kairo: Dar al-Thaqafah, 1974.
- Taimiyah, Ibn, *al-Sufiyah wa al-Fuqara*, Kairo: al-Manar, 1348 H.
- _____, *Majmu' Fatawa*, Kairo: Dar al-Fikr, t.t.
- Zuhri, Mushthafa, *Kunci Memahami Ilmu al-Tashawwuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1979.

Ali Mas'ud: *Analisis dan Mapping Syariah.....*