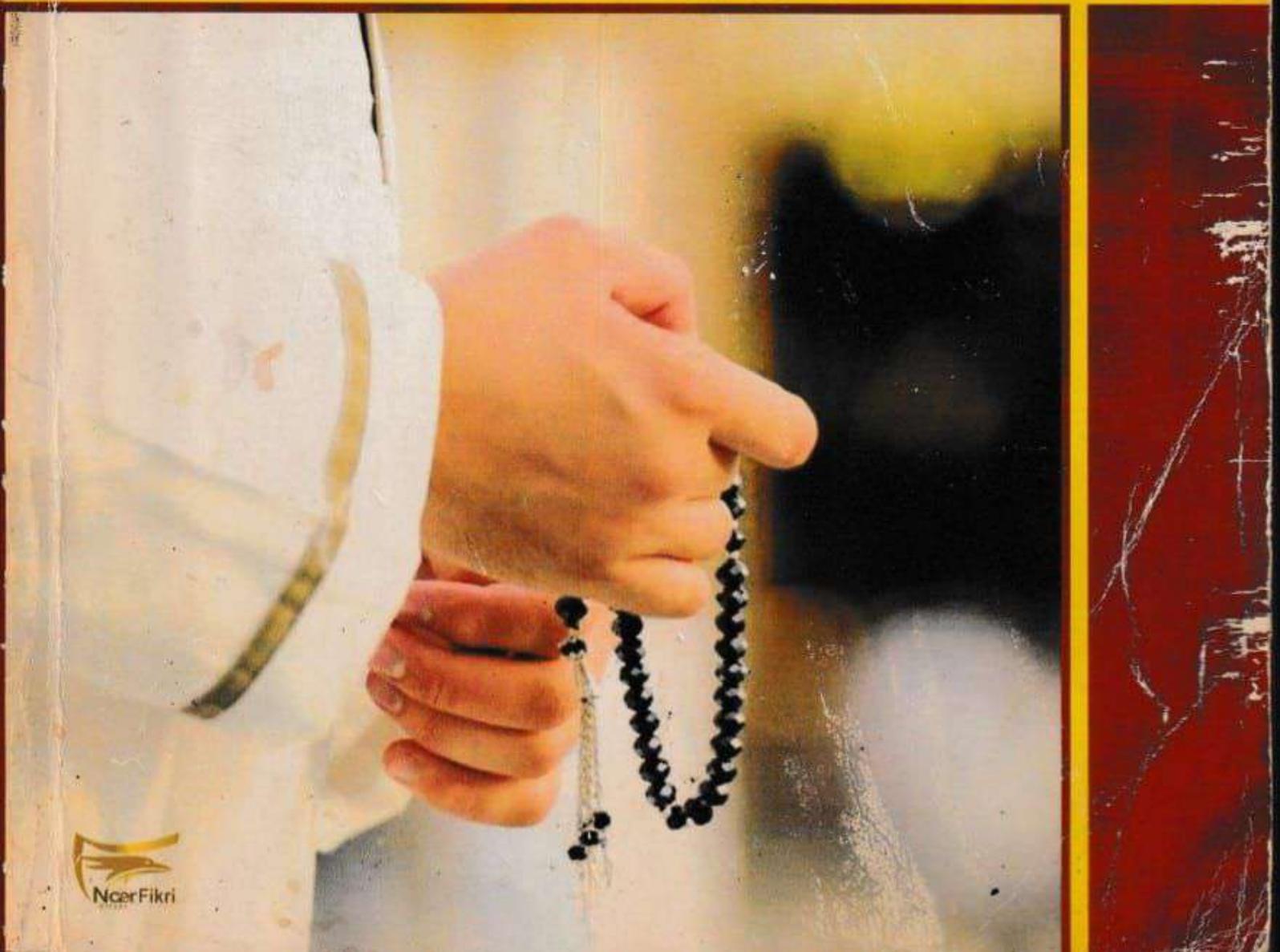


TASAWUF

MISTISISME DALAM ISLAM

Dr. Idrus Al-Kaf, MA



TASAWUF

MISTISISME DALAM ISLAM

Dr. Idrus Al-Kaf, MA

Penerbit dan Percetakan



**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

**Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta**

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

TASAWUF MISTISISME DALAM ISLAM

Penulis : Dr. Idrus Al-Kaf, M.A

Layout : Haryono

Desain Cover : Haryono

Hak Penerbit pada **NoerFikri**, Palembang
Perpustakaan Nasional Katalog dalam Terbitan (KDT)
Anggota IKAPI (No. 012/SMS/13)

Dicetak oleh:

NoerFikri Offset

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: Desember 2016

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN : 978-602-6318-71-8

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, semoga shalawat dan salam senantiasa dilimpahkan kepada junjungan kita, Rasulullah saw., keluarga dan para sahabatnya.

Buku berjudul Tasawuf dan Mistisisme Islam ini merupakan bahan ajar yang penulis sampaikan selama mengajar mata kuliah ilmu Tasawuf, di Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Fatah Palembang, sejak tahun 2008. Akan tetapi buku ini juga sangat baik dibaca oleh masyarakat umum untuk memahami dasar-dasar ajaran Islam.

Buku ini sengaja disusun berdasarkan kurikulum dan silabus mata kuliah Ilmu Tasawuf yang ada pada Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Fatah, Palembang, sebagai bahan kuliah dan diskusi pada tatap muka perkuliahan. Kehadiran buku ini tentu saja tidak dimaksudkan membelenggu minat baca mahasiswa, melainkan diharapkan dapat memperluas wawasan mereka, dengan menelaah dan mengkaji rujukan-rujukan terkait.

Diharapkan kepada mahasiswa khususnya, dan kepada para pembaca umumnya untuk memberikan kritik dan masukan yang positif untuk kesempurnaan tulisan ini pada penerbitan selanjutnya. Dan semoga buku ini menjadi buku rujukan dan menjadi motivator bagi kami untuk membuat buku lanjutan tentang beberapa aspek mengenai tasawuf.

Palembang, 10 November 2016

Dr. Idrus al-Kaf, MA

KATA PENGANTAR DEKAN

Produktifitas akademik sebuah perguruan tinggi, antara lain, dapat diukur dengan melihat kualitas dan kuantitas karya ilmiah yang dihasilkannya. Di antara karya ilmiah yang telah dihasilkan tersebut adalah buku *Tasawuf dan Mistisisme dalam Islam*, karya Dr. Idrus alkaf, MA ini.

Kian Maraknya penulisan karya ilmiah di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang, tentu saja tidak lepas dari faktor kemauan yang kuat dan keterampilan yang dimiliki oleh dosen yang ada. Oleh karena itu, saya mengucapkan selamat kepada saudara Dr. Idrus al-Kaf, MA yang telah menyusun sebuah naskah buku yang sesuai dengan bidang keahliannya, dan atas terbitnya buku ini, saya sambut dengan gembira, sembari berharap semoga penulisnya terus berkarya, hingga dapat memberikan motivasi bagi dosen lainnya untuk lebih produktif dalam menyusun karya tulis ilmiah.

Palembang, 10 November 2016

Dr. Alfi Yulizun, MA

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

DAFTAR ISI

- BAB I : DEFENISI DAN PENGERTIAN TASAWUF, 1**
- BAB II : DARI ZUHUD KE TAREKAT, 9**
A. Fase pertama (Abad pertama dan kedua Hijrah), 10
B. Fase ke Dua (Abad Ketiga dan Keempat Hijrah), 18
C. Fase Ketiga (abad ke lima Hijrah), 21
D. Fase Keempat (abad ke enam Hijrah), 21
- BAB III : BEBERAPA TEORI TENTANG SUMBER TASAWUF, 23**
- BAB IV : DUA ALIRAN PEMIKIRAN TASAWUF, 36**
- BAB V : TANGGA-TANGGA MISTIS (*al-Maqâmât wa al-Ahwâl*), 45**
- BAB VI : MA`RIFAT (Puncak Pencapaian Mistis), 58**
A. Pengertian Ma`rifat, 58
B. Tingkatan-tingkatan Ma`rifat, 62
C. Hati, Instrumen Ma`rifat, 64
D. Sulûk Metode Pencapaian Ma`rifat, 66
E. *Al-Fanâ Gerbang Ma`rifat*, 69
F. Hubungan Ma`rifat dan Syari`at, 71
- BAB VII : FANÂ, BAQÂ DAN ITTIHÂD, 73**
- BAB VIII : AJARAN AL-HALLÂJ TENTANG AL-HULÛL, 82**
A. Biografi al-Hallâj, 82
B. Ajaran *al-Hulûl*, 85
- BAB IX : IBN `ARABI DAN WIHDAT AL-WUJÛD, 91**
- BAB X : AL-QUTHB WA AL-HAQÎQAH AL-MUHAMMADIYAH, 102**
- BAB XI : AL-HIKMAH AL-ISYRÂQIYAH (Karya Suhrawardi al-Maqtûl), 112**
A. Prolog, 112

- B. Kosmologi Suhrawardi, *114*
- C. Hirarki Cahaya-cahaya, *115*
- D. Proses Penyebaran Cahaya, *119*

BAB XII : AL-WIHDAL AL-MUTHLAQAH, 125

- A. Ibn Sab`în, Penggagas ajaran al-Wihdah al-Muthlaqah, *125*
- B. Al-Wihdah Al-Muthlaqah, *128*
- C. *Al-Muhaqqiq*, *133*

BAB XIII : PENGERTIAN TAREKAT, SEJARAH DAN PERANANNYA DI DUNIA ISLAM, 136

- A. Pengertian dan Sejarah Tarekat, *136*
- B. Macam-macam Tarekat, *141*
- C. Peranan Tarekat di Dunia Islam, *148*

DAFTAR PUSTAKA, 153

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

DAFTAR ISI

- BAB I : DEFENISI DAN PENGERTIAN TASAWUF, 1**
- BAB II : DARI ZUHUD KE TAREKAT, 9**
A. Fase pertama (Abad pertama dan kedua Hijrah), 10
B. Fase ke Dua (Abad Ketiga dan Keempat Hijrah), 18
C. Fase Ketiga (abad ke lima Hijrah), 21
D. Fase Keempat (abad ke enam Hijrah), 21
- BAB III : BEBERAPA TEORI TENTANG SUMBER TASAWUF, 23**
- BAB IV : DUA ALIRAN PEMIKIRAN TASAWUF, 36**
- BAB V : TANGGA-TANGGA MISTIS (*al-Maqâmât wa al-Ahwâl*), 45**
- BAB VI : MA`RIFAT (Puncak Pencapaian Mistis), 58**
A. Pengertian Ma`rifat, 58
B. Tingkatan-tingkatan Ma`rifat, 62
C. Hati, Instrumen Ma`rifat, 64
D. *Sulûk* Metode Pencapaian Ma`rifat, 66
E. Al-Fanâ Gerbang Ma`rifat, 69
F. Hubungan Ma`rifat dan Syari`at, 71
- BAB VII : FANÂ, BAQÂ DAN ITTIHÂD, 73**
- BAB VIII : AJARAN AL-HALLÂJ TENTANG AL-HULÛL, 82**
A. Biografi al-Hallâj, 82
B. Ajaran *al-Hulûl*, 85
- BAB IX : IBN `ARABI DAN WIHDAT AL-WUJÛD, 91**
- BAB X : AL-QUTHB WA AL-HAQÎQAH AL-MUHAMMADIYAH, 102**
- BAB XI : AL-HIKMAH AL-ISYRÂQIYAH (Karya Suhrawardi *al-Maqtûl*), 112**
A. Prolog, 112
B. Kosmologi Suhrawardi, 114
C. Hirarki Cahaya-cahaya, 115
D. Proses Penyebaran Cahaya, 119

BAB XII	: AL-WIHDAL AL-MUTHLAQAH, 125
	A. Ibn Sab`în, Penggagas ajaran al-Wihdah al-Muthlaqah, 125
	B. Al-Wihdah Al-Muthlaqah, 128
	C. <i>Al-Muhaqqiq</i> , 133
BAB XIII	: PENGERTIAN TAREKAT, SEJARAH DAN PERANANNYA DI DUNIA ISLAM, 136
	A. Pengertian dan Sejarah Tarekat, 136
	B. Macam-macam Tarekat, 141
	C. Peranan Tarekat di Dunia Islam, 148
DAFTAR PUSTAKA, 153	

BAB I

DEFENISI DAN PENGERTIAN TASAWUF

Tasawuf adalah dimensi esoteris dalam Islam. Dengan demikian, maka pemahaman yang benar tentang tasawuf merupakan satu keniscayaan dalam upaya memahami Islam secara utuh. Karena Islam adalah agama yang memperhatikan keseimbangan antara spiritualitas dan intelektualitas, antara kesucian hati dan kecanggihan intelektual. Di samping memandang pentingnya kesucian hati, Islam juga sangat menghargai akal fikiran. Ia akan terlihat kering dengan dominasi pemikiran yang berlebihan, dan akan terlihat kurang ilmiah karena dominasi aspek spiritualitas.

Kesulitan utama di dalam memahami tasawuf secara utuh adalah karena esensi tasawuf yang bersifat intuitif dan subjektif, ia adalah pengalaman ruhaniah yang hampir tidak mungkin dijelaskan secara tepat melalui kata-kata. Setiap orang mempunyai pengalaman ruhaniah (*spiritual experience*) yang berbeda-beda, dan mempunyai cara yang berbeda-beda pula untuk mengungkapkan pengalaman ruhaninya itu. Dari sinilah kemudian muncul pemahaman yang berbeda-beda tentang tasawuf, sehingga tidak memberikan gambaran yang lengkap tentang apa itu sebenarnya tasawuf. Hal ini kemudian dipersulit lagi karena perkembangan tasawuf yang melalui berbagai fase, dan wilayah kultur yang bervariasi. Di mana pada setiap fase perkembangannya, yang terlihat dari tasawuf hanyalah sebahagian dari unsur-unsurnya saja, sehingga penampilannya tidak pernah utuh dalam suatu ruang dan waktu yang sama. Dari unsur-unsur yang berserak itulah kemudian disusun secara sistematis ke dalam satu disiplin ilmu yang disebut tasawuf, disiplin ilmu yang tumbuh dari pengalaman spiritual yang mengacu pada kehidupan moralitas yang bersumber dari nilai-nilai Islam.

Namun demikian, betapapun sulitnya merumuskan definisi tasawuf, upaya ke arah itu sudah banyak dilakukan oleh para sarjana muslim dan non muslim. Salah satunya adalah melalui pemahaman terhadap karakteristik tasawuf secara umum. Berdasarkan kajian terhadap tasawuf dari berbagai alirannya, tasawuf memiliki lima ciri khas dan karakteristik, pertama, tasawuf memiliki obsesi kebahagiaan spiritual yang abadi. Kedua, tasawuf adalah pengetahuan langsung yang diperoleh melalui tanggapan intuisi (*kasyf*). Ketiga, adanya peningkatan kualitas moral melalui serial latihan yang keras dan berkelanjutan. Keempat, adanya konsep fanâ, yaitu peleburan diri pada kehendak Tuhan, dan kelima,

penggunaan kata simbolis dalam pengungkapan pengalaman spiritualnya.¹

Upaya lain yang dapat dilakukan di dalam memahami hakikat tasawuf itu adalah mengkajinya melalui tiga landasan filosofis, yaitu landasan ontologis, epistemologis, dan landasan aksiologis.

1. Landasan Ontologis

Untuk memahami suatu istilah, pertama-tama biasanya diuraikan tentang pengertian *lughawi* (etimologi) dari istilah tersebut. Dari segi bahasa, terdapat sejumlah istilah yang dihubungkan para peneliti untuk menjelaskan kata tasawuf, di antaranya adalah istilah *shafâ*, yang berarti suci, bersih dan murni. Istilah ini dikaitkan dengan tasawuf untuk menggambarkan orang yang selalu memelihara dirinya dari berbuat dosa dan maksiat dalam rangka pendekatan diri kepada Allah. Al-Kalabadzi mengatakan, bahwa para sufi dinamakan demikian karena kemurnian hati dan kebersihan perilaku mereka. Sufi adalah orang yang bersih hubungannya dengan Allah.²

Ada juga yang mengaitkan istilah tasawuf itu dengan istilah *shûf* atau wol kasar, salah satu jenis pakaian kasar yang sangat digemari oleh para *zâhid* sehingga menjadi simbol kesederhanaan pada masa itu. Menghubungkan sufi atau tasawuf dengan *shûf* nampaknya cukup beralasan, karena di antara keduanya terdapat hubungan korelasional, yaitu antara jenis pakaian yang sederhana dengan kebersahajaan hidup para sufi. Kebiasaan memakai wol kasar juga merupakan karakteristik kehidupan orang-orang saleh sebelum datangnya Islam. Berkenaan dengan hal ini, Ibn Khaldun mengatakan bahwa kata sufi merupakan jadian kata *shûf*. Tetapi, jelasnya kemudian, perlu diingat bahwa bukan sekadar karena mereka memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba (*shûf*) maka seseorang disebut sufi.³

Ada juga penulis yang mengaitkan istilah tasawuf dengan sekelompok Muhâjirin yang rela meninggalkan kampung halaman, rumah, kekayaan dan harta benda mereka di Mekah untuk berhijrah bersama Rasulullah ke Madinah. Mereka hidup di dalam kesalehan dan kesederhanaan, mereka selalu berkumpul di serambi masjid Nabawi yang disebut dengan *Shuffah*. Oleh karena itu mereka disebut dengan *ahl al-Shuffah*. Cara hidup saleh di dalam kesederhanaan yang

¹Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-sufirme*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 35.

²*Ibid.*

³Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), h. 370.

mereka peragakan ini, akhirnya menjadi panutan bagi sebagian umat Islam yang kemudian disebut sufi.⁴

Pendapat lain mengaitkan kata tasawuf ini dengan kata *shaff* (barisan dalam shalat), karena mereka selalu ingin berada di barisan terdepan ketika shalat. Perilaku ini didasarkan pada besarnya keinginan mereka untuk selalu mendekatkan diri kepada Allah, dan mendapatkan karunia-karunia-Nya.⁵

Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari bahasa Yunani, *shopos*, yang berarti hikmah atau keutamaan. Menurut pendapat ini, para sufi adalah para pencari hikmah atau ilmu hakikat. Jurji Zaidan lebih menyepakati pendapat ini, sebab katanya, para sufi itu selalu membahas apa yang mereka katakan bahkan menuliskannya dengan uraian yang filosofis.⁶ Lebih lanjut, ia menekankan bahwa ada hubungan antara lafaz *al-tashawuf* dengan lafaz *shopos* ini dikarenakan sifat ini belum dikenal kecuali setelah masa penerjemahan kitab-kitab Yunani ke dalam bahasa Arab.⁷

Deskripsi mengenai asal-usul kata-kata tasawuf di atas, langsung atau tidak langsung mengakibatkan munculnya pandangan yang beragam tentang pengertian tasawuf. Al-Mahdali, dalam bukunya *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, mengatakan bahwa tasawuf mempunyai lebih dari seribu definisi, sehingga sangat sulit untuk difahami. Keragaman pengertian tasawuf itu, menurutnya, disebabkan karena tasawuf dapat dilihat dari berbagai sudut pandang. Tasawuf dapat berarti zuhud, akhlak, *mujâhadah*, *al-iltizâm bi al-syarî'ah*, *al-'ubûdiyah al-tâmmah*, *al-ahwâl al-rûhiyah*, dan lain-lain.⁸

Sedangkan menurut al-Taftazani, keragaman pengertian tasawuf itu disebabkan oleh, pertama, tasawuf atau mistisisme telah menjadi semacam milik bersama dari berbagai agama, filsafat dan kebudayaan dalam berbagai kurun dan masa. Artinya definisi tentang tasawuf boleh jadi merupakan hasil dari proses

⁴Abû Bakar al-Kalabadzi, *al-Ta'âruf li Madzâhib Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), h. 30.

⁵*Ibid.*

⁶Muhammad Ghallab, *al-Tashawwuf al-Muqâran*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah, tt), h. 27.

⁷Ibrahim Hilâl, *Al-Tashawwuf al-Islâmi Baina al-Dîn wa al-Falsafah*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'rabiyyah, 1979), h. 27-32.

⁸Aqîl bin 'Ali al-Mahdali, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1993), h. 85

persinggungan dari berbagai agama dan kebudayaan yang pernah berkembang di mana para pembuat definisi itu hidup.

Kedua, karena pengertian tasawuf yang diberikan oleh para sufi itu didasarkan pada interpretasi atas pengalaman ruhaniah yang mereka alami. Padahal, setiap orang yang menempuh jalan tasawuf, pasti akan mendapatkan pengalaman ruhaniah yang tidak sama. Masing-masing mereka akan menangkap pengalaman ruhaniah itu sesuai dengan makna yang dirasakannya. Rasa ruhaniah yang berbeda itulah yang kemudian membingkai pemikiran seorang sufi untuk mendefinisikan tasawuf sesuai dengan apa yang dialaminya. Maka, sangat wajar jika kemudian definisi itu berbeda-beda, karena tingkat ruhaniah, pengalaman yang dirasakan dan kedalaman spiritual di antara mereka juga berbeda-beda.⁹

Satu hal yang harus diingat ketika ingin memahami tasawuf adalah bahwa tasawuf merupakan salah satu cabang ilmu Islam yang menekankan aspek spiritual. Tasawuf lebih menekankan aspek ruhaniah ketimbang aspek jasmaniah. Ia lebih menekankan penafsiran batiniah ketimbangan penafsiran lahiriah, dan lebih menekankan kehidupan akhirat dibandingkan kehidupan dunia yang fanâ. Hal ini disebabkan karena para sufi lebih mempercayai keutamaan dunia spiritual ketimbang dunia material. Secara ontologis, mereka mempercayai bahwa dunia spiritual lebih hakiki dan *real* dibandingkan dengan dunia jasmani. Bahkan sebab terakhir dari segala yang ada ini, yang kita sebut Tuhan, juga bersifat spiritual.¹⁰

Dari berbagai pendapat di atas, al-Mahdali kemudian menyimpulkan bahwa tasawuf itu adalah ilmu untuk jalan menuju akhirat, ilmu tentang keadaan hati dan akhlak yang terpuji dan tercela, untuk mencapai *musyâhadah*, dan kebahagiaan yang abadi.¹¹

Sedangkan Muhammad Abd. al-Haqq al-Anshâri mengatakan bahwa ketika Abû al-Husain al-Nûri ditanya tentang pengertian tasawuf, ia menjawab, “Tasawuf bukanlah gerak lahiriah (*al-rasm*) atau pengetahuan (*al-‘ilm*), tetapi ia adalah kebajikan (*al-khulq*).¹² Al-Junaid menyatakan, “Tasawuf adalah penyerahan diri kepada Allah, dan bukan untuk tujuan lain. Sedang Sahl Ibn

⁹Abu al-Wafâ al-Ghâni al-Taftazani, *Madkhal Ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h.1

¹⁰Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 3

¹¹*Ibid.*, h. 89

¹²Muhammad Abd al-Haqq al-Anshâri, *Merajut Tradisi Syari`ah Dengan Sufisme*, (Jakarta: Srigunting, 1997), h. 40

Abdullah al-Tustâri mengatakan bahwa tasawuf adalah makan sedikit, demi mencari damai dalam Allah, dan menarik diri dari pergaulan ramai.¹³ Ma'rûf al-Karkhi mengatakan bahwa tasawuf itu adalah memilih Tuhan dan berputus asa terhadap apa saja yang ada di tangan makhluk.¹⁴ Abû Muhammad al-Jarîri mengatakan bahwa tasawuf adalah masuk ke dalam budi pekerti menurut contoh yang ditinggalkan oleh nabi, dan keluar dari budi yang rendah.¹⁵ Abu Bakar Aceh mendefinisikan tasawuf sebagai mencari jalan untuk memperoleh kecintaan dan kesempurnaan ruhani.¹⁶ Sedangkan Harun Nasution mendefinisikan tasawuf sebagai kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara rûh manusia dengan Tuhan melalui pengasingan diri dan kontemplasi.¹⁷

Dengan demikian dapatlah difahami bahwa pengertian tasawuf itu sangat banyak dan beragam. Ibrahim Basyûni bahkan telah menuliskan empat puluh definisi tentang tasawuf, yang diambilnya dari rumusan para sufi yang hidup pada abad ketiga dan keempat Hijrah, yaitu antara tahun 200-334 H.¹⁸

2. Landasan Epistemologis

Epistemologi adalah satu cabang filsafat yang membicarakan tentang bagaimana cara seseorang mendapatkan pengetahuan. Kajian epistemologis dalam tasawuf mengungkapkan pengetahuan yang dapat diperoleh manusia, terutama dalam hubungannya dengan Tuhan. Pengetahuan tentang hakikat ketuhanan ini menjadi lebih menarik dikarenakan posisi manusia sebagai hamba yang justru tertarik untuk mengenal dan berhubungan dengan Tuhannya. Di dalam kajian sufistik, konsep tentang pengetahuan seorang hamba akan hakikat ketuhanan ini disebut dengan ma'rifat.

Jadi ma'rifat adalah tujuan utama yang ingin dicapai oleh para sufi dari pengamalan tasawuf mereka. Para sufi, dengan perjuangan mereka yang khas, telah berusaha sekuat tenaga untuk dapat berkomunikasi dan berhubungan langsung dengan Tuhan, sehingga mereka benar-benar dapat merasakan dan

¹³*Ibid.*, h. 41

¹⁴Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), h. 43

¹⁵Barmawie Umarie, *Sistematik Tasawuf*, (Solo: AB Siti Sjamsijah, tt), h. 10

¹⁶Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1994), h. 28

¹⁷Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h.56

¹⁸Asmaran AS, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 49

menyadari keberadaan mereka di hadirat Tuhan-Nya. Kondisi inilah yang mereka anggap sebagai puncak kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki.

Al-Ghazâli menyebutkan tiga instrumen yang dapat digunakan untuk mencapai ma'rifat, yaitu hati (*qalb*), rûh dan *sirr*. Hati digunakan untuk mengenal Tuhan, rûh untuk mencintai-Nya, dan bagian jiwa yang paling dasar (*sirr*) untuk menyaksikan dan merenungi-Nya.¹⁹ Masing-masing instrumen itu mempunyai fungsi yang berbeda-beda dan bertingkat. Hati, walaupun dianggap mempunyai hubungan misterius dengan jantung atau hati jasmaniah, tetapi ia bukanlah daging atau darah, juga bukan hati dalam pengertian '*heart*', yang sifatnya lebih menonjolkan intelektualitas ketimbang emosi. Sebab, seperti kata Nicholson, intelektualitas saja tidak akan sampai pada pengetahuan sejati mengenai Tuhan. Hanya qalbu yang mempunyai kemampuan untuk mengetahui esensi segala sesuatu. Jika qalbu disinari oleh iman dan pengetahuan, maka akan tergambarkan seluruh kandungan pikiran tentang Tuhan.²⁰

Jadi menurut al-Ghazâli, sarana ma'rifat seseorang adalah hati, bukan perasaan dan bukan pula akal budi. Dalam konsepsi ini, hati bukanlah segumpal daging yang terletak pada bagian kiri dada manusia, tetapi ia merupakan peletikan rûhaniah ketuhanan, dan menjadi hakikat bagi realitas manusia. Hati bagaikan cermin, sedangkan ilmu adalah pantulan gambaran realitas yang termuat di dalamnya. Maka jika hati tidak bening, ia tidak akan dapat memantulkan realitas-realitas ilmu itu.²¹

Selanjutnya, al-Ghazâli membagi ma'rifat kepada tiga tingkatan, sesuai dengan dasar pengetahuan dan metode yang dipergunakannya, yaitu ma'rifat orang awam, ma'rifat para *mutakallimîn*, dan ma'rifat kaum sufi. Ma'rifat orang awam, adalah pengetahuan yang diperoleh melalui jalan meniru atau *taqlîd*. Ma'rifat para *mutakallimîn* adalah pengetahuan yang didapatkan melalui pembuktian rasional, dan ma'rifat kaum sufi adalah pengetahuan yang diperoleh melalui metode penyaksian langsung dengan radar pendeteksi hati yang bening. Kualitas ma'rifat pertama dan kedua itu hampir sama, sedangkan ma'rifat yang ketiga (ma'rifat kaum sufi) adalah ma'rifat yang tertinggi kualitasnya.

¹⁹Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), h. 52.

²⁰*Ibid*, Bandingkan dengan al-Taftazani, *op.cit.*, h. 171.

²¹Abû Hâmid al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980), h. 85.

3. Landasan Aksiologis

Pertanyaan pertama yang muncul di awal pembahasan sub-bab ini adalah, mengapa orang bertasawuf? Dengan perkataan lain, apa yang ingin dicapai seorang sufi dari pelaksanaan dan pengamalan ajaran-ajaran tasawuf itu?

Kebahagiaan yang hakiki, itulah yang ingin dicapai oleh para sufi dari pengamalan ajaran-ajaran tasawufnya. Para sufi sependapat bahwa kebahagiaan yang hakiki akan mereka dapatkan manakala telah tercapai *ma`rifatullah*, yaitu mengenal Dzat Allah, sifat-sifat dan *af`âl*-Nya dengan sebenar-benar pengenalan. Oleh karena itu, mereka menyebut ma`rifat itu sebagai *al-Jannah al-`âjilah* (syurga yang disegerakan di dunia ini).

Ma`rifat merupakan awal sekaligus akhir dari perjalanan seorang sufi. Dikatakan awal, karena ma`rifatlah yang mendasari setiap maqâm dari maqâm-maqâm yang harus dilalui oleh seorang sufi. Seseorang tidak akan dapat menempati maqâm syukur atas nikmat yang ada tanpa mengenal Sang Pemberi nikmat. Seseorang juga tidak akan mencintai sesuatu, bila ia tidak mengenal siapa yang dicintainya. Tak kenal maka tak sayang.

Dikatakan akhir perjalanan sufi, karena di dalam ma`rifat itu, terdapat *al-ahwâl al-rûhâniyah* (kondisi rûhaniyah) yang memungkinkan seorang hamba berkomunikasi langsung, dan merasa dekat dengan Allah di dalam hadirat-Nya yang suci. Inilah yang mereka anggap sebagai kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki. Dan ini pulalah yang menjadi tujuan akhir dari tasawuf.

Dengan demikian, maka di dalam ma`rifat itu seorang sufi menemukan pengalaman ruhaniyahnya sebagai hasil kedekatannya dengan Tuhan. Inilah inti dari tasawuf yang membedakannya dengan perilaku-perilaku keagamaan lainnya. Perilaku keagamaan tanpa pengalaman ruhani tidak bisa disebut tasawuf. Seseorang yang beragama secara baik dan tertib, atau berakhlak mulia karena pengetahuan agamanya, namun tidak dibarengi dengan kehangatan pengalaman spiritual yang ia rasakan, ia belum menempuh jalan tasawuf. Karenanya juga belum layak disebut sebagai sufi, meskipun akhlaknya begitu mulia, ibadahnya begitu rajin dan hidupnya begitu warâ` dan zuhud.

Pemahaman di atas berangkat dari pandangan bahwa tasawuf tidak bisa dilepaskan dari dua sendi pokok; Pertama, eksperimen batin secara *mubâsyarah* (langsung) untuk menghubungkan antara hamba dengan Tuhan, dan kedua, kemungkinan tercapainya *ittihâd* (bersatu) dengan Allah. Sendi yang pertama

meliputi *maqâmât* dan *ahwâl*, sedangkan yang kedua adalah *tauhîd al-muthlak* atau *al-Maujûd al-wâhid al-ahad*.²²

Kedua sendi tersebut, sebenarnya didasarkan pada dua paradigma yang berbeda tentang hubungan Tuhan dan manusia, yaitu paradigma dualitas dan monolitas. Paradigma dualitas dianut oleh para sufi yang bercorak akhlaki, sedangkan paradigma monolitas dianut oleh para sufi falsafi. Paradigma monolitas meyakini bahwa substansi Tuhan dan alam ini adalah sama, dan alam semesta hanyalah manifestasi dari wujud Tuhan. Oleh karena itu, paradigma ini melihat adanya kemungkinan penyatuan antara Tuhan dan hamba.

Sedangkan paradigma dualitas, meyakini dan menjaga perbedaan yang tegas antara seorang hamba dengan Tuhannya. Tuhan adalah Tuhan, manusia adalah manusia, keduanya tidak bisa disatukan, karena keduanya mempunyai substansi yang berbeda, dan oleh karena itu, tidak mungkin terjadi penyatuan antara Tuhan dengan manusia.

Perbedaan paradigma ini, akhirnya menyebabkan perbedaan pemahaman ketika mereka harus memaknai kata-kata “dekat” dengan Tuhan itu. Terdapat tiga pemahaman yang berbeda di dalam memaknai kata-kata ‘dekat’ tersebut, pertama, dekat dalam arti melihat dan merasakan kehadiran Tuhan dalam hati. Kedua, berjumpa dengan Tuhan sehingga terjadi dialog antara manusia dengan Tuhan, dan ketiga, dekat dalam pengertian menyatu dengan-Nya.²³

²²Said Aqiel Siradj, “Perkembangan Tasawuf Dalam Islam”, dalam *Media: Jurnal Ilmu Pendidikan Dalam Islam*, Edisi 32, tahun ke-IX, Januari 2000, h. 11

²³Rivay Siregar, *op.cit.*, h. 57.

BAB II

DARI ZUHUD KE TAREKAT

Sebagai dimensi esoteris Islam, tasawuf mempunyai posisi yang cukup penting dalam pelaksanaan ibadah ritual pemeluknya. Ia dipandang sebagai elemen dasar bagi spiritualitas Islam, karena segmen-segmen penting dalam sejarah perkembangan Islam dapat dijumpai di dalam sejarah tasawuf.

Perkembangan tasawuf dalam sejarah Islam merupakan perkembangan sebuah proses keberagamaan,¹ karena di situ dimuat tujuan dari pengamalan nilai-nilai agama yang wajib dipenuhi oleh pemeluknya. Sebagai sebuah proses, tasawuf memiliki 'warna' yang nuansanya dipengaruhi oleh tindakan manusia itu sendiri.

Mempelajari sejarah perkembangan tasawuf dalam Islam meniscayakan penelaahan ulang terhadap sejarah panjang peradaban Islam dan semua yang terkait di dalamnya, karena tasawuf, dari bentuknya yang paling *premature* sampai pada kematangannya, merupakan hasil dari interaksi antara pelaku-pelaku sufisme itu dengan lingkungan sekitarnya. Dengan kata lain, tasawuf, baik sebagai sebuah gerakan keagamaan maupun sebagai aliran pemikiran, tidak bisa dilepaskan dari perkembangan dinamika kehidupan sosial politik umat Islam sebagai *setting* sejarah yang melatarinya.

Sejarah muncul dan berkembangnya tasawuf dapat dibagi pada empat fase, yaitu fase pertama (abad pertama dan kedua Hijrah), fase kedua (abad ketiga dan keempat Hijrah), fase ketiga (abad kelima Hijrah), fase keempat (abad keenam dan ketujuh Hijrah).²

¹Banyak ayat dan hadits nabi yang menganjurkan seorang muslim untuk beramal dengan tulus (*ihsân*), dan merenungi kejadian alam (*tafakkur*), serta datangnya petunjuk (*hidâyah*) Allah ke dalam kalbu mukmin. Hal seperti ini sering dijadikan acuan seorang sufi untuk dapat beramal menurut apa yang digariskan dalam ayat dan hadits tersebut.

²Hassan Hanafi mengelompokkan perkembangan tasawuf dalam tiga tahap; tahap moral pada tiga abad pertama, tahap etiko-psikologi pada abad keempat dan kelima, tahap metafisika pada abad keenam dan ketujuh. Lihat Hassan Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, terj: Shonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), h. 75.

A. Fase pertama (Abad pertama dan kedua Hijrah)

Fase ini dimulai dari masa Rasulullah sampai pada penghujung abad kedua Hijrah. Biasanya fase ini disebut sebagai fase asketisme (kezuhudan) sebagai cikal bakal munculnya ajaran tasawuf.

Pada masa Rasulullah, istilah-istilah yang menjadi terminologi dalam ilmu Tasawuf belum ada. Bahkan di zaman Rasulullah, lafaz sufi, kata syari`at, hakikat, ataupun lafaz tarekat, tidak dimunculkan sebagai istilah tersendiri dalam praktik keagamaan. Hal ini dikarenakan para sahabat dan tabi`in, adalah para pelaku syari`at, tarekat dan hakikat dalam kehidupan mereka sehari-hari. Baru satu setengah abad kemudian, istilah-istilah itu muncul dengan terminologi tersendiri, dalam rangka memudahkan pemahaman tentang praktik keislaman.

Hanya saja, Rasulullah telah memperkenalkan istilah yang kemudian menjadi landasan filosofis yang sangat komprehensif bagi dunia esoteris, yaitu *al-ihsân*.³ Istilah ini, dalam praktiknya, melandasi tradisi esoterik yang sangat berharga di dalam Islam, yaitu tasawuf.

Fase pertama ini dapat dibagi lagi menjadi tiga periode, yaitu periode kemurnian asketisme, periode *fitnah al-kubrâ* yang ditandai dengan terbunuhnya Khalifah Utsman, dan periode asketisme sufi, sebagai perantara fase pertama dan fase kedua perkembangan tasawuf. Periodisasi ini perlu dilakukan untuk mempermudah upaya pemetaan sejarah perkembangan tasawuf secara lebih baik dan sistematis.

Periode awal dari fase pertama biasa disebut juga oleh pengkaji tasawuf dengan periode kemurnian asketisme Islam. Dikatakan demikian, karena corak asketisme yang berkembang pada waktu itu murni didasarkan pada kesadaran dan penghayatan para pelakunya terhadap al-Qur`ân dan al-Sunnah, sebagai sumber ajaran Islam dan keteladanan yang diberikan oleh Rasulullah.

³Istilah tersebut terdapat dalam sebuah hadits Rasulullah yang dikenal dengan hadits Jibril, “*Hendaknya engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, maka apabila engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.*” Hadits riwayat al-Bukhari

Pada awal pembentukannya, tasawuf sebagai sebuah moral keagamaan memiliki sumber ajaran yang jelas, yaitu ajaran Islam. Tasawuf ditimba dari al-Qur'ân, al-Sunnah, dan amalan serta ucapan-ucapan para sahabat. Amalan dan ucapan para sahabat itu tentu saja tidak keluar dari ruang lingkup al-Qur'ân dan al-Sunnah. Dari kedua sumber ajaran Islam itulah para sufi mendasarkan pendapat-pendapat mereka tentang moral dan tingkah laku, serta latihan-latihan ruhaniah yang mereka susun demi terealisasinya tujuan-tujuan kehidupan mistis.

Terdapat banyak sekali ayat-ayat al-Qur'ân yang mendorong manusia agar hidup saleh, bertakwa kepada Allah, menghindari dunia beserta hiasannya, memandang rendah hal-hal yang bersifat duniawiah, dan memandang tinggi kehidupan di akhirat. Selain itu al-Qur'ân juga menyeru manusia agar beribadah, bertingkah laku baik, shalat malam, shalat tahajjud, berpuasa dan hal-hal lain yang menjadi inti asketisisme. Al-Qur'ân juga mendiskripsikan surga dan neraka dengan suatu gambaran yang mendorong kaum muslimin agar tekun beribadah, memohon pertolongan Allah, dan pada sebagian lain agar mempunyai rasa khawatir masuk neraka, sehingga malam-malam mereka dipergunakan untuk bertaubat, memohon ampun kepada Allah.⁴

Pada fase ini, spiritualitas diterima sebagai bagian integral dari seluruh ajaran Rasulullah yang berfungsi sebagai landasan moral dalam membangun hubungan horizontal dan vertikal. Sebelum diangkat menjadi rasul, berhari-hari beliau bersemedi di Gua Hirâ', terutama pada bulan Ramadhan. Di sana beliau banyak berdzikir dan bertafakkur dalam rangka mendekatkan diri pada Allah. Pertapaan Rasulullah inilah yang kerap dijadikan sebagian orang sebagai alasan untuk menirunya.

Kesederhanaan kehidupan Rasulullah juga diklaim sebagai panutan jalan bagi para sufi. Banyak ucapan dan tindakan Rasul yang mencerminkan kehidupan zuhud

⁴Abû al-Wafâ' al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tashawuf al-Islami*, (Qâhira al-Tsaqâfah, 1979), h. 90

dan kesederhanaan, baik dari segi pakaian ataupun makanan, meskipun makanan yang enak dan pakaian yang bagus dapat dipenuhi. Hal itu berlangsung hingga akhir hayat beliau.

Pada masa Rasulullah, juga terdapat fenomena kehidupan spiritual yang cukup menonjol yang dilakukan oleh sekelompok sahabat Rasulullah, yang disebut dengan *ahl al-Shuffah*. Mereka tinggal di emperan masjid Nabawi di Madinah. Rasulullah sendiri sangat menyayangi dan bergaul bersama mereka. Pekerjaan mereka hanya jihad dan tekun beribadah di masjid seperti belajar, memahami dan membaca al-Qur'ân, berdzikir, berdoa dan lain sebagainya.⁵

Kelompok yang diketuai oleh Abû Hurairah ini, dikemudian hari dijadikan sebagai tipe dan panutan para sufi. Dengan anggapan, mereka adalah para sahabat Rasul dan taat kepada ajaran Islam. Di antara mereka adalah Abû Dzâr al-Ghifâri, yang sering disebut sebagai seorang sosialis sejati dan sekaligus menjadi *prototipe* fakir sejati, si miskin yang tidak memiliki apapun tapi sepenuhnya dimiliki Tuhan,⁶ Salmân al-Fârîsi, Muâdz ibn Jabal, Abdullah ibn Mas'ûd, Abdullah ibn Umar, Khudzaifah ibn al-Yaman, Anas ibn Mâlik, Bilâl ibn Rabâh, `Ammâr ibn Yâsir, Shuhaib al-Rûmi, dan ibn Ummi Maktûm.

Secara umum, asketisme abad pertama Hijrah ini didasarkan pada ide untuk menjauhi dunia demi meraih pahala di akhirat, dan memelihara diri dari azab neraka. Ide-ide ini berdasarkan ajaran-ajaran al-Qur'ân dan al-Sunnah, serta berbagai dampak dari kondisi sosio-politik yang berkembang ketika itu.

Ajaran zuhudnya bersifat praktis, hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan, sedikit makan dan minum, banyak beribadah dan menerima, merasa sangat berdosa, dan tunduk secara total kepada kehendak Allah.

⁵*Ibid.*

⁶Kâmil Mushthafâ al-Syîby, *al-Shilah Baina al-Tashawuf Wa al-Tasyayu'*, (Bairut: Dâr al-Andalûs, 1982), h. 262

Sedangkan motivasi lahirnya zuhud ini adalah rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara bersungguh-sungguh.⁷ *Al-Khauf*, sebagai rasa takut akan siksaan Allah, sangat menguasai sahabat Rasul dan orang-orang saleh pada abad pertama dan kedua Hijrah. Informasi al-Qur'ân dan Rasulullah tentang keadaan kehidupan akhirat benar-benar diyakini dan mempengaruhi perasaan dan pikiran mereka. Rasa *khauf* ini, nantinya akan menjadi semakin intensif terutama pada pemerintahan Umayyah, pasca zaman kekhilafahan yang empat. Pada masa pemerintahan Umayyah, *khauf* tidak hanya sebatas sebagai rasa takut terhadap kedasyatan dan kengerian tentang kehidupan di akhirat, akan tetapi ia juga berarti kekhawatiran yang mendalam apakah pengabdian kepada Allah bakal diterima atau tidak. Pada masa ini pula, *khauf* menjadi sebuah pendekatan untuk mengajak orang lain pada kebenaran dan kebaikan. Pendekatan *indzâr* (menakut-nakuti) lebih dominan dari pada pendekatan *tabsyîr* (memberi kabar gembira).⁸

Corak asketisme seperti inilah yang muncul sebagai gaya hidup yang khas di saat umat Islam menikmati indahnya kebersamaan mereka bersama-sama Rasulullah dan beberapa tahun setelahnya. Namun sayangnya, ketenangan dan ketentraman itu mulai terusik dengan peristiwa terbunuhnya Utsman bin `Affân pada tahun 32 H. Peristiwa ini sekaligus menandai periode kedua dari fase pertama dari sejarah perkembangan tasawuf.

Peristiwa terbunuhnya Utsman itu mendorong munculnya sekelompok sahabat yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian politik. Mereka memilih tinggal di rumah untuk menghindari fitnah dan berkonsentrasi untuk beribadah. Sehingga sahabat al-Jâhiz berkata, “Aku bersyukur kepada Allah, sebab aku tidak terlibat

⁷Sedang pada akhir abad kedua Hijrah, di tangan Rabî`ah al-`Adawiyah, muncul motivasi cinta kepada Allah yang bebas dari rasa takut terhadap azab-Nya, maupun rasa harap terhadap ganjaran-Nya.

⁸Semangat kelompok keagamaan pada masa ini adalah penyebaran rasa takut kepada Allah, kritik terhadap kehidupan yang melenceng jauh dari nilai-nilai keagamaan pada masa nabi dan dua khalifah sesudahnya, serta memperbanyak ibadah. Tokoh asketis utama pada masa ini adalah Hasan al-Bashri. Bahkan para asketis, yang nantinya disebut sebagai para sufi, mengidentikkan pemerintah dengan kejahatan. Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 28

dalam pembunuhan Utsman dan aku shalat sebanyak seratus raka`at. Ketika terjadi perang Jamâl dan Shiffîn, aku bersyukur kepada Allah dan menambahi shalat dua ratus raka`at. Demikian juga aku menambahi masing-masing seratus raka`at ketika aku tidak ikut hadir dalam peristiwa Nahrawân dan fitnah ibn Zubair”.⁹

Ada juga sebagian sahabat nabi, yang merasa gawatnya situasi penuh konflik dan kericuhan politik ini. memilih bersikap netral terhadap masing-masing kelompok yang bermusuhan itu. Mungkin hal ini mereka lakukan untuk mencari selamat, menjauhi kericuhan itu, dan lebih menyukai kehidupan menyendiri. Karena itu, mereka mengarah pada semacam asketisisme. Mengenai hal ini, al-Naubakhti berkata, “Di antara kelompok yang memisahkan diri, setelah diangkatnya Ali sebagai khalifah, ialah kelompok yang mengisolasi diri bersama Sa`ad ibn Abî Waqqâsh, Abdullah ibn Umar ibn al-Khatthâb, Muhammad ibn Maslamah al-Anshâri, dan Usâmah ibn Zaid ibn Hârithah. Mereka ini memisahkan diri dari Ali, tidak mau memerangnya maupun perang bersamanya. Bahkan mereka tidak menobatan atau menerimanya. Mereka ini lalu disebut kelompok yang mengisolasi diri, dan menjadi cikal-bakal kelompok yang mengisolasi diri setelah mereka. Mereka berkata, “Jangan perangi Ali ataupun perang bersamanya”. Sementara al-Ahnâf ibn al-Qais berkata kepada kaumnya, “Jauhilah kericuhan. Itu lebih baik bagi kalian”.¹⁰

Sementara itu, corak kehidupan yang ditampilkan oleh sebahagian umat Islam, terutama dari kelompok Umayyah, sudah banyak mengalami perubahan dibandingkan dengan tata cara hidup Rasulullah dan para Khalîfah Râsyidîn. Pada masa itu kaum muslimin telah menaklukan berbagai negeri, dan memperoleh banyak harta. Kekayaan mulai bertebaran dalam masyarakat Islam, dibarengi kehidupan penuh kemewahan, yang terkadang mengakibatkan dekadensi moral.

Dalam hal ini, kaum muslimin yang saleh merasa berkewajiban menyeru masyarakat pada kehidupan asketis, sederhana, dan tidak tergoda oleh godaan hawa

⁹Abd al-Hakim Hassan, *op.cit.* h., 36

¹⁰*Ibid*

nafsu. Mereka secara terang-terangan mengkritik perilaku bermewah-mewahan yang dipraktekkan oleh para penguasa waktu itu. Salah seorang dari mereka adalah Abû Dzar al-Ghifâri.

Dalam suatu kunjungan ke Damaskus pada 32 H/652 M, Abû Dzar menyaksikan Gubernur Mu`awiyah ibn Abî Sufyân membangun istana gubernur yang sangat megah. Abû Dzar berkata kepada Mu`awiyah, "Kalau engkau membangun istana dengan hartamu, itu berlebih-lebihan. Kalau engkau membangunnya dengan harta rakyat, maka engkau telah berkhianat."

Karena kritiknya yang pedas itu, Abû Dzar ditangkap dan dikirim oleh Mu`awiyah kepada Khalifah Utsman di Madinah. Oleh Khalifah Utsman, Abû Dzar beserta keluarganya dibuang ke Rabadzah, sebuah padang gersang jauh di luar kota Madinah. Dalam perjalanan menuju pembuangan itu, Ali ibn Abî Thâlib, sahabatnya yang turut mengantarnya di samping para petugas lain berkata, "Wahai Abû Dzar, engkau takut kepada mereka karena dunianya. Mereka takut kepada engkau karena keyakinanmu."

Konflik-konflik politik yang terjadi, sejak akhir masa Khalifah Utsman bin `Affân, ternyata mempunyai dampak terhadap kehidupan religius, sosial dan politik kaum muslimin. Di kalangan umat Islam pada waktu itu timbul fanatisme parokial. Konflik-konflik politik itu terus berlangsung sampai masa terbunuhnya Khalifah Ali bin Abî Thâlib.

Setelah itu, kaum muslimin terpecah-pecah menjadi beberapa kelompok, yaitu kelompok-kelompok Bani `Umayyah, Syi`ah, Khawârij, dan Murji`ah. Kemunculan aliran-aliran Kalam ini turut memperuncing dan mempertajam perseteruan politis umat Islam. Dengan pandangan-pandangan kalam mereka yang kaku dan rigid, para pengikut aliran tersebut tidak jarang mengambil sikap anarkis dan radikal dalam mempertahankan pendapat mereka.

Fakta ini menyebabkan terakumulasinya sikap apatis kaum muslimin. Kekerasan pergaulan politik pada saat itu, telah menyebabkan orang-orang yang ingin

mempertahankan kesalehan dan ketenangan ruhaniah terpaksa mengambil sikap menjauhi kehidupan masyarakat ramai untuk menyepi, sekaligus menghindarkan diri dari keterlibatan langsung dalam pertentangan politik.

Sikap ini kemudian mengkristal menjadi sebuah gerakan yang lebih bersifat struktural. Hal ini terjadi sebagai reaksi atas sepak terjang Bani `Umayyah yang mengambil alih tampuk kekuasaan melalui Mu`awiyah bin Abî Sufyân, yang mengukudeta Ali dan membantai al-Husîn bin Ali di padang Karbala, dan kemudian diikuti dengan represi terhadap keluarga ini dan pengikut-pengikutnya. Represi terhadap para pengikut keluarga Nabi ini dilanjutkan oleh Bani `Abbâs yang mengambil alih kekuasaan dari tangan Bani `Umayyah. Sebagai akumulasi kekecewaan terhadap para pemimpin yang korup dan dispotik itulah, pola kehidupan zuhud yang individual bergeser menjadi sebuah gaya hidup yang kian melebar, sebagai sebuah gerakan oposisi moral dalam bentuk *silent protest*.

Dengan demikian, kehidupan spiritual pada periode akhir (periode ketiga) fase pertama ini mempunyai ciri tersendiri. Konsep zuhud yang semula berpaling dari kesenangan dan kemewahan dunia berubah menjadi pembersihan jiwa, penyucian hati dan pemurnian penyembahan kepada Allah. Latihan-latihan diri (*riyâdlah*) sangat menonjol pada fase ini, seperti menyepi (*khalwah*), bepergian (*siyâhah*), puasa (*al-shawm*) dan menyedikitkan makan (*qillah al-tha`âm*). Menurut Ibn Khaldûn, orang yang mengkonsentrasikan diri untuk beribadah pada fase ini mendapatkan julukan *al-Shûfiyah* atau *al-Mutashawwifah*.¹¹

Tema sentral zuhud pada fase ini adalah tawakal dan ridhâ. Konsep tawakal dan ridhâ, yang oleh para asketis sebelumnya diberi pengertian etis, berubah menjadi cara hidup yang sangat ektrim. Pada fase ini banyak kalangan asketis (*zâhid*) melakukan perjalanan masuk ke hutan dengan bertawakal tanpa bekal apapun, dan mereka rela terhadap karunia apa saja yang mereka terima. Salah seorang tokoh

¹¹Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Kairo: Dâr al-Fikr, tt), h. 467

terkenal madzhab tawakal ini adalah Ibrahîm bin Adhâm (161 H)¹². Ia meninggalkan kehidupan kebangsawanannya di Balkh, ibu kota kaum Budish, tempat ia dilahirkan.

Periode ketiga dari fase pertama perkembangan tasawuf adalah periode peralihan, yang terjadi pada akhir abad kedua Hijrah. Tokoh-tokohnya antara lain Ibrahîm bin Adhâm dari Khurasan (161 H), Fudhail bin `Iyâdh (187 H), Daud al-Thâ'i, Rabî'ah al-`Adawiyah (185 H), dan lain-lain. Tokoh-tokoh ini, menurut Nicholson, adalah generasi mutakhir yang lebih dekat pada tasawuf, bahkan ia menyebut generasi ini sebagai sufi angkatan pertama.¹³ Mereka adalah asketisme yang sedikit ditandai tasawuf. Gerakan mereka masih dianggap gerakan asketisisme, namun sudah mulai lebih berkembang dan mendekati tasawuf sebagai sebuah kajian metodologis, dan sebagai sebuah ilmu yang mengawali perkembangannya beberapa abad kemudian.

Gerakan asketis pada abad kedua Hijrah ini lebih berkembang dari gerakan serupa pada abad pertama. Jika asketisme yang muncul pada periode pertama adalah asketisme murni, mengingatkan kembali rasa takut pada Allah, maka asketis yang muncul pada abad kedua Hijrah merupakan asketis yang dalam beberapa pandangan dan pendapatnya lebih mendalam. Di samping itu, mereka juga mencoba membuat suatu cara baru untuk lebih dekat dengan Tuhan.

Salah satu figur penting yang dapat disajikan sebagai bukti adalah Rabî'ah al-`Adawiyah (185 H), seorang perempuan asketis, yang pandangan-pandangan sufistiknya dilandasi bukan hanya oleh rasa takut kepada Allah tapi dilengkapi dengan unsur baru, yaitu cinta, yang menjadi sarana manusia dalam merenungkan keindahan Allah.¹⁴

Menurut Nicholson, pentingnya kedudukan Rabî'ah al-`Adawiyah adalah dikarenakan ia menandai asketisisme Islam dengan corak lain dari asketisisme Hasan

¹²Abd al-Rahman Badawi, *Tarikh al-Tashawwuf al-Islâmi min al-Bidâyah hatta Nihâyah al-Qarn al-Tsâni*, (Kuwait: Wakâlah al-Mathbûah, tt), h.127

¹³al-Taftazani, *op.cit.*, h. 91

¹⁴*Ibid.*, h. 85

al-Bashri yang bercorak rasa takut. Rabî`ah al-`Adawiyah melengkapinya dengan corak baru, yaitu cinta.

Bahkan menurut Taftazani, Rabî`ah tidak hanya membuat terkenal kata cinta, tapi dia pula yang pertama-tama menganalisa pengertian cinta dan menguraikannya, antara cinta yang berdasarkan rasa ikhlas dengan cinta yang berdasarkan permintaan balasan dari Allah. Oleh karena itu, lanjut Taftazani, Rabî`ah mewakili titik pusat peralihan asketisme dalam Islam, yang memuluskan jalan kemunculan para sufi atau tasawuf.¹⁵

B. Fase ke Dua (Abad Ketiga dan Keempat Hijrah)

Pada permulaan abad ketiga Hijrah terlihat adanya peralihan konkrit pada asketisisme Islam ke sufisme; dan para asketis pada masa itu tidak lagi dikenal dengan sebutan tersebut, tapi lebih dikenal dengan sebutan sufi. Merekapun cenderung memperbincangkan konsep-konsep yang sebelumnya justru tidak dikenal, misalnya tentang konsep moral, jiwa, tingkah laku manusia, *al-maqâmât wa al-ahwâl*, ma`rifat dan metode-metodenya, tauhîd, fanâ, konsep *ittihâd*, dan konsep *al-hulûl*. Selain itu, mereka juga menyusun prinsip-prinsip teoritis dari semua konsep itu.¹⁶

Jadi, pada fase ini terjadi intensifikasi pengetahuan (ma`rifat) sebagai akibat dari aktualisasi nilai-nilai ketuhanan dan moral yang dianjurkan dalam kitab-Nya. Tasawuf pada abad ketiga dan keempat Hijrah ini bisa dipandang sebagai tasawuf yang perkembangannya telah mencapai kesempurnaan. Bahkan Abû al-`Alâ' al-`Afifi, mengatakan bahwa fase ini adalah fase keemasan tasawuf dalam pencapaiannya yang paling luhur dan jernih. Pada fase ini, lanjutnya, tasawuf telah memasuki periode baru, yaitu periode *kasyf*, dan *dzawq* (rasa).¹⁷ Tasawuf pada fase ini adalah sebagai jalan mengenal Allah (Ma`rifat) setelah tadinya hanya sebagai

¹⁵*Ibid.*, h. 88

¹⁶Pada fase ini muncullah karya-karya tentang tasawuf. Para penulis pertama pada bidang ini ialah al-Muhâsibi (243 H), al-Kharrâz (277 H), al-Hâkim al-Tarmidzi (285 H), dan al-Junaid (297 H).

¹⁷Abû al-`Alâ' al-`Afifi, *op.cit.*

jalan beribadah. Maka muncullah terminologi-terminologi baru dalam ajaran tasawuf yang belum muncul pada fase sebelumnya, seperti terminologi tasawuf dan ma`rifat.¹⁸

Ma`rûf al-Karkhi, diduga oleh sebagian pengamat tasawuf, adalah orang yang pertama kali membicarakan tema tasawuf dan ma`rifat. Menurutny, tasawuf adalah menimba hakikat realitas dan berputus asa terhadap apapun yang ada di tangan makhluk. Dari definisi ini, dapat disimpulkan bahwa inti dari ajaran tasawuf adalah sikap asketis dan ma`rifat.

Tokoh sufi lain yang membicarakan tema ma`rifat adalah Dzun Nûn al-Mishri (245 H). Sufi yang terkenal dengan ucapannya “Siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya” ini, mengklasifikasikan metode pencapaian ma`rifat pada tiga bentuk dan metode transmisi, yaitu metode orang awam dalam memahami tauhid. Metode penalaran, yaitu dengan menggunakan pembuktian, dan metode ketersingkapan langsung (*kasyf*), yang menjadi metode bagi para wali dan sufi. Dalam tasawuf, Dzun Nûn memiliki posisi yang penting, karena dia adalah orang pertama yang memperbincangkan masalah *ahwâl dan maqâmât* para wali.

Pada fase ini, muncul juga istilah fanâ, *ittihâd* dan *al-hulûl*. Fanâ adalah suatu kondisi di mana seorang sufi kehilangan kesadarannya terhadap hal-hal fisik (*al-hissiyât*). *Ittihâd* adalah kondisi di mana seorang sufi merasa bersatu dengan Allah, sehingga masing-masing bisa memanggil dengan kata aku (*Anâ*). *Al-Hulûl* adalah masuknya Allah ke dalam tubuh manusia yang dipilih-Nya.

Dalam keadaan fanâ, tingkah laku para sufi itu beraneka ragam. Sebagian sufi berpendapat bahwa fanâ itu bersifat sementara (inilah fanâ yang paling sempurna menurut timbangan syari`at). Sebagian lagi berpendapat bahwa dari keadaan fanâ ia bertolak menuju penyatuan (*ittihâd*), *hulûl* atau *Wihdat al-wujûd*, di mana tidak ada

¹⁸Dengan terjadinya intensifikasi kajian ilmiah terhadap ajaran tasawuf ini, tasawuf berkembang menjadi sebuah aliran pemikiran yang berdiri sejajar dengan aliran-aliran pemikiran lainnya, seperti aliran pikiran Kalam dan Fiqh yang telah terlebih dahulu muncul.

perbedaan antara manusia dan Allah, atau antara Khalik dan makhluk.¹⁹

Dengan munculnya doktrin fanâ dan *ittihâd* ini, maka terjadilah pergeseran tujuan akhir dari kehidupan spiritual para sufi. Mulanya tasawuf bertujuan hanya untuk mencintai dan selalu dekat dengan Tuhan, hingga dapat berkomunikasi langsung dengan-Nya. Maka dengan kedua doktrin ini, tujuan itu meningkat pada tingkat penyatuan diri dengan Tuhan. Konsep yang berangkat dari paradigma, bahwa manusia adalah jenis makhluk yang mampu melakukan mi`raj spiritual ke alam ilâhiyah ini, tentu saja menimbulkan sikap pro-kontra, dan menjadi salah satu penyebab terjadinya konflik berkepanjangan dalam dunia pemikiran Islam.²⁰

Maka pada saat itu, muncullah dua kelompok aliran tasawuf, kelompok yang tetap mempertahankan corak psiko-moralnya dalam memaknai setiap tema-tema di dalam tasawuf, dan kelompok yang menafsirkan tema-tema tersebut dengan tafsiran filosofis. Mereka memfilsafatkan ajaran tasawuf, sehingga mereka digelari dengan teosofis, dan ajaran-ajaran mereka disebut dengan tasawuf falsafi. Walaupun menurut pendapat penulis, tasawuf filosofis yang berkembang pada fase ini masih berbentuk semi filosofis, karena konsep-konsep yang dikembangkan masih belum matang dan baku, seperti yang akan muncul tiga abad setelahnya, melalui ajaran-ajaran Wihdat al-wujûd, Wihdat al-syuhûd dan lain sebagainya.

Penganut aliran kedua ini terkenal sering mengucapkan kata-kata ganjil (*syathahât*) dan konsep-konsep yang tidak lazim, sehingga menimbulkan tensi-tensi ideologis yang tinggi antara kaum sufi dan para fuqahâ yang berpegang teguh pada ortodoksi syari`at. Peristiwa terbunuhnya al-Hallâj di tiang gantungan adalah salah satu fakta dari hal ini.

Perkembangan lanjut dari benturan pemikiran Islam ini, adalah tampilnya al-Kharrâj (277 H), dan al-Junaid (297 H) yang menawarkan konsep-konsep tasawuf

¹⁹Karena itu dikatakan bahwa keadaan fanâ merupakan media uji coba bagi para sufi, adakalanya dalam keadaan itu sang sufi berhasil memapankan dirinya, dan adakalanya sang sufi tergelincir, sehingga menyatakan pendapat yang bertentangan dengan aqidah Islam.

²⁰Rivai Siregar, *op.cit.*, h. 41.

yang bersifat kompromis. Tujuan mereka adalah menjembatani atau mungkin mengintegrasikan antara kesadaran mistis dengan syari`at Islam. Jasa mereka yang paling bernilai adalah lahirnya doktrin al-baqâ, sebagai imbangan dan legalitas al-fanâ.

Pada masa-masa berikutnya, pola hidup sufi yang individual bergeser menjadi bersifat intusional (meski baru secara informal dan longgar), setelah terbentuknya kelompok-kelompok sufi eksklusif yang beranggotakan sejumlah sufi, dan memilih upacara tertentu dalam latihan spiritual berupa lingkaran khusus (*halaqah*). Trend sufi lingkaran khusus ini berlangsung sampai abad ke-5 H.

C. Fase Ketiga (abad ke lima Hijrah)

Pada fase ini, gerakan ortodoksi sufisme mencapai puncaknya melalui al-Ghazâli, dengan upayanya mengikis semua ajaran tasawuf yang menurutnya tidak islami. Ia hanya menerima tasawuf yang didasarkan pada al-Qur`ân dan al-Sunnah, bertujuan asketisme dan membina moral. Dengan ketokohnya dalam semua bidang pengetahuan, dan kritiknya terhadap para filosof dan teolog, al-Ghazâli berhasil menanamkan prinsip-prinsip tasawuf yang diterima masyarakat luas, terutama di dunia sunni, karena persesuaiannya dengan ajaran Asy`ariyah. Di kemudian hari, ia menjadi seorang *Hujjat al-Islâm*, dengan karya monumentalnya *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, dan ajaran tasawufnya lalu berkembang menjadi ajaran tasawuf sunni, yang dibedakan dengan ajaran tasawuf falsafi.²¹

D. Fase Keempat (abad ke enam Hijrah)

Abad keenam Hijrah dalam sejarah perkembangan tasawuf adalah masa tumbuhnya berbagai kelompok tarekat, seperti Tarekat al-Rifâ`iyah, yang didirikan

²¹Tasawuf sunni adalah tasawuf yang konsisten dengan prinsip-prinsip Islam dan masih dalam timbangan Syara`. Tasawuf jenis ini, kurang memperhatikan ide-ide spekulatif karena mereka sudah merasa puas dengan argumentasi yang bersifat *naqli samâwi*. Para penganut tasawuf ini lebih cenderung bersifat tradisional, karena mereka memahami dan menterjemahkan tradisi-tradisi nabi dalam *sulûk* mereka secara tekstual. Sedangkan tasawuf falsafi adalah tasawuf yang telah dipengaruhi oleh renungan-renungan falsafi dan ide-ide spekulatif. Kebanyakan sufi aliran ini memiliki pengetahuan yang cukup tentang filsafat dan mereka lebih terbuka, sesuai dengan nama yang dinisbatkan kepada aliran tasawuf mereka, yaitu tasawuf falsafi.

oleh Syaikh Ahmad al-Rifâ'i (570 H), Tarekat al-Qadiriyyah, oleh Syaikh Abdul Qadir Jailani (651 H), dan lain-lain. Ajaran-ajaran tarekat ini sangat terpengaruh oleh ajaran tasawuf al-Ghazâli.

Pengaruh yang sama dari ajaran al-Ghazâli juga terjadi pada abad 7 Hijrah. Pada abad ini muncullah tokoh-tokoh sufi sunni, seperti Abû al-Hasan al-Syâdzili (656 H), Abû al-`Abbâs al-Mursi (686 H) dan Ibn `Athâ`illah (709 H), yang tampil ke depan meneruskan usaha-usaha al-Ghazâli dalam tradisi tasawuf sunni.

Walau demikian, dominannya ajaran tasawuf al-Ghazâli pada abad ini, sama sekali tidak menyurutkan perkembangan ajaran tasawuf falsafi. Hal ini dibuktikan dengan munculnya sekelompok tokoh sufi falsafi, yang memadukan ajaran tasawuf mereka dengan pemikiran filsafat, seperti al-Suhrawardi al-Maqtûl (549 H), Ibn Farîdh (632 H), ibn `Arabi, dan tokoh-tokoh lain yang sealiran dengannya. Mereka tampak dengan jelas telah menimba pengetahuan dari berbagai sumber (khususnya filsafat Neo-Platonisme), dan banyak memiliki teori-teori yang mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud dan realitas.²²

Selebihnya, perkembangan tasawuf di abad-abad berikutnya tidak banyak mengalami pertumbuhan yang berarti, untuk tidak mengatakan mengalami kemunduran. Sebab, karya-karya yang muncul pada abad ini hanya mengarah pada pemberian komentar (*syarah*) dan ikhtisar atas karya-karya sufistik sebelumnya.

²²Taftazani, *op.cit.*, h. 18-19.

BAB III

BEBERAPA TEORI TENTANG SUMBER TASAWUF

Tasawuf adalah ajaran dan keyakinan bahwa manusia senantiasa ingin meraih kesucian diri dan mendambakan Dia Yang Mahasuci. Untuk dapat berdialog dengan Sang Mahasuci itu, manusia terlebih dahulu harus mensucikan dirinya, mulai dari penyucian hati, pikiran, tutur kata dan perilaku. Sufi besar, Sâri al-Saqti mengatakan, “Orang suci adalah orang yang hatinya tidak tercemari oleh selain Yang Mahasuci, dan hidupnya diarahkan demi menggapai ridhâ ilâhi”.

Faham dan gerakan penyucian ini tentunya tidak eksklusif milik Islam, tetapi bersifat universal. Sejak zaman filosof Yunani kuno, seperti Plato, Pythagoras, dan Plotinus yang sudah dikenal sebagai guru dan pewaris mistisisme (perjuangan penyucian diri dengan membebaskan diri dari dominasi kenikmatan jasmani untuk meraih kebahagiaan hidup yang otentik). Karena itu, tradisi *`uzlah* (mengambil jarak dan hegemoni duniawi) akan mudah ditemukan, baik dalam tradisi Hindu, Yahudi Nasrani dan Islam. Walaupun secara normatif dan metodologis, ia berbeda-beda, namun secara psikologis dan filosofis, intinya sama, berusaha menghampiri Yang Mahasuci untuk meraih kesucian dan kemuliaan hidup.

Universalitas ajaran tasawuf itu disebabkan karena objek kajian tasawuf yang berada dalam wilayah esoterik. Wilayah keagamaan yang dapat menembus semua bentuk dan ukuran-ukuran rasional, seperti jarak, ruang dan waktu. E. Kant menamakan wilayah ini dengan wilayah *nomen*.¹ Di dalam wilayah tanpa sekat ini, sangat dimungkinkan terjadinya kesamaan rasa dan pengalaman ruhaniah di antara orang-orang yang secara geografis tinggal berjauhan.² Rasa sedih, takut atau senang yang dialami orang-orang di belahan bumi barat akan sama dengan perasaan serupa yang dirasakan oleh penduduk belahan bumi timur. Perasaan dekat yang dialami oleh

¹Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h 3

²Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 96-97

rahib-rahib Kristen atau pendeta Budha, tidak akan berbeda dengan rasa dekat dengan Tuhan yang dirasakan oleh para sufi.

Ma`rifat, sebagai puncak pencapaian kaum sufi terhadap realitas sejati, memiliki landasan epistemologi khas kaum sufi, karena dicapai dengan menggunakan metode pengenalan langsung terhadap pengetahuan, berupa cahaya yang dihadirkan langsung oleh Allah ke dalam hati sang sufi. Karena pengetahuan itu langsung, maka tidak akan ada jarak di dalam diri sang sufi sebagai subjek pengetahu dengan objek pengetahuan yang diketahuinya.³ Pengetahuan yang mengandalkan rasa (intuisi) dalam pencapaiannya ini, biasa disebut dengan ilmu *hudhûri*, untuk membedakannya dengan ilmu *hushûli*, yaitu metode pencapaian pengetahuan yang lebih mengandalkan rasio, dan menggunakan metode diskursif (penalaran, *bahtsi*).

Universalitas ajaran tasawuf ini, bisa jadi, dapat menyebabkan timbulnya penilaian yang keliru terhadap ajaran tasawuf. Munculnya beberapa klaim keterpengaruh tasawuf pada ajaran-ajaran lain oleh beberapa orang orientalis pengkaji tasawuf bisa dikatakan sebagai sebuah kesimpulan yang terburu-buru, yang hanya didasarkan pada fakta-fakta yang parsial dan tidak konprehensif. Bahkan, tidak jarang kesimpulan-kesimpulan itu sangat bias oleh kepentingan agama yang dianut oleh sang orientalis, sehingga menjadi kesimpulan yang berat sebelah dan tidak adil.

Ambillah sebuah contoh, Max Horten, seorang pengkaji tasawuf orientalis yang mengatakan bahwa ajaran fanâ, yang telah dipopulerkan oleh Abû Yazîd al-Busthâmi, bersumber dari ajaran Hindu melalui ajaran Vedantanya. Penilaian Max Horten tersebut didasarkan pada sebuah fakta bahwa Abû Yazîd pernah berguru dengan Abû Ali al-Sindi, seorang guru sufi berasal dari India, sehingga ajaran Hindu sangat mempengaruhi pemikirannya.⁴ Kesimpulan ini tentunya banyak sekali mengandung keberatan-keberatan, di samping tidak ada orang yang dapat memastikan bahwa pemikiran Abû Ali al-Sindi telah dipengaruhi ajaran Hindu

³*Ibid*

⁴Dikutip dari Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan*, (Jakarta: Lentera, 2004), h. 97

(walaupun ia berasal dari Sind, India), atau tidak ada juga orang yang berani memastikan bahwa ia adalah seorang Hindu. Karena bagaimanapun, sebelum menjadi seorang sufi, Abû Ali mungkin saja berguru dengan seorang sufi yang bukan berasal dari daerah Sind, atau daerah-daerah lainnya di India. Oleh karena itu, penelitian yang lebih komprehensif diperlukan untuk memastikan keterpengaruhannya Abû Yazîd pada ajaran Hindu tersebut.

Para orientalis yang mengkaji tasawuf Islam sering kali mengabaikan faktor ilmu *hurdhûri* (*Knowledge by Presence*) ini, sehingga dalam mengkaji tasawuf mereka kurang memiliki rasa empati, dan dengan “gegabah” men-generalisir sejumlah produk spiritualitas Islam sebagai sesuatu yang imitatif dan tidak orisinal.⁵

Ada sesuatu yang bersifat *perennial* dan fitrah, yang bisa diraih oleh siapa pun dengan bersungguh-sungguh menggunakan akal sehat dan ketajaman intuisi. Sehingga jika ada titik persamaan dalam beberapa rumusan dan kecenderungan spiritual, tidak bisa secara terburu-buru dianggap sebagai peng-*copy*-an atau “plagiatisme spiritual”. Oleh karena itu, pemikiran spiritual yang secara kebetulan sama antara pemikiran teosof Islam dan pemikiran *the others*, bukanlah muncul dari proses saling mempengaruhi-dipengaruhi.⁶

Salah satu ajaran sufisme yang sering diklaim bersumber dari luar Islam adalah wacana *al-hubb al-ilâhi* (*the love for God*). Rabî`ah al-`Adawiyah adalah *sufiah* pertama yang menggulirkan wacana *al-hubb al-ilâhi* tersebut. Ia melontarkan konsep cinta ilahi dengan transparan, dan membaginya ke dalam dua bagian, *pertama*, cinta kasmaran (*hubb al-hawâ*), perasaan cinta yang memotifasi seseorang untuk mengingat Tuhan dan melupakan dengan yang lain-Nya. Cinta kepada esensi Tuhan yang disebabkan oleh keindahan dan keelokan Tuhan. Dan *kedua*, cinta yang suci dari kasmaran (*hawâ*) dan pamrih. Cinta ini lebih tinggi dari cinta yang pertama. Berkenaan dengan cinta kedua, ia berujar, “Tuhanku, jika aku beribadah kepada-Mu karena aku takut neraka, maka bakarlah aku dengan bara apinya. Jika aku beribadah

⁵Mukti Ali, *Pergumulan Esoterisme Islam*, <http://telagahikmah.org/id/index.php?option=com>

⁶*Ibid*

kepada-Mu karena mengharapkan surga, maka jangan masukkan aku ke dalamnya. Aku beribadah pada-Mu murni karena cinta-Mu, maka jangan halangi aku untuk bisa melihat keelokan-Mu yang abadi.” Dan di saat Sufyân al-Tsauri menanyakan tentang hakikat iman kepadanya, Rabi`ah menjawab, “Sebuah ibadah yang bertujuan bukan karena takut neraka dan cinta atau mengharapkan surga.”

Ungkapan Rabi`ah tentang cinta ilâhi yang diwujudkan dengan ketidakpamrihannya pada surga dan tidak takut pada neraka, secara kebetulan senada dengan kisah pertemuan dan dialog Yesus (Isa As.) dengan tiga orang asketis, yang dikutip oleh Reynold A. Nicholson:

“Tiga orang melintas di depan Yesus. Mereka bertubuh kurus dan bermuka pucat. Mereka ditanya, “Apakah yang kalian cari sehingga tubuh kalian demikian kurus?” Mereka menjawab serentak, “Kami takut pada api neraka!” Yesus kemudian berkata lagi, “Kalian takut pada sesuatu, padahal, sesuatu itu adalah milik Tuhan, sudah barang tentu kalian akan diselamatkannya dari sesuatu yang kalian takuti.”

Kemudian Yesus bertemu dengan tiga orang lagi yang tubuhnya lebih kurus, dan wajahnya lebih pucat dari rombongan pertama. Yesus bertanya kepada mereka, “Apakah gerangan yang kalian cari?” Mereka menjawab serempak, “Kami mencari surga.” Yesus pun menjawab, “Kalian mencari sesuatu yang diciptakan, namun yang kalian cari itu ciptaan Tuhan. Semoga apa yang kalian cari diberikan oleh-Nya.”

Yesus masih bertemu lagi dengan tiga orang yang tubuhnya sangat kurus dan wajahnya sangat pucat, lebih kurus dan lebih pucat jika dibandingkan dengan dua rombongan sebelumnya, sehingga wajah mereka mirip seperti cermin yang memantulkan cahaya. Yesus kemudian bertanya, “Saudaraku, apakah yang membawa kalian ke sini sehingga tubuh kalian demikian kurus!” Serempak mereka menjawab, “Cinta kami kepada Tuhan!” Yesus kemudian menimpali, “Kalian senantiasa berusaha mendekatkan diri kepada Tuhan, maka Dia pun akan selalu mendekati kalian.”⁷

⁷Reynold A. Nicholson, *al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, diarabkan dari bahasa Inggris oleh Nuruddin Syuraybah, (Kairo: Maktabah el-Khanzi, 2002), h.19-20. Dan hal ini juga diungkapkan oleh Ahmad Amin di dalam *Duhrul al-Islâm*, (Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyah, 2004), cet. I, volume, IV, h. 121.

Selain Nicholson, orientalis lain yang juga menganggap mistisisme Islam terpengaruh oleh ajaran Kristen adalah Wensich, Neoldeke, Von Kremer, O'leary, Julian Baldic, Goldzihr dan H.R. Gibb. Von Kremer, dalam tulisannya yang berjudul *Pengaruh ahli Zuhud Kristen dan Ibadah mereka Terhadap Zuhud dalam Islam*, beranggapan bahwa ada dua unsur pengaruh yang berbeda dalam tasawuf, yaitu kerahiban Kristen dan kerahiban Budha.

Ajaran kezuhudan (asketisme) dalam Islam sering juga dikaitkan dengan perilaku rahib-rahib Kristen yang mengasingkan diri untuk beribadat dan mendekati diri kepada Tuhan di gurun pasir Arabia. Kemah mereka menjadi tujuan orang yang memerlukan bantuan di padang yang gersang. Di siang hari, kemah mereka menjadi tempat berteduh bagi orang yang kepanasan, dan di malam hari lampu mereka menjadi petunjuk jalan bagi musafir. Rahib-rahib itu berhati baik, pemurah dan suka menolong. Sufi muslim juga mengasingkan diri dari dunia ramai, mereka berhati baik, pemurah dan suka menolong.

Berkenaan dengan hal ini, Nicholson, sebagaimana dikutip oleh al-Taftazani, mengatakan:

*“Jelaslah bahwa kecenderungan asketisme dan kontemplasi yang telah saya kemukakan, ternyata bersesuaian dengan ide Kristen, bahkan di antaranya menjadi titik tolaknya. Banyak teks Injil dan ungkapan yang dikatakan sebagai ucapan al-Masih ternyata ternukil pula dalam biografi para sufi angkatan pertama. Bahkan, seringkali muncul para biarawan Kristen yang menjadi guru dan menasehati serta memberi pengarahan kepada para asketis muslim. Kita pun dapat melihat bahwa baju yang terbuat dari bulu domba itu berasal dari umat Kristen. Nazar untuk tidak berbicara, dzikir dan latihan ruhani lainnya mungkin berasal dari sumber yang sama juga. Begitu juga dengan hal-hal yang berkaitan dengan kerinduan ilâhiah”.*⁸

O'leary, sambil mengutip Kramer, mengatakan dalam karyanya *Arabic Thought and Its Place in History*;

“Kelompok asketis Arab yang tumbuh secara lokal ini kemudian mengembangkan dirinya tanpa terlepas dari pengaruh Kristen yang lebih dulu ada sebelum Islam. Sebagaimana yang kita ketahui, kependetaan Kristen

⁸Taftazani, *op.cit.*, h.25

*telah cukup banyak dikenal oleh orang-orang-orang Arab di sepanjang gurun Siria dan gurun Sinai. Kuat dugaan kita, kalau yang memberi inspirasi asketisme kepada para asketis muslim adalah biarawan-biawaran Kristen”.*⁹

Selain ajaran tentang *al-mahabbah* dan asketisme, ajaran tentang tawakkal kepada Allah dalam soal kehidupan juga diklaim dipengaruhi oleh ajaran Kristen. Para pendeta telah mengamalkan ajaran tawakal di dalam sejarah hidup mereka, sebagaimana dikatakan dalam Injil, “*Perhatikan burung-burung di langit, ia tidak menanam, ia tidak menetam dan tidak berduka cita pada waktu susah. Bapak kamu dari langit memberi kekuatan kepadanya. Bukankah kamu lebih mulia daripada burung?*”

Peranan syaikh yang begitu dominan dalam perjalanan *sulûk* seorang *sâlik* juga dikatakan menyerupai pendeta, perbedaannya pendeta dapat menghapuskan dosa. Begitu juga dengan ajaran tidak menikah berasal dari ajaran tentang Salibisme, yaitu menahan diri tidak menikah, karena menikah dianggap dapat mengalihkan diri dari perhatian kepada Tuhan.

Beberapa tema ajaran tasawuf yang diklaim terpengaruh oleh ajaran asketisme Kristen itu adalah tema-tema tasawuf yang bercorak akhlaqi, yaitu sebuah genre tasawuf yang lebih memberikan perhatian pada aspek psiko-moral, lebih bersifat personal dan praktis. Ini disebabkan karena masyarakat Arab pada waktu itu sudah akrab dengan agama Kristen, jauh sebelum agama Islam muncul dan berkembang.

Pada masa-masa berikutnya, di penghujung abad pertama Hijrah, terjadilah peralihan kekuasaan dari Dinasti Bani Umayyah oleh Dinasti Abbasiyah, yang ditandai dengan dipindahkannya pusat pemerintahan dari Damaskus ke Bagdad, yang secara geografis, berhampiran dengan wilayah Persia. Persia sendiri waktu itu telah menjadi tempat pertemuan beberapa kebudayaan besar dunia. Di samping kebudayaan Yunani yang terpusat di Jundisabur (salah satu wilayah Persia), dan kebudayaan mereka sendiri. Di Persia pada waktu itu, telah terjadi akulturasi budaya dengan kebudayaan India. Hal ini terbukti dengan dijadikannya bahasa Persia sebagai

⁹ Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 32

bahasa resmi penduduk Bectra, sebuah kota kecil di propinsi Balkh, yang terletak di sebelah utara Afganistan.

Kondisi geografis yang saling berdekatan ini meniscayakan terjadinya asimilasi kultural di antara dua kebudayaan tersebut, Islam dan Persia plus kebudayaan Yunani dan India. Hal ini, salah satunya ditandai dengan semakin gencarnya gerakan penerjemahan karya-karya filsafat Yunani ke dalam khazanah pengetahuan Islam. Pada akhirnya, kebudayaan *the Others* ini, disinyalir banyak mempengaruhi bidang-bidang ajaran Islam, termasuk ajaran tasawuf, sehingga muncullah bentuk tasawuf falsafi, yang banyak menggunakan terminologi-terminologi filsafat yang tidak dikenal oleh orang Arab sebelumnya.

Anggapan bahwa mistisisme Islam adalah hasil adopsi dari filsafat Yunani juga sering dilontarkan oleh O'leary. Ia mengatakan bahwa tasawuf Islam telah mengadopsi ajaran Yunani sejak abad ke-2 Hijrah. Nicholson memperkuatnya dengan merujuk pada kegiatan penerjemahan karya-karya Aristoteles oleh umat Islam, sekitar tahun 840 Masehi. Menurutnya, ada tiga unsur kesamaan antara tasawuf Islam dengan Neoplatonisme. *Pertama*, konsep tentang ma`rifat. Konsep Neoplatonisme menegaskan "Kenalilah dirimu dengan dirimu", yang kemudian dikompilasikan oleh para sufi dengan hadits Rasulullah. *Kedua*, istilah-istilah filsafat seperti, hakikat, hakikat seluruh hakikat, Akal pertama, akal substansial, dan beberapa istilah lainnya telah diambil dari filsafat Plato, Aristoteles dan Neo-Platonisme, yang kemudian diterjemahkan oleh para sufi ke dalam konteks keilahian dan hakikat Muhammad (*al-Haqîqah al-muhammadiyah*). *Ketiga*, adanya kesamaan kerangka pemikiran dan statemen-statemennya.¹⁰

Masuknya ajaran filsafat Yunani ke dunia Islam itu disinyalir melalui madzhab Paripatetik dan Neo-Platonisme. Filsafat mistik Pythagoras, adalah salah satunya. Menurut Pythagoras, rûh manusia adalah suci dan berasal dari tempat yang suci, kemudian turun ke dunia materi dan masuk ke dalam tubuh manusia yang

¹⁰ Muhsin Labib, *op.cit.*, h. 98-99

bernafsu. Rûh yang pada mulanya suci itu menjadi tidak suci lagi, dan karena itu, ia harus menyucikan diri dengan memusatkan perhatian pada filsafat serta ilmu pengetahuan, dan melakukan beberapa pantangan. Pandangan ini mirip dengan pandangan sebagian sufi yang beranggapan bahwa rûh yang masuk ke dalam janin di kandungan ibu berasal dari alam ruhani yang suci, tapi kemudian dipengaruhi oleh hawa nafsu yang terdapat dalam tubuh manusia. Maka untuk dapat bertemu dengan Tuhan yang Mahasuci, rûh yang telah kotor itu mesti dibersihkan dulu melalui ibadah dan penyucian jiwa.

Pengaruh filsafat Yunani juga dikaitkan dengan filsafat emanasi Plotinus yang menganggap bahwa rûh memancar dari Tuhan dan akan kembali ke Tuhan. Selama masih kotor, ia akan tetap tinggal di bumi dan akan terus berusaha membersihkan diri melalui reinkarnasi. Ia dapat mendekati diri dengan Tuhan sampai ke tingkat bersatu dengan-Nya di bumi ini bila telah menjadi bersih.¹¹

Ajaran tentang Hermes, yang bersumber dari mitologi Yunani, juga sering dikaitkan dengan ajaran *al-Hikmah al-isyrâqiyah* dari Suhrawardi al-Maqtûl, sufi yang terbunuh di Aleppo pada tahun 578 H.¹²

Sebagai figur utama mitologi Yunani, Hermes diyakini sebagai salah satu dewa yang bertugas sebagai utusan, mediator antara Zeus dan manusia. Tuhan selaku pencipta alam semesta hendak memelihara dan menjadikannya teratur. Aturan-aturan Tuhan yang berupa wahyu perlu disampaikan kepada penghuni bumi untuk ditaati dan dilaksanakan. Tugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan-pesan Tuhan itu diserahkan kepada Hermes. Menurut Komarrudin Hidayat, peran Hermes, secara teologis, tak ubahnya seperti utusan Tuhan yang menghubungkan-Nya dengan manusia. Lebih jauh dipaparkan, dalam tradisi intelektual Islam, sumber kebenaran yang dikenal sebagai agama yang benar (*al-Dîn al-Haqq*) telah ada dalam ajaran para

¹¹Nasution, *Filsafat, op.cit.*, h. 59

¹²Seyyed Hossein Nasr, *Theology, Philosophy and Spirituality*, Dialihbahasakan oleh Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. ix

nabi yang lebih awal (sejak Nabi Adam), dan dikembangkan lebih lanjut oleh Nabi Idris, alias Hermes.¹³

Selain pengaruh Kristen dan filsafat Yunani, tasawuf disinyalir terpengaruh juga oleh ajaran India. Banyak pengkaji tasawuf yang menduga adanya pengaruh India dalam masa terbentuknya tasawuf. Kecendrungan ini dimulai oleh Alfred von Kremer, Ignas Goldziher, Reinhard P. Dozy, Albert F.C., Richard Hartman dan Max Horten.¹⁴

Ignas Goldziger telah memperlihatkan adanya tradisi yang sejajar dalam kisah-kisah mistik Islam dan cerita-cerita Budha. Sedangkan Albert F.C mengatakan bahwa dalam tasawuf Islam ada dua unsur pengaruh yang berbeda, yaitu unsur Kristen dan Budha India, sebagaimana tampak sekali dalam konsep al-Hârits al-Muhâsibi, Abû Yazîd al-Busthâmi, al-Junaid dan al-Husain bin Manshûr al-Hallâj.

Statemen Albert ini kemudian didukung oleh Richard Hartman, yang mengatakan bahwa adanya unsur-unsur ajaran Hindu India dalam tasawuf Islam telah diakui oleh umat Islam sendiri. Ia merujuk pada kitab *al-Farîd*, karya Abû Raihân al-Bîrûni, yang beranggapan bahwa dengan teori *Fatanjali*, para sufi Islam mulai sibuk dengan Tuhannya. Ia menceritakan pengalaman sufi Abû Yazîd al-Busthâmi ketika ditanya: “Dengan apa tuan mendapatkan derajat yang seperti sekarang ini?” Al-Busthâmi menjawab, “Telah kutinggalkan diriku dariku sebagaimana ular mengganti kulitnya, lalu kutemui dzatku di mana aku adalah Dia”.¹⁵

Dengan nada apologis, Arberry menolak pendapat di atas. Ia mengatakan, tidaklah cukup kita memvonis bahwa konsep fanâ dalam tasawuf Islam adalah adopsi dari ajaran *Dyiana of Fatanjali*. Mushthafa Hilmi juga membantah pendapat tersebut. Menurutnya, umat Islam belum mengenal ajaran Hindu sebelum dikarangnya kitab *Tahqîq mâ li al-Hindi*, oleh al-Bîrûni. Padahal ia baru menyelesaikan karyanya tersebut pada perempat abad ke-5 H.

¹³ Amroeni Drajat, *Filsafat Islam, Buat yang Pengen Tau*, (Jakarta: Erlangga, tt), h. 141-142

¹⁴ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000) h. 11

¹⁵ Muhsin Labib, *op.cit.*, h. 43

Ajaran Persia kuno, juga diduga menjadi salah satu sumber tasawuf Islam. Pendukung pendapat ini antara lain, Reinhard P. Dozy. Menurut Dozy, jauh sebelum diutusnya Rasulullah, di Persia telah berkembang pemikiran bahwa segala sesuatu bersumber dari Tuhan, dan semuanya juga akan kembali kepada Tuhan. Dunia ini sebenarnya tidak ada secara dzâtiyah, yang ada hanyalah Tuhan. Pemikiran-pemikiran inilah, yang menurut Dozy, telah diadopsi oleh tasawuf Islam.

Nicolson kemudian membuktikan statemen Dozy tersebut dengan hasil kajiannya terhadap Abû Yazîd al-Busthâmi. Ia menganggap al-Busthâmi sebagai orang yang pertama kali memasukkan istilah fanâ dan *ittihâd*, yang lebih dulu populer dalam ajaran Persia ke dalam tasawuf Islam.¹⁶

Ajaran Persia kuno yang berpangkal dari ajaran Zoroaster, yang hidup semasa dengan koloni Solon dan Thales (antara 628 – 551 SM), juga telah mewarnai ajaran tasawuf, khususnya ajaran *al-Hikmah al-isyrâqiyah*, karya Suhrawadi al-Maqtûl.¹⁷

Zoroaster memiliki dua prinsip dasar dari leluhurnya, yaitu adanya hukum alam, dan konflik dalam alam. Penegakan hukum dan adanya konflik terus-menerus di alam raya membentuk sistem filosofisnya. Dari landasan itu muncul problem yang selalu mengemuka, yaitu bagaimana mempersatukan kejahatan dan kebaikan abadi Tuhan.

Dalam menjelaskan konsep monistik, Zoroaster menyatakan bahwa hanya ada satu Tuhan sejati, yaitu Ahuramazda, penganjur kebenaran dan kejujuran. Tetapi, pengikut Zoroaster meyakini adanya rûh jahat, Ahirman, yang mencerminkan kejahatan dan kepalsuan. Jagat semesta ini merupakan wahana pertarungan antara kebaikan dan kejahatan, dan kebaikan tampil sebagai pemenang. Manusia sebagai

¹⁶*Ibid*

¹⁷Menurut Seyyed Husein Nasr, ajaran *al-Isyrâqiyah* adalah gabungan dari *angelologi* Mazdean dan Platonisme dalam matriks gnostis Islam. Ia percaya bahwa ada dua tradisi kuno tentang kebijaksanaan. Pada satu sisi, dicapai oleh Plato, Pythagoras dan para filosof Yunani lain, dan mencipta satu tradisi filsafat Yunani yang autentik, berakhir dengan Aristoteles. Pada sisi lain, disebarkan di antara bijaksanawan Persia kuno yang ia sebut sebagai *Khusrawâniyyîn*, atau orang-orang bijaksana yang menjadi pengikut filosof-Raja Persia, Kay Khusraw. Akhirnya tradisi-tradisi itu menyatu dalam diri Suhrawardi. Seyyed Hossein Nasr, *op.cit.*, h. 70

gambaran alam mikro bergulat dengan dua kekuatan yang ada dalam dirinya, manusia bebas memilih dan menentukan, berpihak pada kekuatan gelap atau terang. Dan manusia berkewajiban menguasai dan mengalahkan kekuatan gelap atau kejahatan itu. Perspektif inilah yang mempengaruhi pemikiran Suhrawardi, khususnya mengenai konsep cahaya dan gelap.¹⁸

Doktrin pertarungan ini mengesankan Mani, perintis Manichaenisme. Mani memodifikasi ajaran baru yang bersumber dari sejumlah agama. Ia mengakui Zoroaster, Budha dan Nabi Isa. ia mengklaim sebagai nabi sejati, dan wahyu yang diterimanya lebih akhir dan paling sempurna dari nabi-nabi sebelumnya. Ajaran Mani berkembang menjadi ajaran Mithra. Penganut Mithra adalah penyembah matahari yang dianggap sebagai cahaya tertinggi. Menurut mereka, jiwa manusia berasal dari Tuhan, mereka harus melakukan pemujaan secara misterius melalui penyiksaan tubuh. Dengan menyiksa diri, jiwa mereka akan naik bersatu dengan Tuhan, melalui lingkungan *eter* dan menjadi Api sejati.¹⁹

Indikasi pengaruh terhadap Suhrawardi terlihat dari penggunaan simbol-simbol pendakian spiritual dalam mencapai persatuan dengan Tuhan. Mithra menggunakan simbol binatang yang harus ditaklukkan agar jiwa memperoleh penyatuan dengan Tuhan selaku sumber cahaya. Mithra menggunakan lambang kerbau yang perlu ditaklukkan; kerbau mengibaratkan *nafs al-ammârah*, dan pengikut Mithra harus gigih melenyapkannya, agar kesucian jiwa untuk bersatu dengan Tuhan atau cahaya tercapai.

Demikianlah, pandangan beberapa orientalis pemerhati tasawuf yang cenderung mengatakan bahwa tasawuf bersumber dari luar Islam. Pandangan-pandangan tersebut didasarkan pada paradigma yang hanya melihat, bahkan mengidentikkan ajaran Islam dengan ajaran non-Islam, dan dibangun dari hasil pemikiran logika yang dipengaruhi oleh situasi sosial tertentu. Paradigma yang “tidak

¹⁸Amroeni Drajat, *op.cit.*, h. 143

¹⁹*Ibid*, h. 144

adil” itu jelas akan melihat kemiripan antara satu kasus dengan kasus lainnya sebagai hal yang sama dan bersumber dari hal yang sama pula.

Kebanyakan ahli tasawuf muslim yang berpikiran moderat, menolak anggapan bahwa ajaran tasawuf bersumber dari luar Islam. Abdul Halim Mahmoud misalnya, ia menolak analisis para orientalis di atas. Ia mengatakan bahwa tasawuf yang berkembang di dunia Islam bersumber dari Al-Qur’ân dan al-Sunnah. Berdasarkan kedua sumber *naqli* inilah, benih-benih tasawuf muncul, kemudian dipengaruhi kebudayaan asing, yaitu India (Hindu), Yunani, Persia atau Masehi. Jika mereka mengakui bahwa sumber tasawuf berasal kebudayaan-kebudayaan tersebut, hal itu bisa jadi memunculkan pendapat yang mengklaim bahwa tasawuf itu jauh sekali dari jiwa dan watak Islam. Klaim ini kelihatannya tidak tepat di mata Abdul Halim Mahmoud. Menurutnya, kebudayaan-kebudayaan asing yang disebutkan itu hanya ikut andil dalam mempengaruhi perjalanan tasawuf pada perkembangan selanjutnya.

Penulis sufisme awal, seperti al-Sarrâj (378 H), al-Kalabadzi (390 H), Abû Na`îm (430 H) dan al-Qusyairi (465 H) mendalilkan bahwa sufisme merupakan ekspresi murni dan perwujudan yang sempurna dari nilai-nilai ruhaniah Islam. Mereka mengemukakan bahwa kaum sufi mempunyai keyakinan sebagaimana yang dirumuskan para ahli ilmu Kalam (teologi), mereka mengikuti aturan syari`at sebagaimana yang dirumuskan oleh para fuqahâ (ahli hukum Islam), dan mereka menafsirkan serta merujuk ucapan kaum sufi yang kurang taat-asas (*inkosisten*) dan meninggalkan hal-hal yang tidak sesuai.

Namun demikian, reaksi yang lebih moderat juga ditampilkan oleh beberapa sarjana muslim. Al-Taftazani misalnya, ia tidak menolak adanya pengaruh pemikiran Yunani terhadap tasawuf. Melalui terjemah atau kontak dengan para pendeta Kristen di Rey dan Hyran, para sufi mengenal filsafat Yunani pada umumnya, dan Neo-Platonisme pada khususnya. Kaum muslim memang pernah terpesona oleh filsafat Aristoteles ketika mereka menerjemahkan buku *Teologi*, yang kemudian diperkenalkan sebagai karya Aristoteles, padahal buku itu merupakan nukilan karya Plotinus.

Menurut Harun Nasution, meskipun agama Hindu, Budha, filsafat Yunani dan ajaran Kristen datang lama sebelum Islam, anggapan bahwa mistisisme Islam dipengaruhi oleh yang datang sebelumnya hanyalah suatu kemungkinan belaka, dan masih memerlukan bukti-bukti historis. Harun malah mempertanyakan, sekiranya ajaran-ajaran tersebut di atas tidak ada, tidakkah mungkin tasawuf timbul dari diri Islam sendiri?²⁰

Terlepas dari semua kontroversi di atas, persoalan sumber dan asal usul ajaran tasawuf ini haruslah disikapi dengan baik dan bijak. Penolakan terhadap anggapan tentang adanya pengaruh ajaran Kristen, Yunani, Persia dan lainnya, bisa jadi hanya didasarkan pada sikap ekstrem dan panatisme sektarian yang tidak berdasar, karena bila Islam digelari sebagai penyempurna ajaran-ajaran terdahulu, maka semestinya ajaran tentang etika dan moralitas, serta nilai-nilai luhur lainnya tidak serta merta ditolak dan dicurigai. Bila ajaran-ajaran tersebut, secara epistemologis, dapat divalidasi dan dirasakan manfaatnya, maka ia dapat dikategorikan sebagai hikmah. Rasulullah mengajarkan kita umat Islam untuk mengambil hikmah tanpa mempedulikan sumbernya.

Keterpengaruhan kaum sufi atau teosof oleh pemikiran pihak lain adalah positif. Setidaknya menandakan jiwa *inklusivisme*-nya yang sangat tinggi, meski kita tidak bisa secara gegabah mengatakan bahwa tasawuf adalah *carbon copy* dengan meng-*copy paste* pemikiran pihak lain. Karena di sana ada kreatifitas yang orisinal yang diupayakannya.

²⁰Nasution, *op.cit.*

BAB IV

DUA ALIRAN PEMIKIRAN TASAWUF

Tujuan utama tasawuf adalah untuk dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhan, dan memperoleh hubungan langsung dengan-Nya. Merasakan dekat dan berhubungan langsung dengan-Nya ini diyakini sebagai kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki.

Di kalangan sufi, terdapat perbedaan konseptual di dalam memahami makna kata-kata dekat ini. Perbedaan pandangan ini disebabkan oleh perbedaan konsepsi mereka tentang hakikat Tuhan dan manusia.

Dalam sejarah perkembangan tasawuf, Tuhan telah dipahami dalam tiga konsepsi, yaitu konsepsi etis, konsepsi estetis, dan konsepsi union mistikal. Konsepsi etis tentang Tuhan berkembang pada masa awal tasawuf. Pada masa ini Dzat Tuhan diyakini sebagai sumber dari segala kesempurnaan, sumber kekuatan, dan daya iradat mutlak. Tuhan adalah pencipta tertinggi, pengatur segala kejadian dan asal segala sesuatu. Oleh karena keyakinan yang demikian, maka perasaan takut kepada Tuhan lebih mempengaruhi mereka daripada rasa pengharapan, sehingga semua pengabdian yang mereka lakukan bertujuan demi keselamatan diri dari siksa-Nya.¹

Konsep estetis tentang Tuhan bersumber dari keyakinan bahwa Tuhan adalah Dzat Yang Maha Indah, dan sumber dari segala keindahan, maka hasrat mencintai Tuhan adalah manusiawi. Konsep ini dikaitkan dengan Rabi`ah al-`Adawiyah, yang dianggap sebagai sufi yang pertama kali mempopulerkan konsep *al-Hubb al-ilâhî*, sebagai salah satu *maqâm* dalam dunia tasawuf. Untuk mendekati diri ke hadirat Tuhan seseorang sufi haruslah mencintai-Nya dan berbuat apa saja untuk-Nya, tidak ada rasa takut akan siksaan atau murka Tuhan, dan tidak ada hasrat untuk menikmati surga, yang ada hanya keinginan untuk memperoleh cinta dan keindahan Dzat Tuhan yang abadi.

Dalam konsep union mistikal, Tuhan dianggap sebagai realitas yang sesungguhnya, sedangkan alam semesta ini hanyalah bayangan dari realitas Tuhan

¹Rivay Siregar, *Tasawuf, dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), h. 141

itu. Tuhan adalah satu-satunya wujud hakiki yang menjadi dasar dan sumber kejadian segala sesuatu. Dunia adalah bayangan yang keberadaannya tergantung pada wujud Tuhan, sehingga realitas wujud ini hakikatnya tunggal. Adanya keanekaragaman ini hanyalah hasil persepsi dari indera-indera lahiriah, dan penalaran akal budi yang terbatas, yang tidak mampu memahami ketunggalan esensi segala sesuatu.²

Untuk mendekati diri dan mencapai hadirat Allah, seorang sufi harus ber-*ittihâd* (menyatu) dengan Tuhan-Nya, dengan cara sedemikian rupa, melalui fanâ dan baqâ, sebagai pintu gerbang yang mutlak harus dilalui.

Abû Yazîd al-Busthâmi dianggap sebagai sufi yang pertama kali mempopulerkan konsep fanâ dan baqâ untuk mencapai *ittihâd* dengan Tuhan. Dengan fanâ, ia meninggalkan dirinya dan pergi ke hadirat Tuhan, dan dengan baqâ ia tinggal bersama Tuhan. Bisa dikatakan bahwa semenjak masalah pandangan para sufi cenderung kepada konsepsi tentang kesatuan wujud (*union mystical*) ini dengan berbagai tipenya, seperti *al-hulûl*, oleh al-Hallâj, dan mencapai puncaknya pada ibn `Arabi, dengan ajaran Wihdat al-wujûd-nya.

Tiga persepsi tentang Tuhan ini kemudian akan sangat mempengaruhi pilihan aliran kesufian yang ditempuh oleh sang sufi. Aliran yang tetap meyakini adanya dualitas antara Tuhan dan manusia, dan aliran yang menafikan dualitas itu. Aliran pertama diwakili oleh para sufi yang mempunyai pandangan etis dan estetis tentang Tuhan, sedangkan aliran kedua diwakili oleh para sufi yang berpandangan *union mystical*.

Berkembangnya dua aliran tasawuf ini tidak bisa dilepaskan dari periodisasi sejarah munculnya tasawuf yang berbeda dari gerakan asketisme pada abad pertama dan kedua Hijrah. Jika dua abad pertama ini disebut-sebut sebagai cikal-bakal tasawuf, maka dua abad berikutnya adalah gambaran dari bentuk tasawuf yang utuh.

Dua abad pertama dianggap sebagai gerakan asketisme (*al-zuhd*). Gerakan ini menjadi ciri dari kebangkitan spiritual umat Islam yang kala itu telah dikuasai oleh materialisme dan hedonisme. Sedangkan abad selanjutnya juga masih

²*Ibid.*, h. 152-153

dianggap sebagai gerakan asketisme, namun sudah mulai lebih berkembang dan mendekati tasawuf sebagai sebuah kajian metodologis.³

Taftazani terlihat membedakan dua gelombang asketis di dua abad pertama ini. Gelombang pertama disebut dengan ‘asketis murni’, dan kedua ‘asketis sufi’. Perbedaan di atas didasarkan kepada ciri-ciri yang terlihat melatarbelakangi perkembangan asketis itu sendiri. Bila di awal pertumbuhannya asketisme merupakan gerakan religius sebagai akibat dari kondisi sosial politik Bani Umayyah dan kecenderungan materialisme yang melanda umat Islam, sehingga mendorong asketis ‘murni’, dan mengingatkan kembali rasa takut kepada Allah, maka asketis sufi yang muncul dari abad kedua Hijrah merupakan asketis yang, dalam beberapa pandangan dan pendapatnya, sudah lebih mendalam. Di samping itu, mereka juga mencoba membuat suatu cara baru untuk lebih dekat dengan Tuhan. Konsep *Mahabbah* yang dibangun oleh Rabi`ah al-`Adawiyah menandakan suatu fase baru dalam gerakan asketis yang sebelumnya tidak diungkapkan. Ia juga yang pertama-tama menganalisa pengertian cinta (*mahabbah*) dan menguraikannya, antara cinta yang berdasarkan rasa ikhlas dan tulus dengan cinta yang berdasarkan permintaan ganjaran (pahala) dari Allah. Nicholson menyebut golongan ini sebagai sufi angkatan pertama.⁴

Pertanyaan yang perlu dijawab dalam pembahasan ini adalah apa hubungan dua masa pertumbuhan asketisme dan tasawuf dengan aliran pemikiran tasawuf? Pertanyaan ini perlu diajukan mengingat pertumbuhan suatu aliran, terutama aliran pemikiran dalam tasawuf sangat terkait dengan pertumbuhan tasawuf itu sendiri. Membedakan tasawuf sebagai ‘suatu gerakan’ dengan tasawuf sebagai ‘suatu aliran’ mengharuskan kita mengenal lebih jauh siapa-siapa yang berdiri di dalamnya, serta kapan dan bagaimana mereka berada di dalam tasawuf itu. Dengan demikian, perhatian kita di dalam melihat suatu aliran dapat lebih jelas dan terperinci, bukan hanya berhubungan dengan tempat di mana aliran tersebut tumbuh, tapi latar belakang yang mengitarinya secara utuh.

Asketisme yang tumbuh pada dua abad pertama tidak dibarengi dengan

³Abû al-Wafâ al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 69-79

⁴*Ibid.*, h. 90

suatu kajian yang luas, namun tumbuh sebagai akibat dari suatu kondisi. Kondisi yang membuat sebahagian umat Islam menjadi asketis ini terjadi di beberapa wilayah Islam, yang kemudian memiliki ciri khusus sebagai suatu aliran asketisme Islam. Muhammad Jalâl Syaraf membagi aliran tasawuf itu berdasarkan enam kelompok teritori (wilayah), yaitu;

1. Aliran Madinah dan Bashrah
2. Aliran Kufah dan Ahwaz.
3. Aliran Khurasan dan Mesir.
4. Aliran Naisabur.
5. Aliran Syam.
6. Aliran Baghdad.⁵

Karena asketisme pada mulanya adalah suatu gerakan keagamaan yang tidak memiliki aliran ataupun kelembagaan, maka dapat dipastikan bahwa gerakan ini adalah gerakan personal umat Islam, yang diambil dari jiwa al-Qur'ân dan al-Sunnah.⁶ Namun justru setelah awal abad kedua, gerakan ini menjadi lebih besar dan 'terstruktur' sebagaimana terlihat dalam aliran-aliran yang terdapat di beberapa kota Islam, seperti sekolah Hasan al-Bashri, yang berpusat di Bashrah atau pengajian Sufyân al-Tsauri yang ada di Kufah.

Membandingkan pengajian-pengajian asketis di atas, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa asketisme yang terdapat pada abad kedua Hijrah memang merupakan cikal bakal tumbuhnya tasawuf di abad ketiga dan keempat Hijrah sebagai suatu pengetahuan yang berdiri di atas landasan 'ilmiah',⁷ di mana tasawuf

⁵Muhammad Jalâl Syaraf, *Al-Tashawwuf al-Islâmi wa Madârisuhu*, (Iskandariyah: Dâr al-Mathbû'ah al-Jam`iyah, tt), h. 76-104. Sebagai perbandingan, Taftazani menyebut hanya empat kota yang dapat dimasukkan ke dalam nuansa asketis, yaitu aliran Madinah, Bashrah, Kufah dan Mesir.

⁶*Ibid.*, h. 75

⁷Abd. al-Hakîm Hasan, dalam *al-Tashawwuf fi al-Syi'r al-'Arabi* mengatakan bahwa tasawuf itu adalah proses pemikiran dan perasaan, yang menurut tabiatnya, sulit didefinisikan. Tasawuf tampak merupakan upaya akal manusia untuk memahami hakikat segala sesuatu dan untuk menikmati dekatnya hubungan dengan Allah. Adapun aspek pertama dari upaya ini adalah segi falsafi dari tasawuf, sedang aspek kedua adalah segi agamis. Kegiatan pertama bersifat pemikiran dan renungan, sedang kegiatan kedua bersifat amali. Segi amali dari tasawuf muncul lebih dulu daripada segi falsafi. Para sufi memulai kegiatan kesufiannya, dari *mujâhadah* dan *riyâdhah*, bukan dengan merenung dan berfikir. Oleh karena itu, "hati" adalah unsur penting bagi sufi, bahkan hati adalah segalanya. Oleh karena itu, hati ini mereka pandang sebagai "singgasana" bagi Allah. Lihat *Ibid.*, h. 140

mulai diminati oleh para pengkajinya sehingga melahirkan karya-karya yang di dalamnya bukan saja membahas tasawuf sebagai media spiritual, namun juga sebagai sarana pengetahuan tentang kebenaran. Dengan demikian, setelah asketisme yang tumbuh di abad pertama dan kedua Hijrah, tasawuf menjadi tersendiri dengan namanya. Ia dibedakan dengan asketisme justru karena ia lahir dari asketisme.

Tasawuf yang muncul di abad ketiga dan keempat Hijrah dianggap sebagai tasawuf yang perkembangannya telah mencapai kesempurnaan. Taftazani mengakui bahwa sulit memisahkan dengan jelas masa peralihan dari fase asketisme ke fase tasawuf. Namun, kurang lebih permulaan abad ketiga Hijrah, sudah mulai terlihat adanya peralihan konkrit pada asketisme Islam. Para asketis masa itu tidak dikenal dengan gelaran tersebut, tapi mereka lebih dikenal dengan sebutan sufi.⁸ Mereka cenderung membicarakan konsep-konsep yang sebelumnya justru tidak dikenal, misalnya tentang moral, jiwa, tingkah laku, *maqâmât*, *ahwâl*, *ma`rifat* dan metode-metodenya, *tauhîd*, *fanâ* dan *baqâ*, *ittihâd* dan *hulûl*.⁹ Sejak masa inilah, mulai muncul karya-karya tentang tasawuf. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa abad ketiga Hijrah adalah abad mulai tersusunnya ilmu tasawuf dalam arti yang luas. Abu al-`Ala al-`Afifi mengomentari fase ini, “Sejak itupun tasawuf memasuki periode baru, yaitu periode intuitif, *kasyf* dan *dzauq* (rasa).

Tersusunnya tasawuf sebagai ilmu di abad ketiga dan keempat Hijrah merupakan sebuah bukti adanya aliran pemikiran yang berkembang dalam dimensi esoteris Islam ini.¹⁰ Aliran pemikiran yang mendasari kajian sufistik di abad-abad setelahnya berawal dari suatu pemahaman tentang adanya hubungan yang integral dalam peribadatan manusia kepada Tuhannya. Dalam analisa Taftazani, ia berkembang dari “jalan beribadah kepada Allah” menjadi jalan “mengenal Allah”.¹¹ Dengan demikian, konsep *ma`rifat* dalam studi ini baru

⁸Taftazani, *op.cit*, h. 91

⁹*Ibid*,

¹⁰Bandingkan dengan `Abbas Mahmûd al-`Aqqâd yang menyebut dua kecenderungan dalam aliran pemikiran tasawuf, yaitu aliran yang berbasis dengan perasaan yang lebih kuat dan menghasilkan jalan zuhud, atau aliran yang memakai jalan *ma`rifat*. Lihat `Abbas Mahmûd al-`Aqqâd, *Ketuhanan Sepanjang Ajaran Agama-agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), cet. 3, h.179

¹¹ Taftazani, *op.cit*, h. 95

muncul setelah asketisme mulai marak. Konsep ini juga mengandung penjelasan bahwa ia lahir dari kecenderungan beribadat kepada Allah yang dilakukan oleh manusia-manusia pilihan, yang kemudian melahirkan pandangan-pandangan tentang kebenaran. Pemikiran yang terwakili dalam konsep ma`rifat ini banyak dilakukan oleh sufi-sufi seperti Dzun Nûn al-Mishri, Junaid al-Baghdadi, Hârîts al-Muhâsibi, dan lain-lain.

Taftazani mengelompokkan beberapa sufi dan pemikiran-pemikirannya yang termasuk dalam perkembangan teoritis tasawuf sebagai ilmu yang mandiri, terorganisasi dan memiliki integralitas dengan jiwa al-Qur'ân dan al-Sunnah. Pengelompokan ini menginformasikan kepada kita bahwa pemikiran sebagian sufi dapat mengandung kesamaan dan perbedaan dengan pemikiran sufi lain. Hal ini dapat saja bermakna bahwa seorang sufi terpengaruh atau mempengaruhi sufi lain, hingga pemikiran pada mulanya bersifat individual kerap menjadi pandangan umum dan akhirnya menjadi aliran.

Setelah mengklasifikasikan tasawuf kepada dua kelompok aliran, seperti yang telah diuraikan di muka, Taftazani juga memberikan beberapa karakteristik dari kedua aliran tersebut, antara lain:

Pertama, tasawuf akhlaqi melandaskan diri pada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Tasawuf jenis ini, dalam pengejawantahan ajaran-ajarannya, cenderung memakai landasaan al-Qur'ân dan al-Sunnah, sebagai kerangka pendekatannya. Mereka tidak mau mendasarkan pemahaman sufistiknya pada selain al-Qur'ân dan al-Sunnah, walaupun harus ada penafsiran, sifatnya hanya sekedarnya, dan tidak begitu mendalam. Sedangkan tasawuf falsafi, lebih banyak mengkonsepsikan pemahaman ajaran-ajarannya dengan menggabungkan antara pemikiran rasional filosofis dengan perasaan (*dzauq*). Sekalipun demikian, tasawuf jenis ini juga sering mendasarkan pemikirannya pada sumber-sumber *naqliyah*, tetapi dengan interpretasi dan ungkapan samar-samar yang sulit dipahami oleh orang lain. Walaupun dapat diinterpretasikan orang lain, interpretasi itu cenderung kurang tepat dan lebih bersifat subjektif.¹²

¹²*Ibid.*, h.191

Kedua, tasawuf akhlaqi tidak suka menggunakan terminologi-terminologi filsafat sebagaimana terdapat pada ungkapan-ungkapan *syathahât*. Terminologi-terminologi tersebut dikembangkan tasawuf sunni secara lebih transparan, sehingga tidak kerap tergelut dengan term-term *syathahât*. Kalaupun ada term yang mirip *syathahât*, itu dianggap sebagai pengalaman pribadi, dan mereka tidak menyebarkannya kepada orang lain. Pengalaman yang ditemukan itu mereka anggap pula sebagai sebuah keramat atau keajaiban yang mereka temui.

Berbeda dengan tasawuf sunni, para penganut tasawuf falsafi selalu menyamakan ungkapan-ungkapan tentang hakikat realitas dengan berbagai simbol dan terminologi yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang memahami ajaran tasawuf jenis ini. Selanjutnya tasawuf falsafi tidak dapat dipandang sebagai filsafat, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dzauq*), dan tidak pula dapat dikategorikan sebagai tasawuf dalam pengertiannya yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa dan terminologi-terminologi filsafat, dan berkecenderungan mendalam pada panteisme.¹³

Ketiga, tasawuf akhlaqi lebih menekankan dualisme dalam hal hubungan antara Tuhan dan manusia. Sufi beraliran akhlaki mengakui bahwa walaupun manusia dapat berhubungan dengan Tuhan, tapi sebenarnya, hubungan itu tetap dalam kerangka yang berbeda di antara keduanya. Sedekat apapun manusia dengan Tuhan, tidak lantas membuat manusia dapat menyatu dengan-Nya. Berbeda dengan ajaran tasawuf falsafi yang cenderung menafikan dualisme. Dalam hal memaknai kata-kata “dekat” dengan Tuhan, mereka lebih maju selangkah bila dibandingkan dengan penganut tasawuf akhlaqi, yaitu dekat dalam pengertian bersatu dengan Tuhan. Maka muncullah terminologi-terminologi khas tasawuf falsafi, seperti *ittihâd*, *hulûl*, *Wihdat al-wujûd*, dan lain-lain.

Terlepas dari semua perbedaan ciri dan karakteristik di atas, patut diakui bahwa dalam beberapa hal, para sufi aliran falsafi melebihi para sufi akhlaqi. Ini disebabkan karena, *pertama*, mereka adalah para teoretisi yang baik tentang wujud, sebagaimana terlihat dalam karya-karya atau puisi-puisi mereka. Dalam hal yang satu ini, mereka tidak menggunakan ungkapan-ungkapan *syatahiyyât*.

¹³*Ibid.*, h. 187-188

Kedua, mereka menggunakan bahasa simbol sehingga ajarannya tidak begitu saja dapat dipahami orang lain di luar mereka. Ketiga, Kesiapan mereka yang sungguh-sungguh terhadap diri sendiri ataupun ilmu-ilmunya.¹⁴

Di awal pembahasan sub bab ini, Taftazani menyebut dua aliran yang dianggap mewakili tasawuf yang perkembangannya telah mencapai kesempurnaan di abad ketiga dan keempat Hijrah. Pertama aliran moral, yang lebih dikenal sebagai tasawuf akhlaqi, dan kedua aliran metafisis atau tasawuf falsafi.¹⁵

Dalam kapasitas yang sama, J.S. Trimingham mengelompokkan kawasan pemikiran dan praktek sufisme dalam tiga kelompok penting; Mesopotamia, Khurasan dan Maghribi. Mesopotamia berpusat di Baghdad, dan alur penyampaiannya berasal dari Junaid al-Baghdadi menuju Ma`rûf al-Karkhi dan Sâri al-Saqthi. Tradisi Mesopotamia dianggap tradisi yang paling dekat dengan sufisme Arab. Di dalamnya terdapat dua aliran utama; Suhrawardi dan Rifa`i yang konsisten dengan tradisi yang dikembangkan oleh al-Junaid. Sedangkan tokoh kunci dalam tradisi wilayah ini adalah al-Ghazâli, kampiun sufisme dunia sunni.¹⁶ Tradisi Mesir dan Maghribi menyimpan sumbangan yang sedikit dalam dunia tasawuf, namun di dalam wilayah tradisi ini banyak sekali dijumpai tokoh-tokoh sufi besar, seperti Dzun Nûn al-Mishri, ibn Fâridh dan al-Bûshîri yang berpengaruh dalam spritualitas masyarakat awam. Di wilayah ini juga banyak berkembang *khanaqah* sufi seperti al-Syâdziliyah, al-Rifâ`iyah dan lain-lain.¹⁷

Sedangkan tradisi Khurasan, yang termasuk di dalamnya wilayah Iran, Turki dan India, memadukan dua tradisi yang dikaitkan dengan al-Junaid (Mesopotamia) dan Abû Yazîd al-Busthami (Khurasanian).¹⁸

Apa yang dikemukakan Trimingham dalam aliran sufisme ini merupakan pengelompokan menurut wilayah perkembangan ordo sebuah terekat. Walaupun demikian, pengelompokan ini memberikan gambaran bahwa sufisme dan aliran

¹⁴*Ibid.*, h. 193

¹⁵Persoalan ini dianggap sebagai bentuk dari tasawuf teoritis. Karya-karya sufi terkemuka di masa ini seperti *al-Ta`âruf li Madzâhib Ahl al-Tashawwuf*, karya al-Kalabadzi, *Risâlah al-Qusyairiyah*, atau *al-Thabaqât al-Shûfiyah*, karya al-Sulami, adalah bukti dari ajaran-ajaran para sufi yang berciri teoritis.

¹⁶Lihat, J.S. Trimingham, *Mazhab Sufi*, (Bandung: Pustaka, 1999), cet. 1, h. 34-5

¹⁷*Ibid.*, h. 43

¹⁸*Ibid.*, h. 49

pemikiran di dalamnya adalah satu bagian yang utuh dari tarekat-tarekat yang lahir dari seorang pembimbing (*mursyid*) yang menonjol, yang kemudian digantikan oleh orang-orang yang juga mempunyai kemampuan praktis, berkualitas spiritual dan berwawasan. Kondisi-kondisi ini merupakan aspek yang esensial dari setiap kajian tentang ordo-ordo dan merupakan suatu hal yang *real* dari kehidupan kaum muslimin.¹⁹

¹⁹*Ibid.*, h. 33

BAB V
TANGGA-TANGGA MISTIS
(al-Maqâmât wa al-Ahwâl)

Menurut Seyyed Hossein Nasr, karya-karya sufistik tidak lain adalah karangan para penulis sufi berkenaan dengan peringkat-peringkat (*al-maqâmât*) dan keadaan-keadaan ruhani (*al-ahwâl*) yang mereka capai. Setiap sufi memberikan gambaran dan tanggapan yang berbeda-beda mengenai *al-maqâmât* dan *al-ahwâl* yang mereka alami.¹ Namun demikian, walaupun pengertian maqâm menurut para sufi itu berbeda-beda, terdapat unsur yang saling melengkapi di antara pengertian yang berbeda-beda itu.

Lafaz '*al-maqâmât*', adalah bentuk jamak dari lafaz '*maqâm*'. Dari segi bahasa, lafaz '*maqâm*' berarti kedudukan dan tempat berpijak dua telapak kaki. Dalam ilmu Tasawuf, istilah maqâm mengandung arti 'kedudukan hamba di dalam pandangan Allah, menurut apa yang diusahakan berupa ibadah, perjuangan latihan dan perjalanan menuju Allah. Jadi, maqâm sering dipahami oleh para sufi sebagai tingkatan seorang hamba di hadapan Allah, dalam hal ibadah dan latihan-latihan (*riyâdhah*) jiwa yang dilakukannya.

Menurut al-Thûsi, maqâm adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui perjuangan keras dalam beribadah (*al-ibâdah*), kesungguhan melawan hawa nafsu (*al-mujâhadah*), latihan-latihan keruhanian (*al-riyâdhah*), serta mengerahkan seluruh jiwa dan raga semata-mata untuk berbakti kepada Allah (*al-inqithâ` ila Allah*).² Hal ini sesuai dengan firman Allah:

*“Dan Kami pasti akan menempatkan kamu di negeri-negeri itu sesudah mereka. Yang demikian itu (adalah untuk) orang-orang yang takut (akan menghadap) hadirat-Ku dan yang takut akan ancaman-Ku”.*³

Sesuai pula dengan firman Allah dalam surat al-Shâffât, ayat 164:

¹Dikutip dari Abd. Hadi W.M., *Tasawuf Yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 21

²al-Thûsi, *al-Luma`*, (ed.) Abd al-Halim Mahmoud, (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, tt), h. 65

³Q.S. Ibrahim, (14):14

“Tiada seorang pun di antara kami (malaikat) melainkan mempunyai kedudukan tertentu”.⁴

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dikatakan bahwa maqâm dapat dijalani oleh seorang *sâlik* melalui usaha yang sungguh-sungguh, dengan melakukan sejumlah kewajiban yang harus di tempuh untuk jangka waktu tertentu. Menurut Dzun Nûn Al-Mishri, maqâm dapat diketahui berdasarkan tanda-tanda, simbol-simbol dan amalannya. Oleh karena itu, keberhasilan menjalani *maqâmât* merupakan penilaian yang berasal dari Allah, sekaligus mencerminkan kedudukan seorang *sâlik* dalam pandangan Allah.

Di dalam beberapa literatur tasawuf, konsep *maqâmât* sering dibandingkan penggunaannya dengan konsep *al-ahwâl*. Lafaz *al-ahwâl* merupakan bentuk jamak dari lafaz *hâl*. Secara etimologis, lafaz *al-hâl* berarti sifat dan keadaan sesuatu.⁵ Dalam hal ini, adalah keadaan atau kondisi psikologis yang dirasakan ketika seorang sufi mencapai maqâm tertentu. Dalam kitab *al-Istihlâhât al-Shûfiyah*, *hâl* atau *al-ahwâl* diterangkan sebagai pemberian yang tercurah kepada seseorang dari Tuhannya, baik sebagai buah dari amal saleh yang menyucikan jiwa, maupun datang dari Tuhan sebagai pemberian semata. Dinamakan *ahwâl* karena melalui *hâl* itu, seorang hamba mengalami perubahan dari penampilan lahiriah seorang makhluk, dari kedudukan yang jauh menuju kualitas dan kedudukan yang terdekat.⁶

Al-Ahwâl, merupakan anugerah Allah yang diberikan ketika melewati proses panjang dalam *maqâmat*. Ketika Allah memanifestasikan diri-Nya dalam keagungan (*Jalâl*) dan keindahan (*Jamâl*) pada jiwa seorang hamba yang bersih, maka hamba itu akan mencintai manifestasi (*tajalli*)-Nya. Sebagai hasil dari manifestasi Allah itu, hati sang hamba akan merasakan harap-cemas (*al-khauf wa al-rajâ'*), kesedihan yang mendalan (*huzn*), kontraksi dan ekspansi (*qabdh wa al-basth*), keintiman dan rasa takut, serta hormat luar biasa (*al-uns wa al-haybah*), dan sebagainya. Berbagai

⁴Q.S. al-Shâffât, (37): 164

⁵Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Luqah wa al-A`lâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 163

⁶Abd. al-Razzâq al-Qasyâni, *al-Istihlâhat al-Shûfiyâh*, (Mesir: al-Hay'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1981), h. 26

macam kondisi psikis yang mengesankan itu dinamakan *ahwâl*, karena semua kondisi itu datang secara bertahap kepada seorang hamba.

Menurut al-Thûsi, *al-ahwâl* adalah suasana yang menyelimuti kalbu atau sesuatu yang menimpa hati seorang sufi karena ketulusannya dalam mengingat Allah.⁷Oleh karena itu, *al-ahwâl* tidak diperoleh melalui *ibadah*, *mujâhadah*, dan *riyâdhah* seperti dalam *al-maqâmât*. Adapun suasana hati yang termasuk ke dalam kategori *ahwâl* ini antara lain, merasa senantiasa diawasi Tuhan (*al-murâqabah*), rasa dekat (*al-qurb*), rasa cinta (*al-mahabbah*), rasa harap-harap cemas (*al-khauf wa al-rajâ'*), rasa rindu (*al-syauq*), rasa berteman (*al-uns*), rasa tenteram (*al-thuma`minah*), rasa menyaksikan Allah dengan mata hati (*al-musyâhadah*), dan rasa yakin (*al-yaqîn*).⁸

Senada dengan al-Thûsi, al-Qusyairi mengatakan bahwa *al-ahwâl* adalah keadaan yang datang tanpa wujud kerja, sedangkan *al-maqâmât* dihasilkan oleh seorang hamba dengan kerja keras.⁹

Dengan demikian, antara *maqâmât* dan *ahwâl* terdapat perbedaan yang tajam. *Al-Maqâmât*, menurut Seyyed Hossein Nasr, termasuk kategori tindakan-tindakan yang bertingkat yang memiliki pertalian satu sama lain, yang apabila telah tertransendensikan akan tetap menjadi milik yang langgeng bagi seorang sufi yang telah melampauinya. Sedangkan *ahwâl* termasuk kategori anugerah Tuhan atas hati hamba-Nya dan bersifat sementara.¹⁰

Harun Nasution memperjelas perbedaan itu sebagai berikut:

- a. *Hâl* merupakan anugerah dan rahmat Allah yang diperoleh manusia tanpa memerlukan suatu usaha. Sedangkan *maqâm* diperoleh sebagai hasil usaha sungguh-sungguh.
- b. *Hâl* bersifat sementara, kadang-kadang ia ada dan kadang-kadang

⁷al-Thûsi, *op.cit.*, h. 66

⁸*Ibid*

⁹al-Qusyairi, *op.cit.*, h. 57

¹⁰Seyyed Hossein Nasr, *op.cit.*, h. 84-87

menghilang. Sedangkan maqâm bersifat tetap.¹¹

Kendati demikian, jika diamati secara cermat kategori *maqâmât* dan *ahwâl* bukanlah dua kategori yang ketat, karena adakalanya seorang penulis tasawuf memasukkannya ke dalam kategori *maqâmât*, sedangkan penulis yang lain memasukkannya ke dalam kategori *ahwâl*. Di kalangan ulama tasawuf, tidak ada kesepakatan mengenai hal ini. Oleh karena itu, jumlah dan susunan *maqâmât* yang mereka ajarkan juga berbeda-beda. Perbedaan ini nampaknya disebabkan oleh adanya perbedaan pengalaman ruhaniah yang ditempuh oleh masing-masing sufi. Sebagai contoh misalnya, Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi dalam bukunya *al-Ta`âruf li Madzâhib ahl al-Tashawuf*, memberikan jumlah dan susunan sebagai berikut: *al-taubah, al-zuhd, al-shabr, al-faqr, al-tawadhu`, al-taqwâ, al-tawakkul, al-ridhâ, al-mahabbah, al-ma`rifah*.¹²

Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsi menyebutkan dalam kitabnya *al-Luma`* sebagai berikut: *al-taubah, al-warâ`, al-zuhd, al-faqr, al-tawakkul, al-ridhâ*.¹³

Sedangkan al-Ghazâli dalam *Ihya' `Ulûm al-Dîn* menyebutkan sebagai berikut: *al-taubah, al-shabr, al-faqr, al-zuhd, al-tawakkul, al-mahabbah, al-ma`rifah, dan al-ridhâ*.¹⁴

Meskipun para sufi berbeda pendapat tentang susunan dan jumlah *al-maqâmât*, namun secara umum *al-maqâmât* itu meliputi *al-taubah, al-zuhd, al-shabr, al-tawakkul* dan *al-ridhâ*. Demikian menurut Harun Nasution.¹⁵

Pertama, maqâm taubat.¹⁶ Para sufi berbeda pendapat tentang pengertian taubat. Tetapi secara garis besarnya, taubat dapat dibedakan kepada tiga kategori, pertama, taubat dalam pengertian meninggalkan segala kemaksiatan dan melakukan kebajikan secara terus menerus. Kedua, taubat ialah keluar dari kejahatan dan

¹¹Nasution, *op.cit.*, 110

¹²al-Kalabazi, *op.cit.*, h. 111-121

¹³al-Thûsi, *op.cit.*, h. 68-80

¹⁴al-Ghazâli, *Ihya'*, *op.cit.*, h. 379

¹⁵Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 62

¹⁶Di dalam al-Qur`ân, kata-kata *al-taubah* ini disebutkan tidak kurang dari 87 kali dalam berbagai bentuknya. Muhammad Fu`âd Abd. al-Bâqi, *al-Mu`jam al-Mufahras li Al-fâzh al-Qur`ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), h. 156-157

memasuki kebaikan. karena takut kepada murka Allah. Ketiga, taubat adalah terus menerus bertaubat walaupun sudah tidak pernah lagi berbuat dosa. Namun menurut Dzun Nûn al-Mishri, taubat itu ada dua macam, yakni taubat tingkat awam, yaitu taubat dari salah dan dosa. Kedua, taubat tingkat *khawas*, yaitu taubat dari kelalaian dan kealpaan.¹⁷

Para sufi nampaknya sepakat meletakkan taubat pada tingkat pertama. Hal ini menunjukkan bahwa taubat merupakan langkah awal yang sangat menentukan perjalanan seorang *sâlik*. kedudukan taubat terletak di antara malaikat dan binatang. Manusia naik ke derajat malaikat bila jiwa raganya suci. Sebaliknya ia akan turun ke derajat hewan bila jiwa raganya kotor dan penuh dengan noda.

Penempatan taubat, sebagai maqâm pertama dalam *al-maqâmât* didasari pada sebuah pemikiran bahwa Allah itu Maha Suci, dan menyenangkan kesucian dan keindahan. Oleh karena itu, seseorang yang ingin mendekati diri kepada Allah, secara otomatis, ia harus mensucikan dirinya, dan berusaha untuk mengidentifikasi dirinya dengan sifat-sifat Allah yang Maha Suci. Langkah pertama yang harus ia lakukan adalah menyucikan dirinya terlebih dahulu dari sifat-sifat yang kotor dan tercela. Karena sifat kegelapan dan cahaya itu tidak akan dapat bertemu dan berkumpul pada satu tempat. Berkenaan dengan perintah bertaubat ini, Allah berfirman dalam Al-Qur'ân:

“Wahai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kalian dengan taubat yang sesungguhnya (nashûha)”.¹⁸

Al-Taubah al-Nashûha, menurut Syaikh Amîn al-Kurdi, berarti taubatnya seorang hamba secara lahir dan batin, dengan tekad yang kuat untuk tidak akan kembali mengulangi perbuatan maksiat lagi”.¹⁹ Ia melanjutkan, orang yang hanya bertaubat secara lahir saja, adalah bagaikan sampah yang dihiasi dengan permata.

¹⁷Ibrahim Basyûni, *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islam*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969), h. 119. Lihat juga al-Kalabadzi, *op.cit.*, h. 111

¹⁸Q.S, al-Tahrîm, (66) : 8

¹⁹Muhammad Amîn Kurdi, *Tanwîr al-Qulûb, Fi Mu`âmalat al-`Allâm al-Ghuyûb*, (Jeddah: Al-Haramain, tt), h. 418

Semua orang melirik dan terkagum-kagum kepadanya, padahal apabila dibukakan kepada mereka hakikat sebenarnya (pada hari kiamat nanti), maka mereka akan berpaling darinya.²⁰

Jika sudah berhasil dari maqâm ini, maka seorang calon sufi selanjutnya menempuh *maqâm al-zuhd*. Kaum sufi berbeda pendapat dalam memahami dan menafsirkan pengertian zuhud sesuai dengan pengalaman spiritual mereka masing-masing. Namun secara umum dapat difahami bahwa zuhud adalah kemampuan mengendalikan diri dari ketergantungan dan keterikatan terhadap kehidupan duniawi dan materi dengan mengutamakan kehidupan ukhrawi dan ruhani. Menurut sufi, hawa nafsu yang tak terkendali merupakan sumber utama kerusakan akhlak manusia. Mempertuhankan hawa nafsu mengakibatkan keberutalan dan tindakan mengejar kepuasan. Lebih dari itu, dorongan keras jiwa yang ingin menikmati kehidupan duniawi akan menyebabkan lalai dari mengingat Allah, serta terlena dengan kenikmatan yang fanâ, dan akhirnya melupakan kenikmatan yang baqâ. Supaya manusia dapat mengendalikan diri dari tipu daya hawa nafsu dan setan, maka sikap zuhud harus ditanamkan dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

Pengertian yang ekstrim tentang zuhud pernah diungkapkan oleh Hasan al-Bashri yang mengatakan, perlakukanlah dunia ini hanya sebagai jembatan sekadar untuk dilalui, dan sama sekali jangan membangun apa-apa di atasnya. Bahkan menurut al-Junaid, zuhud itu adalah tidak mempunyai apa-apa, dan tidak dimiliki oleh siapa-siapa.²¹

Setelah berhasil menempuh maqâm zuhud, seorang sufi selanjutnya menempuh *maqâm al-shabr*. Secara harfiah, *al-shabr* berarti tabah hati. Menurut Dzun Nûn al-Mishri, *al-shabr* artinya menjauhkan diri dari hal-hal yang bertentangan dengan kehendak Allah, tetap tenang ketika mendapatkan cobaan dan menampakkan sikap cukup walaupun sebenarnya berada dalam kekurangan.²² Ibn Atha`

²⁰*Ibid*

²¹al-Kalabazi, *op.cit.*, h. 112

²²al-Qusyairi, *op.cit.*, h. 184

mengatakan, sabar artinya tetap tabah dalam menghadapi cobaan dengan sikap yang baik. Dan pendapat lain mengatakan sabar berarti menghilangkan rasa mendapatkan cobaan tanpa menunjukkan rasa kesal. Ibn Usman al-Hâ'iri mengatakan, sabar adalah orang yang mampu memasung dirinya atas segala sesuatu yang kurang menyenangkan.²³

Para sufi memandang bahwa sabar merupakan satu sikap ruhani yang sangat penting dalam upaya mewujudkan tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Sikap sabar dibutuhkan dalam segala keadaan dan suasana. Di saat susah kesabaran diperlukan agar jiwa tidak gelisah dan panik menghadapi kesulitan. Sebaliknya, di kala senang sabar diperlukan agar tidak menjadi orang yang angkuh, sombong dan lupa diri karena keberhasilannya. Begitu penting makna dan nilai kesabaran, sehingga sukses tidaknya suatu perjuangan tergantung pada kesabaran.

Setelah mantap dalam *maqâm al-shabr*, selanjutnya sang sufi menempuh *maqâm al-tawakkul* (tawakkal). Secara umum, pengertian *al-tawakkul* adalah pasrah dan mempercayakan secara bulat kepada Allah setelah melaksanakan suatu usaha dan rencana. Firman Allah dalam al-Qur'an:

*“Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya”.*²⁴

Dari pengertian tersebut, dapat difahami bahwa tawakkal, bukan berarti pasrah menunggu ketentuan Tuhan tanpa melakukan usaha dan mengabaikan semua upaya, akan tetapi tawakkal itu berserah diri kepada ketentuan Tuhan yang disertai dengan usaha dan ikhtiar. Jadi ia merupakan sifat yang menjiwai usaha manusia yang dapat menimbulkan ketenangan jiwa kalau usahanya ternyata tidak membawa hasil yang diharapkan, dan sebaliknya tidak menyebabkan seseorang menjadi takabbur karena usahanya berhasil.

Akan tetapi, bagi kaum sufi, pengertian tawakkal itu tidak cukup jika hanya

²³*Ibid*

²⁴Q.S, al-Imrân, (3) : 159

sekedar menyerahkan diri seperti itu. Sebagaimana biasanya, dalam mengartikan ajaran agama, mereka bersikap lebih jauh dan mendalam, dan mereka mempunyai cita tersendiri. Menurut Sahl bin Abdullah, tawakkal adalah apabila seorang hamba di hadapan Allah seperti bangkai di hadapan orang yang memandikannya, ia mengikuti semuanya, tidak dapat bergerak dan bertindak. Hamdun al-Qashshâr mengatakan, tawakkal adalah berpegang teguh pada Allah.²⁵

Al-Qusyairi lebih lanjut mengatakan bahwa tawakkal tempatnya di dalam hati, dan timbulnya gerak dalam perbuatan tidak mengubah tawakkal yang terdapat dalam hati. Hal itu terjadi setelah hamba meyakini bahwa segala ketentuan hanya didasarkan pada ketentuan Allah. Mereka menganggap jika menghadapi kesulitan, maka yang demikian itu sebenarnya takdir Allah.²⁶

Setelah berhasil menempuh maqâm tawakkal, akhirnya seorang calon sufi sampai ke *maqâm al-ridhâ*. Ridhâ berarti menerima dengan tulus segala pemberian dan berbagai cobaan yang ditentukan Allah, serta melaksanakan segala perintah dan meninggalkan semua larangan-Nya dengan penuh ketaatan, keikhlasan, kesabaran, dan semuanya dipandang sebagai nikmat dari-Nya.

Makna ridha di atas sesuai dengan pendapat beberapa sufi, seperti Dzun al-Nûn al-Mishri yang mengatakan bahwa ridhâ adalah kegembiraan hati menerima segala ketentuan Allah. Ketentuan Allah itu harus diterima hamba karena dapat menenteramkan kalbu, menerima suka dan dukanya, dan melaksanakan segala hukum-Nya. Sementara itu, al-Muhâsibi menegaskan bahwa ridhâ adalah tenangnya hati menerima hukum-hukum Allah.²⁷

Demikianlah lima maqâm-maqâm yang umumnya ada dalam setiap sistematika *maqâmât* para sufi. Istilah yang mereka gunakan dalam setiap maqâm umumnya hampir mirip, namun kandungan makna di dalamnya terdapat muatan yang

²⁵al-Qusyairi, *op.cit.*, h. 163

²⁶*Ibid*

²⁷al-Kalabazi, *op.cit.*, h. 121

berbeda, karena setiap maqâm didasari oleh pengalaman dan penghayatan yang tentunya tidak akan sama antara yang satu dengan yang lainnya.

Di sela-sela perjuangan kaum sufi menapaki jenjang *maqâmat* dalam rangka mencapai hakikat kebenaran (Allah) itu, mereka sesekali mendapatkan beberapa anuegerah langsung dari Allah sebagai balasan atas ketulusan perjuangan mereka. Inilah yang biasa disebut *al-ahwâl*, yang antara lain *al-murâqabah*, *al-qurb*, *al-mahabbah*, *al-khauf*, *al-rajâ'*, *al-syauq* dan *al-uns*.

Al-murâqabah berarti menjaga atau mengamati tujuan.²⁸ Secara terminologis, *al-murâqabah* berarti melestarikan pengamatan kepada Allah dengan hatinya. Sehingga manusia menjaga pekerjaan dan hukum-hukum-Nya, dan dengan penuh perasaan merasakan bahwa Allah melihat diri-Nya dalam gerak dan diamnya.²⁹

Menurut al-Sarrâj, *al-murâqabah* adalah kesadaran ruhani sang hamba bahwa Allah senantiasa mengawasinya. Selanjutnya tentang *murâqabah* ini, al-Sarrâj menunjuk ungkapan al-Dârani yang mengatakan, bagaimana mungkin tersembunyi bagi Allah apa-apa yang ada di dalam hati, tak ada di dalam hati kecuali apa yang telah Allah berikan ke dalamnya, apakah masih ada yang tersembunyi bagi Allah?

Al-Junaid juga menerangkan bahwa Ibrahîm al-Ajri suatu hari berkata kepadanya, “Nak! Hendaknya engkau mengarahkan seluruh keinginanmu kepada Allah semata, meskipun itu hanya sebiji kebaikan, akan lebih baik dari pada apa-apa yang di pancarkan oleh matahari.”³⁰

Hâl al-murâqabah ini, lanjut al-Sarrâj, membutuhkan *hâl al-qurb*.³¹ *Murâqabah* hanya bisa dicapai dengan *al-qurb*, yakni keadaan ruhani berdekatan dengan Allah. Tanpa adanya *hâl* yang menunjukkan kedekatan dengan Allah, maka tidak mungkin ada *hâl murâqabah*. Jadi, *murâqabah* hanya bisa dicapai dengan sempurna jika ada *al-qurb*.

²⁸Ma'luf, *op.cit.*, h. 274

²⁹al-Qusyairi, *op.cit.*, h. 218

³⁰al-Thûsi, *op.cit.*, h. 72

³¹*Ibid.*, h.83

Al-Qurb berarti dekat dari-Nya dan kepada-Nya.³² Dalam pandangan al-Sarrâj, *al-qurb* adalah penyaksian sang hamba dengan hatinya akan kedekatan Allah dengan ketaatannya, dan mengarahkan segenap keinginannya kepada Allah semata dengan cara mengingat-Nya secara terus-menerus, baik di keramaian maupun di kala sendiri.³³

Dengan definisi di atas, dapat dipahami tidak hanya Allah saja yang aktif mendekat kepada hamba (bahkan secara esensial Allah memang sudah ada, dekat dan melekat pada diri hamba-Nya), namun sang hamba juga mampu secara aktif mendekat kepada-Nya dengan serangkaian ketaatan. Jika *murâqabah* berarti adanya kesadaran ruhani akan pengawasan Allah terhadap dirinya, maka *al-qurb* berarti kesadaran ruhani bahwa ia merasa dekat dengan Allah.³⁴

Al-Sarrâj memandang *murâqabah* dan *al-qurb* sebagai satu kesatuan yang utuh. *Hâl al-qurb* tercermin dalam hadits Rasulullah yang sudah di kutip di atas, “Sembahlah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya,” sementara *hâl al-murâqabah* tergambar dalam lanjutan hadits ini, “Jika engkau tidak melihat-Nya (maka yakinlah) bahwa sesungguhnya Ia melihatmu.”

Hâl al-qurb ini, menurut al-Sarrâj, membutuhkan *hâl mahabbah* dan *hâl al-khauf*. *Al-Qurb* hanya dapat dicapai oleh dua keadaan, *al-mahabbah* (perasaan cinta) dan *al-khauf* (perasaan takut). Jika yang dominan di dalam hati sang hamba adalah rasa cintanya kepada Allah, maka *al-qurb* itu berbentuk *al-mahabbah*. Namun jika perasaan takutnya lebih besar, maka *al-qurb* itu berbentuk *al-khauf*. Jadi, rasa cinta dan rasa takut menjadi dua hal yang sangat penting yang bisa melahirkan *al-qurb*.

Al-Mahabbah bisa di telusuri maknanya menurut pandangan para sufi. Menurut al-Junaid, cinta adalah kecenderungan hati, yaitu hati cenderung kepada

³²Ma'luf, *op.cit.*, h. 61

³³al-Thûsi, *op.cit.*, h.84

³⁴Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai Kesendiriannya, Mengurai Maqâmat dan Ahwâl dalam Tradisi Sufi*, (Jakarta: Prenada, 2005), h.87

Tuhan dan apa-apa yang berhubungan dengan-Nya tanpa usaha. Cinta, menurut pemuka sufi lain, adalah mengabdikan diri kepada Yang dicintainya.³⁵

Al-Ghazâli juga mengartikan cinta yang hampir senada dengan al-Junaid. Menurutnya cinta adalah kecenderungan naluriah kepada sesuatu yang menyenangkan. Cinta itu tidak akan terbayang kecuali setelah mengetahui dan mengenal objeknya, karena manusia itu tidak akan mencintai sesuatu kecuali setelah dia mengenalnya.³⁶

Berkenaan dengan *al-khauf*, al-Qusyairi mengatakan bahwa takut kepada Allah berarti takut terhadap hukum-Nya, “*Maka takutlah kepada-Ku, jika kalian orang-orang yang beriman.*” (Qs. Ali `Imrân : 175). *Al-Khauf* atau takut, lanjut al-Qusyairi, adalah masalah yang berkaitan dengan kejadian yang akan datang, sebab seorang hanya merasa takut jika apa yang dibenci tiba dan yang dicintai sirna. Dan kenyataan itu hanya terjadi di masa mendatang.

Al-Ghazâli juga memandang *al-khauf* sebagai hati yang sakit dan terbakar karena adanya bayangan atau imajinasi tentang sesuatu yang dibenci di masa mendatang.

Al-Khauf, dalam pandangan mayoritas kaum sufi dan risâlah-risâlah tasawuf yang ada, selalu bergandengan dengan *al-Rajâ'*. Seorang hamba yang dekat dan intim dengan Allah akan merasakan ketakutan yang luar biasa kepada-Nya. Takut akan ancaman dan siksaan-Nya, takut akan keperkasaan dan murka-Nya. Lebih dari itu, takut berpisah, dijauhi oleh-Nya sehingga terputus rahmat-Nya dan hilang rasa nikmat bersama-Nya. Namun pada saat bersamaan, sang hamba juga merasakan *rajâ'*, harapan yang besar akan limpahan ampunan, kasih sayang dan karunia Allah. Jiwanya penuh pengharapan akan mendapat ampunan, merasa lapang dada, penuh gairah menanti rahmat dan kasih sayang Allah.³⁷

³⁵al-Kalâbadzi, *op.cit.*, h. 130

³⁶al-Ghazâli, *op.cit.*, h. 288

³⁷Media, *op.cit.*, h. 100

Al-Rajâ' menurut al-Ghazâli adalah senangnya hati karena menunggu Sang Kekasih datang kepadanya. *Khauf* dan *rajâ'*, lanjut al-Ghazâli, adalah dua kata yang senantiasa bergandengan dan tidak akan terputus, jika terputus bukan *khauf* dan *rajâ'* namanya. Jika seseorang berkata, "Aku berharap terbitnya matahari di saat terbit dan aku takut terbenamnya di saat terbenam.", ucapan itu menurut al-Ghazâli bukanlah *khauf* dan *rajâ'*, karena ada yang terputus. Namun jika ada yang menyatakan, "Aku berharap hujan akan turun dan aku takut ia tidak turun." Itulah ucapan yang menunjukkan keterpautan *khauf* dan *rajâ'*.³⁸

Selain yang telah disebutkan di atas, *hâl* yang dialami oleh kaum sufi adalah *al-syauq* dan *al-uns*. Secara literal, *al-syauq* berarti lepasnya jiwa dan bergelornya cinta.³⁹ Suhrawardi mengatakan bahwa *al-syauq* merupakan bagian dari *al-mahabbah*, seperti halnya *zuhud*, sebagai bagian dari *maqâm al-taubah*. Jika taubat seseorang sudah kokoh maka akan tampak *zuhud*, dan jika *mahabbah* sudah mantap akan tampak *al-syauq*.⁴⁰

Senada dengan pandangan di atas, Abû Utsman juga memandang *al-syauq* sebagai buah dari *al-mahabbah*. Siapa yang cinta kepada Allah, ia akan merindu hendak berjumpa dengan-Nya. Dan rasa rindu itu tak mungkin ada kecuali ada yang mencinta. Oleh karenanya, lanjut Abû Ustman, cinta merupakan hal yang pokok, sedang *al-syauq* sebagai ranting belaka.⁴¹

Al-Syauq dalam pandangan al-Sarrâj, berarti tetapnya rasa rindu sang hamba yang hendak berteman dengan Kekasihnya. Menurut sebagian sufi, *al-syauq* adalah gelisahanya hati (akibat cinta yang bergelora) ketika disebut nama sang kekasih. Sedang menurut sebagian yang lain, *al-syauq* adalah api yang dinyalakan Allah di dalam hati para kekasih-Nya hingga terbakar seluruh yang bersemayam dalam hati mereka dari bisikan-bisikan, keinginan-keinginan, segala bentuk pengingkaran dan segala macam kebutuhan, yang ada hanya Dia. Sementara ibn al-Jurair (311 H),

³⁸al-Ghazâli, *op.cit.*, h.142-143

³⁹Ma'lûf, *op.cit.*, h. 408

⁴⁰al-Suhrawardi, *op.cit.*, h. 242

⁴¹*Ibid.*, h. 245

ketika menggambarkan indahnya rasa rindu itu mengatakan, “Jika bukan karena nikmatnya rasa rindu itu, tak mungkin kaum sufi mau menanggung segala derita.

Jika *al-syauq* mengandung pengertian rindunya seorang hamba kepada Allah, maka *al-uns* berarti keakraban atau keintiman. Menurut Abû Sa`îd al-Kharrâj (279 H), seperti dikutip al-Suhrawardi, *al-uns* adalah perbincangan rûh dengan Sang Kekasih pada kondisi yang sangat dekat. Dzun al-Nûn memandang *al-uns* sebagai perasaan lega yang melekat pada sang pencinta terhadap kekasihnya. Dan Mâlik ibn Dinâr menegaskan bahwa siapa yang tidak merasa berbahagia ketika berbincang dengan Allah, tapi malah intim dengan makhluk, itu berarti sedikit ilmunya, buta mata hatinya, dan telah hilang umurnya.

Al-Uns, menurut al-Suhrawardi, didapatkan dengan sebab ketaatan kepada Allah, senantiasa menyebut nama-Nya, membaca firman-Nya dan melakukan serangkaian amalan untuk mendekati-Nya.⁴²

Al-Ghazâli memandang *al-uns*, *al-khauf*, dan *al-syauq* sebagai pengaruh dari *mahabbah*. Pengaruh-pengaruh ini tentu akan sangat bergantung kepada seberapa dalam rasa cinta sang hamba kepada Allah. *Al-Uns*, menurut al-Ghazâli, adalah hati yang terhibur dan senang ketika menyaksikan keindahan Allah, bahkan yang dominan di hatinya adalah menyaksikan Allah, yang akan membuatnya merasa lebih bahagia.⁴³

Dari uraian di atas, dapat difahami bahwa *al-maqâmat* dan *al-ahwâl* adalah dua hal yang senantiasa dialami oleh para sufi sebelum sampai pada tujuan yang dikehendaki. Yang pertama merupakan tahapan perjalanan, sedangkan yang kedua adalah keadaan yang dialami di tengah perjalanan. Keduanya dapat dibedakan, namun sering pula disamakan, bahkan dipertukarkan.

⁴²*ibid.*, h. 234-244

⁴³al-Ghazâli, *op.cit.*, h. 329

BAB VI

MA`RIFAT (Puncak Pencapaian Mistis)

A. Pengertian Ma`rifat

Ma`rifat adalah tujuan tertinggi yang ingin dicapai oleh kaum sufi dalam perjalanan sufistik mereka. Para sufi, dengan perjuangan mereka yang khas, telah berusaha sekuat tenaga untuk dapat berkomunikasi dan berhubungan langsung dengan Tuhan, sehingga mereka dapat benar-benar merasakan dan menyadari keberadaan mereka di hadirat Tuhan-Nya, yang mereka anggap sebagai puncak kenikmatan dan kebahagiaan yang hakiki.

Secara etimologi, lafaz ma`rifat berasal dari kata “*arafa, ya`rifu, ma`rifatan*”, yang berarti pengetahuan atau pengalaman. Ma`rifat adalah pengetahuan tentang rahasia dan hakikat sesuatu. Jenis pengetahuan yang jauh lebih tinggi dibandingkan pengetahuan biasa. Musthafa Zahri mengatakan bahwa ma`rifat adalah mengenal Allah dari dekat sehingga hati sanubari melihat Allah.¹ Dalam sebuah syairnya, Ali bin Abi Thalib, mengatakan:

*“Telah kulihat Tuhan dengan hatiku, dan aku berkata, bahwa tidak syak lagi bahwa Engkau adalah Engkau (Tuhan)”.*²

Sedangkan menurut al-Ghazâli, “Ma`rifat adalah mengetahui rahasia-rahasia dan peraturan-peraturan Allah tentang segala yang ada”

Al-Ghazâli tidak mengklasifikasikan ma`rifat sebagai maqâm tertentu di antara *al-maqâmât* yang harus dilalui oleh seorang sufi, karena menurutnya, ma`rifat adalah anugerah Allah kepada orang yang mempunyai hati dalam situasi dan kondisi tertentu. Sedangkan *al-maqâmât* adalah suatu tingkatan spiritual seorang sufi, yang merupakan hasil usaha seorang *sâlik* dalam sulûk-nya melalui *riyâdhah* dan *mujâhadah*.

¹Mushtafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu Offset, 1995), h. 227

²*Ibid*

Ada beberapa pengetahuan, menurut al-Ghazâli, yang dapat diraih oleh seorang sufi yang telah mencapai ma`rifat, di antaranya adalah pengetahuan tentang Dzat Allah, sifat-sifat, dan *af`âl*-Nya, pengetahuan tentang ketentuan Allah terhadap dunia dan akhirat, tentang arti kenabian dan nabi, arti wahyu dan malaikat, bentuk permusuhan setan terhadap manusia, cara malaikat menampakkan diri dan menyampaikan wahyu kepada para nabi, keadaan hari akhirat, arti bertemu dengan Allah dan dekat dengan-Nya, pengetahuan tentang perbedaan ahli surga dan ahli neraka, adzab kubur dan sebagainya.³

Pengetahuan-pengetahuan itu dihayati oleh para sufi dengan bentuk penghayatan yang tidak harus sama, karena akan tergantung dengan anugerah yang diterimanya. Di samping itu, ilmu ini bersifat sangat individual, sehingga wujud dan kualitasnya bisa berbeda-beda. Al-Ghazâli hanya mengungkapkan materi ilmu tersebut tanpa menyebutkan wujudnya, karena baginya ma`rifat yang diperoleh tidak termasuk jenis ilmu yang boleh dipublikasikan secara umum.⁴

Sebenarnya, sulit untuk melacak siapa sufi yang pertama kali mencetuskan ajaran ma`rifat. Hanya saja, Abû Sulaiman al-Dârani (215 H), dalam suatu penjelasannya mengatakan bahwa tidak seorangpun yang melakukan zuhud dari hawa nafsu duniawi kecuali orang yang telah diberi Allah *nûr* (cahaya) di dalam hatinya sehingga dia selalu sibuk dengan urusan akhirat.⁵ Istilah *nûr* (cahaya) dalam ucapannya itu dianggap sebagai dasar *al-ma`rifah al-shûfiyah* yang bisa sampai ke dalam hati, dan oleh karenanya, ia dianggap sebagai sufi pertama yang berbicara tentang ma`rifat.⁶

³Abû Hâmid al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-fikr, 1980), juz I, h. 34-35.

⁴Di dalam kitab *Sirâj al-Thâlibîn* dikatakan bahwa di kalangan sufi terdapat perbedaan tingkat ma`rifat kepada Allah, menurut ukuran apa yang terbuka bagi mereka atas pemberian-pemberian Allah (ilmu-ilmu rahasia), keajaiban-keajaiban segala yang dikuasai-Nya, dan keindahan ayat-ayat-Nya, di alam nyata maupun di alam gaib (malakût). Bertambah tinggi tingkat ma`rifat seseorang akan bertambah dekat pula pada ma`rifat yang hakiki”.

⁵Abû al-Wafâ al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah, 1979), h. 100

⁶Philip K. Hitti, *History of The Arab*, Tenth Edition (London: The Macmillan Press Ltd, 1974), h. 434.

Sufi lain yang juga dianggap sebagai penggagas ajaran ma`rifat adalah Ma`rûf al-Karkhi (200 H). Ia bahkan dianggap sebagai orang pertama yang mendefinisikan makna tasawuf sebagai usaha mencari hakikat dan tidak menginginkan apa yang berada di tangan makhluk (manusia). Bagi Ma`rûf, tasawuf itu adalah *al-haqîqah al-dzauqiyah* yang terungkap di balik syari`at dengan melalui cara zuhud dan ma`rifat.⁷

Pada masa keemasan tasawuf (abad ketiga dan keempat Hijrah), sufi yang paling menonjol yang berbicara tentang ma`rifat adalah Dzun al-Nûn al-Mishri. Ia adalah orang pertama yang mampu menerangkan ajaran sufi secara lebih mendalam dan sistematis, menerangkan *al-ahwâl* dan *al-maqâmât* para wali, dan menjelaskan doktrin ma`rifat secara detail. Oleh karena itu, wajar jika banyak pengkaji tasawuf yang menempatkan Dzun al-Nûn sebagai penggagas ajaran tentang ma`rifat.

Pandangan ini, menurut Abd. al-Qâdir Mahmûd, sangatlah tepat, karena beberapa hal, pertama, Dzun al-Nûn dianggap telah berhasil memperkenalkan corak baru ma`rifat, dan membedakan antara *ma`rifah al-shûfiyah* dengan *ma`rifah al-aqliyah*. Ma`rifat yang pertama menggunakan pendekatan kalbu yang biasa digunakan oleh para sufi, sedangkan ma`rifat yang kedua menggunakan pendekatan akal yang biasa digunakan oleh para teolog, dan kedua, teori-teori ma`rifat Dzun al-Nûn menyerupai gnosis ala Neo-Platonik, sehingga teori-teorinya dianggap sebagai jembatan menuju teori-teori Wihdat al-syuhûd dan *Ittihâd*. Ia pun dipandang sebagai orang yang pertama kali memasukkan unsur filsafat dalam tasawuf.⁸

Menurut Dzun al-Nûn, ma`rifat sejati bukanlah ilmu tentang keesaan Tuhan, bukan pula ilmu-ilmu *burhâni* dan *nazhari* milik para teolog dan filosof, tetapi pengenalan ma`rifat terhadap keesaan Tuhan yang khusus dimiliki oleh para wali Allah. Hal ini karena mereka adalah orang-orang yang menyaksikan Allah dengan hatinya, sehingga terbukalah baginya apa yang tidak dibukakan untuk hamba-hamba-

⁷al-Taftazani, *loc.cit.*

⁸Dikutip dari Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 125

Nya yang lain.⁹

Pandangan Dzun al-Nûn di atas menjelaskan bahwa ma`rifat kepada Allah tidak dapat ditempuh melalui pendekatan akal dan pembuktian, tetapi dengan jalan ma`rifat batin, yaitu cahaya Allah yang menyinari hati sang sufi dan menjaganya dari kecemasan, sehingga semua yang ada di dunia ini tidak mempunyai arti lagi. Melalui pendekatan ini, sifat-sifat rendah manusia perlahan-lahan terangkat ke atas dan selanjutnya ia menyandang sifat-sifat luhur seperti yang dimiliki Tuhan, sampai akhirnya ia sepenuhnya hidup di dalam-Nya dan lewat diri-Nya.

Ma`rifat yang sebenarnya, lanjut Dzun al-Nûn, adalah bahwa Allah menyinari hatimu dengan cahaya ma`rifat yang murni, seperti matahari tidak dapat dilihat kecuali dengan cahayanya. Seorang hamba senantiasa mendekat kepada Allah sehingga merasa dirinya hilang di dalam kekuasaan-Nya, dan merasa berbicara dengan ilmu yang ditempatkan Allah pada lidah mereka, melihat dengan penglihatan Allah, dan berbuat dengan perbuatan Allah.¹⁰

Ma`rifat, lanjut Dzun al-Nûn, adalah puncak perjalanan para sufi. Sang sufi selalu bersama dan bergantung kepada Tuhan dengan tidak lagi membutuhkan pada yang selain-Nya dalam setiap keadaan dan perbuatan. Pada saat itu, dia melihat segala sesuatu dari Allah, mengembalikan segala sesuatu kepada-Nya, dan selalu mengadukan segala permasalahan kepada-Nya.¹¹ Namun untuk mencapai tingkat tertinggi itu, sang sufi harus menempuh jalan sulit, melalui maqâm-maqâm sebelumnya yaitu taubat, dzikir, warâ`, zuhud, tawakkal dan ridhâ.

Bila maqâm-maqâm itu sudah dijalani dengan sebaik-baiknya, maka seorang murid akan mencapai tingkat ma`rifat. Ia disebut *wâshil* dan *`ârif*. Pada saat itu, hatinya akan terbebas dari segala sesuatu selain Dia, sebab ia sudah berhasil melewati perjalanan panjang dari satu maqâm ke maqâm yang lain, dan sudah merasakan

⁹Abd. Qâdir Mahmûd, *Filsafat al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1966), h. 306

¹⁰Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), h.

¹¹Abd. Halîm Mahmûd, *op.cit.*, h. 67

kebahagiaan bersama Allah.¹² Atau dengan ungkapan yang disampaikan oleh al-Hâkim al-Turmudzi, murid Dzun al-Nûn, “Ketika seorang murid sudah sampai kepada Tuhannya, maka hatinya penuh dengan kebahagiaan. Ketika cahaya ketuhanan sudah masuk ke dalam hatinya, dadanya akan menjadi lapang. Tuhan seakan-akan tampak dilihat oleh mata, yaitu mata hati yang disinari oleh cahaya terang itu. Ia akan melihat keadaan yang luar biasa dari keagungan Allah”.¹³

B. Tingkatan-tingkatan Ma`rifat

Dzun al-Nûn membagi pengetahuan tentang Tuhan pada tiga tingkatan, *ma`rifah al-tauhîd*, *ma`rifah al-hujjah wa al-bayân*, dan *ma`rifah al-shifah al-wahdâniyah wa al-fardâniyah*.¹⁴

Ma`rifah al-tauhîd adalah pengetahuan tentang Tuhan yang didapatkan melalui ucapan kalimat *syahâdat*. Pengetahuan ini berada pada tingkatan yang paling rendah, dan oleh karenanya hanya diberikan kepada kaum awam.

Tingkatan pengetahuan yang lebih tinggi adalah *ma`rifah al-hujjah wa al-bayân*, yaitu pengetahuan tentang Tuhan melalui proses penalaran logika. Pengetahuan ini dimiliki oleh para ulama dan ahli filsafat.

Sedangkan tingkat pengetahuan yang tertinggi adalah *ma`rifah al-shifah al-wahdâniyah wa al-fardâniyah*, pengetahuan tentang keesaan Tuhan yang didapat melalui hati sanubari. Pengetahuan ini hanya dimiliki oleh para sufi dan wali Allah melalui *al-dzauq al-mubâsyir* (perasaan langsung). Dengan hati sanubari, mereka mengenal Allah dan mengetahui kebenaran mutlak yang tidak diterima oleh orang-orang selain mereka.¹⁵

Pengetahuan yang pertama menggunakan metode *naql* (nash al-Qur`ân dan al-Sunnah), dan pengetahuan kedua menggunakan *`aql* (nalar logika), sedangkan pengetahuan ketiga menggunakan metode *al-dzauq al-mubâsyir* (rasa atau hati nurani

¹²*Ibid.*, h. 69

¹³Ibrâhîm Basyûni, *Nasy`at al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.t), h. 265

¹⁴*Ibid.*, h. 102

¹⁵Kâmil Mushtafâ al-Syaibi, *al-Shilah Bain al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu`*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969), h. 363

langsung). Pengetahuan pertama dan kedua disebut ilmu, sedangkan pengetahuan yang ketiga disebut ma`rifat dalam terminologi tasawuf.¹⁶

Pengetahuan seperti ini akan mendatangkan kebahagiaan bagi pemiliknya, karena ia akan menemukan kesempurnaan dirinya, dan berada di sisi yang Maha Sempurna. Oleh karena itu, tujuan pengetahuan sufi adalah moral yang luhur, yaitu mencintai Allah dan fanâ di dalam-Nya serta menemukan kebahagiaan yang hakiki.¹⁷

Doktrin Dzun al-Nûn tentang ma`rifat, selalu terkait dengan *murid, qalb, nûr,* dan *ruhani,* Tuhan dan proses. Ma`rifat merupakan suatu hubungan yang diciptakan Tuhan dari cahaya ruhani di dalam hati yang paling dalam. Sehingga seorang sufi setiap harinya akan semakin tawadhu, karena setiap saat yang dilalui, semakin mendekatkan dirinya kepada Tuhan.¹⁸

Menurut al-Ghazâli, pengetahuan ma`rifat hanya bisa didapat melalui *sair al-sulûk*, yaitu dengan melalui upaya pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Hati yang telah disucikan akan dapat menghasilkan pengetahuan termulia, sebuah pengetahuan *presentif (hudhûri)*, yang tidak mengalami distorsi karena memang tidak diperantarai oleh indera maupun konsep. Pengetahuan hati adalah pengetahuan yang membuat subjeknya merasakan eksistensi obyeknya. Mulla Sadra mengulas secara panjang lebar jenis pengetahuan istimewa ini dalam tema filsafat mistik *ittihâd al-`âqil wa al-ma`qûl*, kebersatuan subyek dan obyek dalam ilmu *hudhûri*.

Ketika memperoleh pengetahuan ini, dengan penyaksian hati, ia akan langsung mempercayai kebenarannya, walaupun tanpa argumentasi deduktif. Para sufi memandang usaha para filosof dan ilmuwan dalam memperoleh pengetahuan-pengetahuan berperantara (*ilmu hushûli*) sebagai usaha yang sia-sia, karena, menurut mereka, para filosof terhalang dari pengetahuan yang hakiki.

Al-Ghazâli juga menyebut jenis ma`rifat ini dengan *ilm al-kasyfi* (ketersingkatan). Menurutnya, pengetahuan jenis ini seperti cahaya. Ketika hati telah

¹⁶Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 76

¹⁷*Ibid*

¹⁸Muhammad Ghalab, *al-Tasawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, t.t.), h. 51

dibersihkan dari sifat-sifat kotor, maka pengetahuan tersebut akan menjelma dalam hati yang bersih tersebut. Penjelmaan ini bisa menyingkap banyak perkara. Apa yang selama ini hanya bisa didengar dan dipikirkan makna-maknanya secara global dan buram, akan menjadi sangat terang bagi diri manusia berhati bersih. Dengan kata lain, hati yang bersih akan memperoleh pengetahuan sejati (*al-ma`rifah al-haqîqi*).

C. Hati, Instrumen Ma`rifat

Kaum sufi mencatat ada tiga jenis organ yang dapat digunakan untuk berkomunikasi dengan Tuhan, yaitu hati (*qalb*) yang mempunyai fungsi untuk mengenal Tuhan, rûh untuk mencintai-Nya, dan *sirr* (bagian jiwa yang paling dalam) untuk menyaksikan dan merenungi-Nya.¹⁹ Masing-masing alat tersebut memiliki fungsi yang berbeda dan bertingkat. Kalbu, walaupun dianggap mempunyai hubungan misterius dengan jantung atau hati jasmaniah, tetapi ia bukanlah daging atau darah, bukan juga berarti 'heart' (bahasa Inggris) yang sifatnya lebih menonjolkan intelektualitas ketimbang emosi. Sebab, seperti kata Nicholson, intelektualitas saja tidak akan sampai pada pengetahuan sejati mengenai Tuhan, karena yang dapat meraihnya hanya kalbu yang mempunyai kemampuan untuk mengetahui esensi segala sesuatu. Jika kalbu disinari oleh iman dan pengetahuan, maka akan tergambarkan seluruh kandungan fikiran tentang Tuhan.²⁰

Al-Ghazâli juga mengatakan bahwa sarana ma`rifat adalah kalbu, bukan perasaan dan bukan pula akal budi. Dalam konsepsinya, kalbu bukanlah segumpal daging yang terletak pada bagian kiri dada manusia, tetapi ia merupakan semacam daya dan peletikan ruhaniah ketuhanan, yang menjadi hakikat dari realitas manusia. Kalbu bagaikan cermin, sedangkan ilmu adalah pantulan gambaran realitas yang termuat di dalamnya. maka jika kalbu yang berfungsi sebagai cermin tidak bening, ia tidak akan dapat memantulkan realitas-realitas ilmu. Bagaimanakah caranya kalbu bisa bening, menurut al-Ghazâli hanya dengan jalan ketaatan kepada Allah dan

¹⁹R.A. Nicholson, *op.cit.*, h. 52.

²⁰*Ibid.*, Bandingkan dengan Taftazani, *op.cit.*, h. 171.

kemampuan menguasai hawa nafsu.²¹

Jadi, di dalam ajaran tasawuf, hati manusia dipercaya mempunyai kemampuan ruhani dan menjadi alat satu-satunya untuk ma`rifat pada Dzat Tuhan, dan untuk mengenal segala rahasia alam gaib. Dalam hal ini, al-Ghazâli menjelaskan bahwa Dzat Tuhan itu sebenarnya terang benderang. Hanya saja, karena terlalu terang, maka ia tidak dapat tertangkap oleh mata manusia. Mata manusia tidak mampu menangkap cahaya Dzat Tuhan seperti halnya kelelawar yang tidak kuat menangkap cahaya matahari. Oleh karena itu, kalau ingin mengenal langsung atau menangkap *nûr* Tuhan, harus dengan mata hati atau kalbu.

Hati, lanjut al-Ghazâli, mempunyai dua pintu; satu pintu terbuka ke arah alam *malakût* (alam gaib), dan *Lauh al-mahfûzh*, sedangkan pintu yang lain terbuka ke arah pancaindera (lima indera) yang berkaitan dengan alam dunia (fisik), dan sekaligus menjadi cerminan (pantulan) apa-apa yang ada di alam kemalaikatan (*Lauh al-mahfûzh*).

Pintu yang terbuka ke dalam, ke arah alam gaib dan ke arah *Lauh al-mahfûzh*, bisa dipahami seperti halnya keajaiban mimpi yang benar secara yakin, di mana hati bisa menyaksikan (di dalam tidur) hal-hal yang akan terjadi di kemudian hari, atau kejadian-kejadian pada masa lalu tanpa perantara tanggapan inderawi. Pintu hati yang mengarah ke dalam ini bisa terbuka bagi orang yang menyendiri dan berdzikir pada Allah.

Pandangan al-Ghazâli tentang hubungan antara alam inderawi dan alam gaib ini, mirip dengan filsafat Plato tentang alam idea dan kaitannya dengan alam materi, bahwa segenap entitas wujud yang ada di alam semesta ini merupakan *prototipe/copy* dari apa yang ada di alam idea. Sama halnya seperti para arsitek menggambar gedung yang akan dibangunnya di atas kertas, baru kemudian dilaksanakan pembangunan sesuai dengan desainya.²²

²¹al-Ghazâli, *op.cit.*, h. 85.

²²*Ibid.*, h. 19

Dengan kata lain, al-Ghazâli mencoba menjelaskan hubungan antara *`ilmu laduniyah* (*`ilmu hudhûri* atau *`ilmu ilhâmiyah*) dan *`ilmu ta`lîmiyah* (*ilmu hushûli*), yaitu laksana hubungan naskah asli dengan duplikatnya (tindasannya). Jadi mirip betul teori Plato bahwa ilmu yang ada dalam alam ide itu lebih murni dari pada yang telah digelar di alam raya. Namun antara keduanya adalah persis sama, seperti halnya naskah asli dengan duplikatnya atau tindasannya, *ilmu ladûniyah* (*ilhâmiyah*) bisa dicapai oleh para sufi melalui penghayatan *kasyf*, sedang *`ilmu ta`lîmiyah* hanya bisa dipelajari oleh para ilmuwan setapak demi setapak. Oleh karena itu, para sufi tidak telaten belajar melalui pengkajian buku-buku atau penelitian secara sulit terhadap kenyataan alamiah.

D. *Sulûk* Metode Pencapaian Ma`rifat

Guna mendapatkan dan mencapai tujuan utama tasawuf yang merupakan ujung sufisme, al-Ghazâli memakai metode, yang di dalam bukunya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, disebut *sulûk* (perjalanan), atau *sulûk thariq ila Allah* (menapaki jalan Allah).²³ Menurut al-Ghazâli, *sulûk* merupakan aspek praktis dari sufisme, yang tujuannya untuk mencapai kondisi puncak sufisme, yang oleh al-Ghazâli disebut “*al-qurb*” (dekat) kepada Allah. Dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâli mengatakan bahwa sufisme berakhir pada kondisi “*al-qurb*” (*hâl al-qurb*). Ada sementara orang mengira bahwa kondisi tersebut sampai pada *al-hulûl*, *al-ittihâd* dan *al-wushûl*, tapi menurutnya, semua itu adalah keliru.²⁴

Dari penegasan tersebut, menjadi jelas bahwa puncak sufisme bagi al-Ghazâli adalah kedekatan hamba dengan Tuhan yang sedekat-dekatnya. Namun kedekatan itu, tidak menafikan masih adanya jarak di antara keduanya. Hal ini yang menyebabkannya menganggap tiga ajaran di atas keliru, karena ajaran-ajaran tersebut, pada dasarnya, tidak lagi melihat jarak antara hamba dengan Tuhan.²⁵

²³*Ibid.*, h. 135.

²⁴Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, tt), h.

²⁵Abd al-Qadir Mahmud, *op.cit.*, h. 232.

Al-Ghazâli juga mengatakan bahwa ujung dari perjalanan mistis itu adalah *al-fanâ al-kulliyât fi Allah* (fanâ secara totalitas kepada Allah).²⁶ Namun, fanâ yang dimaksudkannya ini adalah hilangnya kesadaran si hamba terhadap wujud dirinya dan segala wujud makhluk, sehingga yang tampak dalam *syuhûd*-nya hanya wujud Tuhan Yang Maha Esa, tanpa menafikan adanya jarak sebagaimana dalam konsepsi *al-qurb*, dan bukan berarti lebur dan menyatunya wujud sang hamba dan wujud Tuhan.

Menurut al-Ghazâli, ada beberapa persyaratan yang harus dimiliki oleh seorang murid/*sâlik*, baik fisik maupun mental, *pertama*, kesempurnaan substansi hati (*al-qalb*). Hati, selain sebagai tempat berseminya ilmu pengetahuan pada diri manusia, juga menjadi salah satu esensi jiwa manusia yang berpotensi untuk memperoleh *ilmu al-mukâsyafah*, sebagaimana akal (*al-`aql*) berpotensi memperoleh pengetahuan dengan jalan penalaran.

Kedua, Seorang murid harus mempunyai kemauan atau ketetapan hati (*irâdah*) untuk melaksanakan *sulûk*. Wujud adanya *irâdah* ini ditandai dengan usahanya menyingkap tabir yang menghalangi antara dirinya dengan Allah (*al-Haqq*), yaitu harta, kemuliaan status, taklid dan maksiat.²⁷

Ketiga, seorang murid juga harus mempelajari tasawuf secara teoritis sebelum memasuki *sulûk*, sebagaimana orang yang mau sukses belajar, terlebih dahulu mengetahui cara belajar dengan benar.²⁸

Selain itu, seorang *sâlik* juga memerlukan keberadaan seorang guru yang mampu menuntunnya menempuh jalan yang benar. Guru dalam konsepsi al-Ghazâli disebut *al-Syaikh* (anutan). Eksistensi guru dalam *sulûk* itu bersifat esensial, karena menurut al-Ghazâli, jalan agama yang benar itu bersifat tersamar, sedangkan jalan setan cukup jelas, maka seorang *sâlik* tanpa guru bisa jadi akan dituntun ke jalan yang sesat oleh setan. Al-Ghazâli memang tidak menyebutkan persyaratan-persyaratan yang harus dimiliki oleh seorang guru, namun jika dilihat dari fungsi dan peran yang

²⁶ al-Ghazâli, *Ihyâ'*, *op.cit.*, juz. XIII, h. 158-259.

²⁷ *Ibid*

²⁸ *Ibid.*, h. 33.

diembannya sebagai penuntun seorang *sâlik*, maka sang guru haruslah orang yang sudah berhasil melaksanakan *sulûk* yang benar dan baik.

Dalam melaksanakan kegiatan *sulûk*, diperlukan tempat khusus bagi seorang *sâlik* untuk berkhawat (menyepi) dan mengkosentrasikan hatinya kepada Allah. Di samping untuk mengisolasi diri dari manusia dan segala yang menimbulkan keterikatan hati kepada dunia.²⁹ Tempat itu disebut *zawiyah*. Di dalam *zawiyah* ini, kehidupan sang *sâlik* diatur sepenuhnya oleh guru. Sang *sâlik* melantunkan lafadz-lafadz dan bahan-bahan tafakur pilihan gurunya yang disesuaikan dengan kapasitas dirinya.

Dari kedua penjelasan singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa ada dua kegiatan pokok dalam *sulûk*. Pertama, menciptakan hati yang bersih dari segala sifat yang tercela, dan bersinar dengan segala sifat terpuji. Kedua, membuat hati terarah sepenuhnya kepada Allah.

Untuk membersihkan hati, seorang *sâlik* harus menjalaninya sesuai kemampuannya menghilangkan ketertarikannya terhadap dunia. Kemampuan sang *sâlik* untuk melampaui tahapan-tahapan *sulûk* akan menghantarkannya kepada status-status spiritual tertentu (*al-manâzil*) yang bertingkat-tingkat, sesuai dengan tingkatan tahapan yang dilalui. Bila status spiritual yang diperoleh belum mantap pada dirinya, al-Ghazâli menyebutnya '*al-hâl*' (berarti keadaan), tapi bila sudah mantap disebutnya "*al-maqâm*" (kedudukan, derajat, posisi).³⁰ Di dalam *Ihyâ'*, al-Ghazâli menyebutkan ada delapan macam tingkatan *maqâmât* (berurutan dari *maqâm* pertama sampai *maqâm* tertinggi, yaitu *al-taubah*, *al-shabr* (sabar), *al-syukr* (syukur), *al-rajâ'* (harap), *al-khauf* (takut), *al-zuhd* (zuhud), *al-tawakkul* (tawakal), dan *al-mahabbah* (cinta).³¹ Untuk melampaui tahapan-tahapan itu dan bisa menempati *maqâm*-*maqâm*

²⁹*Ibid.*, h. 138.

³⁰Tidak ada kesepakatan tentang pengertian *al-ahwâl* dan *al-maqâqât* di antara para sufi, jenis dan macam-macamnya pun mereka berbeda, ada yang memasukkan *hâl* sebagai *maqâm*, begitu pula sebaliknya. Mengenai perbedaan dan macam-macam *maqâmât* dan *ahwâl*. Lihat, Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsi, *al-Luma'*, (ed.) Abd. al-Bâqi al-Surûr, (Kairo: Maktabat al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, tt), h. 65-66.

³¹al-Ghazâli, *Ihyâ'*, *op.cit.*, juz. XII, h. 3 dan 32.

tertentu dibutuhkan adanya *riyâdhah* (latihan), yang menurut al-Ghazâli, berarti pembebanan diri dengan suatu perbuatan yang pada fase awal merupakan beban dan pada fase akhir menjadi suatu tabiat. Di samping itu, dibutuhkan juga *mujâhadah* (perjuangan), yaitu perjuangan melawan tarikan hawa nafsu.³² Dalam usaha membersihkan hati dan membuatnya bersinar, *riyâdhah* dan *mujâhadah* selalu bergandengan.

E. Al-Fanâ Gerbang Ma`rifat

Setelah menjalani *sulûk* dengan benar, dan mampu melewati tahapan-tahapan pembersihan hati dan pendekatan diri kepada Allah, ia akan mendapatkan anugerah *mukâsyafah* atau ma`rifat dari Allah, karena bagi al-Ghazâli, ma`rifat tidak bisa diraih hanya dengan ikhtiar seorang hamba.³³ Seorang *sâlik* dengan *sulûk*-nya hanya bertujuan untuk mendekati diri kepada Allah, akan tetapi dengan *sulûk* yang benar, niscaya akan menghasilkan hati yang bersih dan bersinar. Dalam keadaan demikian, Allah akan membukakan *hijâb* antara si *sâlik* dengan *Lauh al-mahfuzh*, sumber segala ilmu pengetahuan, sehingga mengalirlah *ilmu al-mukâsyafah* ke dalam hatinya. Jadi, *ilmu mukâsyafah* tidak hanya mengalir bila *sulûk* sudah sampai ke ujungnya, tetapi bisa saja sejak awal permulaan *suluk*, sang *sâlik* sudah mulai memperolehnya, sesuai dengan intensitas kebersihan hatinya.³⁴ Mengalirnya *ilmu al-mukâsyafah* juga tidak seperti perolehan pengetahuan melalui penalaran yang bisa direncanakan secara kumulatif, tetapi mengalirnya ilmu ini ke dalam hati dialami secara bertingkat-tingkat, ada yang seperti terpaan kilat, datang dengan tiba-tiba dan pergi dengan cepat, tapi ada juga yang berlangsung dengan waktu yang agak lama.³⁵

Mukâsyafah adalah sasaran akhir bagi pencari kebenaran dan bagi mereka yang berkeinginan untuk meletakkan keyakinan di atas kepastian. Dengan demikian, *mukâsyafah* mengandung arti keakraban pribadi dan pengetahuan tentang kebenaran.

³²*Ibid.*, juz. VIII, h. 105.

³³*Ibid.*, h. 33.

³⁴al-Ghazâli, *al-Munqidz*, *op.cit.*,h. 378.

³⁵*Ibid.*,

Seorang yang telah berhasil mencapai *kasyf*, berarti ia telah memasuki kawasan hakikat-realitas, menyatu dengan kemurnian tauhîd, sehingga dirinya terasa tiada dan kemanusiaanya terasa telah padam dan sirna sama sekali. Kondisi psikis yang demikian, disebut al-Ghazâli sebagai *fanâ' fi al-tauhîd*.

Dengan demikian, *fanâ* dalam pemahaman al-Ghazâli adalah kefanaan kalbu, yaitu hilangnya kesadaran kalbu tentang dirinya karena tersingkapnya hakikat-realitas, sehingga yang tinggal dalam kesadaran hanya Yang Esa. Ia tidak merasakan dan tidak melihat serta tidak mengetahui selain Allah. Penglihatannya langsung pada Hakikat-realitas, tidak lagi melihat fenomenanya. Artinya orang yang sedang berada pada kondisi psikis *fanâ' fi al-tauhîd*, adalah orang yang tidak melihat alam ini sebagai kreasi, tetapi yang ia lihat justru Kreatornya, yaitu Allah. Apa saja dan ke mana saja ia memandang, yang terlihat dan terasa adalah hakikat dari yang nampak itu, sebagai asal dari segalanya, sehingga yang aneka nampak Esa. Kesadaran spiritual yang demikianlah yang dimaksud al-Ghazâli dengan tauhîd murni.

Dengan demikian, *fanâ* adalah permulaan penghayatan *kasyf* dan penyaksian alam gaib; sehingga dalam keadaan jaga mereka bertemu para malaikat dan rûh-rûh para nabi, serta mendengar percakapan dan mengambil pelajaran dari mereka. Kemudian penghayatan kejiwaan ini meningkat dari sekadar penyaksian *tamtsîl* dan gambaran-gambaran ke arah penghayatan yang tak bisa diterangkan dengan rumusan kata-kata.

Sekelompok sufi percaya mereka tidak hanya bisa sampai pada penghayatan ma`rifat secara langsung pada Dzat Tuhan, tetapi justru bisa bersatu dengan Dzat Tuhan itu sendiri. Abd. al-Hakîm Hasan menyebutkan bahwa tujuan utama yang menjadi inti ajaran tasawuf adalah sampai pada *Dzat al-Haqq* dan bersatu dengan-Nya. Oleh karena itu, semua aktivitas ketasawufan, langsung atau tidak langsung, pasti berkaitan dengan penghayatan *fanâ* dan ma`rifat pada Dzat Allah.

Pengalaman *fanâ* ini dirasakan melalui pendalaman rasa cinta kepada Allah. Dalam mabuk cinta sang sufi akan mengalami penghayatan Wihdah al-syuhûd. Apa

saja yang dipandang tampak sebagai Tuhan. Misalnya al-Syibli yang mengatakan “Aku tak pernah melihat sesuatu terkecuali Tuhan”.

Selain pendalaman rasa cinta, jalan yang lain yang dilakukan untuk mendapatkan pengalaman *fanâ* adalah dengan meditasi (pemusatan kesadaran) dengan perantaraan dzikir, yang oleh al-Ghazâli disebut menenggelamkan hati dalam zikir pada Allah, sebagaimana terus diutarakan oleh al-Ghazâli, zikir ini bila berhasil akan mengantar pada pengalaman atau penghayatan *fanâ' fi Allah*.

F. Hubungan Ma`rifat dan Syari`at

Semakin tinggi tingkat ma`rifat seseorang, akan semakin tinggi pula tingkat `ubudiyah dan ibadahnya. Meskipun dari segi keilmuan, pengetahuan ma`rifat merupakan pengetahuan yang tertinggi bila dibandingkan dengan pengetahuan lainnya, itu tidak berarti bahwa orang yang telah mencapainya dapat menggugurkan kewajiban syari`at. Syari`at, tarekat dan hakikat bersatu dalam ma`rifat. Apabila salah satunya digugurkan, maka ma`rifatnya juga akan gugur. Di kalangan sufi, terkenal sebuah ungkapan, “Siapa yang hanya berpegang teguh pada syari`at tanpa mengindahkan hakikat ia adalah orang yang fasik, sebaliknya orang yang semata-mata berpegang pada hakikat, tanpa memperdulikan syari`at, ia adalah seorang zindiq. Tetapi siapa yang berpegang pada keduanya, maka itulah yang benar”.

Berkenaan dengan hal ini, Dzun al-Nûn mengatakan, seorang sufi tidak boleh terlepas dari syari`at. Walaupun telah mencapai tingkat ma`rifat, ia harus tetap tunduk kepada ketentuan-ketentuan syari`at. Dalam suatu riwayat, Dzun al-Nûn mengatakan, “Ciri orang `ârif itu ada tiga, pertama, cahaya ma`rifat tidak memadamkan cahaya warâ`-nya. Kedua, tidak mempercayai ilmu batin yang bertentangan dengan hukum *zhâhir* (syari`at), dan ketiga, besarnya nikmat Allah yang diberikan kepadanya tidak menyebabkannya melanggar larangan-larangan Allah.³⁶ Dari ketiga ciri tersebut

³⁶Abû al-Gâshim Abd. al-Karîm al-Qusyairi al-Naisaburi, *Al-Risâlah al-Qusyairiyah Fi `Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dâr al-Kâhir, t.t), hal. 317

tampak bahwa Dzun al-Nûn ingin menggabungkan antara ilmu batin dan ilmu *zhâhir*. Ma`rifat yang telah diperoleh tidak boleh menjadi sebab ditinggalkannya syari`at.

Dzun al-Nûn adalah seorang sufi yang sangat berpegang teguh kepada al-Qur`ân dan al-Sunnah. Kecintaannya kepada al-Qur`ân dan al-Sunnah ditunjukkannya dalam suatu ungkapan, “Pembicaraan pokok itu ada empat: mencintai Yang Maha Mulia, membenci yang sedikit, mengikuti yang diturunkan (al-Qur`ân), dan takut mentakwilkannya”. Tentang kecintaannya kepada Rasululah, ia berkata: “Di antara tanda-tanda orang yang mencintai Allah adalah mengikuti kekasih Allah (Rasulullah) dalam semua akhlak, perbuatan, perintah dan sunnahnya”.³⁷

³⁷Lihat Muhammad Jalâl Syaraf, *al-Tashawwuf Al-Islâmi wa Madârisuhu*, (Iskadariyah: Dâr al-Mathbû`ât al-Jami`iyah, 1974), h. 90-91

BAB VII

FANÂ, BAQÂ DAN ITTIHÂD

Di dalam sejarah perkembangan tasawuf, ajaran fanâ, baqâ dan *ittihâd* baru muncul di abad ketiga Hijrah. Kemunculan ajaran ini sekaligus mengawali tumbuh dan berkembangnya aliran tasawuf falsafi, setelah sebelumnya berkembang aliran tasawuf akhlaqi, dengan ajaran ma`rifat sebagai puncak pencapaian mistisnya.

Secara etimologis, lafaz *al-fanâ* merupakan *ism mashdar* dari *faniya-yafnâ-fanâ'an*, yang berarti rusak, binasa, musnah dan lenyap. Bertolak dari pengertian ini, ada pendapat yang mengatakan bahwa, secara terminologis, fanâ berarti lenyapnya sifat-sifat yang tercela.¹ Fanâ berbeda dengan *al-fasâd* (rusak). Fanâ berarti tidak nampaknya sesuatu, sedangkan *fasâd* berarti berubahnya sesuatu menjadi sesuatu yang lain.

Para sufi meyakini bahwa di dalam diri manusia itu terdapat dua unsur yang selalu bertarung dan saling menguasai. Untuk menetapkan satu eksistensi, yang lain harus dihancurkan. Perjuangan dan pertarungan itu selalu dilakukan oleh sang sufi ketika ia ingin mendekati dan menyatu dengan Tuhan.

Oleh karena itu, di dalam berbagai literatur tasawuf disebutkan bahwa orang yang fanâ dari kejahatan akan tinggal (baqâ) kebaikan di dalam dirinya. Orang yang fanâ dari maksiat, akan baqâ di dalam dirinya sifat-sifat ketakwaan. Orang yang fanâ dari sifat-sifatnya yang buruk, akan baqâ sifat-sifat yang baik di dalam dirinya. Sesuatu hilang dari diri sang sufi dan sesuatu yang lain akan timbul sebagai gantinya. Hilang kejahilan akan timbul ilmu. Hilang sifat buruk akan timbul sifat baik, dan hilang maksiat akan timbul ketakwaan.²

¹Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 147

²Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 79-80

Abû Yazîd al-Bushtâmi, seorang tokoh sufi Persia abad ketiga Hijrah, disebut-sebut sebagai pencetus ketiga ajaran ini. Nama kecilnya adalah Thaifûr, sedangkan nama lengkapnya adalah Abû Yazîd Thaifûr bin Isâ bin Surusyân. Ia dilahirkan di daerah Qûm, Persia pada tahun 188 Hijrah. Al-Busthâmi, atau dalam beberapa tulisan disebut al-Bisthâmi, atau al-Basthâmi (dan sering juga disebut Bâ Yazîd), adalah putera seorang penganut Zoroaster dan pemuka masyarakat Bustham. Ibunya dikenal sebagai *zâhidah* (pengamal zuhud), sedangkan kakeknya, Surusyân, adalah penganut agama Majusi sebelum memeluk agama Islam.³

Sebelum mempelajari tasawuf, Abû Yazîd belajar ilmu Fiqh, terutama Fiqh madzhab Hanafî. Ia memperingatkan murid-muridnya agar tidak terpedaya dengan seseorang sebelum melihat bagaimana ia melakukan perintah, dan meninggalkan larangan Allah, serta menjaga ketentuan-ketentuan syariat-Nya. Ia mengatakan, “Kalau kamu melihat seseorang mempunyai keramat dan kesaktian yang hebat, walaupun dia sanggup terbang di udara, maka janganlah kamu tertipu, sebelum melihat bagaimana ia melaksanakan perintah syari`at dan menjauhi batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh sya`riat itu.”⁴

Menurut Abû Yazîd, manusia itu pada hakikatnya se-esensi dengan Allah, dan dapat bersatu dengan-Nya apabila ia mampu meleburkan eksistensi dirinya dan eksistensi Allah menjadi satu pribadi. Hanya saja seorang sufi tidak akan dapat bersatu dengan Tuhan sebelum ia menghancurkan dirinya, atau selama ia masih sadar akan dirinya. Penghancuran diri inilah yang, di dalam ilmu tasawuf, disebut dengan *fanâ*. Keadaan psikologis sufi yang diiringi dengan kondisi *baqâ*, untuk kemudian mencapai *maqâm ittihâd* (penyatuan) dengan Allah.

Fanâ dan *baqâ*, dengan demikian, merupakan pintu gerbang untuk sampai ke *maqâm ittihâd*, karena bila seseorang telah mencapai *fanâ` al-nafs* dan tidak lagi

³Abd. Qâdir Mahmûd, *Filsafat al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1966), h. 309

⁴Abû Nahsr al-Sarrâj, *al-Luma`*, (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyah, tt), h. 144-145

menyadari eksistensi dirinya, maka yang akan tinggal hanya wujud ruhaninya, ketika itu dapatlah ia bersatu dengan Tuhan.

Mengenai pengalaman fanâ yang dialaminya, ia mengatakan, “Aku mengetahui Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku mengetahui-Nya melalui diri-Nya dan akupun hidup (baqâ)”. Abû Yazîd juga menceritakan bahwa suatu hari, seseorang bertanya kepadanya tentang zuhud. Ia menjawab, “Tiada tempat bagi zuhud di dalam diriku. Pada hari pertama aku zuhud dari dunia dan segala isinya, hari kedua aku zuhud dari akhirat dan segala yang berkaitan denganya, dan pada hari ketiga aku zuhud pada selain Allah. Akhirnya pada hari keempat, tiada yang tinggal pada diriku selain Allah”. Kemudian aku mendengar seseorang berteriak, “Hai Abû Yazîd, engkau tidak akan mampu bersama kami”. Aku menjawab, “Inilah yang aku kehendaki”.

Abû Yazîd, sering mengalami kondisi fanâ. Diceritakan bahwa ketika mengalami kondisi ini, ia sering mengeluarkan kata-kata ganjil (*syathahât*), yang jika tidak hati-hati memahaminya akan menimbulkan kesan seolah-olah Abû Yazîd mengaku dirinya sebagai Tuhan. Ia sering dipandang pula sebagai sufi yang “mabuk” lantaran terlalu jauh mengucapkan kalimat itu.

Karena kebiasaannya mengucapkan kata-kata *syathahât* itulah, maka penduduk kota kelahirannya tidak mengizinkannya untuk tinggal di kota mereka. Ia terusir dari negerinya sendiri hingga akhir hayatnya. Ia meninggal pada tahun 261 H, bertepatan dengan tahun 875 M.

Fanâ mempunyai banyak pengertian, al-Sarrâj dalam kitab *al-Luma`*-nya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan fanâ adalah fanâ-nya sifat jiwa.⁵ Al-Jurjâni mendefinisikannya sebagai lenyapnya sifat-sifat yang tercela, sebagaimana pengertian baqâ sebagai wujudnya sifat-sifat yang mulia”. Sedangkan al-Qusyairi

⁵*Ibid.*, h. 417

mendefinisikannya sebagai sirnanya sifat-sifat yang tercela, yang kemudian akan diikuti oleh munculnya sifat-sifat terpuji.⁶

Dengan demikian jelaslah bahwa fanâ itu adalah suatu kondisi kejiwaan di mana seorang *sâlik* lenyap dari sifat-sifatnya, dan tenggelam dalam sifat-sifat Allah, kembali pada keadaannya semula, seperti sebelum tercipta segala sesuatu.

Berbeda dengan pengertian di atas, al-Tûsi mengatakan bahwa fanâ berarti sirnanya kehendak diri dan kekal dalam kehendak Allah. Ini berarti bahwa ketika terjadi fanâ, seseorang mengalami kesirnaan pandangan terhadap tindakan-tindakannya sendiri karena memang Allah menghandaki hal itu terjadi kepadanya.⁷ Fanâ seperti ini oleh para sufi mutakhir disebut dengan fanâ dari kehendak selain Allah, *fanâ' al-irâdah*.

Dalam perkembangan selanjutnya, ada spesialisasi makna fanâ dari sisi psikologis sufi. Dalam pandangan ini, fanâ diartikan sebagai hilangnya perasaan sang sufi akan eksistensi diri dan alam sekitarnya. Ketika mengalami fanâ ini, seorang sufi tidak lagi merasakan apa yang terjadi pada dirinya dan alam sekitarnya, karena tenggelam di dalam Dzat Allah. Inilah yang disebut dengan *fanâ' al nafs*.

Berkenaan dengan hal ini, al-Kalabadzi menjelaskan bahwa fanâ merupakan hilangnya kesadaran seorang hamba akan diri dan makhluk lainnya sehingga ia tidak lagi bisa membedakannya.⁸ Dengan kata lain, sebenarnya dirinya tetap ada, dan demikian pula makhluk lain, tetapi ia tidak sadar lagi akan keberadaan dirinya dan makhluk lain itu.

Dari berbagai definisi fanâ di atas, dapat difahami bahwa diri jasmani orang yang sedang mengalami fanâ itu sama sekali tidak berubah (tetap ada), hanya saja ia tidak lagi merasa, tidak tahu dan tidak menyadari keberadaan diri dan makhluk lainnya, karena ia sedang tenggelam dalam suasana haru yang lebih besar dibanding

⁶Abd. al-Karîm Al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, (Kairo: tp, 1930), h. 67

⁷*Ibid.*, h. 68

⁸Abû Bakar al-Kalabadzi, *al-Ta`âruf li Madzâhib Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), h. 12

dengan dirinya dan makhluk lainnya. Atau dengan kata lain, ia sedang tenggelam dalam keagungan Allah.

Berkenaan dengan hal ini, al-Hujwiri mengatakan: “Sesungguhnya kekuatan api akan membakar dan menghanguskan sesuatu yang dilalapnya, apalagi kekuatan Allah yang tentunya lebih besar dari kekuatan api, maka api hanya membakar besi tapi tidak bisa menghilangkan substansinya, karena tidak mungkin secara mutlak substansi besi itu akan berubah menjadi api”.

Untuk lebih memahamkan pengertian *fanâ* tersebut, al-Qusyairi mengemukakan ilustrasi seseorang yang datang menemui seorang penguasa atau yang sangat berpengaruh. Pada saat seperti itu, kadang-kadang orang tersebut lupa terhadap dirinya dan orang lain yang ada di sekitarnya karena perasaan gejolak yang dialaminya. Sehingga kalau ia ditanya setelah keluar dari pertemuan itu, dan gejolak di dalam dadanya sudah mereda, dia tidak bisa bercerita tentang apa yang dialaminya. Ilustrasi tentang *fanâ* ini, juga didapatkan dari kitab suci al-Qur’ân,⁹ yaitu dari ayat yang menceritakan beberapa orang wanita yang terpesona melihat kecantikan rupa Nabi Yusuf, sehingga secara tidak sadar mereka memotong tangan mereka sendiri. Ketidaksadaran terhadap diri karena terpesona kepada sesuatu inilah yang disebut dengan *fanâ* ‘*an syuhûd al-siwâ*.

Berkenaan dengan *fanâ* jenis ini, ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa *fanâ* yang dimaksudkan dan diinginkan oleh para sufi itu adalah hilangnya penyaksian akan ciptaan, *dzahâb al-muhdatsât*, dalam pandangan hati mereka. Maksudnya, dalam pandangan sufi yang sedang mengalami *fanâ* ini, segala sesuatu yang ada disekitarnya lenyap seperti ketika semuanya belum tercipta, dan di dalam dirinya hanya ada Tuhan, sebagaimana Tuhan selalu ada. Kemudian, gambaran dan bentuk penyaksian itu juga lenyap dari dirinya, bahkan tidak ada lagi penyaksian dalam dirinya. Pada saat seperti ini yang ada hanya Tuhan. Tuhan menyaksikan diri-Nya, dengan diri-Nya, seperti ketika sama sekali belum ada yang tercipta. Bertolak dari penjelasan di

⁹Surah Yunus, ayat 31

atas, dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa fanâ, menurut ibn al-Qayyim, adalah lenyapnya segala sesuatu yang tiada dan tetapnya Sesuatu Yang Ada (Allah).¹⁰ Ia kemudian membagi fanâ pada tiga bentuk:

1. *fanâ' `an wujûd al-siwâ*: yaitu sirnanya semua wujud selain Allah. Fanâ ini adalah fanâ yang diyakini oleh penganut ajaran Wihdat al-wujûd, yang meyakini bahwa tidak ada wujud selain wujud Allah. Mereka bahkan melihat wujud seorang hamba itu adalah wujud Allah, dan tidak ada perbedaan antara Tuhan dan alam.
2. *fanâ' `an irâdat al-siwâ*: fanânya segala kehendak di dalam kehendak Allah. Inilah fanâ para elit sufi (wali) dan orang-orang yang dekat dengan Allah (*al-muqarrabûn*). Seorang pencinta telah hilang kehendaknya ke dalam kehendak Sang Kekasih, sehingga bersatulah kedua kehendak itu.
3. *fanâ' `an syuhûd al-siwâ*: fanânya semua penyaksian kecuali Allah. Fanâ bentuk ketiga inilah yang dijadikan tujuan perjalanan *sulûk* para sufi. Maksudnya ialah hilangnya diri mereka dari selain yang disaksikan (Tuhan), Lenyapnya penyaksian pada diri dan penyaksian itu sendiri inilah yang biasa disebut *sakr* (mabuk), *ishthilâm*, *al-mahw* atau *al-jam`u*. Penyaksian hati (*musyâhadah*) kepada Allah itu terkadang menguasai diri sang pencinta, sehingga ia menyaksikan bahwa ia telah lenyap dalam diri Sang Kekasih, dan telah bersatu dengan-Nya, bahkan merasa bahwa Dialah Sang Kekasih itu.¹¹

Mencermati beberapa definisi itu, Mutawalli mengatakan bahwa fanâ dan baqâ merupakan hal yang sulit untuk didefinisikan, karena yang demikian itu bukan termasuk hasil usaha manusia, *laysa min al-af`âl al-muktasabah*, melainkan sebuah anugerah Allah kepada hamba-hamba pilihan-Nya.¹² Fanâ merupakan suatu yang

¹⁰Muhammad Mushthafa Hilmi, *al-Hayât al-Rûhiyah fi al-Islâm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984), h. 189

¹¹*Ibid*

¹²Abd. al-Sattâr al-Sayyid al-Mutawali., *Adab al-Zuhd fi al-`Ahsr al-`Abbâsi, Nasy'ah wa Tathawwuru wa Ashhar Rijâlihî*, (Mesir: al-Hibnah al-Mishriyah, 1984), h. 297

bersifat temporal dan tidak permanen dalam diri sufi,¹³ karena jika ia bersifat permanen akan mengganggu dan menghalangi pelaksanaan ibadahnya.

Dari beberapa pengertian fanâ di atas, dapat disimpulkan bahwa fanâ yang dikehendaki oleh para sufi itu adalah *fanâ' al-nafs*, yaitu sirnanya kesadaran akan diri dan alam sekitarnya karena tenggelam dalam kebesaran Tuhan. Jadi materi manusia tetap ada dan sama sekali tidak hancur, karena yang lenyap hanya kesadarannya. Di samping itu, fanâ yang dikehendaki oleh para sufi, sebagaimana dapat kita fahami dari beberapa uraian di atas, adalah fanâ yang bersambung dengan baqâ, bukan fanâ yang telanjang dan tidak bertemu dengan baqâ, sebagaimana *fanâ' al-dzat* yang dimaksud oleh para filosof.

Jadi, fanâ itu selalu diiringi dengan baqâ, yang berarti tetap dan terus ada. Menurut al-Kalabadzi, yang dimaksud dengan baqâ mengiringi fanâ adalah bahwa seseorang yang lenyap dari kesadaran dirinya akan kekal di dalam Allah. Orang yang sedang mengalami baqâ baginya segala sesuatu menjadi satu. Setiap gerakannya, baik lahir maupun batin, berkesesuaian dengan Yang Maha Benar, bukan sebaliknya. Dia lenyap dari perbedaan-perbedaan dan kekal dalam kesesuaian-kesesuaian.¹⁴

Artinya, bukan berarti perbedaan-perbedaan itu menjadi kesesuaian-kesesuaian atau larangan menjadi perintah, tetapi yang dimaksud adalah kekal dalam kesesuaian di sini adalah dalam diri seseorang itu tidak berlangsung (aktifitas) kecuali apa yang diperintahkan dan mendapatkan ridhâ Allah. Ia berbuat apa yang diperbuat Allah. Inilah yang dimaksud dengan sirna dari sifat-sifatnya dan kekal dalam sifat Allah Yang Maha Benar.

Menurut Ibrahim Basyûni, fanâ dan baqâ merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan, ia adalah *wajhaini li haqîqah al-wâhidah*. Gambaran keterkaitan kedua kata itu, dapat difahami dari ungkapan al-Sarrâj bahwa warna hitam tidak bisa lepas

¹³Abu al-Wafâ al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal Ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 132

¹⁴Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 221

dari hitam dan warna putih tidak bisa lepas dari putih.¹⁵ Ini berarti bahwa yang berubah bukan jasad manusianya melainkan perilaku atau akhlaknya karena sedang menyatu dengan cahaya-cahaya hakikat (Allah).

Setelah fase fanâ dan baqâ dilalui, seorang sufi memasuki fase *ittihâd*, di mana ia akan menyatu dengan Tuhan, karena di antara mereka sudah terjalin cinta dan kemesraan. Ia mendekati-Nya sampai tidak lagi ada jarak dan akhirnya menyatu dengan-Nya, sehingga kata-kata *Anâ* (saya) dan kata-kata *Anta* (engkau) sudah tidak ada, yang ada hanyalah *Anâ*. Setelah menyatu dengan Tuhan, tidak ada lagi ucapan “Ya Allah”, karena kalau masih menyebut Allah (*Dia*), berarti Tuhan masih jauh dan belum kelihatan, dan itu berarti masih ada dua sosok yang belum menyatu. Inilah maksud dari ucapan yang pernah terlontar dari mulut Abû Yazîd sehabis shalat Subuh:

"Suatu ketika seorang lewat di rumah Abû Yazîd dan mengetuk pintu. Abû Yazîd bertanya, "Siapa yang Engkau cari?". Orang itu menjawab, "Abû Yazîd". Abû Yazîd mengatakan, "Pergilah, di rumah ini tidak ada Abû Yazîd, kecuali Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Tinggi".

Beberapa ungkapan Abû Yazîd yang menggambarkan pengalaman *ittihâd* yang dialaminya itu, antara lain;

"Munajatpun terputus, kata menjadi satu, bahkan seluruhnya menjadi satu. Ia (Allah) menyapaku, "Hai engkau". Dengan perantaraan-Nya, aku menjawabnya, "Hai Aku". Ia berkata lagi, "Engkaulah yang satu". Aku menjawab, "Akulah yang satu". Ia pun kemudian berkata, "Engkau adalah engkau", dan aku menjawab, "Aku adalah Aku".

Di saat lain, ia mengatakan: “Tuhan berkata kepadaku, “Semua mereka kecuali engkau adalah makhluk-Ku”. Akupun berkata, “Aku adalah Engkau, Engkau adalah Aku, dan Aku adalah Engkau”.¹⁶

Ketika terjadi *ittihâd*, yang dilihat oleh sang sufi hanya ada satu wujud, meskipun sebenarnya ada dua wujud, yaitu wujud Tuhan dan wujud manusia. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka di dalam *ittihâd*, dapat terjadi

¹⁵Ibrahim Basyûni, *Nasy`at al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.t), h. 238

¹⁶Abd. Al-Qâdir Isa, *Khaqâ'iq 'an al-Tashawwuf*, (Siria: Dâr al-'Irfân, 2001), h. 439

pertukaran peran antara manusia dengan Tuhan. Hal ini dapat menjelaskan mengapa Abû Yazîd sering mengucapkan *syathahât*-nya seperti kata-kata, "*Hai Aku*". Kata-kata "*Aku*" di dalam ungkapan Abû Yazîd ini bukan sebagai gambaran dari Abû Yazîd, tetapi sebagai gambaran Tuhan, karena Abû Yazîd mengklaim dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Dengan kata lain, Abû Yazîd dalam *Ittihâd* berbicara dengan nama Tuhan atau lebih tepat lagi, Tuhan "berbicara" melalui lidah Abû Yazîd.

Ungkapan-ungkapan ganjil yang diucapkan oleh seorang sufi ketika ia berada di pintu gerbang *ittihâd* ini, dalam ilmu tasawuf, disebut dengan *syathahât* (*Theopanical stammerings*). Kata-kata seperti ini belum pernah didengar dari sufi-sufi sebelum al-Busthâmi. Contoh lain dari ungkapan-ungkapan *syathahât* Abû Yazîd ini, antara lain, "*Aku tidak heran terhadap cintaku pada-Mu, karena aku hanya hamba yang hina, tetapi aku heran terhadap cinta-Mu kepadaku, karena Engkau adalah Raja Yang Maha Kuasa*". Ia juga mengatakan, "*Yang aku kehendaki dari Tuhan hanya Tuhan*", atau "*Yang ada di dalam baju ini hanya Allah*", dan lain-lain.

Ungkapan-ungkapan *syathahât* Abû Yazîd ini telah menimbulkan kontroversi di kalangan ulama. Mereka yang berpegang kepada syari`at secara *zhâhir* menuduhnya kafir, karena menyamakan dirinya dengan Allah. Sementara yang lain, dapat mentolerir ucapan-ucapan semacam itu, dan menganggapnya hanya sebagai penyimpangan (*inhirâf*). Mereka ini memandang bahwa *syathahât-syathahât* dalam dimensi tasawuf itu bersifat *ilusif* dan *intuitif*, serta diucapkan dalam kondisi psikis yang tidak normal. Menurut Massignon, seperti yang dikutip oleh Taftazani, *syathahât* muncul pada seorang sufi di luar kesadarannya. Ketika ia telah fanâ dari dirinya sendiri dan kekal dalam Dzat Yang Maha Benar, ia mengeluarkan kata-kata dari Yang Maha Benar (Allah), bukan ucapannya sendiri. Oleh karena itu, kata-kata *syathahât* itu tidak boleh ditangkap makna lahir-nya, karena akan menimbulkan kesan penyimpangan tauhîd.

BAB VIII

AJARAN AL-HALLÂJ TENTANG AL-HULÛL

A. Biografi al-Hallâj

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, bahwa bila seorang sufi telah fanâ, atau tidak sadar lagi tentang wujudnya sendiri dan wujud lain di sekitarnya, maka pada saat itulah ia sampai kepada baqâ, dan berlanjut kepada *ittihad*.

Ittihâd yang dimaksud di sini adalah suatu tingkatan dalam tasawuf ketika seorang sufi merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Suatu tingkatan saat yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu. *Ittihâd* ini selanjutnya dapat mengambil bentuk *al-hulûl* dan *Widhat al-wujûd*.

Faham *al-hulûl* diajarkan oleh Abû al-Husain Ibn Manshûr Ibn Muhammad al-Baidhawi,¹ yang lebih dikenal dengan sebutan al-Hallâj. Sebutan ini, berkaitan dengan kemampuannya berbicara tentang isi hati yang paling dalam, sekaligus memberitahukan isi hati itu (*hallâj al-asrâr*).² Namun sebagian pendapat mengatakan nama itu dikaitkan dengan pekerjaan ayahnya sebagai tukang sisir atau pembersih wol (*wool carder*), yang dalam bahasa arab disebut al-Hallâj.³

Al-Hallâj dilahirkan sekitar tahun 244 H (858 M) di Thûs, dekat Baidhâ (Persia),⁴ dan meninggal tahun 309 H (922 M). Jika diperhatikan tahun kelahiran dan tahun wafatnya, maka ia merupakan tokoh sufi yang hidup di periode kedua Dinasti Abbasiyah, atau di masa permulaan Dinasti Turki-sunni.⁵

Masa kecilnya banyak dihabiskan untuk belajar ilmu-ilmu keagamaan dan menghafal al-Qur'ân. Sejak kecil ia sudah banyak bergaul dengan para sufi terkenal. Ketika berusia 16 tahun, ia pernah berguru kepada Sahl bin Abdullah al-Tusturi, salah

¹Al-Taftazani, *Madhkal ilâ al-Tashawuf al-Islami*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), h. 120

²Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1997), h. 144.

³Abd. al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (Mesir: Dâr al-Fikr, 1966), h. 329. Lihat juga Kâmil Musthafâ al-Syaiby, *Syarah al-Dîwân li al-Hallâj*, (Beirut: Maktabah Al-Nahdhah, 1974), 19

⁴Abd. al-Qâdir Mahmûd, *Al-Tashawwuf al-Muqâran*, (Mesir: Maktabah al-Nandah, t.t.), h. 94

⁵Badri Yatim, *Sejarah peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 49-50

seorang tokoh sufi terkenal pada abad ketiga Hijrah. Tetapi setelah dua tahun belajar kepadanya, ia pergi ke Basrah dan Bagdad. Ia pernah hidup dalam pertapaan dari tahun 873 sampai tahun 879 Masehi, bersama-sama dengan guru sufi al-Tusturi, Amr al-Makki dan Junaid al-Bagdadi.

Setelah itu, ia pergi mengembara dari satu negeri ke negeri lain, menambah pengetahuan dan pengalaman dalam ilmu Tasawuf, sehingga tidak ada seorang syaikh ternama, katanya, yang tidak pernah dimintainya nasihat dan tuntunannya.

Pada tahun 271 H, bersama 400 orang pengikutnya, al-Hallâj melaksanakan ibadah haji. Setelah itu, ia memutuskan untuk menetap di Bagdad. Di sini, ia kembali bertemu dengan al-Junaid gurunya yang pernah hidup bersama-sama dalam pertapaan.⁶ Tetapi karena berbeda pendirian dan pandangan, pertemuan itu tidak membawa keharmonisan. Ia pun meninggalkan Bagdad, dan pergi ke Tustar, Khurasan dan Sijistan. Hidupnya berpindah-pindah dari satu kota ke kota lain.

Selanjutnya ia kembali lagi ke Bagdad dan mengajarkan faham tasawufnya secara terang-terangan. Ajarannya ini menimbulkan reaksi pro dan kontra di kalangan pengikutnya, sehingga ada yang menuduhnya tukang sihir dan gila. Ibnu Daud al-Isfahani mengeluarkan fatwa yang mengatakan bahwa ajaran al-Hallâj sesat. Atas dasar fatwa ini, ia dipenjarakan.

Menurut pendapat beberapa penulis sejarah, setidaknya ada empat tindakan subversif yang dituduhkan kepada al-Hallâj. Pertama, ia dituduh memiliki hubungan politik dengan kaum Qarâmithah, gerakan bawah tanah yang hendak menggulingkan pemerintah Abbasiyyah. Kedua, keyakinan al-Hallâj yang mengaku dirinya Tuhan, ketika mengalami *syathahât*. Ketiga, keyakinan al-Hallâj bahwa ibadah haji bukanlah kewajiban agama yang penting. Dan keempat, keyakinan al-Hallâj tentang *Wihdat al-adyân* (kesatuan agama).

Dengan demikian, eksekusi terhadap al-Hallâj juga bermotif politik, ini terlihat dari salah satu tuduhan yang dilontarkan kepadanya, yaitu tentang hubungannya dengan

⁶Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: CV. Ramadhani, 1984), h. 264

gerakan kelompok Qâramithah yang berfaham Syi`ah.⁷ Jadi bukan semata-mata karena ucapan dan keyakinan yang dianggap bertentangan dengan syari`at Islam. Harun Nasution menjelaskan tuduhan-tuduhan yang dihadapakan kepadanya sehubungan dengan ucapan *Anâ al-Haqq*-nya itu didasarkan atas keyakinan para pengikutnya bahwa ia memiliki sifat ketuhanan, pandangannya bahwa ibadah haji itu tidak wajib, dan hubungannya dengan gerakan Qarâmithah yang menentang pemerintahan Bani Abbas.⁸

Setelah satu tahun di dalam penjara, dia dapat melarikan diri dengan pertolongan seorang penjaga yang menaruh simpati kepadanya. Ia melarikan diri dan bersembunyi ke Shûs, di Ahwas, selama empat tahun lamanya. Namun pada tahun 301 Hijrah, ia ditangkap lagi dan dimasukkan lagi dalam penjara sampai delapan tahun lamanya. Akhirnya pada tahun 309 Hijrah diadakan persidangan ulama, yaitu di masa kekuasaan Khalifah al-Muktadirillah.⁹

Pada tanggal 18 Zulkaidah 309 Hijrah, jatuhlah hukuman kepadanya. Dia dihukum bunuh dengan mula-mula dipukul dan dicambuk dengan cemeti, lalu disalib. Sesudah itu dipotong kedua tangan dan kakinya, dipenggal lehernya dan ditinggalkan pecahan-pecahan tubuh itu tergantung di pintu gerbang kota Baghdad, kemudian dibakar, dan abunya dihanyutkan ke sungai Dajlah.¹⁰

Sebelum hukuman pancung dijatuhkan ia masih sempat melakukan shalat dua raka`at. Di dalam shalatnya itu, ia berdoa, "Ya Allah, mereka semua adalah hamba-Mu, mereka berkumpul untuk membunuhku karena kefanatikan mereka terhadap agama-Mu, dan untuk mendekati diri kepada-Mu, maka ampunilah mereka. Andaikan Engkau singkapkan kepada mereka apa yang Engkau singkapkan kepadaku, niscaya mereka tidak akan melakukannya."¹¹

⁷Syi`ah Qarâmitah adalah sebuah kelompok Syiah beraliran garis keras, yang dipimpin oleh Hamdân bin Qarmat, penentang dan musuh pemerintah Dinasti Abbasiyah sejak abad kesepuluh sampai dengan abad ke sebelas, Lihat Azyumardi Azra, *op.cit.*, h. 74-75.

⁸Harun Nasution, *op.cit.*, h. 87

⁹Muhammad Ghallab, *op.cit.*, h. 94

¹⁰Tim penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hooeve, 2004), h.17

¹¹al-Taftazani, *op.cit.*, h.121. Ajaran *al-hulûl* tersebar luas di kalangan murid-murid al-Hallâj melalui karya-karya yang ditulisnya, yang berjumlah 42 karya, antara lain, *al-`Adl wa al-Tauhîd*, *Ilmu al-Baqâ wa al-Fanâ*, *al-Thawâsin*, *al-Wujûd wa al-Ajal*, dan lain-lain.

Figur al-Hallâj mendapat simpati dari pengikut-pengikutnya, bahkan ia dikultuskan. Sebagian berpendapat, bahwa dia tidak mati sewaktu disalib, tetapi diangkat ke langit seperti al-Masîh. Sementara yang lain mengatakan, bahwa ia dibangkitkan kembali setelah empat puluh hari. Kemudian diceritakan bahwa pada tahun dibunuhnya al-Hallâj sungai Dajlah meluap, sehingga mendorong pengikutnya untuk berpendapat bahwa luapan air tersebut adalah karena abunya yang dibuang ke sungai itu.

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-Hallâj menyatakan ketuhanannya sendiri. Kaum sufi sezaman dengan al-Hallâj juga terkejut oleh pernyataannya, karena mereka yakin bahwa seorang sufi semestinya tidak boleh mengungkapkan segenap pengalaman batiniahnya kepada orang lain. Mereka berpandangan bahwa al-Hallâj tidak mampu menyembunyikan berbagai misteri atau rahasia ilâhi, dan eksekusi atas dirinya adalah akibat dari kemurkaan Allah lantaran ia telah mengungkapkan segenap rahasia tersebut.

Meskipun al-Hallâj tidak punya banyak pendukung di kalangan kaum sufi sezamannya, hampir semua Syaikh sufi sesudahnya memuji dirinya dan berbagai pelajaran yang diajarkannya. Di dalam epik *Matsnâwi*-nya, Rûmi mengatakan, “Kata-kata ‘*Akulah kebenaran*’ adalah pancaran cahaya di bibir Manshûr, sementara ‘*akulah Tuhan*’ yang berasal dari Fir`aun adalah kezaliman.”

B. Ajaran *al-Hulûl*

Lafaz *al-hulûl* berasal dari kata “*halla-yahillu-hulûlan*”, yang berarti menempati (dalam istilah filsafat disebut *immanent*).¹² Jadi *hulûl* berarti faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada di dalam tubuh itu dilenyapkan melalui *fanâ al-nafs*.

Bagi al-Hallâj, *fanâ al-nafs* merupakan prakondisi menuju *hulûl*. Persatuan dalam bentuk *hulûl* ini berbeda dengan persatuan dalam bentuk *ittihâd* Abû Yazîd al-

¹² Louis Ma`lûf, *al-Munjid*, (Beirut: Dâr al-Masyriq 1986), h. 147.

Busthami. Jika dalam *ittihâd*, diri sang sufi hancur, maka dalam *hulûl*, diri sang sufi tidak hancur, masih ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh.¹³

Konsep *hulûl* dibangun di atas landasan teori *lâhût* dan *nâsût*. *Lâhût* berasal dari perkataan *ilâh* yang berarti tuhan, sedangkan *lâhût* berarti sifat ketuhanan. *Nâsût* berasal dari perkataan *nâs*, yang berarti manusia; sedangkan *nâsût* berarti sifat kemanusiaan. Al-Hallâj mengambil teori *hulûl* dari kaum Nasrani yang menyatakan bahwa Allah memilih tubuh Nabi Isa, menempati, dan menjelma pada diri Isa putra Maryam. Nabi Isa menjadi Tuhan, karena nilai kemanusiaannya telah hilang. Tapi *hulûl* Allah pada diri Nabi Isa bersifat fundamental dan permanen. Sedangkan *hulûl* Allah pada diri al-Hallâj bersifat sementara; melibatkan emosi dan spiritual; tidak fundamental dan tidak permanen.

Annemarie Schimmel mengatakan bahwa pandangan al-Hallâj tersebut didasarkan pada teori penciptaan Adam. Menurut teori ini, sebelum Tuhan menciptakan makhluk, Ia hanya melihat diri-Nya sendiri. Dalam kesendiriannya itu, terjadi dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, dialog yang di dalamnya tidak terdapat kata-kata ataupun huruf-huruf. Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian Dzat-Nya. Allah melihat kepada Dzat-Nya dan Iapun cinta pada Dzat-Nya sendiri, cinta yang tak dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud, dan sebab dari yang banyak ini. Iapun mengeluarkan dari yang tiada (*creatio ex nihilo*) bentuk copy-Nya yang mempunyai segala sifat dan nama. Bentuk copy itu adalah Adam.

Pandangan bahwa Tuhan menciptakan Adam menurut bentuk-Nya, ternyata juga sesuai dengan kandungan hadits Rasulullah yang populer di kalangan para sufi, "*Tuhan telah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya*". Hadits ini dinilai sebagai dasar ajaran mereka bahwa manusia itu merupakan gambaran Tuhan.

Setelah menjadikan Adam dengan cara ini, ia memuliakan dan mengagungkan Adam. Ia cinta pada Adam karena dari Adamlah Allah muncul dalam bentuk-Nya. Teori ini lebih jelas dapat dilihat dalam sya`ir al-Hallâj berikut:

سبحان من أظهر ناسوته نا لاهوته الثاقب
ه ظاهرا في صورة الأكل والشارب

¹³*Ibid.*, h.90

“Maha suci Dzat yang sifat kemanusiaan-Nya membukakan rahasia ketuhanannya yang terang. Kemudian kelihatan bagi makhluk-Nya dengan jelas bentuk manusia yang makan dan minum”¹⁴

Sedangkan pandangan bahwa di dalam diri manusia terdapat unsur *nasû*t dan *lahû*t didasarkan pada tafsiran terhadap ayat al-Qur’ân yang menyerukan agar malaikat bersujud kepada Adam.¹⁵ Karena yang berhak untuk disembah hanya Allah, maka ia memahami bahwa di dalam diri Adam sebenarnya ada sifat-sifat ketuhanan. Menurut al-Hallâj, Allah memerintahkan para malaikat untuk sujud kepada Adam karena pada diri Adam itu Allah menjelma, sebagaimana ia menjelma dalam diri Nabi Isa.

Keyakinan bahwa manusia itu mempunyai unsur ketuhanan sangat populer di kalangan sufi. Keyakinan ini didasarkan pada firman Allah, *“Dan ketika Aku (Allah) telah sempurnakan kejadiannya (manusia), dan telah Aku tiupkan ke dalamnya (sesuatu) dari rûh-Ku, maka sujudlah kamu sekalian kepadanya”*. (Q.S. al-Hijr: 29). Menurut para sufi, rûh yang ditiupkan ke dalam jasmani manusia itu berasal dari rûh Tuhan. Karena rûh itu terdapat di dalam jasmani manusia, dan rûh itu berasal dari rûh Tuhan, maka di dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan. Hal inilah yang menyebabkan bahwa persatuan antara Allah dan manusia bisa terjadi, dan persatuan ini dalam filsafat al-Hallâj mengambil bentuk *al-hulû*t.

Hanya saja untuk dapat bersatu manusia harus terlebih dahulu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya dengan fanâ. Kalau sifat-sifat kemanusiaan itu telah hilang dan yang tinggal hanya sifat-sifat ketuhanan dalam dirinya, di situ baru Tuhan dapat mengambil tempat di dalam dirinya. Dan ketika itu rûh Tuhan dan rûh manusia bersatu dalam tubuh manusia. Hal ini, sebenarnya dapat merujuk kepada penjelasan al-Hallâj sendiri seperti berikut ini:

“Siapa yang membiasakan dirinya dalam ketaatan, sabar atas kenikmatan dan keinginan, maka ia akan naik ke tingkat muqarrabîn. Kemudian ia senantiasa suci dan meningkatkan terus hingga terbebas dari sifat-sifat kemanusiaan ini. Apabila sifat-sifat kemanusiaan dalam dirinya lenyap, maka rûh Tuhan akan

¹⁴R.A. Nicholson, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam*, terj. Abû al-`Alâ al-`Afifi, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tauzî`, 1983) h. 127

¹⁵Abd. al-Qâdir Mahmûd, *op.cit.*, h.358

mengambil tempat di dalam tubuhnya sebagaimana Ia mengambil tempat dalam diri Isa bin Maryam. Dan ketika itu seorang sufi tidak lagi punya kehendak kecuali apa yang dikehendaki oleh rûh Tuhan, sehingga seluruh perbuatannya merupakan perbuatan Tuhan”.

Berkenaan dengan pengalaman *hulûl*-nya itu, di dalam salah satu *syâ`ir*nya ia mengungkapkan:

“Jiwa-Mu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci. Dan jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku, dan ketika itu pula, dalam tiap hal Engkau adalah aku.”¹⁶

Dalam *syâ`ir*nya yang lain, juga di jelaskan:

أنا من اهوي ومن اهوي انا نحن روحان حللنا بدن
فأذا أبصرتني أبصرته فأذا أبصرته أبصرتتـ

“Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia yang kucintai adalah Aku. Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh. Jika Engkau melihatku, engkau melihat-Nya, dan jika Engkau lihat Dia engkau lihat Kami.”¹⁷

Syâ`ir ini diungkapkan al-Hallâj ketika ia sedang mengalami kondisi *hulûl*, yang pada saat tersebut, ia sudah tidak lagi menyadari keadaan dirinya dan hal-hal yang ada di sekitarnya. Sehubungan dengan hal ini, dikisahkan bahwa pada suatu hari al-Hallâj mengirim surat kepada salah seorang sahabatnya. Surat itu dimulai dengan kalimat, ”Dari al-Rahmân dan al-Rahîm kepada sahabatku A”. Mereka yang membaca surat ini memahami bahwa al-Hallâj telah mengaku sebagai Tuhan, seperti yang terlihat di dalam kalimat yang ditulisnya. Ketika hal ini dikonfirmasi kepadanya, al-Hallâj membantah dengan keras bahwa ia telah menuliskan kalimat tersebut. Ia juga menambahkan bahwa seseorang yang menulis kalimat seperti ini adalah manusia sesat, karena telah berani mengaku dirinya sebagai Tuhan atau menyamai-Nya. Selanjutnya, ketika surat itu diperlihatkan kepadanya, al-Hallâj menjawab bahwa surat itu memang benar merupakan tulisannya, tetapi ia tidak mengetahui bahwa ia telah menulisnya. Akhirnya, ia

¹⁶*Ibid.*, h. 128

¹⁷*Ibid.*, h. 127

mengatakan bahwa ketika itu ia sedang berapada pada kondisi *`ain al-jam`i* (persatuan dengan Tuhan).¹⁸

Demikian pula halnya pada waktu ia mengucapkan kalimat yang sangat populer, “*Anâ al-Haqq*”. Menurut Harun Nasution, ungkapan itu bukan berasal dari al-Hallâj sendiri, tetapi berasal dari Tuhan. Jadi pada saat terjadinya *hulûl*, Tuhan berbicara untuk menyatakan diri-Nya atau makhluk-Nya dengan memakai jasmani makhluk yang ditempati. Karena itu, para sufi sebenarnya tidak pernah mengaku dirinya sebagai Tuhan, bahkan mereka selalu menganjurkan untuk tidak memperhatikan ucapan-ucapannya yang dinilai dapat menyesatkan. Al-Hallâj sendiri pernah menyatakan hal tersebut dan menganjurkan orang untuk membedakan dirinya dari Tuhan.¹⁹ Dalam puisinya yang berkaitan dengan hal ini, ia mengungkapkan sebagai berikut:

*“Aku adalah rahasia Yang Maha Benar,
Dan bukanlah Yang Maha Benar itu aku
Tetapi aku, adalah salah satu dari yang benar
Maka bedakan antara kami.”*²⁰

Di dalam ungkapan-ungkapan *syathahât* yang diungkapkan ketika mengalami kondisi *hulûl* tersebut, terlihat bahwa ucapan-ucapan itu mengisyaratkan bahwa diri atau *rûh* al-Hallâj masih terpisah dari *rûh* Tuhan. Hal ini menandakan bahwa ketika berbicara dengan memakai lidah al-Hallâj, Tuhan masih menyatakan bahwa antara Tuhan dan al-Hallâj adalah dua hal yang berbeda. Tuhan bukan al-Hallâj, dan al-Hallâj itu sendiri bukan pula Tuhan. Namun demikian, pada saat yang lain, Tuhan dengan memakai lidah al-Hallâj mengungkapkan *Anâ al-Haqq* (Aku adalah Yang Maha Benar). Ungkapan ini berarti seolah-olah al-Hallâj mengaku bahwa ia adalah Tuhan. Kalimat ini mengisyaratkan bahwa ketika berbicara melalui lidah al-Hallâj, Tuhan sudah tidak lagi mengungkapkan keberadaan al-Hallâj, yang dinyatakannya adalah diri Tuhan sendiri,

¹⁸Tim Penulis Ensiklopedi Tasawuf, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), jilid I, h. 498

¹⁹Harun Nasution, *op.cit.*, h. 89

²⁰R.A. Nicholson, *op.cit.*, h. 127

namun yang dipahami mereka yang mendengar ucapannya adalah bahwa al-Hallâj mengaku dirinya sebagai Tuhan, karena ketika itu ia yang mengucapkannya.²¹

Dari perbedaan esensial itu, dapat dipahami bahwa *hulûl* yang dicapai al-Hallâj dapat dibagi pada dua kategori. *Pertama*, tahap ketika antara Tuhan dan al-Hallâj masih terpisah, sebagaimana yang diungkapkan dalam *syâ'ir- syâ'ir* yang telah disebutkan di atas. Pada kalimat-kalimat itu, terungkap bahwa Tuhan dan al-Hallâj adalah dua hal yang berbeda. *Kedua*, tahap ketika antara Tuhan dan al-Hallâj telah betul-betul menyatu. Ketika itu, Tuhan telah secara total mendominasi rûh al-Hallâj, sehingga diri al-Hallâj sudah tidak lagi terungkap di dalam *syâ'ir* yang diucapkannya. Tahap ini terjadi ketika Tuhan mengungkapkan dirinya melalui lidah al-Hallâj dengan perkataan *Anâ al-Haqq*.²²

Menurut Taftazani, berkenaan dengan ungkapan-ungkapan *syathahât* di dalam *syâ'ir- syâ'ir* al-Hallâj di atas, paling tidak ada dua hal yang perlu dijelaskan. *Pertama*, menyangkut terjadinya tukar peran antara sufi dengan Tuhan, “*Anâ man ahwâ wa man ahwâ anâ*”. Ini merupakan implikasi langsung dari *fanâ* yang merupakan hasil dari rindu-cinta kepada Tuhan, maka ketika tercapai puncaknya terjadilah tukar peran antara keduanya. *Kedua*, yang menyangkut makna bersatu dalam faham *hulûl* merujuk kepada pernyataan al-Taftazani bahwa *hulûl* itu hanya terjadi ketika sang sufi sedang mengalami kehilangan kesadaran psikologis.²³ Maka persatuan *nasûl* Tuhan dengan *lahûl* sufi, hanyalah bersifat figuratif, bukan merupakan suatu yang real.

²¹Tim Penulis Ensiklopedi Tasawuf, *op.cit.*, h. 499

²²*Ibid*

²³al-Taftazani, *op.cit.*, h 125

BAB IX

IBN 'ARABI DAN WIHDAT AL-WUJÛD

Wihdat al-wujûd adalah paham yang mengajarkan tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan alam semesta. Istilah Wihdat al-wujûd, terdiri atas dua lafaz, yaitu "wihdah" dan "al-wujûd". *Wihdah* berarti sendiri, tunggal, esa atau kesatuan, sedangkan *al-wujûd* berarti ada. Dengan demikian, Wihdat al-wujûd berarti kesatuan wujud (*unity of existence*).¹

Doktrin Wihdat al-wujûd sering dihubungkan dengan seorang sufi yang disebut-sebut sebagai pendirinya, yaitu ibn 'Arabi. Ia adalah seorang tokoh sufi termasyhur yang lahir di Murcia, Spanyol, pada tahun 560 H, dan wafat pada tahun 638 H. Walaupun demikian, istilah Wihdat al-wujûd secara terminologis tidak dimunculkan oleh ibn 'Arabi sendiri. Menurut W.C. Chittic, orang yang pertama kali menggunakan istilah Wihdat al-wujûd adalah Sadr al-Dîn al-Qunâwi (w. 673 H), murid ibn 'Arabi.²

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Abdullah al-Thâ'i al-Haitami. Dilahirkan pada tahun 560 H, di Murcia, Spanyol. Di Seville (Spanyol), ia mempelajari al-Qur'ân, al-Hadits dan Fiqh kepada murid-murid ibn Hazm al-Zhâhiri, Faqîh terkenal Andalusia.³ Setelah berusia tiga puluh tahun, ia

¹Istilah wujud dalam paham Ibn 'Arabi mengandung dua pengertian yaitu pengertian objektif dan subjektif. Dalam pengertian objektif, kata wujud berarti "ditemukan" (*being / existence*). Dalam pengertian subjektif, berarti "menemukan" (*finding*). Kedua pengertian ini dalam sistem Ibn 'Arabi, menyatu secara harmonis. Pada satu sisi, wujud atau lebih tepat satu-satunya wujud, adalah wujud Tuhan sebagai Realitas Absolut, dan di sisi lain, wujud adalah "menemukan" Tuhan yang dialami oleh Tuhan sendiri dan oleh pencari ruhani. Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1993), h. 41-42

²Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Wahdat al-Wujûd*, dalam *Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), h. 1408. Menurut Ibrahim Madkour dan Su'âd Hakîm, istilah Wihdat al-wujûd ini berasal dari ibn Taimiyah (w. 728 H), tokoh yang paling keras mengecam dan mengkritik ajaran Wihdat al-wujûd tersebut.

³Abu al-Wafâ al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal Ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 201

berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islam bagian barat. Dua orang guru yang banyak mempengaruhinya adalah Abû Madyân al-Gauts al-Tilmisânri dan Yasmîn Musyaniyah (seorang wali wanita). Ia pernah berjumpa dengan ibn Ruysd, filosof dan tabib istana Dinasti Barbar, di Kordova.⁴ Iapun pernah mengunjungi al-Mariyyah yang menjadi pusat Madrasah ibn Masarrâh, seorang sufi falsafi yang berpengaruh di Andalusia.

Di antara karya-karya monumentalnya adalah *al-Futûhât al-Makiyyah*, ditulis tahun 1021, tatkala ia sedang melakukan ibadah haji. Karya lainnya adalah *Turjumân al-Asywâq*, *Masyâhid al-Asrâr*, *al-Mathâli` al-Anwâr al-Ilâhiyah*, *Hilyah al-Abdâl*, *Kimiya' al-Sa`âdah*, *Muhâdharât al-Abrâr*, *Kitâb al-Akhlâq*, *Majmû` al-Rasâ'il al-Ilâhiyah*, *Mawâqî` al-Nujûm*, *al-Ma`rifah al-Ilâhiyah* dan *al-Isra' ilâ al-Maqâm al-Asnâ*.⁵

Tema sentral ajaran Wihdat al-wujûd adalah tentang tauhîd, yaitu ajaran tauhîd yang tidak hanya mengesakan Allah, tapi lebih dari itu, mengesakan wujud. Dalam faham tauhîdnya, bukan hanya diakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, melainkan juga tidak ada wujud selain Allah. Ungkapan Ibn `Arabi “*Iâ maujûd illa Allah*”, tidak ada wujud kecuali Allah, dipandang sebagai ungkapan syahadat Ibn `Arabi.

Ajaran ini adalah lanjutan dari ajaran *al-hulûl*-nya al-Hallâj.⁶ Hanya saja, bila *lahût* dan *nasût* bagi al-Hallûj merupakan dua hal yang berbeda, Ibn `Arabi memandang keduanya sebagai dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek dalam adalah esensi, dan disebut dengan *al-Haqq*, sedangkan aspek luar merupakan eksiden, dan disebut *al-khalq*.⁷

⁴Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (terj.) Supardi Djoko Damono, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1975), h. 272

⁵Maolavi S.A.Q. Husaini, *Ibn `Arabi*, (Lahore: tp, tt), h. 34-36

⁶Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 92

⁷Abd al-Qadir Mahmud, *Falsafah al-Shûfiyah fi al-Islâm*, (tt: tp, 1996), h. 496

Segenap realitas adalah satu, tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda, sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan. Sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan hadir di dalam segala sesuatu yang ada di alam. Hal ini berbeda dengan teori al-Hallâj yang mengatakan bahwa sifat ketuhanan (*lahût*) hanya hadir pada manusia, tidak pada makhluk-makhluk lain. Selain itu, jika dalam teori al-Hallâj masih terdapat dualitas (Tuhan dan manusia), maka dalam teori ibn `Arabi, dualitas tidak ada kecuali dualitas yang nisbi (dualitas semu), karena yang ada hanyalah keesaan.⁸

Jadi menurut ajaran ini, wujud itu hanyalah satu, yaitu wujud yang berdiri dengan dirinya sendiri, itulah Tuhan, Dzat Yang Maha Benar. Alam yang banyak, sekalipun mempunyai wujud, tidaklah berwujud dengan wujudnya sendiri, tetapi kembali pada satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Hal ini tampak dari ungkapan Ibnu `Arabi, “*Subhâna man azhhara al-asyyâ’ wa Huwa ‘ainuhâ*”, yang berarti, “*Maha Suci Dzat yang menciptakan segala sesuatu, dan Dia adalah esensi segala sesuatu itu*”.⁹

Ajaran ini sangat menekankan pengertian kesatuan keberadaan hakikat (*unity of existence*). Maksudnya, seluruh yang ada, walaupun nampak ada, sebenarnya tidak ada, karena keberadaannya bergantung pada Tuhan Sang Pencipta. Semua realitas yang nampak ini hanya merupakan bayang-bayang dari Yang Satu (Tuhan). Seandainya Tuhan yang merupakan sumber bayang-bayang tidak ada, yang lain pun tidak ada, karena seluruh alam ini tidak memiliki wujud. Yang sebenarnya memiliki wujud hanya Tuhan. Dengan kata lain, yang ada hanya satu wujud, yaitu wujud Tuhan, sedangkan yang lainnya hanya merupakan bayang-bayang.

Ibn `Arabi, memberikan ilustrasi yang cukup jelas tentang hubungan antara Tuhan dan alam dalam konsep kesatuan wujudnya. Menurutnya, wajah sebenarnya satu, tapi jika engkau perbanyak cermin, maka ia akan menjadi banyak. “Wajah” di

⁸Kautsar, *op.cit.*, h. 49

⁹Muhyiddîn ibn `Arabi, *al-Futûhât al-Makiyyah*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, tt), h. 604

sini merujuk kepada Tuhan, sedangkan “cermin” merujuk kepada alam. Jadi, dalam pemikiran ibn `Arabi, hubungan Tuhan dan alam adalah seperti hubungan wajah dengan cermin, sedangkan sebagai makhluk yang ada di dalamnya, tidak lain adalah banyak wajah yang sama dan satu tetapi terefleksi dalam banyak cermin, sehingga mengesankan keanekaan.¹⁰ Dalam hal ini, al-Qasyâni berkata, “Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin, ia menjadi banyak”. Hal demikian sama seperti sebatang pohon dengan bayangannya; bayangan tersebut tidak akan tampak bila pohon sebagai sumber bayangan tidak ada. Akan tetapi, kebalikannya, dapat saja terjadi pohon tanpa bayangan jika berada dalam gelap.¹¹

Alam merupakan penampakan diri (*tajalli*) *al-Haqq*, dan dengan demikian, segala sesuatu atau segala peristiwa di alam ini adalah entifikasi (*ta`ayyun*) dari *al-Haqq*. Menurutnya, di dalam wujud hanya ada satu realitas yang dapat dipandang dari dua aspek yang berbeda. Dari satu aspek, Realitas itu disebut Yang Benar, Pelaku dan Pencipta. Dipandang dari aspek lain, ia disebut ciptaan, penerima dan makhluk. Tetapi *al-Haqq* dan *al-khalq* adalah dua aspek bagi wujud yang satu atau realitas yang satu.¹²

Jadi, wujud semua yang ada ini hanya satu, dan wujud makhluk pada hakikatnya adalah wujud Khâlik pula. Tidak ada perbedaan antara keduanya (Khâlik dan makhluk) dari segi hakikat. Perbedaan yang terlihat di antara keduanya hanyalah dari sudut pandang panca indera lahir dan akal yang terbatas kemampuannya dalam menangkap hakikat yang ada pada Dzat-Nya dari kesatuan dzâtiyah, yang segala sesuatu berhimpun pada-Nya. Jadi, tidak ada perbedaan antara wujud yang *qadîm*

¹⁰Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2006) h. 35-36

¹¹Ibn `Arabi, *Fushûs al-Hikam*, ed. Abû al-`Alâ `Afîfi, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1980), h. 70

¹²*Ibid.*, h. 26

yang disebut Khâlik, dan wujud baru yang disebut makhluk.¹³ Sehubungan dengan hal ini, ibn `Arabi pun menyatakan dalam syairnya berikut:

“Pada satu sisi, al-Haqq adalah makhluk, maka pikirkanlah. Pada sisi lain, Dia bukanlah makhluk, maka renungkanlah.

Siapa saja yang menangkap apa yang aku katakan, penglihatannya tidak akan pernah kabur. Tidak ada yang akan dapat menangkapnya, kecuali orang yang memiliki penglihatan.

Satukan dan pisahkan (bedakan) sebab `ain (hakikat) itu sesungguhnya hanya satu. Hakikat itu adalah yang banyak, yang tidak kekal (tetap) dan yang tidak pula buyar.”

Menurut ibn `Arabi, wujud Tuhan, haruslah dilihat dengan dua cara, yaitu *tanzîh* dan *tasybîh*. *Tanzîh* menunjukkan aspek “kemutlakan” (*ithlâq*) pada Tuhan, sedangkan *tasybîh* menunjukkan aspek “keterbatasan” (*taqayyud*)-Nya. Memandang dengan *tanzîh*, berarti memandang Tuhan dari segi Dzat-Nya Yang Esa, sedangkan memandang dengan *tasybîh*, berarti melihat manifestasi-Nya dalam bentuk *ta`ayyunât* yang ada di alam semesta.¹⁴

Dilihat dari segi Dzat-Nya, Tuhan adalah *munazzah*, bersih, dan tidak mungkin dapat diserupakan dengan alam dan ketidaksempurnaannya, jauh di atas segala sifat dan segala keterbatasan dan keterikatan. Dalam pengertian ini, Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui, tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. Dia adalah transenden. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakan”.¹⁵

Dari segi nama-nama-Nya, sifat-sifat dan penampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah “Yang Menampakkan diri” (*Mutajalli*), dan “yang

¹³Muhammad Mushtafa Hilmi, *al-Hayât al-Rûhiyah fi al-Islâm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984), h. 182

¹⁴Kautsar, *op.cit.*, h. 88. yang dimaksud dengan *ta`ayyunât* adalah entifikasi-entifikasi dari penampakan Tuhan, berupa segala sesuatu selain Tuhan.

¹⁵*Ibid.*

menampakkan diri” memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan ‘lokus penampakan diri-Nya’. Dapat dikatakan pula bahwa alam adalah bentuk penampakan diri Tuhan dari segi nama yang tampak. Jika dikatakan bahwa Tuhan “mendengar” dan “melihat” itu berarti bahwa Tuhan, dengan “menampakkan diri-Nya” dalam alam, “mendengar” dan “melihat” dalam bentuk setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Dan dengan kata lain, Tuhan adalah “*substansi*” (*jauhar*) atau “ke-Dia-an” (*huwiyyah*) setiap apa yang mendengar dan melihat.¹⁶

Dari keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman yang benar tentang wujud jika dilihat hanya dari segi kesatuannya saja tidak mencukupi. Pemahaman yang benar tentang wujud harus mencakup bukan hanya kesatuannya, tetapi juga keanekaannya, karena wujud adalah esa dan aneka, satu dan banyak sekaligus. Keduanya tidak bisa difahami kecuali sebagai kesatuan kontradiksi-kontradiksi ontologis, yang saling melengkapi dan saling menyempurnakan, yang satu tidak pernah ada tanpa yang lain. Kontradiksi-kontradiksi itu bukan dua realitas yang masing-masing berdiri sendiri, tetapi satu realitas dengan dua aspek yang berbeda.¹⁷

Salah satu bentuk kontradiksi-kontradiksi itu adalah *al-Zhâhir* dan *al-Bâthin*. Aspek Tuhan yang tampak (*al-Zhâhir*) dan aspek yang tidak tampak (*al-Bâthin*). Aspek yang tampak ialah aspek penampakan atau manifestasi (*zhuhûr*) nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang menampakkan diri dalam alam. Alam adalah tempat penampakan (*mazhar*) nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Dalam konteks ini, *zhuhûr* adalah sinonim untuk *tajalli*, yang keduanya berarti “penampakan diri” atau “manifestasi”, sedangkan *mazhar* adalah sinonim untuk *majlâ*, yang keduanya berarti “tempat penampakan diri” atau “tempat manifestasi”, yaitu alam. Ini adalah aspek *tasybîh*. Adapun aspek yang tampak adalah aspek “Ketersembunyian”-Nya, yaitu

¹⁶*Ibid.*, h. 88-89

¹⁷*Ibid*

Dzat-Nya, yang disebut secara simbolis dengan *kanz makhfi* (harta simpanan tersembunyi). Tuhan dari segi Dzat-Nya tidak diketahui dan tidak dapat diketahui. Dia tetap tersembunyi. Dari segi ini, Tuhan adalah Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya,

Paralel dengan hal di atas adalah penyatuan antara Yang Tidak Tampak dan yang tampak. Seperti dijelaskan di atas, pengetahuan yang benar tentang wujud atau realitas dapat dicapai dengan melihat Yang Satu dalam yang banyak, dan melihat yang banyak dalam Yang Satu. Atau dengan bahasa yang lebih tepat, melihat Yang Satu sebagai yang banyak, dan melihat yang banyak sebagai Yang Satu.¹⁸

Dengan memperhatikan pengajaran Ibn `Arabi tentang *tanzîh* dan *tasybîh* di atas, maka wujud alam, meskipun dikatakan wujud pemberian Tuhan, atau dikatakan wujud Tuhan dalam bentuk alam, tidak dapat dipahami sebagai wujud yang setara dengan Tuhan dan tidak dapat pula dinamakan Tuhan.

Mentanzîhkan Tuhan dan sekaligus mentasybîhkan-Nya dengan alam, bagi Ibn `Arabi adalah upaya yang benar. Siapa yang mentasybîhkan Tuhan tanpa mentanzîhkan-Nya, maka orang itu jahil (tidak mengenal Tuhan). Sedang orang yang mentanzîhkan Tuhan tidak mentasybîhkan-Nya dengan alam, maka orang itu menurutnya baru mengenal Tuhan dengan separuh pengenalan.

Pandangan seperti ini dapat dilihat dalam syair ibn `Arabi, yang menurut `Afifi, merupakan ringkasan dari ajaran Ibn `Arabi tentang *tanzîh* dan *tasybîh* :

“Jika engkau berpegang pada tanzîh absolut saja, engkau membatasi al-Haqq, karena setiap tanzîh mengandung arti pembatasan, sedangkan jika engkau berpegang hanya pada tasybîh, engkau melihat al-Haqq dan membatasi-Nya. Yang benar ialah jika engkau berpegang pada tanzîh dan tasybîh secara serentak dari dua aspek yang berbeda dan inilah yang diperlukan oleh pengetahuan sufi. Sesungguhnya orang-orang yang menegaskan wujud al-Haqq dan al-khalq, Allah dan alam, dengan mengakui bahwa keduanya adalah dua wujud yang berbeda dan dua realitas yang terpisah adalah orang-orang musyrik. Sedangkan orang yang berpegang pada wujud satu realitas tunggal adalah orang-orang yang menegaskan

¹⁸*Ibid*

*keesaan. Jika engkau berpegang pada dualitas, berhati-hatilah terhadap tasybîh, jika tidak, engkau akan jatuh pada antropomorfisme. Jika engkau berpegang pada keesaan, berhati-hatilah terhadap tanzîh pada wujud alam yang merupakan salah satu aspek realitas keesaan”.*¹⁹

Dengan adanya pengajaran tentang *tanzîh* dan *tasybih* di atas, maka paham Wihdat al-wujûd ini tidak bisa difahami sebagai paham Panteisme. Dalam paham Panteisme dinyatakan bahwa Tuhan dan alam nyata adalah satu, walaupun semua pandangan ini berbeda tentang bagaimana Tuhan dan alam menjadi identik. Sedangkan Ibn `Arabi dalam Wihdat al-wujûdnya tetap mempertahankan transendensi Tuhan, yang terlihat dalam *tanzîh*-Nya dan alam hanya merupakan penampakan diri atau *tajalli* dari Tuhan.²⁰

Ajaran Wihdat al-wujûd timbul dari filsafat bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya. Kemudian diciptakanlah alam sebagai cermin yang merefleksikan gambaran diri-Nya. Setiap kali ingin melihat diri-Nya, Dia melihat alam karena pada setiap benda alam terdapat aspek *al-Haqq*.

Selain untuk melihat dirinya, Tuhan menciptakan alam juga dikarenakan Ia ingin memperlihatkan diri-Nya lewat alam. Ia adalah harta simpanan tersembunyi (*Kanzan makhfiyan*) yang tidak dapat dikenal kecuali melalui alam. Ide ini sesuai dengan hadits Rasulullah yang mengatakan bahwa Tuhan adalah harta simpanan yang tersembunyi dan tidak dikenal, karena itu Ia ingin dikenal. Maka ia menciptakan makhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka. Lalu mereka mengenal-Nya.

Tuhan bersifat azali, tersembunyi, *qadîm* dan terlepas dari hubungan-hubungan dan relasi-relasi. *Al-Haqq* dalam taraf ini tidak dapat diketahui dan didekati secara absolut. Maka hal ini membuat-Nya cinta dan rindu (*ahbabbtu*) untuk dikenal, agar tidak tersembunyi lagi. Maka dengan cara ber-*tajalli* ke dalam alam semesta, sebagai *locus* bagi penampakan Diri-Nya, tersingkaplah Dzat-Nya, sehingga Ia tidak

¹⁹Ibn `Arabi, *Fushûs*, *op.cit.*, h. 70

²⁰Kautsar, *op.cit.*, h. 98

lagi dalam kemutlakan dan kebebasan dzat itu, namun berada dalam keterkaitan dan keterbatasannya.²¹

Ajaran Ibn `Arabi tentang Wihdat al-wujûd melahirkan teori berikutnya yaitu mengenai *al-Insân al-kâmil*. Dalam memahami masalah ini, kita kembali pada konsep *tajalli*. Alam adalah cermin bagi Tuhan. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung pada kualitas kebeningan pada suatu cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkan. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah manusia. Karena manusia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat-Nya.

Tidak semua manusia dapat menjadi manusia sempurna. Hanya manusia-manusia pilihan yang dapat menjadi manusia sempurna. Ibn `Arabi membedakan manusia sempurna menjadi dua tingkatan, yaitu manusia sempurna tingkat universal dalam kedudukannya sebagai manusia baru. Manusia pada tingkat ini adalah “Kata yang Memadukan” (*al-Kalimah al-jâmi`ah*), karena ia adalah perpaduan semua nama Tuhan dan perpaduan sifat-sifat ketuhanan dan sifat-sifat kemakhlukan. Perpaduan (*jam`iyyah*) ini adalah keutamaan manusia di atas makhluk-makhluk lain, sehingga manusia diberi hak istimewa sebagai wakil (*khalifah*)-Nya di muka bumi.²²

Sedangkan manusia sempurna tingkat partikular adalah manusia baru yang abadi, yang muncul, bertahan dan abadi.²³ Manusia sempurna tingkat ini adalah manusia yang mempunyai sifat ketuhanan dan dalam dirinya terdapat bentuk Ilâhi (*al-shûrah al-ilâhiyah*). Dialah bayangan Tuhan yang sempurna. Dan dialah yang menjadi perantara antara manusia dan Tuhan. Manusia sempurna (*al-Insân al-kâmil*)

²¹al-Taftazani, *op.cit.*, h. 62

²²Kautsar, *op.cit.*, h. 129

²³al-Taftazani, *op.cit.*, h. 204

sebagai *majlâ* (tempat penampakan) wujud *al-Haqq* yang paling sempurna adalah Nabi Muhammad.

Istilah *Wihdat al-wujûd*, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, tidak pernah digunakan oleh *ibn `Arabi* sendiri. Istilah ini diperkenalkan oleh para penafsir dan murid-muridnya, seperti *Sadr al-Dîn al-Qunâwi* (w.1301), *Mu'ayyad al-Dîn al-Jandi* (w.1291), *Sa`d al-Dîn al-Farghâni* (w.1301), *Ibn Sab`în* (w.1300), *Awhâd al-Dîn al-Balyâni* (w.1288), *`Azîd al-Dîn al-Nasafi* (w.1300), *`Abd, al-Razzâq al-Qasyâni* (w.1330), dan lain-lain. Melalui penafsiran yang dilakukan oleh beberapa pengikutnya inilah, ajaran *Wujûdiyah* *ibn `Arabi*, terkadang difahami secara keliru.²⁴

Hal di atas dapat kita lihat pada penafsiran *Ibn Sab`în* dan *Awhâd al-Dîn al-Balyâni*, dua orang penafsir ajaran *Wujûdiyah* yang membawa ajaran ini mirip dengan *Panteisme*.²⁵ *Al-Balyâni* hanya menekankan sifat immanensi (*tasybîh*) Tuhan. Apabila *ibn `Arabi* dan murid-muridnya mengatakan bahwa “dia dan juga bukan Dia” (Dia yang pertama ialah pengetahuan-Nya, Dia yang kedua ialah Dia sebagai *Dzat Mutlak*), *al-Balyâni* mengatakan bahwa “Dia adalah Dia”. Hampir sama dengan pandangan *al-Balyâni*, *Ibn Sab`în* dengan ajaran *al-Wihdat al-muthlaqah*-nya, juga menafikan keberbagaian wujud dan menekankan keesaan wujud. Menurutnya, ‘Wujud itu satu, wujud Tuhan semata’. Wujud-wujud lain hanya wujud Yang Satu semata.²⁶

Melalui penafsiran kedua penafsir inilah, *ibn Taimiyah*, secara pukul rata, mengkafirkan ajaran *Wujûdiyah*, khususnya di dalam karyanya *Kitâb al-Masâ'il al-*

²⁴Dikutip dari Abdul Hadi, WM, *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina,2001), h. 160

²⁵Ajaran *Panteisme* mengajarkan wujud Tuhan adalah wujud alam dan wujud Tuhan bersatu dengan alam, yang di dalam istilah Barat disebut *Panteisme*, seperti didefinisikan oleh Henry C. Thissen, “*Panteisme* adalah teori yang berpendapat bahwa segala sesuatu yang terbatas adalah aspek modifikasi atau bagian belaka dari satu wujud yang kekal dan ada dengan sendirinya. Ia memandang Tuhan sebagai satu dengan alam. Tuhan adalah semuanya, dan semuanya adalah Tuhan. Ia muncul dalam berbagai bentuk masa kini yang di antaranya mempunyai unsur-unsur ateistik, politeistik dan teistik. *Ensiklopedia, op.cit.*, h. 1410

²⁶*al-Taftazani, op.cit.*, h. 211

Iskandariyah fi al-Radd `alâ al-Mulâhadah al-Ittihâdiyah al-Sabi`îniyah. Istilah *mulhid*, *ittihâd* dan *hulûl* yang dialamatkan kepada penganut ajaran Wujûdiyah, secara keseluruhan berasal dari fikiran-fikiran ibn Taimiyah.²⁷

Menurut Ibn Taimiyah, ajaran ini menyamakan Tuhan dengan alam. Orang-orang yang berpaham demikian, menurutnya, menganggap bahwa wujud itu satu. *Wâjib al-wujûd*, yang dimiliki Tuhan sama saja dengan *mumkin al-wujûd* yang dimiliki sekalian makhluk. Padahal, pengertian ibn `Arabi tidaklah demikian. Kata 'Wujûd' (yakni wujud hakiki) hanya dikenakan kepada Tuhan, sedangkan wujud yang dimiliki makhluk bukan wujud hakiki. Wujud Tuhan bersifat mutlak, wujud makhluk bersifat *majâzi* (ibarat). Ibn `Arabi sama sekali tidak pernah menyamakan Tuhan dengan alam, terutama apabila kita membaca dengan seksama bukunya *al-Futûhât al-Makiyyah*.²⁸ Jadi, ibn Taimiyah hanya melihat ajaran tersebut dari aspek *tasybîh*-nya (penyerupaan *al-Khâlik* dan makhluk) saja, tetapi belum menilainya dari aspek *tanzîh*, yakni penyucian *al-Khâlik*. Sebab, kedua aspek itu terdapat dalam ajaran ibn `Arabi.

Ajaran Wihdat al-wujûd yang telah mencapai puncak di tangan Ibn `Arabi, dan kemudian berkembang di tangan para sufi filosof sesudahnya, menyebar hampir ke seluruh dunia Islam dengan jaringannya, sebagaimana yang diungkapkan Azyumardi Azra dalam karya *Jaringan Ulama*-nya. Lewat jaringan itu pula ajaran Wujûdiyah masuk ke Indonesia yang kemudian memunculkan tokoh-tokoh sufi falsafi, yang juga tidak sepi dari ungkapan *syathahât*-nya, seperti Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumaterani.

²⁷ Abd. Hadi, *op.cit.*, h. 161

²⁸ *Ibid.*, h. 163

BAB X

AL-QUTHB DAN AL-HAQÎQAH AL-MUHAMMADIYAH

Dalam kajian-kajian ilmu tasawuf, gagasan tentang *al-Quthb* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah* biasanya dikelompokkan ke dalam ajaran tasawuf falsafi. Terdapat beberapa orang sufi yang pernah mengemukakan ajaran tersebut. Sebut saja misalnya al-Hallâj (309 H), ibn `Arabi (638 H), al-Jilli (850 H), dan ibn al-Fâridh (632 H). Mereka menggunakan terminologi yang berbeda-beda untuk menyebutkan gagasan tersebut, al-Hallâj dengan term *Nûr muhammad*-nya, ibn `Arabi dengan *al-Haqîqah al-muhammadiyah*-nya, al-Jilli terkenal dengan *al-Insân al-kâmil*-nya, dan ibn al-Fâridh dengan terma *al-Quthb*-nya. Di tangan mereka inilah, gagasan tentang *al-quthb* ini berkembang dari sebuah konsep sederhana menjadi sebuah teori filosofis yang sistematis dan matang.

Adalah Abû Mansûr al-Hallâj, sufi pertama yang berbicara tentang teori *al-quthb*. Melalui terma *Nûr Muhammad*, ia mengemukakan gagasannya tentang muncul dan eksistensinya alam semesta yang serba ganda ini dari Yang Esa (Tuhan).¹

Berangkat dari teori *al-Hulûl*, al-Hallâj mengatakan bahwa Muhammad itu memiliki dua *haqîqat*, yaitu *al-Haqîqah al-qadîmah* dan *al-Haqîqah hadîtsah*. *Al-Haqîqah al-qadîmah* merupakan *nûr al-azal* yang telah ada sebelum terjadinya alam semesta. *Al-Haqîqah al-qadîmah* inilah yang menjadi sumber ilmu dan *`irfân* (*wisdom*), serta menjadi titik tolak munculnya para nabi dan para wali. Sedangkan *al-Haqîqah al-hadîtsah* adalah eksistensi Muhammad sebagai putera Abdullah yang menjadi nabi dan rasul. *Al-Haqîqah al-hadîtsah* ini terbatas dengan ruang dan waktu, meskipun munculnya dari *Nûr al-azal al-qadîm*.

¹Al-Hallâj dipandang sebagai bapak teori *Nûr Muhammad*. Namun gagasan tentang *Nûr Muhammad* atau *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini sudah pernah ditampilkan oleh sufi-sufi sebelumnya, seperti Dzun al-Nûn al-Mishri dan al-Tustari, yang juga merupakan orang pertama yang mengajarkan *sulûk* pada al-Hallâj. Lihat `Irfân abd. al-Hâmid Fatah, *Al-Falsafah al-Shûfiyah wa Tathawwurihâ*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1987), h. 186. Lihat Kâmil Mushthafa al-Syaibi, *Al-Shilât baina al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu`*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969), h. 365. Lihat juga Sahabuddin, *Nur Muhammad, Pintu Menuju Allah*, (Jakarta: Logos, 2002), h. 7-9

Dengan demikian, teori tentang *nûr Muhammad* dalam ajaran al-Hallâj mengacu pada *al-quthb* dalam bentuk pertama dan kedua. Dalam bentuknya yang pertama, ia merupakan pelita dari *nûr* gaib. Segala *nûr* kenabian memancar dari *nûr*-nya, wujudnya mendahului *adam* (ketiadaan), dan namanya mendahului *kalâm* (alat tulis *Lauh al-mahfûzh*), karena ia telah ada sebelum makhluk-makhluk lain ada. Demikian pula semua ilmu hanya setetes dari lautnya, segala nikmat hanya secarik dari sungainya, dan segenap zaman hanyalah sesaat dari masanya. Sedangkan dalam bentuknya yang kedua, *Nûr Muhammad* merupakan identitas bagi sosok manusia yang menggapai derajat tertinggi di hadapan Tuhan.²

Dari sini dapat dilihat bahwa teori al-Hallâj tentang *Nûr Muhammad* ini masih sangat mendasar. Konsep yang ditawarkan al-Hallâj masih belum baku dan matang. Namun paling tidak, al-Hallâj telah memberikan suatu pemahaman, bahwa terma "*Nûr Muhammad*" merupakan identitas bagi sosok manusia yang menggapai derajat tertinggi di hadapan Tuhan, dan paling sempurna di antara para makhluk-Nya.

Gagasan ini kemudian dikembangkan oleh Muhyiddîn ibn `Arabi, seorang sufi agung dari Murcia, yang wafat pada tahun 638 H, melalui ajarannya tentang *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Ibn `Arabi memberikan lebih dari sepuluh nama yang identik dengan term *al-Haqîqah al-muhammadiyah* tersebut, yaitu; *al-Haqîqah al-haqâ'iq* (*The Reality of Reality*), *al-Rûh al-muhammadiyah* (*The Spirit of Muhammad*), *al-`Aql al-awwal* (*Plotinous Nous/The First intellectual*), *al-`Arasy* (*The Throne*), *al-Rûh al-a`zham* (*The Most Might Spirit*), *al-Qalam al-a`lâ* (*The Most Exalted*), *al-Khalîfah* (*The Vicegerent*), *al-Insân al-kâmil* (*The Perfect Man*), *Ashl al-`âlam* (*The Origin of Universe*), *Adam al-haqîqi* (*The Real Adam*), *al-Barzakh* (*The Intermediary*), *Falak al-hayâh* (*The Sphere of Life*), *al-Haqq al-makhlûq bih* (*The Real Who Is the Instrument of Creation*), *al-Hayûla* (*The Prima Matter*), *al-Rûh* (*The*

²*Ibid.*, h. 39. lihat juga Abu al-Wafâ al-Ghâni al-Taftazani, *Madkhal Ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 131

Spirit), *al-Quthb (The Pole)*, *`Abd al-jâmi` (The Servant of the Embracing)*, dan sebagainya.³

Menurut ibn `Arabi, *al-Haqîqah muhammadiyah* adalah wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Ia merupakan makhluk yang pertama diciptakan oleh Tuhan dan telah ada sebelum penciptaan Adam. Oleh karena itu, ibn `Arabi juga menyebutnya dengan akal pertama (*al-`Aql al-awwal*) atau “pena yang tinggi” (*al-Qalam al-a`lâ*). Dialah yang menjadi sebab penciptaan alam dan sebab terpeliharanya, serta menjadi sumber segala ilmu dan *`irfân*.⁴

Lebih jauh, ibn `Arabi mengatakan bahwa *al-Haqîqah al-muhammadiyah* merupakan realitas universal (*al-Haqîqah al-kulliyah*) yang menghimpun segenap realias partikular (*al-Haqîqah al-juz`iyyah*), dan pada dirinya tercakup segenap realitas wujud. Ia merupakan “milik bersama” antara Tuhan dan makhluk. Oleh karena itu, ia tidak dapat disifati dengan wujud (ada) maupun *`adam* (tiada), tidak dapat disifati dengan baru atau *qadîm*, karena bila ia berada pada “ada” yang *qadîm* iapun *qadîm*, tetapi bila ia berada pada “ada” yang baru iapun baru. Jadi, wujud dari *al-Haqîqah al-muhammadiyah* itu merupakan suatu bentuk wujud tersendiri yang menghubungkan antara Yang Mutlak dan alam yang terbatas. Ia disebut *qadîm* jika dipandang sebagai ilmu Tuhan Yang *Qadîm*, tetapi ia dikatakan baharu karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru.⁵

Istilah *al-Haqîqah al-muhammadiyah* (yang mengacu pada *al-quthb al-ma`nawi* ini), menurut ibn `Arabi, selanjutnya menjadi inti dari *al-quthb al-hissi* (*quthb* dalam bentuknya yang kedua), yang di dalam terminologi ibn `Arabi, biasa disebut sebagai *al-Insân al-kâmil*.

Menurutnya, *al-Insân al-kâmil*, pada satu sisi, adalah manusia sempurna yang menggambarkan citra Tuhan secara definitif dan utuh, karena pada dirinya Tuhan

³A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy Muhyid Din-Ibnul `Arabi*, (Cambridge: The University Press, 1939), h. 66-67

⁴Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 56

⁵*Ibid.*, h. 57-58

ber-*tajalli* dengan asmâ dan sifat-sifat-Nya melalui *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Di sisi lain, ia merupakan sintesis dari makrokosmos yang permanen dan aktual. Oleh karena itu, *al-Insân al-kâmil* ditempatkan Tuhan sebagai khalifah-Nya (*khalifah ma`nawiyah*) yang dibekali-Nya dengan *al-`ilm al-ladunni*.

Kesempurnaan *al-Insân al-kâmil*, pada dasarnya dikarenakan pada dirinya, Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna lewat *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. *Al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah Dzat ketuhanan (*al-Dzât al-ilâhiyah*) dalam bentuk *tanazzul*-nya (penurunannya) yang pertama dan menjadi sumber *tanazzul-tanazzul* berikutnya. Dialah tempat *tajalli* Tuhan yang paling sempurna.⁶ *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini juga merupakan wujud abstrak Nabi Muhammad atau konsep yang ada dalam ilmu Tuhan. Dari konsep abstrak itulah kemudian diciptakan diri Nabi Muhammad, dan sekaligus menjadi awal segala yang ada. Ia tidak tergantung pada ruang dan waktu, karena ia bersifat *qadîm*.

Tajalli Tuhan pada alam semesta itu, menurut ibn `Arabi, adalah karena Ia ingin dikenal dan melihat *shûrah* diri-Nya, sehingga dimanifestasikanlah asmâ-asmâ dan sifat-sifat-Nya pada alam.⁷ Dengan demikian, alam fenomena ini merupakan perwujudan dari nama-nama dan sifat-sifat Allah yang abadi. Tanpa adanya alam ini, nama-nama dan sifat-sifat itu akan kehilangan makna dan akan senantiasa berada dalam bentuk potensialitas pada Dzat Tuhan. Demikian pula, Dzat Yang Mutlak itu sendiri akan tetap di dalam kesendirian-Nya, tanpa dikenal oleh siapapun

Akan tetapi, karena eksistensi alam semesta ini masih terpecah-pecah, ia tidak dapat menampung *shûrah* Tuhan secara sempurna dan utuh. Elemen-elemen alam baru menampakkan sebagian asmâ-asmâ dan sifat-sifat-Nya. Alam belum memiliki rûh, ia baru menjadi cermin buram yang belum mampu memantulkan *shûrah* Tuhan secara sempurna. Kesempurnaan dan keutuhan *tajalli* Tuhan baru nampak setelah

⁶Sahabuddin, *op.cit.*, h. 77

⁷Muhyiddîn ibn `Arabi, *Fushûs al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1980), h. 26

diciptakannya Adam (Manusia).⁸ Eksistensi Adam mampu menjadi cermin yang jernih bagi-Nya. Meskipun demikian, tidak semua manusia mampu menduduki posisi ini, hanyalah *al-Insân al-kâmil* yang mampu memantulkan asmâ- asmâ dan sifat-sifat Tuhan secara paripurna. Dialah sebagai rûhnya alam, semua makhluk (alam seisinya) tunduk kepadanya karena kesempurnaannya.⁹

Menurut ibn `Arabi, *tajalli* Tuhan itu mengambil dua bentuk, pertama, *tajalli ghaibi* atau *tajalli dzâti*, yang berbentuk penciptaan potensi, dan kedua, *tajalli syuhûdi*, yang mengambil bentuk penampakan diri dalam citra tertentu. *Tajalli* dalam bentuk pertama, secara intrinsik, hanya terjadi di dalam esensi Tuhan sendiri, dan oleh karena itu, wujudnya tidak berbeda dengan wujud Tuhan itu sendiri. *Tajalli* ini tidak lebih dari suatu proses ilmu Tuhan di dalam esensi-Nya sendiri.

Tajalli dzâti, menurut ibn `Arabi, terdiri dari dua martabat, martabat *ahadiyah* dan martabat *wahidiyah*. Pada martabat *ahadiyah*, Tuhan merupakan wujud tunggal lagi mutlak, dan belum dihubungkan dengan kualitas (sifat) apapun, sehingga Ia belum dikenal oleh siapapun. Esensi Tuhan pada peringkat ini hanya merupakan totalitas dari potensi (*quwwah*) yang berada dalam kabut tipis (*al-âmâ`*), yakni awan tipis yang membatasi ‘langit’ *ahadiyah* dan “bumi” keserba-gandaan makhluk.

Tuhan pada martabat *ahadiyah* ini mirip dengan Yang Esa (*the One*) dalam falsafat Plotinus. Bagi ibn `Arabi, wujud Tuhan pada martabat ini masih terlepas dari segala kualitas dan pluralitas apapun, tidak terkait dengan sifat, nama, rupa, ruang, waktu dan sebagainya.

Pada martabat *wahidiyah* Tuhan memanifestasikan diri-Nya secara ilâhiah di luar batas ruang dan waktu, dan dalam citra-citra asmâ dan sifat-Nya. Sifat-sifat tersebut terjelma di dalam asmâ Tuhan. sifat-sifat dan asmâ itu merupakan satu kesatuan dengan hakikat alam semesta yang berupa entitas-entitas laten (*al-A`yân al-Tsâbitah*). Bila asmâ-asmâ dan sifat-sifat itu dipandang dari aspek ketuhanan, ia

⁸*Ibid.*, h. 120

⁹*Ibid.*, h. 214

disebut dengan *al-asmâ al-ilâhiyah* (nama-nama ketuhanan), bila dipandang dari aspek kealaman, ia disebut dengan *al-asmâ al-kiyaniyah* (nama-nama kealaman). Aspek kedua, meski dipandang satu dengan aspek pertama, ia merupakan *tajalli* dari aspek pertama, karena pada *asmâ kiyaniyah* itu asmâ Tuhan mengambil bentuk entitas (*`ain*).

Dengan demikian, maka martabat *wahidiyah* adalah stadium-stadium antara, dalam proses penampakan diri Yang *Qadîm* dan Abadi sampai ke tarap kenyataan empiris. *Tajalli* tingkat ini, masih berupa potensi belaka, dan hanya baru ada dalam pengetahuan Tuhan Yang *Qadîm*. Potensi-potensi ini baru mempunyai wujud tersendiri ketika Tuhan menampakan citra diri-Nya pada peringkat *Tajalli syuhûdi*.

Pada martabat *tajalli syuhûdi*, Allah sudah ber-*tajalli* lewat asmâ dan sifat-Nya dalam kenyataan inderawi, melalui firman “*kun*” (Q.S., Yâsîn, 36: 82) *al-a`yân al-tsâbitah* (hakikat alam) yang sebelumnya merupakan wujud dalam Dzat ilâhi, menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra alam indera.

Dari pembahasan di atas, terlihat bahwa hubungan antara *tajalli* bentuk pertama dan yang sesudahnya merupakan suatu bentuk peralihan dari sesuatu yang potensial kepada yang aktual, dan ini terjadi secara abadi, karena *tajalli* ilâhi tidak pernah berhenti pada satu batas perhentian. Tujuannya ialah agar Ia dapat dikenal lewat nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam semesta. Akan tetapi alam semesta ini tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh, hanya pada manusialah, citra Tuhan dapat tergambar secara sempurna, yaitu pada *al-Insân al-kâmil*.

Martabat *al-Insân al-kâmil* ini baru dapat dicapai setelah melalui beberapa maqâm, di mana dalam perjalanan melalui tingkat-tingkat keruhanian itu, sufi akan mengalami berbagai keadaan batin (*hâl*).

Adapun yang menjadi puncak pencapaian sufi di dalam perjalanan spiritualnya itu adalah ketika ia mencapai maqâm ma`rifat dan *mahabbah*. Ma`rifat dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri, sang sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Kesadaran akan

eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selain-Nya adalah wujud bayangan yang bersifat nisbi.

Al-Haqîqah al-muhammadiyah dalam pandangan ibn `Arabi dapat dilihat dari beberapa aspek; *Pertama*, dari aspek hubungannya dengan alam, ia adalah sumber dari segala penciptaan, karena ia adalah yang pertama kali yang diciptakan oleh Allah sebelum segala sesuatu diciptakan, bahkan darinya diciptakan segala sesuatu. Dalam urutan pelimpahan (*tanazzul*), ia berfungsi sebagai *al-dzât al-kulliyyah*, yang darinya memancar *al-dzât al-juz`iyyah*.

Kedua, dari aspek hubungannya dengan manusia, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah puncak kesempurnaan insani, ia merupakan bentuk yang sempurna dalam *al-Insân al-kâmil*, yang dalam dirinya terdapat semua *haqîqat al-wujûd*. *Ketiga*, dari aspek mistis, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah relung (*misykâh*) yang darinya diciptakan para nabi dan wali, dan disauk ilmu dan `irfân.¹⁰

Pandangan ibn `Arabi tersebut kelihatannya mempunyai kesamaan dengan pandangan al-Hallâj. Perbedaannya adalah al-Hallâj memandang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* itu *qadîm* sebagaimana *qadîm*-nya Dzat Tuhan, sedangkan ibn `Arabi memandangnya sebagai wujûd yang dapat dikatakan *qadîm* dan dapat pula dikatakan *hudûts* (baharu). Ia *qadîm* bersama Yang *Qadîm* dan *hudûts* bersama yang baharu. *Al-*

¹⁰Ajaran ketuhanan yang dikemukakan ibn `Arabi itu seakan-akan sebagai terusan dari warisan Plotinus, yang mengajarkan bahwa Yang Maha Esa (*The One*) itu ada di mana-mana, namun terdapat perbedaan fundamental antara kedua doktrin itu. Perbedaannya adalah bahwa Yang Maha Esa-Nya Plotinus ada di mana-mana dan menjadi sebab wujûd; sedangkan Yang Maha Esa-Nya ibn `Arabi ada di mana-mana sebagai Esensi, dan tidak di mana-mana sebagai *Esensi Universal*, yang berada di atas semua "di mana" dan "bagaimana". Jadi, Plotinus melihat hubungan Tuhan dengan Alam semesta dalam bentuk emanasi, sedangkan ibn `Arabi melihatnya dalam bentuk *tajalli*. Ajaran ibn `Arabi ini biasa disebut Wihdat al-wujûd (keesaan wujûd). Perbedaan mendasar antara emanasi (*faidh*) dan *tajalli* adalah bahwa emanasi bersifat vertikal, karena melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari yang awal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba-ganda; sedangkan *tajalli* bersifat horizontal, karena segenap fenomena *ma`nawi* dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi dari *al-Haqq*. Contoh konkrit yang biasa dikemukakan untuk *tajalli* ialah seperti biji kacang, jika ditanam akan tumbuh ke atas (batang), ke samping, dan ke bawah (akar). Lihat Yunasril, *op.cit.*, h. 51

Haqîqah al-muhammadiyah yang demikianlah, yang mengaktualkan manusia menjadi *al-Insân al-kâmil*.

Konsep tentang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ini kemudian diteruskan oleh al-Jilli, seorang sufi yang lahir di Jillan, dan meninggal pada tahun 850 Hijrah.

Al-jilli juga menggunakan istilah *al-quthb* untuk menyebut *al-Haqîqah al-muhammadiyah* yang *qadîm* dan bagi setiap *al-Insân al-kâmil* yang *hudûts*. Menurutnya, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* adalah *quthb* atau poros yang di dalamnya semua semesta eksistensi berotasi. Ia adalah penyebab pertama penciptaan, yaitu wahana tempat Tuhan melihat diri-Nya sendiri, sebab nama-nama dan sifat-sifat ilâhiah tidak dapat dilihat seluruhnya kecuali dalam *al-Insân al-kâmil* (Manusia sempurna). Ia satu dari awal penciptaan sampai akhir, tapi ia mempunyai ragam pakaian dan penampakan (*tajalli*). Jadi istilah itu, kadang-kadang digunakan untuk mengacu pada suatu hakikat yang universal, yang meliputi segala sesuatu yang partikular dan bersifat *qadîm* (*al-Haqîqah al-muhammadiyah*), tapi kadang-kadang mengacu pada realitas yang partikular dan baharu dalam bentuk manusia sempurna, yang pertama kali muncul dalam wujud Adam, lalu muncul pada setiap masa dalam bentuk seorang nabi atau wali.¹¹

Jadi al-Jilli, seperti juga ibn `Arabi, memandang *al-Insân al-kâmil* sebagai wajah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Pandangan demikian didasarkan pada asumsi bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realita tunggal itu ialah wujud mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat, dan tidak mempunyai relasi pada sesuatu. Di dalam kesendirian-Nya yang gaib itu, ia tidak dapat difahami dan tidak ada kata-kata yang dapat menggambarkan-Nya, karena indera, pemikiran, akal dan pengertian mempunyai kemampuan yang fanâ dan tidak pasti. Hal yang tidak pasti akan

¹¹Jika kita terapkan dua pengertian *quthb* ini terhadap Nabi Muhammad, maka di satu sisi, ia adalah *quthb hissi* dalam pengertian *Insân kâmil*, dan dari sisi lain, ia adalah *quthb ma`nawi* atau *quthb al-aqthâb*, yang mengacu pada *al-Haqîqah al-muhammadiyah*. Dengan kata lain, *quthb ma`nawi* adalah aspek batin dari *quthb hissi*.

menghasilkan ketidakpastian pula. Karena itu, tidak mungkin manusia yang serba terbatas akan dapat mengetahui Dzat Mutlak itu secara pasti.¹²

Menurut al-Jilli, *tajalli* Tuhan pada alam yang serba ganda tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya, dari tidak ada menjadi ada. Jadi, alam ini bukanlah diciptakan Tuhan dari bahan yang telah ada, tetapi diciptakannya dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) di dalam ilmu-Nya. Kemudian, wujud alam yang ada dalam ilmu-Nya itu dimunculkan dengan kodrat-Nya menjadi alam empiris.

Penciptaan itu dikatakan dari tidak ada, karena sebelum alam ini berada di dalam Ilmu Tuhan, ia belum ada sama sekali. Yang ada ketika itu hanyalah Dzat Tuhan satu-satunya. Oleh karena itu, kalau terdapat wujud lain selain Dzat-Nya, ini berarti ada yang menyamai Tuhan dalam keqadîman-Nya. Maha Suci Tuhan dari hal demikian.¹³

Dengan terjadinya *tajalli* Tuhan pada alam semesta, tercerminlah kesempurnaan citra-Nya pada setiap bagian dari alam, namun Dzat-Nya tidaklah berbilang dengan berbilangnya wadah *tajalli* tersebut, tetapi tetap Esa dalam segenap wadah *tajalli*-Nya. Dengan demikian, setiap bagian dari alam ini mencerminkan citra ketuhanan, namun apa yang tampak dalam dunia nyata hanyalah bayangan Esensi Mutlak itu.¹⁴

Jadi, *al-Haqîqah al-muhammadiyah* yang mengaktualkan *al-Insân al-kâmil* dipandang oleh al-Jilli bersifat *hudûts* (baru). Menurutny, yang *qadîm* itu hanya Allah. Akan tetapi, ibn `Arabi memandangnya *qadîm* dalam ilmu Allah, dan baharu ketika ia menyatakan diri pada makhluk.

Dengan demikian, jika al-Hallâj memandang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* itu *qadîm*, dan ibn `Arabi memandangnya *qadîm* dalam ilmu Tuhan, dan baharu

¹²Abd. al-Karîm ibn Ibrâhim al-Jilli, *al-Insân al-Kâmil fi Ma`rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1975), h. 83. Lihat juga Yunasril, *op.cit.*, h. 111-112

¹³Al-Jilli, *op.cit.*, h. 83. Yunasril, *op.cit.*, h. 113.

¹⁴*Ibid.*, h. 115-116

ketika ia menyatakan diri pada makhluk, maka al-Jilli memandangnya *hudûts* (baru). Bagi al-Jilli, hanya ada satu wujud yang *qadîm*, yaitu wujud Allah sebagai Dzat yang wajib ada. Wujud Tuhan dipandang *qadîm* karena Dia tidak didahului oleh ketiadaan. Adapun yang selain wujud Tuhan adalah baru, kendati tidak ada yang mendahuluinya, karena wujud yang demikian tidak muncul dengan sendiri, tetapi diciptakan oleh wujud lain. Jadi, ia mempunyai ketergantungan pada wujud lain. Al-Jilli menjelaskan, sekalipun wujud yang diciptakan itu sudah ada semenjak *qadîm* di dalam ilmu Tuhan, tetapi ia dipandang baharu dalam keberadaannya, karena ia “disebabkan” oleh wujud lain, yang secara esensial, telah lebih dahulu ada, yakni wujud Tuhan. Oleh karena itu, kata al-Jilli, *al-a`yân al-tsâbitah* yang ada dalam ilmu Tuhan bukan *qadîm* tetapi baharu.

BAB XI
AL-HIKMAH AL-ISYRÂQIYAH
(Karya Suhrawardi al-Maqtûl)

A. Prolog

Al-Hikmah al-isyrâqiah, atau biasa juga disebut filsafat *illuminasi*, adalah salah satu tema tasawuf falsafi yang muncul dan berkembang di antara tema-tema tasawuf falsafi lainnya. Ajaran ini digagas oleh Syaikh Suhrawardi al-Maqtûl. Nama lengkapnya adalah Abû al-Futûh Yahya Ibn Amrak, dan bergelar Syihabuddin. Ia dilahirkan di Suhraward pada tahun 550 H, dan dibunuh di Halb (Aleppo) atas perintah Shalahuddin al-Ayyûbi pada tahun 578 H. Oleh karena itu, ia digelar al-Maqtûl, sebagai pembeda dari dua tokoh sufi lainnya, Abû Nadjîb al-Suhrawardi (563 H), dan Syihabuddin al-Suhrawardi al-Baghdadi (632 H), penyusun kitab *ʿAwârif al-Ma`ârif*.¹

Al-Isyrâq berarti bersinar atau memancarkan cahaya, dan nampaknya, searti dengan *al-kasyf*. Akan tetapi bila dilihat pada inti ajaran ini, maka *al-isyrâq* lebih tepat diartikan penyinaran atau iluminasi. Corak perenungan yang dikombinasikan dengan pemikiran spekulatif ini merupakan gabungan antara tasawuf dan filsafat dari berbagai aliran, yang ia wariskan melalui karyanya *al-Hikmah al-isyrâqiah*.

Inti dari ajaran *al-Hikmah al-isyrâqiah*, adalah sifat dan penyebaran cahaya. Beberapa tokoh sufi menyebut Allah dengan “cahaya”, dan Allah menyebut diri-Nya sendiri dengan cahaya langit dan bumi.² Kosmos diciptakan Tuhan melalui penyinaran, sehingga kosmos terdiri atas tingkatan-tingkatan pancaran cahaya. Cahaya tertinggi, merupakan sumber bagi segala cahaya itu, dan dinamakan *al-Nûr al-Anwâr*, yang menurutnya, adalah Tuhan Yang Abadi.³

¹Fuad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah*, (Cairo: Dar al-Qalam, tt), h. 142

²QS. al-Nûr ayat 35

³³Pandangan Suhrawardi tersebut sama dengan pandangan al-Ghazâli dalam *al-Misykâh al-Anwâr*. Menurut Suhrawardi, manusia berasal dari *al-Nûr al-anwâr* melalui proses penyinaran yang hampir sama dengan proses emanasi (*al-faidh*) dalam filsafat al-Farabi (950 H). Dengan demikian, manusia dan Tuhan mempunyai hubungan timbal balik, dan dari paradigma ini dimungkinkan terjadinya persatuan antara

Cahaya yang dimaksudkan oleh Suhrawardi ini bersifat *immaterial* dan tidak bisa didefinisikan, karena sesuatu yang “terang” tidak memerlukan definisi, dan cahaya adalah entitas yang paling terang di dunia. Bahkan cahaya menembus susunan semua entitas, baik yang bersifat fisik maupun non fisik, sebagai suatu komponen yang esensial darinya.⁴

Al-Hikmah al-isyrâqiah dapat di pelajari dari empat buah karya monumental Suhrawardi, yaitu *al-Talwîhât (Intimations)*, *al-Muqawwamât (Apposites)*, *al-Masyârî` wa al-Mutharahât (Path and Havens)*, dan *Hikmah al-Isrâq*. Karya-karya ini merupakan karya-karya utuh, yang di dalamnya gambaran umum dan perkembangan filsafat iluminasi dikemukakan.⁵

Di dalam ajaran *al-Hikmah al-isyrâqiah*, Suhrawardi menggunakan simbol-simbol atau lambang-lambang yang berbeda dari yang biasa dipahami banyak orang, sehingga orang tidak akan memahaminya dengan baik tanpa mengerti terlebih dahulu makna dari simbol-simbol tersebut. Itulah sebabnya mengapa filsafat ini, menurut pengakuannya sendiri, tidak bisa diajarkan kepada setiap orang. Hanya orang-orang yang telah tertempa jiwanya melalui latihan-latihan spiritual dan telah disucikan hatinya yang dapat memahaminya.

Dalam sebuah pengakuannya, Suhrawardi telah menempatkan posisi dirinya sebagai seorang pemimpin para sufi dan filosof, dan telah mencapai derajat *quthb*, sebagai peringkat tertinggi pada hirarki *maqâm* kesufian. Hal ini nampak jelas manakala ia berbicara tentang klasifikasi kaum filosof.⁶

Menurutnya, para filosof dapat dibagi pada tiga kelompok, ada filosof ketuhanan atau yang tersibukkan dengan masalah-masalah ketuhanan, tetapi bukan peneliti tentang masalah tersebut, seperti para nabi dan para wali. Ada lagi filosof peneliti, seperti halnya

manusia dan Tuhan. Dikutip dari Solihin M.Ag, *Tasawuf Tematik, Membedah tema-tema Penting Tasawuf*, (Bandung: Pustaka setia, 2003), h. 118

⁴ Lihat Hasyim Syah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Indah Pratama, 1999), h. 146

⁵ Hossein Ziai, *Knowledge And Illumination: A Study Of Suhrawardi`s Hikmah al-Isyrâqiah*, dialih bahasakan oleh Afif Muhammad dan Munir, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 19

⁶ H.A. Mushtafa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997), h. 70

kaum Paripatetis pengikut Aristoteles, al-Farabi dan Ibnu Sinâ. Ada juga filosof ketuhanan yang menyibukkan diri dalam masalah-masalah ketuhanan serta penelitian. Peringkat yang terakhir ini tidak ada yang bisa mencapainya, kecuali Suhrawardi al-Maqtûl sendiri. Filosof yang tersibukkan dengan masalah-masalah ketuhanan serta penelitian tersebut berhak memegang kepemimpinan pada masanya.⁷

Tentulah terpastikan bahwa pernyataan doktrin esoteris Suhrawardi tersebut mengundang kecaman pedas para fuqahâ terhadapnya. Reaksi keras tersebut dimotori oleh Abû al-Barakât al-Baghdâdi, seorang anti-Aristotelian. Akhirnya pada tahun 587 H, atas desakan kelompok fuqahâ kepada Mâlik al-Zâhir Syah, putera Sultan Shalahuddîn al-Ayyûbi (yang pada waktu itu sangat membutuhkan dukungan kaum fuqahâ untuk menghadapi tentara Salib), Suhrawardi diseret ke penjara, yang menghantarkan kematiannya di usia 38 tahun.⁸

B. Kosmologi Suhrawardi

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, filsafat iluminasi Suhrawardi sarat dengan simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang kurang lazim digunakan. Artinya banyak istilah-istilah yang tidak digunakan untuk mengungkapkan pengertian yang biasanya dipahami secara konvensional. Misalnya, istilah *Barzakh*, tidak ada sangkut pautnya dengan masalah kematian, tetapi mengacu pada pemisah antara dunia cahaya dan dunia kegelapan. Timur dan barat juga tidak ada hubungannya dengan letak geografis. Malaikat juga tidak menunjukkan nama-nama sepuluh malaikat yang diyakini oleh umat Islam. *Haikal*, *Bashîtah*, *alam Mitsâl*, dan istilah-istilah lain yang bakal muncul dalam ajaran Suhrawardi.

Istilah cahaya dan gelap berarti juga rûh dan materi. Cahaya-cahaya (*anwâr*) adalah nama lain dari akal-akal. *Al-Anwâr al-qâhirah* untuk menyebut akal dan planet, *al-anwâr al-mujarradât* untuk jiwa-jiwa manusia, dan *al-Nûr al-anwâr* untuk Allah. *Al-*

⁷*Ibid.*, h. 252

⁸*Ibid*

Jauhar al-qhâsiq sebagai tubuh (*jism*), dan *al-`âlam al-barzakh* disebut sebagai alam-alam tubuh (*al-`Alam al-ajsâd*).⁹

Filsafat *Isyrâqiyah* Suhrawardi dilandaskan pada penglihatan garis vertikal dan horizontal yang memandang dari timur ke barat. Timur diartikan sebagai dunia cahaya atau dunia malaikat yang bebas dari kegelapan dan materi. Sedangkan barat diartikan sebagai dunia kegelapan atau materi. Barat tengah adalah langit-langit yang menampakkan pembauran cahaya dengan sedikit kegelapan.¹⁰

Timur yang sebenarnya adalah apa yang berada di balik langit yang kelihatan dan yang di atasnya. Maka batas pemisah antara timur (*Masyriq*) dan barat (*Maghrib*) bukanlah falak bulan, seperti dalam filsafat Aristoteles, bahkan ia adalah langit bintang-bintang tetap (*fixed stars*) atau penggerak yang tidak bergerak. (lihat skema)

C. Hirarki Cahaya-cahaya

Konsep Cahaya Suhrawardi dapat digambarkan dalam tiga kerangka hirarki cahaya yang membentuk konsep cahaya. Hirarki atau tingkatan cahaya itu di sebut juga hirarki kemalaikatan. Pengertian malaikat di sini tidaklah sama dengan pemahaman tentang malaikat secara konvensional. Sistem ini dipengaruhi oleh konsep ontologi Neo-Platonisme tentang emanasi, via al-Farabi dan ibn Sinâ, walaupun tidak menghasilkan satu kesimpulan yang sama persis.¹¹

Cahaya-cahaya emanasi dari *al-Nûr al-anwâr* dinamakan *al-Anwâr al-mujarradah* (cahaya-cahaya murni), dan disebut juga *al-Anwâr al-qâhirah*, cahaya-cahaya Penguasa, yang menguasai terhadap cahaya yang di bawahnya. Sedangkan cahaya-cahaya di bawahnya bersifat cinta kepada cahaya di atasnya.¹²

Al-Anwâr al-mujarradah (cahaya-cahaya murni) ini kemudian dibagi ke dalam, *al-Anwâr al-mudabbirah* dan *al-Anwâr al-qâhirah*. *Al-Anwâr al-qâhirah* ada dua

⁹ Abd. Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyah Fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966), h. 459

¹⁰ Seyyed Husein Nasr, *The Muslim Sages*, (N.Y: Delmar, 1964), h. 65

¹¹ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, (England: Curzon Press, 1994), h. 260

¹² *Ibid.*, h. 262

macam, *Al-Anwâr al-qâhirah vertikal*, yang menghasilkan hirarki tegak lurus (dalam istilah Suhrawardi, dinamakan dengan *al-Tabaqât al-thûl*, dan *al-Anwâr al-qâhirah horizontal* yang menghasilkan hirarki mendatar, yang disebutnya dengan *al-Tabaqât al-`ardh*. *Al-Anwâr al-mudabbirah* menghasilkan cahaya-cahaya pengatur. Ketiga hirarki ini adalah dasar, atau yang menuntun kepada pemahaman yang utuh tentang konsep cahaya-cahaya Suhrawardi, karena masing-masing cahaya mempunyai peran tersendiri dalam menyumbangkan suatu gambaran yang lengkap tentang konsep cahayanya.

1. Hirarki Cahaya Vertikal

Posisi puncak pada susunan hirarki cahaya vertikal ditempati oleh *al-Nûr al-anwâr*. Ia merupakan sumber dari segala cahaya, Ia Mandiri, Esa, tidak ada satu apapun yang sama dan setara dengan-Nya. Ia tidak bergantung pada yang lain, bahkan dari *al-Nûr al-anwâr* tergantung seluruh rentetan cahaya yang berada di bawah-Nya. Ia adalah penguasa dari segala cahaya. Ia merupakan Realitas tunggal yang meliputi segala sesuatu, baik yang fisik maupun non fisik.¹³

Dari *al-Nûr al-anwâr* memancar realitas pertama, *al-Nûr al-awwal*. *Al-Nûr al-awwal* ini jika diperbandingkan dengan tradisi filsafat Islam setara dengan *al-`Aql al-awwal*. Akan tetapi, perbandingan ini tidak sepadan karena pemakaian *akal pertama* dan seterusnya berada di kawasan barat Suhrawardi. Sedangkan Suhrawardi lebih suka menggunakan istilah *al-Nûr al-aqrab*.¹⁴

Karena *al-Nûr al-anwâr* bersifat Esa, maka yang memancar darinya juga tunggal.¹⁵ Suhrawardi menjelaskan cara kemunculan dari Realitas pertama (*al-Nûr al-anwâr*) tersebut tidak dengan cara memisah atau membelah diri. Argumen yang dikemukakan ialah sesuatu yang terbelah menunjukkan lebih dari satu, sedang *al-Nûr al-*

¹³Madjid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam, op.cit.*, h. 410

¹⁴*Al-Nûr al-aqrab* ini merupakan cahaya abstrak yang mempunyai gerak ganda, ia “mencintai” (*yuhibbu*) dan “melihat” (*yasyhadu*) *al-Nûr al-anwâr* yang ada di atasnya dan mengendalikan (*yaqharu*) dan menyinari (*asyraqa*) apa yang ada di bawahnya. Di samping itu, ia mempunyai sesuatu semisal “kualitas” atau sifat. Ia “kaya” (*ghani*) dalam hubungannya dengan cahaya yang lebih rendah, dan “miskin” dalam hubungannya dengan *al-Nûr al-anwâr*. Lihat Hossein Ziai, *op.cit.*, h. 149-150

¹⁵*Ibid*

anwâr adalah *Esa*. Aturan yang dipakai ialah dari yang satu muncul yang satu. Suhrawardi mengatakan bahwa pancaran *al-Nûr al-anwâr* terhadap cahaya-cahaya *Mujarrad* pertama terjadi seperti proses penyinaran matahari.

Proses *isyrâqi* di atas membuktikan adanya kesempurnaan total *al-Nûr al-anwâr* sebagai realitas ketuhanan, dan kekurangsempurnaan *al-Nûr al-aqrab* dibandingkan dengan *al-Nûr al-anwâr*. Namun demikian, derajat kesempurnaan *al-Nûr al-aqrab* adalah yang paling sempurna di antara *al-Anwâr al-mujarradah* yang lain, karena kedekatannya dengan sumber cahaya *al-Nûr al-anwâr* tersebut.

Proses selanjutnya, *al-Nûr al-aqrab* memancarkan satu cahaya murni lain beserta barzakh tertinggi. Barzakh ini merupakan sisi gelap dari *al-Nûr al-aqrab*. Proses menghasilkan cahaya dan barzakh berlangsung terus menerus bersamaan dengan cahaya-cahaya atau malaikat-malaikat yang dihasilkan secara vertikal ke bawah. *Al-Nûr al-aqrab* sebagai cahaya pertama memancarkan sinarnya dan melahirkan cahaya kedua beserta dengan barzakhnya. Dan cahaya kedua memancarkan cahaya ketiga dan barzakhnya, dan cahaya ketiga menghasilkan cahaya keempat dan barzakhnya, dan seterusnya hingga mencapai jumlah yang tak terhingga.¹⁶Selanjutnya cahaya-cahaya dominator ini memunculkan *al-Arbâb al-ashnâm* dan *Tilsamât*.¹⁷(lihat skema 2)

Konsep ini adalah modifikasi baru dari perluasan sistem emanasi yang diadopsi dari Neo-Platonisme. Namun, di samping persamaan cara kerja, juga terdapat perbedaan di antara keduanya. Perbedaannya terletak pada ketidakterhinggaan cahaya yang dihasilkan pada sistem Suhrawardi. Sementara pada filsafat Neo-Platonisme hanya sampai pada Akal sepuluh.

2. Hirarki Cahaya Horizontal

Hirarki ini merupakan sistem hirarki cahaya-cahaya *qâhirah* kedua. Ia sangat berbeda dengan hirarki pertama, jika hirarki pertama bersifat vertikal, dari atas ke

¹⁶*Ibid.*, h. 262. Seyyed Hossein Nasr, menyebutkan ketidakterbatasan cahaya-cahaya Suhrawardi ini dengan istilah "Supernova". Istilah ini mengacu pada ledakan planet yang menjadi pecahan bintang-bintang yang jumlahnya tak terhingga.

¹⁷*Ibid.*, h. 263

bawah, maka hirarki ini bersifat horzontal. Cahaya-cahaya ini mempunyai derajat yang sama dan bersifat jamak, dalam istilah Suhrawardi di sebut *al-Anwâr al-qâhirah al-mutakaffi'ah*. Cahaya-cahaya *qâhirah* ini dinamakan dengan *al-Arbâb al-ashnâm*. Artinya cahaya-cahaya ini merupakan pelindung dari *genus-genus* yang ada di alam nyata. Karena itu, segala apa yang ada di dunia mempunyai kembarannya di alam *malakût*. Manusia misalnya, mempunyai kembaran yang ada di alam sana, dan tugas manusia adalah menemukan kembali kembarannya. Merupakan kebahagiaan yang tak terhingga jika manusia mampu menemukan kembali *shanâm*-nya, dan bersatu dengannya setelah lepas dari tubuh yang mengungkungnya.

Sesuai dengan prinsip emanasi klasik, hanya ada satu yang muncul dari Yang Maha Satu, maka Suhrawardi juga menganut prinsip ini. Ia mengatakan bahwa malaikat-malaikat yang berada di bawah dataran hirarki horzontal tidak muncul dari *al-Nûr al-anwâr*. Jadi cahaya-cahaya ini bukanlah merupakan hasil emanasi dari cahaya lainnya, seperti cahaya-cahaya pada hirarki vertikal. Dengan demikian, cahaya ini bukanlah merupakan hasil emanasi langsung dari cahaya *al-Nûr al-anwâr*, tapi hasil tidak langsung melalui hirarki vertikal.¹⁸

Posisi malaikat-malaikat pada hirarki kedua ini sejajar dengan konsep dunia ide Plato. Artinya segala sesuatu yang ada di dunia ini merupakan patung (*Shanâm*) dari model malaikat-malaikat ini.

Suhrawardi memberikan nama-nama bagi malaikat tersebut dengan nama-nama yang berbeda dari nama-nama malaikat yang umumnya difahami oleh umat Islam, seperti Isrâfil, Mikâ'il (dengan Jibril sabagai suatu pengecualian).¹⁹ Suhrawardi lebih menonjolkan nama-nama malaikat dalam tradisi Persia seperti Amhaspand, yang sering dicirikan sebagai Ahuramazda dalam Zoroaster, dan Amesha Spentas.²⁰

Perbauran terminologi-terminologi tersebut merupakan ciri tersendiri dalam nuansa pemikiran teologi *al-Hikmah al-isyrâqiah*. Sepertinya Suhrawardi yakin bahwa

¹⁹ *Ibid.*, h. 266

²⁰ *Ibid.*, h. 263-264

cara yang paling cocok dalam mengartikulasikan malaikat yang memiliki kekuasaan ini dengan memberinya nama-nama malaikat dalam tradisi Zoroaster, yang memiliki prinsip-prinsip laki-laki dan perempuan. Suhrawardi menyebut malaikat dengan nama Khurtad, yang berarti perempuan sebagai sebutan bagi malaikat penguasa air, dan ini berarti juga sebagai *shâhib shanâm*-nya. Demikian juga Murdad (perempuan) adalah malaikat penguasa pepohonan. Ubihist (laki-laki) bersatu dengan api. Iskandarmuth (perempuan) adalah penguasa bumi.

3. Hirarki Cahaya-cahaya Pengatur (*al-Anwâr al-mudabbirah*)

Hirarki ini merupakan hirarki ketiga dan terakhir dalam sistem cahaya Suhrawardi. Mereka dinamakan deret cahaya-cahaya pengatur, sesuai dengan fungsinya sebagai pengatur bola-bola langit angkasa. Disebut demikian, karena cahaya-cahaya ini mempunyai keunggulan dalam mengatur dan memerintah. Sebutan lain bagi mereka adalah *al-Anwâr al-isfahbadiah*. Istilah *Isfahbadiah* juga berasal dari tradisi Persia kuno. Istilah ini digunakan karena mengandung arti utama sebagai penguasa dan pelindung segala sesuatu yang ada di bumi seperti hewan, tumbuhan, mineral, termasuk juga manusia. *Al-Anwâr al-mudabbirah* ini merupakan hasil emanasi dari deretan cahaya horizontal, dan berperan sebagai pelaksana deret cahaya-cahaya horizontal.

Istilah-istilah Persia kuno juga mendominasi nama cahaya-cahaya ini, misalnya Huraksh adalah sebutan bagi nama cahaya *al-Mudabbirah* yang terbesar. Dalam bahasa Pahlevi berarti matahari. Penggunaan istilah *Isfahbadiah* juga mengacu pada jabatan Panglima tertinggi dalam tradisi kemiliteran Iran kuno.²¹

D. Proses Penyebaran Cahaya

Dalam hirarki cahaya Suhrawardi, yang bertengger pada posisi puncak adalah *al-Nûr al-anwâr*, yang dalam sistem emanasi Paripatetik menduduki posisi akal, Penggerak yang tidak bergerak. Ia mengatakan bahwa dari *al-Nûr al-anwâr* muncul *al-Nûr al-aqrab* atau cahaya pertama. Dari cahaya pertama akan muncul cahaya kedua, dari

²¹*Ibid.*, h. 266

cahaya kedua akan muncul cahaya ketiga, dan begitu seterusnya, tanpa batas.²²

Mulai dari *al-Nûr al-aqrab* ini timbul keragaman, sebab ia menempati posisi yang *wâjib al-wujûd lighairi* dan *mumkin al-wujûd lidzâtih*. Di sini pengaruh ajaran Ibnu Sinâ tentang teori wujud diadopsi Suhrawardi, sebagai konsekuensi logis dari keesaan *al-Nûr al-anwâr*. Antara *al-Nûr al-anwâr* dan *al-Nûr al-aqrab* tidak ada penghalang sama sekali. Sifat interaksi keduanya adalah *al-Nûr al-aqrab* ber-*musyâhadah* kepada *al-Nûr al-anwâr*, dan *al-Nûr al-anwâr* menyinari *al-Nûr al-aqrab*. Keragaman dari *al-Nûr al-aqrab* ini ditandai dengan adanya barzakh, sebagai sisi gelap dari *al-Nûr al-aqrab* yang mengantarainya dengan *nûr* yang memancar darinya. Dari *al-Nûr al-aqrab* ini akan memancar *al-Nûr al-mujarrad* lainnya dan barzakh tertinggi.

Pancaran *isyrâqi* merupakan cahaya yang dihasilkan melalui tangga-tangga vertikal yang semakin jauh semakin berkurang. Aturan main yang dipergunakan adalah bahwa tiap tingkatan cahaya yang lebih tinggi meneruskan cahaya kepada yang lebih rendah sebanyak cahaya-cahaya yang dimilikinya. Selanjutnya tiap tingkatan menerima pancaran masing-masing satu kali dari *al-Nûr al-anwâr* secara langsung dengan *musyâhadah*, tanpa perantara. Kemudian cahaya di bawahnya menerima sumbangan pancaran dari cahaya yang di atasnya sebanyak pancaran yang dimilikinya. Dengan demikian, maka pancaran yang diperoleh oleh cahaya yang lebih rendah akan lebih banyak karena memperoleh limpahan yang berlipat-lipat dari cahaya yang di atasnya.

Ilustrasi berikut akan memerinci mekanisme perolehan pancaran dari tiap-tiap cahaya. Dari cahaya *al-Nûr al-anwâr* akan memancar cahaya pertama. Cahaya pertama ini memperoleh satu kali pancaran dari *al-Nûr al-anwâr*, dengan *musyâhadah* tanpa perantara. Cahaya pertama memancarkan cahaya kedua, yang memperoleh pancaran dari cahaya *al-Nûr al-aqrab* sebanyak satu kali, dan dari *al-Nûr al-anwâr* satu kali secara *musyâhadah*, tanpa perantara.

²²Hal ini membuktikan ketidaksesuaian sistem emanasi Suhrawardi dengan sistem emanasi Neo-Platonisme dan pengikut paripatetik lainnya yang membatasi emanasi hanya pada akal sepuluh. Ia akan membuktikan bahwa pancaran yang dihasilkan oleh sumber cahaya itu tidak terbatas hanya pada akal sepuluh, tapi tanpa batas. *Ibid.*, h. 261

Cahaya kedua melahirkan cahaya ketiga, yang akan menerima pancaran masing-masing 2 kali dari cahaya kedua dan 1 kali dari cahaya pertama (*al-Nûr al-aqrab*), dan 1 kali dari *al-Nûr al-anwâr* dengan *musyâhadah*, tanpa perantara.

Cahaya ketiga melahirkan cahaya keempat. Cahaya keempat memperoleh pancaran 4 kali dari cahaya ketiga, 2 kali dari cahaya kedua, 1 kali dari *al-Nûr al-aqrab*, dan 1 kali dari *al-Nûr al-anwâr* secara langsung dengan *musyâhadah*, tanpa perantara.

Dari ilustrasi di atas diperoleh data-data tiap cahaya, dan melalui data-data ini dapat ditarik satu kesimpulan jumlah pancaran yang dimiliki oleh tiap cahaya, dan dapat diprediksi dengan pasti jumlah pancaran yang diperoleh oleh cahaya berikutnya, yaitu dengan cara mengkuadratkan jumlah pancaran yang dimiliki.

Jika alam secara global, timbul dari pancaran emanasi Allah, maka demikian pula jiwa bisa sampai kepada keindahannya dengan perantara emanasi dan iluminasi. Jika kita melepaskan diri dari kelezatan-kelezatan fisik, maka tampaklah kepadanya *al-Nûr al-ilâhi*. Sumber semua jiwa dengan berbagai macam perbedaannya. Manakala kita berhubungan dengan-Nya, kita akan mempersepsi berbagai macam pengetahuan, dan rûh kita bisa berhubungan dengan jiwa-jiwa samâwi yang akan membantu kita dalam menyingkap kebenaran, baik dalam kondisi jaga maupun dalam keadaan tidur.²³

Untuk melukiskan proses perjalanan rûh manusia menuju perjumpaan dengan *al-Nûr al-anwâr* tersebut, Suhrawardi menggunakan kata-kata simbolik yang dituangkan dalam bentuk cerita.

Di kota Qairawan (Tunisia) ada sebuah penjara yang terletak di dalam sumur, yang di dalamnya dikurung putra-putri Syaikh Hâdi al-Yamâni. Di atas sumur itu berdiri sebuah istana yang megah dan banyak menaranya. Pada suatu malam datang burung Hop-hop membawa pesan dari Yaman. Bunyi pesan itu adalah agar putra-putri syaikh itu kembali ke negeri asalnya dengan ketentuan menanggalkan seluruh pakaiannya dan membunuh istrinya masing-masing. Rute perjalanan pulang itu melalui gunung Sinai dengan menggunakan sampan. Dalam perjalanan itu, si musafir mampu melintasi dunia

²³Ibrahim Madkour, *op.cit.*, h. 60

materi untuk kemudian memasuki gua yang disinari cahaya gemerlapan yang berasal dari gunung Sinai, yang diiringi sayup-sayup suara musik. Akhirnya si musafir naik ke gunung Sinai, dan di sana ia berjumpa dengan penghulu umat manusia.²⁴

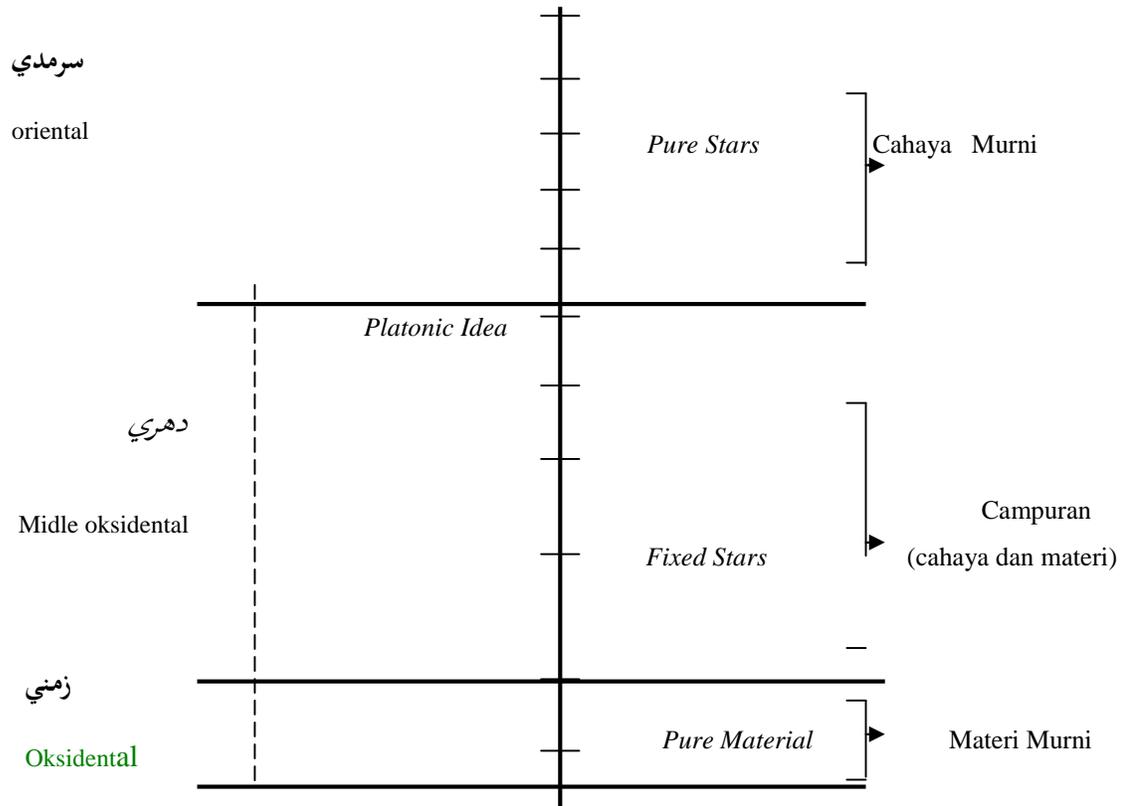
Menurut Seyyed Husein Nasr, apa yang sebenarnya ingin dipesankan dan disamapaikan oleh Suhrawardi melalui lambang-lambang tersebut adalah; Qairawan merupakan lambang dari dunia barat yang materialistis dan diliputi oleh kegelapan ruhani serta jauh dari kebenaran. Yaman diartikan sebagai dunia timur, sebagai simbol kebaikan. Istana yang megah dengan banyak menara adalah perlambang dari dunia yang tersusun dari berbagai unsur dan sekaligus melukiskan jiwa (*al-nafs*) yang ingin kembali kepada Tuhan, yang harus melepaskan diri dari ketergantungan kepada dunia materi. Dan membunuh istri berarti melenyapkan hawa nafsu dalam segala bentuknya.²⁵

Jadi manusia yang terjadi dari peletikan cahaya *al-Nûr al-anwâr* akan dapat kembali kepada sumber asalnya dengan menjalani jenjang-jenjang yang ia lukiskan dalam cerita di atas, yaitu dengan latihan ruhaniah sampai kepada tingkat kemampuan mengidentifikasi eksistensinya dengan *al-Nûr al-anwâr*. Kondisi ini diperlukan mengingat bahwa cahaya suci itu adalah alam *malakûti* yang tidak memerlukan hal-hal yang substansial. Melalui zuhud, latihan keras dan sungguh-sungguh, potensi ragawi akan melemah, sedangkan kualitas ruhaniah meningkat dan daya jiwa menguat. Dengan begitu, jiwa yang suci akan dapat bergabung dengan sumber aslinya, yaitu *al-Nûr al-anwâr*.

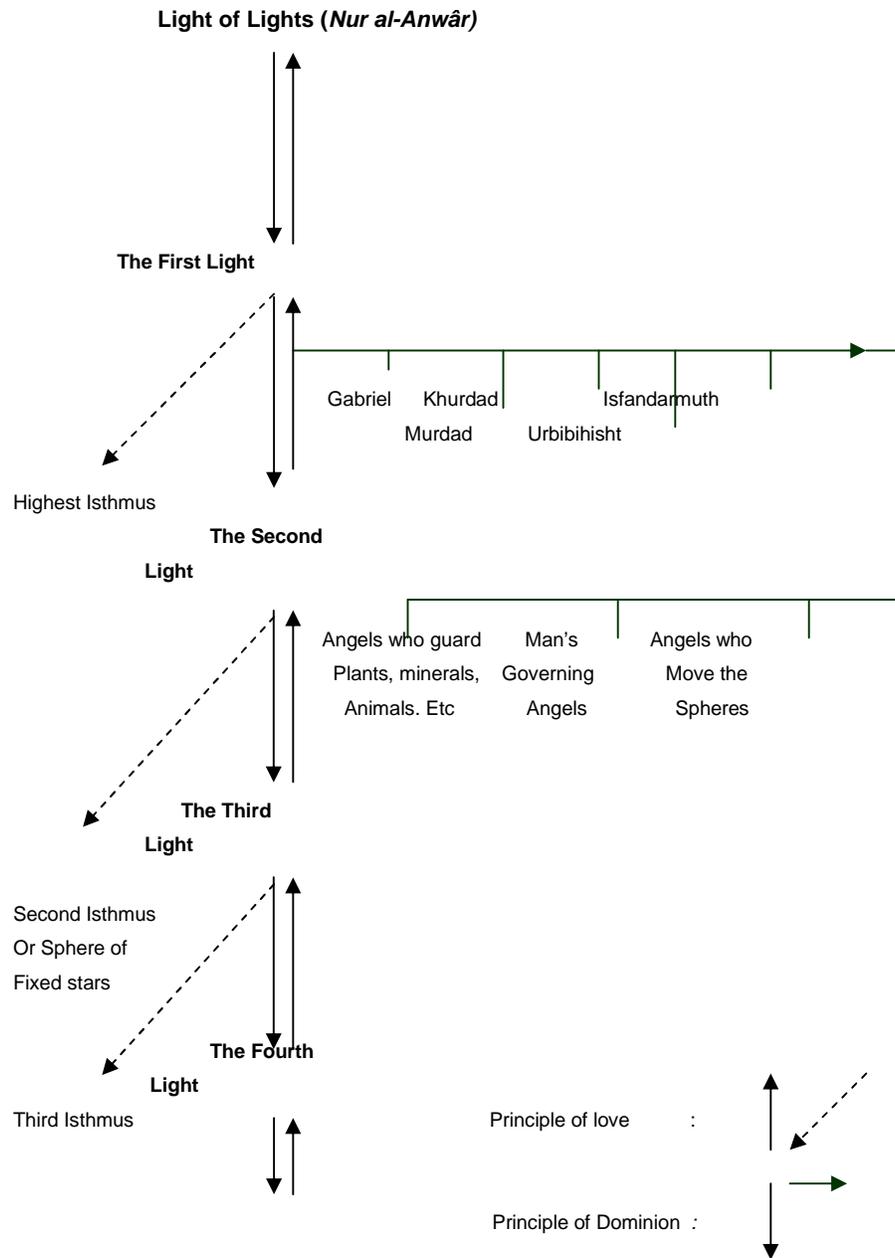
²⁴Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), h. 167

²⁵*Ibid.*, h. 168

NÛR AL-ANWÂR



Al-Suhrawardi's Hierarchy of Lights²⁶



²⁶ Ian Richard Netton, *op.cit.*, h. 267

BAB XII

AL-WIHDAH AL-MUTHLAQAH

A. Ibn Sab`în, Penggagas ajaran al-Wihdah al-Muthlaqah.

Al-Wihdah al-muthlaqah adalah salah satu ajaran tasawuf falsafi yang merupakan kelanjutan dari ajaran Wihdat al-wujûd and *al-Haqîqah al-muhammadiyah* ibn `Arabi. Ajaran ini, sebagaimana ajaran-ajaran tasawuf falsafi lainnya, juga mendapatkan kritikan tajam dari sebahagian besar umat Islam yang menuduhnya sebagai ajaran sesat.

Adalah ibn Sab`în, tokoh sufi yang menggagas ajaran tersebut. Nama lengkapnya adalah Abd. al-Haqq ibn Ibrahîm Muhammad ibn Nashr al-`Akki al-Mursi, seorang tokoh tasawuf falsafi dari Andalusia. Ia lebih dikenal dengan gelar ibn Sab`în, Quthb al-Dîn, atau Abû Muhammad. Sufi yang lahir pada tahun 614 Hijrah, di Valle de Ricote, Murcia, Andalusia ini, berasal dari keturunan Arab, dan dikenal di Eropa karena jawaban-jawabannya atas pertanyaan Frederik II, Penguasa Sicilia.¹

Di masa mudanya, ibn Sab`în tumbuh menjadi seorang sufi besar dan mempunyai banyak pengikut. Di satu sisi, ia dihormati banyak orang, tapi di sisi lain, ia ditentang oleh para ulama karena paham Wihdat al-muthlaqah-nya itu. Iapun terpaksa meninggalkan tanah kelahirannya, menuju Maroko, lalu menetap di Sabthah, Afrika Utara untuk beberapa lama.

Di Maroko ia juga mempunyai banyak pengikut, di samping pengikut setianya dari Andalusia. Banyak karya-karyanya yang ia selesaikan di sini, termasuk beberapa korespondensi (*rasâ'il*), dan polemiknya dengan para ulama Maroko. Ia juga mempunyai pengetahuan yang luas tentang filsafat Yunani dan aliran-aliran ortodok, seperti Hermeneutisme, Zoroasterisme dan Hinduisme. Ia banyak membaca karya-karya al-Farabi, ibn Sina, dan karya-karya filosof

¹Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York: tt), h. 346

Andalusia, sebagaimana ia juga banyak membaca karya ibn Bajjah, ibn Tufail dan ibn Rusyd.

Pada suatu waktu, ia dan murid-muridnya singgah dan menetap di kota Sabtha. Di kota ini, ia hidup dengan tenang, mempelajari buku-buku tasawuf dan mengajarkannya kepada murid-muridnya yang hadir di sarasehannya. Suatu hari, ia menerima sepucuk surat dari Kaisar Frederic II, Raja Saqaliyah (Normania/Romawi),² yang berisi pertanyaan-pertanyaan filosofis. Frederic II mengirimkan surat itu kepada Khalifah Dinasti Muwahhid, Abû Muhammad Abd al-Wahîd al-Rasyîd, yang selanjutnya memerintahkan seorang Hakim Sabthah, ibn Khalâs, untuk menyampaikan surat itu kepada ibn Sab`în.³ Permasalahan filsafat yang diajukan oleh Raja Federik II itu terkenal dengan sebutan *al-Masâ'il al-Shaqilliyah*, yaitu;

1. Apakah alam itu *qadîm* atau *hudûts* (baharu)?
2. Apa yang dimaksud dengan *al-`ilmu al-ilâhî*, adakah tahapan awal yang harus dipelajari agar mencapai *al-`ilmu al-ilâhî*?
3. Apa yang dimaksud *al-Ma`qûlat* dan bagaimana perannya dalam berbagai disiplin ilmu agar bisa sempurna jumlahnya? Bisakah kurang dari 10 atau lebih?
4. Apa dalil kekekalan jiwa dan bagaimana tabi`atnya, serta di mana letak perbedaan Iskandar al-Afradisi dengan Aristoteles dalam hal ini?⁴

Ibn Sab`în dengan senang hati menerima surat itu, dan memberikan jawaban-jawaban filosofis atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Namun, jawaban-jawabannya itu mendapat respon keras dari ulama dan fuqahâ Maroko, bahkan mereka menuduhnya kafir. Hal inilah yang menjadi salah satu penyebab diusirnya

²Abdurrahman Badawi, dalam pengantar kitab *Rasâ'il Ibnu Sab'în*, h. 2, berpendapat bahwa Fredric II adalah Raja Romawi. Sementara Hasan Hanafi berpendapat bahwa Fredrik II adalah Raja Normania.

³Sebelumnya pertanyaan tersebut telah dikirim ke berbagai daerah, seperti Mesir, Syam (Lebanon, Suria, Yordania dan Palestina), Irak dan Yaman, tapi tidak mendapatkan jawaban yang memuaskan.

⁴Abdurrahman Badawi, dalam pengantar buku *Rasâ'il Ibnu Sab'în*, (Kairo: Dâr al-Mishriyah Li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.t.), h. 3

ibn Sab`în dari Maroko.⁵ Dinasti Muwahhid, khususnya sang hakim, ibn Khalâs, dikenal cukup gencar memerangi pemikirannya yang berbau filsafat, lantaran ingin menegakkan doktrin Islam yang orisinal, dan tidak tercemari oleh pengaruh luar.⁶

Penyebab lain hengkangnya ibn Sab`în dari Maroko adalah pernyataannya yang kontroversial, “*Mengapa Muhammad putera Aminah itu mempersempit alam yang luas ini dengan ucapannya; tidak ada seorang nabi pun setelah aku*”. Dalam pernyataannya tersebut, terkandung makna bahwa kenabian dapat diperoleh dengan belajar.⁷

Iapun pergi ke Mekah. Di sini, ia mendapat pengakuan dan penghormatan, bahkan dipercaya untuk menulis *risâlah* yang berisi pembai`atan penduduk Mekah terhadap Raja Afrika terpilih, Sultan Abû Abdullah Muhammad ibn Zakariyâ Abd. al-Wahîd ibn Abî Hafs (memerintah dari tahun 657-674 H).⁸ Kedekatannya dengan pembesar Mekah itu menyebabkannya mendapatkan penghormatan dari penguasanya. Iapun menjalin koresponden dengan murid ibn `Arabi, Najmuddîn ibn Isrâ`îl, dan mempunyai hubungan baik dengan penguasa Yaman, al-Mudzaffar Syamsuddîn Yûsuf.

Ibn Sab`în meninggalkan 41 buah karya, yang menguraikan tasawufnya secara teoritis maupun praktis. Karya-karyanya secara umum bercorak simbolis, dan banyak menggunakan huruf dan angka. Dalam beberapa karyanya, ia banyak menggunakan simbol dan bahasa isyarat (simbolik) untuk menguraikan alirannya⁹. Di antara kitab-kitabnya yang dapat kita temukan adalah *Budd al-`Ârif* (ditulis tahun 643 H),¹⁰ *Kitâb al-Qausiyah*, *Kitâb al-Ihâthah*, *Al-Kalâm `alâ al-Masâ`il al-*

⁵*Ibid.*

⁶Abdul al-Qâdir Mahmûd, *al-Falsafah al-Shufiyah fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-`Arabi, tt), h. 548

⁷Badawi, *op.cit.*, h. 2

⁸*Ibid.*, h. 4.

⁹Abû al-Wafâ al-Ghânimi al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah, 1979), h. 209.

¹⁰Penggunaan lafadz “*Budd*” sendiri sempat mengundang polemik. Tak kurang dari Walîd al-Bâdîsi mempermasalahakan penggunaannya, karena arti leksikal dari lafadz tersebut adalah *shanâm*, yang berarti berhalal. Tapi ibn Sab`în tidak menerjemahkannya secara harfiah. Sebagaimana terdapat di dalam risâlahnya, ia sering mengatakan *budd al-syai`*. Abû al-Wafâ al-Taftazani berusaha

Shaqilliyah, (Kitab ini dicetak pertama kali di Beirut, tahun 1941 M), *Risâlat al-Nashîhah* atau *al-Nûriyah*, *`Ahd Ibn Sab`în*, *al-Risâlah al-Faqîriyah*, *Rasâ'il Ibn Sab`în* (disunting oleh Abdurrahman Badawi), dan *Jawâb Shâhib Shaqilliyah* (disunting oleh Syafruddîn Yaltaqiya). Selain kitab-kitab dan *risâlah* di atas, masih banyak karya ibn Sab`în yang tidak mungkin disebutkan secara terperinci dalam tulisan ini.

B. Al-Wihdah Al-Muthlaqah

Ajaran Wihdat al-muthlaqah dikemukakan ibn Sab`în dalam upayanya menjelaskan entitas wujud. Inti dari gagasan ini sangat sederhana, yaitu bahwa wujud adalah satu, hanya wujud Allah saja, sementara wujud semua yang maujûd adalah wujud dari entitas wujud yang satu. Wujud Allah adalah sumber bagi entitas yang ada dan entitas yang akan ada, wujud materi yang bisa dilihat dikembalikan pada wujud mutlak yang bersifat *rûhiyah* (*immateri/spiritual*).

Wujud, menurut ibn Sab`în, adalah Esa. Dia adalah satu premis yang di dalamnya mencakup semua yang ada, ialah *al-Haqq* (Yang Maha Benar). Segala sesuatu yang bisa dicapai oleh akal dan panca indera adalah wujud dan gradasi. Akal adalah gradasi, panca indera adalah gradasi, sementara gradasi akan musnah dan wujud tetap. Yang tetap adalah *Haqq* (benar), sedangkan yang musnah adalah illusi dan menipu.¹¹

Dengan demikian, ajaran Wihdat al-muthlaqah adalah dasar dari pemahaman khasnya tentang pencapaian kesatuan mutlak. Gagasan ini mirip dengan gagasan tentang *al-Haqîqah al-muhammadiyah* dari ibn `Arabi, *al-Quthbnya* ibn Farîdh, atau ajaran *al-Insân al-kâmilnya* al Jîlli. Pencapai kesatuan mutlak, menurut ibn Sab`în, adalah individu yang paling sempurna, karena di dalam diri

menafsirkan maksud ibn Sab`în, ia mengartikannya dengan *al-ma`bûd*. Jadi menurutnya, yang dimaksud dengan kata *Budd al-`Ârif* adalah sesuatu yang disembah oleh orang saleh dalam ibadahnya. Ibn Sab`în, dalam kitab ini berusaha untuk selalu merujuk kepada tiga kitab, *Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ*, *Kitâb al-Khair al-Mahdl* dan *al-Hadâ'iq*. Lihat ibn Sab`în, *Budd al-`Ârif*, Dr. George Kattarah (ed.), (Beirut: Dâr al-Kindi, 1978), h. 8 dan 14

¹¹al-Taftazani, *op.cit.*, h. 209

mereka terkandung segala kesempurnaan yang dimiliki seorang faqîh, teolog, filosof, maupun sufi. Inilah pribadi yang melebihi mereka semua dengan pengetahuannya yang khusus, yaitu ilmu pencapaian yang menjadi pintu gerbang kenabian. Sesosok pribadi, yang dari segi hakikat ruhaniahnya justru bersatu dengan nabi, yang mengendalikan semesta, dan segala sesuatupun didasarkan padanya.¹²

Menurut ibn Sab`în, manusia adalah mikrokomos alam semesta. Jika seseorang melihat kepada jagad raya dan apa yang berada di bawahnya, kemudian ia memisah-misahkan dan membagi-baginya, menyusun dan menyambungkannya, maka, ketika ia kembali kepada dirinya, ia akan mendapatkan di dalam dirinya apa-apa yang ada di dalam jagad raya, dan apa-apa yang berada di bawahnya dengan bentuk yang lebih indah dan lembut. Karena ia melihat dirinya seperti sebuah contoh dari alam ini. Dan sesungguhnya, keseluruhan atau kesatuan itu merupakan emanasi dari Yang Satu. Ibn Sab`în menyebut kesatuan ini dengan “*al-ihâthah*”. *Al-Ihâthah* sendiri maksudnya adalah wujud secara keseluruhan yang merupakan satu kesatuan.

Di dalam *al-ihâthah*, sesuatu yang genap akan bercampur dengan yang ganjil, hari Sabtu adalah juga hari Ahad, waktu yang berlalu adalah juga waktu yang sekarang (*Eternal Present*), sesuatu yang awal juga merupakan yang akhir, sesuatu yang tersembunyi adalah yang terlihat, orang yang miskin juga orang kaya dan *al-Muwahhid* adalah *al-Ahad* (*al-Muwahhid `ain al-Ahad*).¹³

Pemikiran beliau menunjukkan bahwa sesungguhnya tidak ada perbedaan antara hal-hal yang berlawanan (*kontradiksi*) “*Ittihâd al-adhdâd*“. Dan gagasan ini lebih terlihat lagi ketika ia mengatakan “*al-Muwahhid `ain al-Ahad*“. Maka sesungguhnya, ia tidak berbeda dengan apa yang pernah diungkapkan oleh al-

¹²Ibn Sab`în, *Rasâ'il*, *op.cit.*, h. 121-122 .

¹³*Ibid*, h. 143.

Hallâj, “*Anâ al-Haqq*”, yang berarti bersatunya Khâliq dengan makhluk.¹⁴

Gagasan *ittihâd al-adhdâd* ini dapat kita pahami dari ungkapan beliau “*Subhân al-fardi al-Jawâz*” dan “*laisa illâ al-Ais Faqad*”, yang artinya kesatuan wujud, atau tidak ada wujud kecuali hanya wujud Allah, dan wujud-wujud yang lain hanya wujud yang Satu itu sendiri.¹⁵ Jelasnya, wujud-wujud yang lain itu, hakikatnya, sama sekali tidak lebih dari wujud yang satu semata. Dengan demikian, maka wujud, dalam kenyataannya, hanya satu persoalan yang tetap.¹⁶

Selanjutnya, ibn Sab`în menggradasi wujud menjadi tiga gradasi wujud, yaitu *al-wujûd al-muthlaq*, *al-wujûd al-muqayyad*, dan *al-wujûd al-muqaddar*. Yang dimaksud dengan *al-wujûd al-muthlaq* adalah Allah itu sendiri. *Al-wujûd al-muqayyad* adalah suatu wujud yang bergantung kepada wujud yang lain. Sedangkan *Al-wujûd al-muqaddar* adalah segala peristiwa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Wujud ini sebenarnya adalah *al-wujûd al-muqayyad* yang belum terjadi.¹⁷ Akan tetapi, wujud dalam makna yang hakikinya adalah hanya Sang Esa. Wujud alam bukanlah wujud yang sebenarnya, ia adalah perwujudan dari Wujud Pertama. Apabila disebut *al-Wujûd al-muthlaq*, pada hakikatnya, “tidak ada sesuatupun yang disebut”, sehingga tidak ada yang “menyebut” dan yang “disebut”.

Karena itu, dalam gagasannya ini, ibn Sab`în menempatkan ketuhanan sebagai sumber pertama. Sebab wujud Allah, menurutnya, adalah asal segala yang ada pada masa lalu, masa kini, maupun masa depan. Sementara wujud materi yang tampak, justru dirujuk pada Wujud Mutlak yang bersifat spiritual. Dengan demikian, berarti paham ini mempunyai corak spiritual di dalam menafsirkan wujud, bukan material¹⁸.

¹⁴Hal ini diungkapkan Abdurrahman al-Badawi ketika memberikan kata pengantar pada buku ibn Sab`în, yang berjudul *Rasâ'il ibn Sab`în*.

¹⁵Jadi, ibn Sab`în pada dasarnya menganut gagasan kesatuan hal-hal yang kontradiksi (*Ittihâd al-adhdâd*). Gagasan ini berlawanan dengan logika yang dianut oleh Aristoteles, bahwa hal-hal yang berlawanan tidak akan bersatu “*al-Dhiddâni lâ yajtami`âni*”.

¹⁶Muhammad Yasîr Syaraf, *al-Wihdah al-Muthlaqah `inda ibn Sab`în*, (Baghdad: Dâr al-Rasyîd li al-Nasyr, 1981), h. 115.

¹⁷*Ibid.* h. 115-116.

¹⁸al-Taftazâni, *op.cit.*, h. 211.

Pemikiran-pemikiran ibn Sab`în ini diusung berdasarkan dalil-dalil dari al-Qur`ân dan al-Hadits, yang diinterpretasikannya secara filosofis, antara lain firman Allah “*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zhâhir dan Yang Bâtin*”,¹⁹ dan firman-Nya “*Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah*”,²⁰ serta hadits qudsi, “*Apa yang pertama-tama diciptakan Allah adalah akal budi. Maka Allah berkata kepadanya; terimalah! ia pun lalu menerimannya*”.²¹

Dengan landasan inilah, ibn Sab`în banyak mengkritik para filsuf dan *mutakalimîn*, termasuk para sufi yang membedakan tauhîd menjadi *tauhîd al-dzât*, *tauhîd al-shifât* dan *tauhîd al-af`âl*, serta para filsuf yang membagi alam menjadi alam akal, alam nafs dan alam fisik (*thabî`ah*). Pembedaan ini, dalam pandangan ibn Sab`în, hanyalah angan-angan atau hayalan belaka.²²

Ia juga menolak logika Aristotelian. Karena itu, dalam karyanya “*Budd al-`Ârif*”, ia berusaha menyusun suatu logika baru yang bercorak *iluminatif*, sebagai ganti logika yang didasarkan pada konsepsi jamak. Ibn Sab`în berpendapat bahwa logika barunya tersebut, yang disebut dengan logika pencapaian kesatuan mutlak, tidak termasuk katagori logika yang bisa dicapai lewat penalaran. Ia adalah hembusan ilâhi, yang membuat manusia bisa melihat yang belum pernah dilihatnya, dan mendengar yang belum pernah didengarnya. Dengan demikian, logika ini lebih bersifat *intuitif*.

Di antara kesimpulan-kesimpulan ibn Sab`în yang terpenting dari logika tersebut adalah bahwa realitas logika itu alamiah dan ada di dalam jiwa manusia. Keenam kata logika (*genius, species, difference, proper, accident dan person*), yang memberi kesan adanya wujud yang jamak, hanya sekedar ilusi belaka.

Dengan demikian, ibn Sab`în menerapkan gagasannya, dalam kesatuan wujud pada ruang lingkup logika Aristotelian, untuk selalu membuktikan bahwa

¹⁹Q.S., al-Hadîd ayat 3.

²⁰Q.S., al-Qashâsh ayat 88.

²¹al-Taftazani, *op.cit.*, h. 211-212.

²²*Ibid*

semua bahasan logika yang mengesankan adanya hal-hal yang jamak dalam wujud, hanya sekedar ilusi semata (*unreal*).²³

Ibn Sab`în, kemudian mengembangkan ajaran Wihdat al-muthlaqah-nya ini ke berbagai bidang bahasan filosofis. Misalnya, menurut ibn Sab`în, jiwa dan akal budi tidak mempunyai wujud sendiri, tapi wujud keduanya berasal dari Yang Satu, dan Yang Satu tersebut tidak berbilang. Jelasnya, keduanya tidak keluar dari wujud Yang Satu, bahkan moral, menurutnya, ditandai corak kesatuan mutlak. Demikian pula kebajikan, kelezatan dan kebahagiaan terletak pada realisasi dari kesatuan ini. Dari segi hakikat wujudnya, tidak ada perbedaan antara kebajikan dan kejahatan, sebab wujud itu satu. Di samping itu, ibn Sab`în juga berpendapat bahwa para pencapai kesatuan mutlak tidak bisa diberi atribut sebagai seorang yang bahagia, karena ia adalah kebahagiaan itu sendiri, dan sekaligus pula kebajikan.

Ibn Sab`în juga berpendapat bahwa latihan-latihan ruhaniah praktis, yang bisa mengantarkan kepada moral yang luhur tunduk di bawah konsepsi tentang wujud. Misalnya, zikir seorang pencapai kesatuan mutlak adalah ungkapan “*Tidak ada yang wujud selain Allah*”, sebagai ganti dari “*Tidak ada tuhan selain Allah*”. Si pendzikir dalam dzikir ini sendiri adalah objek dari dzikirnya.²⁴ Sementara tingkatan dan keadaan, yang merupakan buah dari dzikir, juga tidak keluar dari ruang-lingkup kesatuan mutlak tersebut. Begitu juga halnya dengan hidup menyendiri, puasa dan do`a, bahkan juga *samâ`*, kesemuanya itu mengantarkan seseorang penempuh jalan sufi pada kondisi fanâ.²⁵

Ajaran ini juga mengingatkan kita pada ajaran Wihdat al-wujûd ibn `Arabi. Dalam ajaran tersebut terdapat pernyataan bahwa semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatupun bersama dengan-Nya. Wujud tidak lain selain yang *Haqq*, karena tiada sesuatupun dalam wujud selain Dia. Tiada yang tampak dalam wujud, melalui wujud, kecuali *al-Haqq*, karena wujud adalah *al-Haqq*, dan Dia adalah

²³*Ibid.*, h. 213-214.

²⁴*Ibid.*, h. 214.

²⁵*Ibid*

satu.²⁶Hanya saja, ibn Sab`în lebih ekstrim dari ibn `Arabi dalam menetapkan satu entitas wujud dan menafikan dualisme.

C. Al-Muhaqqiq

Tujuan utama dari perjalanan mistik kaum sufi adalah tercapainya *ma`rifatullah*. Namun di kalangan sufi terjadi perbedaan di dalam cara mencapai *ma`rifat* tersebut. Ada yang mengatakan bahwa *ma`rifat* tidak akan diperoleh kecuali dengan anugerah dari Allah. Sementara sufi lain mengatakan *ma`rifat* diperoleh dengan *mujâhadah* dan *riyâdhah* secara terus menerus. Di antara yang mendukung pendapat ini adalah al-Ghazâli. Menurutnya, seorang sufi akan bisa mencapai kedekatan dengan Allah (*al-qurb*) dengan jalan *sulûk*.²⁷

Ibn Sab`în berpendapat bahwa, derajat pertama yang perlu dijalani untuk sampai kepada *ma`rifatullah* adalah dengan menjadi sufi, guna membebaskan diri dari ketergantungan terhadap alam, kemudian menjadi *muhaqqiq* untuk mengetahui wujud, terakhir menjadi *muqarrib*. Bagi ibn Sab`în, *muhaqqiq* merupakan martabat tertinggi dalam sufisme. Karena menurutnya, seorang *muhaqqiq* telah melepaskan diri dari belenggu nafsu dan tidak lagi terpesona oleh indahnya dunia. Mereka masuk dalam kelompok hamba yang saleh.²⁸Untuk mencapai derajat *muhaqqiq*, seorang *sâlik* harus selalu:

- membuka pintu pertolongan
- merenungi hakikat sesuatu yang mungkin bisa diketahui.
- mengetahui bahwa orang yang tahu, pengetahuan, dan apa yang diketahui itu satu.
- membuka pintu ketuhanan baginya, dengan melihat jalan untuk mencapai derajat yang tinggi.

²⁶Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 35.

²⁷Al-Ghazâli, *Ihyâ `Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980), Juz I, h. 33.

²⁸Muhammad Yâsir syaraf, *op. cit.*, h. 97

- menghiasi diri dengan nilai-nilai *al-asmâ' al-husnâ* dan memperbanyak mengucapkannya.
- bergantung pada Yang Mahasempurna, sehingga dia dapat memiliki segala kesempurnaan.

Apabila seseorang masuk derajat *muhaqqiq*, maka akan muncul tanda-tanda *tahqîq*, antara lain:

- ditinggalkannya hal-hal yang menjadi ketergantungan hidup.
- mengetahui kebesaran dan keagungan penciptaan.
- membebaskan jiwa dari keterikatan rasa terhadap alam materi.
- mencapai kesatuan pengetahuan dan munculnya ketauhidan.
- mengetahui Yang Esa.

Menurut ibn Sab`în, apabila seorang *muhaqqiq* telah menggabungkan wujud dirinya (wujud ciptaan) dengan wujud Mutlak (Allah), maka derajatnya akan meningkat dan mendapat kesempurnaan. Menurutnya, seseorang bisa mencapai derajat kesufian tertinggi tanpa menggantungkan diri kepada orang lain apabila dia telah menempuh jalan yang benar, dan jalan itu ia yakini kebenarannya. Dalam hal ini, ibn Sab`în berbeda dengan pendapat al-Ghazâli yang mengatakan bahwa, seorang *salik* untuk mencapai derajat kesufian yang tinggi harus dibantu oleh seorang guru yang akan membimbingnya. Di samping itu, derajat tertinggi kesufian bagi al-Ghazâli adalah *al-qurb* (kedekatan), sementara bagi ibn Sab`în, *al-muhaqqiq* merupakan derajat kesufian yang tertinggi.

Dari uraian di atas, dapatlah disimpulkan bahwa ajaran Wihdat al-muthlaqah adalah basis konsep ma`rifat sejati (*genuine gnostic*). Ibn Sab`în menganggap manusia sempurna adalah individu yang telah mencapai kesatuan mutlak, dan dalam dirinya terkandung segala kesempurnaan yang dimiliki oleh seorang faqîh, teolog, filosof maupun sufi. Bahkan orang yang telah mencapai kesatuan mutlak bisa melebihi mereka semua dengan pengetahuannya yang khusus, yaitu ilmu *kasyfi*, yang menjadi pintu gerbang kenabian. Konsep ini, dengan demikian,

memiliki kemiripan dengan konsep *al-Haqîqah al-muhammadiyah*-nya ibn `Arabi, *al-Quthb*-nya ibn Farîdh, dan konsep *al-Insân al-kâmil*-nya al-Jîlli.

Pada dasarnya, konsep ini adalah lanjutan, atau paling tidak, didasarkan pada konsep *Wihdat al-wujûd*, untuk selanjutnya dikembangkan ke wilayah pemikiran lainnya, seperti pembahasan jiwa dan akal budi.

BAB XIII

PENGERTIAN TAREKAT, SEJARAH DAN PERANANNYA DI DUNIA ISLAM

A. Pengertian dan Sejarah Tarekat

Secara historis, pemaknaan lafaz tarekat berkembang dan berbanding lurus dengan sejarah perkembangan tasawuf, karena di antara keduanya terdapat hubungan *simbiosis* yang tidak bisa dielakkan. Pada mulanya tarekat dimaknai sebagai jalan spiritual (*batiniah*) yang dikhususkan bagi mereka yang ingin melakukan upaya pendekatan diri kepada Allah dan pencapaian hakikat.¹ Dalam pengertian ini, tarekat adalah paduan khas dari doktrin, metode dan ritual, dan hanya berlaku pada tataran personal.²

Seiring dengan perkembangan tasawuf, secara dialektis, pemaknaan tarekat berkembang sedemikian rupa, sehingga menjadi pengertian yang bersifat formal dan berlaku kolektif. Pada tataran ini, kata tarekat mengacu pada sistem latihan dan kelembagaan tasawuf, sebagai upaya spiritualisasi pemahaman dan pengamalan ajaran Islam menuju tercapainya *ma`rifatulllah*.³

Jika tarekat dimaknai dengan pengertian yang pertama, maka tarekat adalah sub-sistem dari sistem tasawuf yang utuh, yaitu syari`at, tarekat, hakikat, ma`rifat, karena semuanya mempunyai hubungan kemutlakan yang tidak dapat dipisah-

¹Ali bin Muhammad al-Jurjâni, *al-Ta`rifât*, (Mesir: tp, 1938), h. 141. Menurut al-Ghazâli, tarekat berarti mengedepankan kesungguhan, membersihkan diri, dan memutuskan hubungan dari segala sifat tercela, menumpukan segala harapan kepada Allah. Kapan itu tercapai, Allahlah penguasa hati hamba-Nya yang memberi penyinaran kepada hati hamba-Nya dengan cahaya ilmu. Jika Allah menguasai urusan hati, maka akan mengalir rahmat dan memancar nûr dalam hati, hati menjadi lapang. Dengan rahmat-Nya akan terbuka rahasia Allah yang terhalang, dan memancar di dalamnya hakikat perkara-perkara ketuhanan. Lihat al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid 3, h. 18

²Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 43. Secara etimologis, lafaz tarekat berasal dari bahasa Arab '*thâriqah*', yang berarti jalan, cara, garis, kedudukan, keyakinan dan agama. Dalam hal ini semua pengertian di atas maksudnya adalah jalan menuju Allah guna mendapatkan ridhâ-Nya, dengan mentaati ajaran-ajaran-Nya. Nurcholis Madjid, *Islam, Agama dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 92

³Rivay Siregar, *Tasawuf dari sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 263

pisahkan. Syari`at mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek lahiriah, sedangkan tarekat mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek batiniah. Seseorang baru dapat mencapai hakikat, jika ia telah mengamalkan syari`at dan tarekat secara utuh.⁴

Seorang *sâlik* yang bertujuan mendekatkan diri ke hadirat Tuhan harus menempuh perjalanan yang panjang, berupa latihan dan perjuangan batin melalui maqâm demi maqâm untuk sampai ke hadirat Allah. Jalan itu disebut tarekat yang langkah awalnya dimulai dari melaksanakan syari`at secara baik, untuk menuju hakikat. Bila tarekat dijalani dengan segala kesungguhan hati dan ketaatan pada semua syarat dan rukunnya, ia akan sampai kepada hakikat, dan puncaknya adalah pencapaian ma`rifat. Setelah melalui tahapan itu datanglah *kasyf*, yaitu tersibaknya rahasia dan tersingkapnya dinding (*hijâb*) yang memisahkan *sâlik* dan *Khâliq*. *Hijâb* itu adalah hawa nafsu dan materi, itulah yang menyebabkan perlunya *sâlik* melepaskan diri dari ikatan dan kendalinya agar ruhani mencapai keseimbangan dan kesempurnaan, dan di saat itu tunduklah jasmani pada ruhani. Dengan demikian, diri tidak lagi dikuasai oleh hawa nafsu, melainkan ruhanilah yang mengendalikan semuanya.

Dalam kitabnya *Risalah al-Mu`awanah*, Syaikh Abdullah bin Alwi al-Haddâd mengatakan:

“Siapa saja yang tidak bersungguh-sungguh dalam berpegang pada al-Qur`ân dan al-Sunnah, serta tidak mencurahkan segenap daya upayanya untuk mengikuti jejak Rasulullah, sementara ia mendakwakan dirinya telah mencapai hakikat dan mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi Allah, janganlah sekali-kali anda mendengarkan ocehannya atau menunjukkan perhatian kepadanya, walaupun sekiranya ia dapat terbang di udara, berjalan di atas air, menggulung jarak perjalanan yang jauh atau menembus (bertentangan dengan) kebiasaan-kebiasaan yang berlaku lainnya. Keajaiban-keajaiban seperti itu banyak terjadi pada setan, atau tukang sihir dan tenung, serta orang-orang sesat lainnya”⁵

⁴Abdullah bin Alwi al-Haddâd, *Al-Mukâtabât*, (Mesir: Mathba`ah Isâ al-Bâb al-Halabi wa Syarîkuhu, tt) jilid 1, h. 106

⁵Abdullah bin Alwi al-Haddâd, *Risâlah al-Mu`awanah*, (Mesir: Mathba`ah Isâ al-Bâbi al-Halabi wa Syarîkuhu, tt), h. 133

Jadi Menurut al-Haddâd, antara syari`at, tarekat dan hakikat mempunyai hubungan kemutlakan yang tidak dapat dipisah-pisahkan.⁶ Kalau boleh dianalogikan, maka syari`at itu bagaikan sebuah pohon, sedangkan tarekat adalah akarnya. Perpaduan antara syari`at dan tarekat akan membuahkan hakikat, yang merupakan aspek yang paling dalam dari setiap amal, dan menjadi tujuan perjalanan seorang *sâlik*.

Jika tarekat dimaknai dengan pengertian yang kedua, yaitu sebagai wadah bagi seorang *salik* dalam mengamalkan ajaran-ajaran tarekat dalam rangka mendekati diri kepada Allah, maka pemahaman terhadap tarekat menjadi penting. Hal itu disebabkan bahwa kecenderungan seorang muslim yang terkadang salah di dalam memahami tarekat dapat menyebabkan ketimpangan dalam bentuk pengamalannya.

Oleh karena itu, sikap kritis sangat diperlukan bagi seseorang yang ingin mengikuti ajaran sebuah tarekat. Sebelum memutuskan untuk mengikuti satu tarekat, seseorang harus terlebih dahulu meneliti dan menyelidiki keabsahan dan kebenaran tarekat tersebut, baik dari segi ajaran-ajarannya maupun dari segi *silsilah thariqah*-nya, karena dengan meneliti *silsilah* ini dapat dilihat apakah ajaran-ajaran tarekat tersebut benar atau tidak.

Bagi kaum sufi, tarekat yang benar itu adalah tarekat yang ajaran-ajarannya bersumber dan bersambung *sanad*-nya kepada Rasulullah, serta menjadikannya sebagai tuntunan yang harus diikuti.

Sebagaimana yang telah disebutkan di awal pembahasan bab ini, bahwa perkembangan tarekat itu tidak bisa dilepaskan dengan perkembangan tasawuf secara umum. Selama dua abad sejak kelahiran Islam, tasawuf merupakan fenomena individual yang spontan. Ia menjadi ciri dari mereka yang dikenal dengan sebutan *zuhhâd* (orang-orang zuhud), *nussâk* (ahli ibadah), *qurrâ'* (pembaca al-Qur'ân), dan *bukkâ'* (penangis). Mereka menjauhkan diri dari hingar bingar kemewahan duniawi

⁶*Ibid*

dan ketegangan politik di masanya. Mereka itu antara lain, Hasan al-Bashri (w.110 H) dan Rabi`ah al-`Adawiyah (w. 185 H).

Karena sifatnya yang sangat personal, aspek yang menonjol dari sifat tasawuf pada masa ini adalah ungkapan-ungkapan yang menunjukkan cinta kasih (*ʿasyiq ma`syûq*) dengan Tuhan, bahkan ungkapan-ungkapan yang menunjukkan penyatuan dan peleburan diri dengan Tuhan, yang dalam isitlah tasawuf, ungkapan-ungkapan ini dikenal dengan istilah *Syatahât*.

Setelah itu, Menjelang akhir abad ke-2 Hijriah, sebagian *zâhid* mulai mengemukakan pandangan zuhudnya secara filosofis, dan cara hidup mereka mulai dikenal sebagai sebuah gerakan politik *silent oposition* (perlawanan moral) terhadap status quo. Istilah sufi pun secara pelan-pelan menggantikan *zuhhâd*, *nussâk* dan sebagainya.

Pada masa-masa berikutnya, pola hidup sufi yang individual bergeser menjadi institusional, meski baru secara informal dan longgar, dengan terbentuknya kelompok-kelompok sufi eksklusif yang beranggotakan sejumlah orang, yang memiliki upacara tertentu dalam latihan spiritual berupa lingkaran khusus (*halaqah*). Sufi-sufi yang terkenal pada masa ini antara lain, Sahl at-Tustari (w. 283 H) dan al-Junaid al-Baghdadi (w. 297 H).⁷ Trend sufi *khanaqah* ini berlangsung sampai abad ke-5 Hijriah atau ke-11 Masehi.

Khanaqah pada mulanya didirikan sebagai tempat istirahat bagi para *zâhid* yang mengembara. Selanjutnya *khanaqah* berfungsi sebagai asrama, di mana di dalamnya terdapat syaikh dan murid-muridnya. Mereka mengadakan kegiatan-kegiatan keruhanian dan latihan secara bersama-sama.

Menurut sejarah, *khanaqah* yang paling tua didirikan oleh seorang *zâhid* Abdullan bin Zaid (177 H) di sebuah pulau bernama Abbadan, Persia. *Khanaqah-khanaqah* kuno lainnya ditemukan di perbatasan Bizantium dan Afrika Utara. Di Damaskus terdapat *khanaqah* yang didirikan sekitar tahun 150 Hijrah. Di kota

⁷Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawuf al-Islâmi*, (Kairo: al-Tsaqâfah, 1979), h. 16. Lihat juga Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, h.328

Ramlah, Palestina, ditemukan sebuah *khanaqah* yang didirikan lebih kurang tahun 800 Masehi, dan pada waktu yang sama ditemukan pula di Khurasan. Di Alexanderia terdapat sebuah perkumpulan yang menamakan dirinya al-Shûfiyah, lebih kurang tahun 200 H.⁸

Menurut al-Maqdisi, Sejahrawan yang banyak memberikan perhatian terhadap pusat-pusat kegiatan para sufi yang pertama, kelompok yang paling berpengaruh pada masa permulaan munculnya tasawuf adalah kelompok Karamiyah. Kelompok ini mempunyai pusat *khanaqah* yang tersebar di seluruh kawasan Islam Asia.

Al-Maqdisi melaporkan pula bahwa di Shiraz terdapat sekelompok sufi yang berdzikir dan beribadah di masjid sesudah shalat Jum`at dan membaca shalawat dari atas mimbar. Di Dabil, ibu kota Armenia, ia bertemu dengan orang-orang yang hidup dalam kefakiran, dan mereka mencurahkan diri mereka untuk beribadah kepada Allah. Di kawasan pergunungan Jawlan, di Siria, ia bertemu dengan seorang *zâhid* bernama Abû Ishak al-Balluti dan lebih kurang 40 orang muridnya. Mereka memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba, dan mempunyai tempat ibadah tersendiri. Makanan mereka adalah buah Ballut (semacam buah korma yang pahit rasanya) yang diberi sedikit gula, kemudian ditumbuk dan dicampur dengan gandum kasar. Di Shûz (Khuzistan), ia bertemu dengan satu kelompok yang terdiri dari para sufi, dan selama beberapa waktu, ia melibatkan diri dengan kehidupan mereka.⁹

Pada akhir abad kelima Hijrah, terjadi perubahan di kalangan fuqahâ yang semula enggan menerima dan menentang tasawuf. Mereka kemudian dapat menerima tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam. Hal ini, antara lain, disebabkan peranan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh tasawuf sunni yang berusaha mengintegrasikan tasawuf dengan syari`at, seperti al-Sarrâj, al-Kalabadzi, al-Qusyairi, dan al-Ghazâli. Serempak dengan penerimaan terhadap tasawuf itu, timbul pula kebutuhan terhadap

⁸Abd. Wahib Mu`thi, Tarekat, Sejarah Munculnya, Macam-macam dan Ajaran-ajarannya, dalam kumpulan artikel *Tasawuf*, (tidak diterbitkan), (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, tt)

⁹*Ibid.*

adanya perkumpulan-perkumpulan yang dapat menyalurkan hasrat dan kebutuhan kehidupan spiritual mereka.

Maka sejak abad ke-6 Hijriah atau ke-12 Masehi, praktek dan gaya hidup yang simpel ini berkembang menjadi konsep spiritual yang terelaborasi dan terorganisasi dalam bentuk tarekat. Organisasi tarekat memiliki hirarki kepemimpinan, inisiasi atau bai`at, format zikir (*wirid, hizb*), dan silsilah yang diyakini sampai kepada sahabat-sahabat nabi. Di dalam organisasi tarekat juga ditemui adanya seorang *mursyid* atau pembimbing yang biasa didampingi satu orang asisten atau lebih, yang disebut *khalifah* atau wakil.¹⁰

B. Macam-macam Tarekat

Tarekat-tarekat yang muncul hingga saat ini banya sekali jumlahnya. Ada yang merupakan tarekat induk yang diciptakan oleh tokoh-tokoh sufi, dan ada pula tarekat-tarekat yang merupakan cabang dari tarekat-tarekat induk tersebut. Tarekat-tarekat cabang ini tentunya sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran tarekat yang menjadi induknya itu. *Shorter Enciclopedia of Islam*, memuat sebuah daftar yang disusun oleh L. Massignon, tentang 130 nama tarekat yang ada, baik tarekat-tarekat induk maupun tarekat-tarekat cabang.

Karena banyaknya tarekat cabang yang timbul dari tarekat-tarekat induk, sulit bagi kita untuk menelusuri sejarah perkembangan tarekat-tarekat itu secara sistematis dan konsepsional. Akan tetapi, yang jelas, sesuai dengan penjelasan Harun Nasution, cabang-cabang itu muncul sebagai akibat dari tersebarnya alumni suatu tarekat yang mendapatkan ijazah tarekat dari gurunya untuk membuka perguruan baru sebagai perluasan dari ilmu yang telah diperolehnya. Alumni tadi meninggalkan *khanaqah* gurunya dan membuka *khanaqah* baru di daerah lain. Dengan cara ini, dari satu *khanaqah* induk kemudian timbul *khanaqah* cabang, dari *khanaqah* cabang muncul *khanaqah* ranting, dan seterusnya sampai tarekat itu berkembang ke berbagai wilayah

¹⁰Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, (London: tp, 1971), h. 5.

di dunia Islam.¹¹Namun *khanaqah-khanaqah* tersebut tetap mempunyai ikatan keruhanian, ketaatan, dan amalan-amalan yang sama dengan syaikhnya yang pertama.

Di dalam literatur tasawuf disebutkan adanya dua kecenderungan dalam tarekat, yaitu apa yang disebut kecenderungan Junaidi dan kecenderungan Bisthâmi, atau `irâqi dan Khurasâni. Yang pertama dinisbatkan kepada Abû al-Qâsim al-Junaid (298 H), sedang yang kedua dinisbatkan kepada Abû Yazîd al-Busthami (260 H). Al-Hujwiri menyebutkan bahwa ajaran al-Busthâmi, yang disebutnya Thaifuri, bersifat *ghalabah* (menekankan ketidak sadaran, *ecstasy*) dan *sukr* (*intoxication*). Sedangkan ajaran al-Junaid lebih menekankan kesadaran (*shahw, sobriety*). Ajaran al-Junaid adalah yang paling terkenal dan semua organisasi tarekat dapat menerimanya, walaupun terdapat perbedaan tentang etika sufisme yang mereka anut. Karena mendapat pengakuan ortodoksi (sebagai ajaran yang mempunyai dasar yang kuat), al-Junaid dipandang sebagai *Syaikh al-Thâifah* (*Syaikh of the Way*). Dan pada umumnya tarekat-tarekat mencantumkan namanya dalam silsilah tarekat mereka sebagai jaminan ortodoksi.

Praktek-praktek dalam tarekat, terkadang diselewengkan oleh penganut tarekat sehingga menimbulkan gejala dan pengamalan yang menyimpang dari ajaran Islam yang sebenarnya. Sebagai contoh adalah apa yang disebut oleh Trimmingham sebagai “Mekanisasi pengalaman mistik” (*The mechanization of mystical experience*), dengan menggunakan berbagai cara dan alat, antara lain penggunaan alkohol dan obat-obat perangsang untuk menimbulkan ekstase. Karena adanya gejala tersebut, maka dilakukan berbagai upaya pemurnian, dan tidak jarang dilakukan oleh para sufi sendiri, untuk membersihkan bid`ah-bid`ah dalam pengamalan ajaran tarekat tersebut.

Tarekat selanjutnya dibedakan menjadi tarekat mu`tabarah (tarekat yang diakui kebenarannya), dan tarekat *ghair* mu`tabarah (tarekat yang tidak diakui kebenarannya). Namun demikian, sebutan mu`tabarah adalah relatif. Masing-masing

¹¹Harun Nasution, “Perkembangan Dunia Tasawuf di Dunia Islam”, dalam *Orientasi Pengembangan Ilmu Tasawuf*. Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam, IAIN di Jakarta, Ditbinbaga Depag RI, 1989, h. 24

pengikut tarekat mengklaim tarekat yang dianutnya sebagai tarekat mu`tabarah. Apa yang diakui mu`tabar oleh segolongan ulama terkadang dianggap *ghair* mu`tabarah oleh ulama lain. Secara umum, kriteria tarekat mu`tabarah itu, dapat dilihat dalam tulisan Abu Bakar Aceh, sebagai berikut:

Pertama, menuntut ilmu untuk dilaksanakan sebagai perintah Tuhan. Kedua, mendampingi guru dan teman setarekat untuk meneladani. Ketiga, meninggalkan rukhsah dan ta'wil untuk kesungguhan (dalam menjalankan ajaran agama). Keempat, mengisi semua waktu dengan doa dan wirid. Kelima, mengekang hawa nafsu dari niat yang keliru.

Di bawah ini adalah beberapa nama tarekat yang terkenal dan pendirinya, yaitu:

Tarekat Qadiriyyah

Tarekat ini didirikan oleh Syaikh Abd. Qâdir al-Jailani, yang wafat di Baghdad tahun 561 Hijrah. Syaikh Abd. Qâdir al-Jailani adalah seorang sufi yang menempati hirarki mistik tertinggi (*al-Ghawts al-A`zham*).¹² Kontribusinya terhadap tradisi spiritualitas dalam Islam memang amat besar, karena ia adalah sufi yang pertama kali mendirikan gerakan spritual yang bersifat massif dan terorganisir dengan baik. Sebelumnya, spiritualitas Islam masih bersifat individual dan belum terstruktur.¹³

Ajaran tarekat ini sangat menekankan penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*). Syaikh memberikan beberapa petunjuk untuk mencapai kesucian jiwa yang tertinggi, di antaranya adalah dengan taubat, zuhud, tawakal, syukur, ridhâ dan jujur. Ajarannya tidak berbeda dengan ajaran *Ahl al-Sunnah Wa al-Jamâ`ah*. Adapun ajaran spiritualnya berakar pada konsep tentang dan pengalamannya akan Tuhan (*ihsân*).

Tarekat Qadiriyyah tersebar luas dari India sampai Maroko. Di Arab barat, tarekat ini disebut Tarekat Jilâlah, yang praktek tarekatnya bercampur dengan sufisme

¹² Hujwiri membagi hirarki para wali menjadi enam tingkatan, i) *Akhyâr* (tingkatan dasar) berjumlah 300 orang, 2) *Abdâl* 40 orang, 3) *Abrâr* 7 orang, 4. *Autâd* 4 orang, 5. *Nuqabâ'* 3 orang, dan 6) yang tertinggi *Quthbb (Ghawts)* 1 orang. Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Sipiritualitas Islam*, terj. (Bandung: Mizan, 2003), h.16

¹³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, (Bandung: Mizan), h.14

rakyat setempat, sehingga terjadi penyimpangan terhadap sebahagian ajarannya, seperti tarian *badrah* (tarian suci) yang berubah menjadi tarian mabuk untuk mencapai ekstase.

Tarekat ini masuk ke Indonesia lewat tokoh sufi Hamzah Fansuri. Ia mendapatkan *khilafat* ilmu dari Syaikh Abd. al-Qâdir ketika ia bermukim di Ayuthia, ibu kota Muangthai (Syahr-Nawi).¹⁴ Namun ada juga pendapat yang mengatakan bahwa tarekat ini diperolehnya ketika ia berziarah ke makam Syaikh Abd. al-Qâdir di Bahgdad.

Namun menurut beberapa pendapat, pengaruh Tarekat Qadiriyyah di Jawa sudah ada, lama sebelum masa Hamzah Fansuri. Indikasinya adalah:

- Menurut kepercayaan masyarakat Jawa, Syaikh Abd. al-Qâdir pernah datang ke Jawa, bahkan orang dapat menunjukkan kuburannya.
- Adanya pembacaan *manâqib* Syaikh Abd. al-Qâdir yang sudah lama menjadi bagian tradisi masyarakat Jawa.
- Dalam serat Centini, salah seorang tokohnya bernama Danadarma, mengaku pernah belajar kepada “Syeh Kadir Jalena” di suatu perguruan, di gunung Karang, Banten.

Pada masa pengislaman Jawa, ilmu yang diajarkan para wali (Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus) adalah ilmu-ilmu kesaktian dan kekebalan yang selalu dihubungkan dengan nama wali besar, Syaikh Abd. al-Qâdir al-Jailani dan Syaikh Ahmad Rifâ`i.

Naqsyabandiyah

Tarekat ini didirikan oleh Syaikh Muhammad bin Muhammad Bahâ’uddin al-Naqsyabandi (791 H), di Bukhara, Asia tengah. Tarekat ini dibawa ke India oleh Khawâja Bâqi Billah, khalifah ketujuh, yang meninggal di Delhi, pada tahun 1625 Masehi. Di antara tokoh tarekat ini di India adalah Syaikh Ahmad al-Sirhindi, yang

¹⁴M. Naquib al-Aththas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala lumpur: University of Malaya, 1970), h. 11

dikenal sebagai *mujaddid* abad ke-20, dan mengajarkan faham Wihdat al-syuhûd. Tradisi Naqsyabandi mengajarkan sebelas aturan dalam *sulûk*.

Di Nusantara, tarekat ini pertama kali diperkenalkan oleh Syaikh Muhammad Yusuf al-Makassari, setelah mendapatkan ijazah dari Syaikh Muhammad Abd. Al-Bâqi, di Yaman. Ia juga dikenal sebagai sufi Nusantara pertama yang menulis tentang tarekat ini.¹⁵

Namun pendapat lain mengatakan bahwa Tarekat Naqsyabandiyah yang menyebar di Nusantara pada saat ini, berasal langsung dari pusatnya di Mekah. Syaikh Muhammad Yusuf, Yang dipertuan Muda di Kepulauan Riau, adalah orang yang pertama kali masuk ke tarekat ini dan dibai`at langsung oleh Syaikh Muhammad Saleh Zawawi.

Tarekat ini kemudian berkembang menjadi Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah yang dipelopori oleh Syaikh Ismail al-Khalidi, dan Naqsyabandiyah Mudzhiriyah, yang dipelopori oleh Syaikh Shaleh al-Dzawawi.

Tarekat Naqsyabandiyah Mudzhiriyah berkembang pesat di Kalimantan, Madura dan Riau. Di Pontianak, tarekat ini dikenal lewat tokohnya Utsman al-Puntiani dan Ismail Jabal, yang juga belajar kepada Muhammad Saleh Zawawi dan Abdullah Zawawi. Selain mereka berdua, terdapat juga tokoh-tokoh lain, seperti Sayyid Ja`far bin Muhammad Assegaf, Syaikh Abdurrahman al-Qadri, dan Haji Abdul Azizi yang mengikuti tarekat ini.¹⁶

Sedangkan Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah berkembang pesat di tanah air melalui jama`ah haji, terutama sejak Syaikh Sulaiman Zuhi, khalifah tarekat tersebut membuka zawiyah di Jabal Abî Qubais, Mekah al-Mukarramah. Untuk wilayah Jawa, Syaikh Sulaiman menunjuk tiga khalifah, Syaikh Abdullah Kepatian (Tegal), Syaikh Muhammad Ilyas Sokaraja (Banyumas), dan Syaikh Muhammad Hadi Girikusumo (Salatiga).

¹⁵Alwi Syihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001), h.

¹⁶Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah... op.cit.*, h. 118- 122

Tarekat Qadiriyah Naqsyabadiyah (TQN)

Tarekat ini didirikan oleh ulama sufi Mekah asal Kalimantan Barat, Syaikh Ahmad Khatîb al-Sambasi (1878 M). Syaikh Ahmad Khatîb mempunyai tiga orang khalifah, yang kelak akan menggantikannya sebagai syaikh utama, yakni Syaikh Abdul Karim Banten, Syaikh Thalhah dari Cirebon, dan Syaikh Ahmad Hasbullah dari Madura.

Sepeninggal Syaikh Ahmad Khatib, kepemimpinan tertinggi Tarekat Qadiriyah wa al-Naqsyabandiyah di Mekah dipegang oleh Syaikh Abdul Karim Banten. Kharisma kuat yang memancar dari diri Syaikh Abdul Karim membuat tarekat ini segera tersebar luas di nusantara, khususnya Jawa Barat, Jawa Tengah bagian utara dan Jawa Timur.

Setelah Syaikh Abdul Karim wafat, kepemimpinan TQN tidak lagi terpusat. Tarekat itu berkembang pesat di berbagai daerah di bawah kepemimpinan para khalifah generasi sesudahnya. Pada paruh kedua abad dua puluh, terdapat setidaknya empat pusat TQN yang penting di Pulau Jawa, yaitu di Rejoso, Jombang, yang dipimpin oleh Kiai Musta`in Ramli, di Mranggen, Demak, dipimpin Kiai Muslih, di Suryalaya, Tasikmalaya, yang dipimpin oleh Abah Anom, dan di Pagentongan, Bogor, Jawa Barat, dipimpin oleh Kiai Thahir Falak.

Di antara keempat tokoh besar TQN itu, hanya tinggal Abah Anom yang masih hidup. Dan hanya tinggal Suryalaya pula yang sepeninggal pengasuhnya, kepemimpinan tarekatnya masih efektif hingga saat ini. Sementara ketiga pusat pengajaran lainnya tidak berhasil melakukan regenerasi.

Di Jawa Timur misalnya, Kiai Mustain Ramli, yang terjun ke politik praktis mulai ditinggalkan pengikutnya. Ketokohnya kemudian digantikan oleh Kiai Adlan Ali, dari Tebuireng. Sepeninggal Kiai Adlan Ali, ketokohan TQN di Jawa Timur dipegang Kiai Utsman al-Ishaqi, Surabaya, dan kemudian dilanjutkan oleh putranya yang legendaris, Kiai Asrâri al-Ishaqi. Sementara di Jawa Tengah, sepeninggal Kiai Muslih yang kharismatik, kiprah ketarekatan Mranggen berangsur-angsur tenggelam.

Hal yang sama juga terjadi di Pesantren Pagentongan, Bogor, yang sempat berjaya pada masa Abah Falak.

Tarekat Khalwatiyah

Tarekat Khalwatiyah didirikan oleh Syaikh Muhammad al-Khalwati al-Khawarizmi (1350 M). Tarekat ini adalah salah satu tarekat yang terkenal dan berkembang di berbagai negeri Islam, seperti Turki, Suria, Mesir, Hijaz dan Yaman. Tarekat ini dikenal juga dengan nama Tarekat Hifniyah.

Di Indonesia, Tarekat Khalwatiyah diperkenalkan oleh Syaikh Yusuf al-Makassari. Ia mendapatkan ijazah tarekat ini dari Syaikh Ayyub bin Muhammad bin Ayyub al-Khalwati, di Damaskus, Siria. Hingga kini, Tarekat Khalwatiyah yang ia bawa ke Nusantara masih tetap berkembang di Sulawesi Selatan.

Tarekat Sammaniyah

Tarekat Sammaniyah didirikan oleh Syaikh Muhammad bin Abd. al-Karim al-Sammân. Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani (1789) adalah orang Indonesia pertama yang mendapat ijazah untuk mengajar tarekat ini. Setelah mendapat ijazah dari pendiri tarekat, ia kemudian mengajarkannya kepada orang Indonesia lainnya yang berada di Mekah, terutama kepada orang yang berasal dari kota kelahirannya, Palembang. Uraian mengenai Tarekat Sammaniyah terdapat dalam kitab *Hidâyat al-Sâlikîn* dan kitab *Râtib Abdus Shamad*, yang dikarangnya.¹⁷

Tarekat Badawiyah

Tarekat ini didirikan oleh Syaikh Ahmad al-Badawi, seorang sufi yang dihormati sebagai wali di Mesir. Ia lahir di Fas, pada tahun 596 Hijrah, dan wafat di Tantha, Mesir, pada tahun 675 Hijrah. Pengagum Syaikh Ahmad al-Badawi antara lain, adalah Syaikh Abd. al-Wahhab al-Sya`rani, yang mempunyai berbagai karya di bidang tasawuf. Tarekat ini tidak berkembang di Indonesia, tetapi berbagai doa dan shalawat yang

¹⁷Chatib Quzwain, *Mengenal Allah, Suatu Studi mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus-Shomad al-Palembani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 25-30

dinisbahkan kepada Syaikh al-Badawi sering dibaca di berbagai kalangan masyarakat Indonesia.

Tarekat Syadziliyah

Tarekat ini didirikan oleh Syaikh Abû al-Hasan al-Syâdzili, seorang sufi dari Spanyol yang mengembara ke Tunisia, kemudian berhijrah dan menetap di Iskandariah, Mesir. Ia wafat pada tahun 1258 M. Ia menyusun *Hizb al-bahr*, yang merupakan salah satu bentuk doa yang amat masyhur. Konon ibn Batutah menggunakan doa tersebut dalam perjalanannya untuk mengatasi berbagai kesulitan yang ia hadapi di dalam perjalanannya.

Setelah al-Syâdzili wafat, ia digantikan oleh Syaikh Abbas al-Mursi, dan selanjutnya oleh Syaikh ibn Atha`illah al-Sukandari. Salah satu karya Syaikh ibn Atha`illah adalah *al-Hikam*, yang berisi 262 kata-kata mutiara dan doa. Kitab ini merupakan karya sastra yang sangat digemari, dan dibaca di pesantren-pesantren di Jawa, bukan saja oleh pengikut tarekat ini, tetapi juga oleh siapa saja yang tertarik pada literatur kesufian pada umumnya.

Demikianlah berbagai macam tarekat yang berkembang di dunia Islam di antara sekian banyak macam tarekat yang ada. Menurut Syaikh Jalaluddin, sebagaimana yang dikutip oleh Abu Bakar Aceh, terdapat 41 tarekat yang dianggap mu`tabarah dan yang diakui kebenarannya. Sedangkan Ensiklopedi Islam menyebutkan bahwa ada empat puluh empat macam tarekat yang mu`tabarah.

C. Peranan Tarekat di Dunia Islam

Sebagai sebuah lembaga keagamaan, tarekat merupakan aspek sosial dari tasawuf yang memiliki komunitas, sistem organisasi dan pembelajaran yang khas dalam rangka mencapai tujuan tasawuf. Tarekat dalam pengertian kelembagaan inilah yang langsung bersentuhan dengan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan.

Sebagai sebuah lembaga keagamaan yang berbasis sosial, tarekat mempunyai banyak sekali potensi yang dapat dimaksimalkan perannya bagi kehidupan sosial masyarakat di sekitarnya, sehingga tarekat tidak hanya akan berperan sebagai agen

spiritualitas, tapi juga sebagai agen perubahan sosial (*social change*), baik di bidang politik maupun bidang ekonomi.

Selama ini, tasawuf dan tarekat sering dituding sebagai sumber penyebab kemunduran umat Islam. Tarekat sering dituduh sebagai lembaga keagamaan yang tidak memiliki visi sosial, tidak memiliki kepekaan dan kepedulian terhadap problem yang sedang dihadapi oleh masyarakatnya. Padahal kita tidak kekurangan data dan fakta sejarah yang menunjukkan bagaimana lembaga tarekat berperan aktif bagi kehidupan masyarakat. Hal ini misalnya, dapat dilihat dari peran lembaga tarekat dalam menentang kolonisme barat di berbagai belahan dunia Islam.

Untuk menyebut bebarapa contoh, sepanjang abad ke-19 dan awal abad ke-20, para pemimpin tarekat dan pengikutnya sering menjadi motor penggerak pembaruan dan perlawanan rakyat terhadap penindasan dan dominasi asing. Mereka terlibat jauh dalam gerakan politik, seperti kebangkitan rakyat di Maroko dan Aljazair melawan Prancis, dan pembangunan kembali masyarakat dan pemerintahan di Libya, yang sebagian besar dilakukan oleh para anggota Tarekat Sanusiyah. Di Nigeria Utara, Syaikh Utsman dan Fobio (w. 1817), seorang anggota Tarekat Qadiriyyah, memimpin gerakan jihad melawan penguasa Habe yang gagal memerintah menurut syari`at Islam, mengadakan pembebanan pajak yang dibuat-buat, korupsi, penindasan, dan menjatuhkan moralitas Islam pada tingkat rakyat maupun istana. Ahmad al-Mahdi (w. 1885) anggota Tarekat Tsamaniyyah, berhasil menentang pemerintahan kolonial Inggris di Sudan. Fenomena serupa terjadi pula di timur.

Di Indonesia, tasawuf dan tarekat berkembang seiring dengan terjadinya Islamisasi dan penyebaran ajaran Islam, sehingga Stenbrink mengatakan bahwa Islam di Indonesia adalah Islam versi sufisme.¹⁸ Oleh karena itu, wajar jika dalam perkembangan dakwah Islam selanjutnya, tasawuf dan tarekat memiliki pengaruh

¹⁸Karel A. Stenbrink, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia abad ke-19*, (Jakarta: Bulan bintang, 1994) h. 173

besar di berbagai bidang kehidupan, sosial budaya dan pendidikan.¹⁹

Islamisasi di Indonesia terjadi pada saat tasawuf menjadi corak pemikiran dominan di dunia Islam. Umumnya, sejarawan Islam Indonesia mengemukakan bahwa meskipun Islam telah datang ke Indonesia sejak abad ke-8 M, namun baru sejak abad ke-13 mulai berkembang kelompok-kelompok masyarakat Islam. Pertumbuhan kelompok masyarakat Islam yang pesat terjadi antara abad ke-13 dan 18 itu, bersamaan dengan periode perkembangan organisasi-organisasi tarekat.²⁰ Agaknya hal ini yang menyebabkan kuat dan berkembangnya ajaran tasawuf dengan organisasi tarekatnya di Indonesia. Dapat dikatakan bahwa sukses penyebaran Islam di Indonesia berkat aktivitas para pemimpin tarekat.²¹

Ada beberapa tokoh sufi yang dipandang berjasa dalam penyebaran Islam dan tasawuf pada abad ke 16 dan 17, yaitu Syaikh Hamzah Fansuri dengan Tarekat Qadiriyyahnya, Syaikh Syamsuddin al-Sumaterani dengan Tarekat Syatariyyahnya,

¹⁹Hal ini tampak dalam dinamika dunia pesantren dan tradisi-tradisi keagamaan yang terefleksikan dalam aktivitas terstruktur atau sebaliknya. Karel A. Stenbrink, *Beberapa Aspek Islam...*, h. 173. Pada umumnya tradisi pesantren bernafaskan sufistik karena banyak kiai yang berafiliasi kepada tarekat. Mereka mengajarkan kepada santri dan pengikutnya amalan-amalan sufistik.¹⁹ Kondisi semacam ini mempermudah tumbuh dan berkembangnya organisasi-organisasi tarekat di Indonesia. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 20

²⁰Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 140. Para ahli sejarah tentang Islam di Jawa dapat mengemukakan bukti-bukti tentang perkembangan organisasi-organisasi tarekat mulai abad ke-16. Rinkes misalnya, ia menyebutkan bahwa Tarekat Syatariyah yang mula-mula dikembangkan oleh Syaikh Abd. al-Rauf Sinkel, kemudian menyebar ke Jawa Barat, di bawah pimpinan Syaikh Abdul Muhyi Pamijahan, salah seorang murid Syaikh Abd. al-Rauf. Dari Jawa Barat kemudian menyebar ke Jawa Tengah dan Jawa Timur. Demikian pula Tarekat Qadiriyyah, bermula dari Aceh di bawah pimpinan Syaikh Hamzah Fansuri, yang selama hidupnya banyak berkelana ke daerah-daerah lain, termasuk pulau Jawa dengan maksud menyebarkan Tarekat Qadiriyyah. Selain itu ada juga Tarekat Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Sammaniyah dan Tarekat Haddadiyah yang muncul berkat kreativitas umat Islam Indonesia, terutama para habib turunan Arab. Pada periode berikutnya, Tarekat Tijaniyah masuk pada awal abad ke 20 yang dibawa oleh jamaah haji Indonesia. Lihat Karel, *Beberapa Aspek... op.cit.*, h

²¹Namun pendapat semacam ini dikritik oleh Zamakhshari Dhofier. Menurutnya, kesimpulan ini berlebih-lebihan dan didasarkan kepada versi yang sangat sederhana atas suatu proses sejarah yang sebenarnya sangat kompleks. Namun memang cukup alasan untuk menyimpulkan bahwa peranan organisasi-organisasi tarekat dalam penyebaran Islam di Indonesia sangat besar. Dhofier, *op.cit.*, h. 140

Syaikh Nuruddin al-Raniri dengan Tarekat Rifaiyahnya, dan Syaikh Abdul Rauf Singkel dengan Tarekat Syatariyahnya.²²

Begitu pentingnya peran tarekat dalam proses islamisasi di Indonesia itu disebabkan oleh beberapa hal, antara lain, kemampuan institusi tersebut melahirkan dan menyalurkan pemimpin kharismatis. Masyarakat pribumi yang sedang mengalami suatu *anomie* dan krisis yang luar biasa, karena kehilangan kepercayaan kepada pemimpin (sultan-sultan) yang tidak lagi berada di pihak mereka,²³ dan kebijakan-kebijakan (ordonansi) kolonial yang difahami sebagai tekanan, pada akhirnya menjadi akar keresahan masyarakat yang selanjutnya membangun sikap emosi dan prustasi yang kumulatif.

Kondisi masyarakat yang sedang membutuhkan figur ini nampaknya mendapat representasi dari yang tepat pada figur guru sufi atau kiai dan haji yang saleh dan berpihak pada rakyat jajahan. Mereka inilah yang kelak tampil menyuarakan keresahan kalangan bawah, terutama kaum tani akibat tertindas oleh berbagai kebijakan diskriminatif pemerintah kolonial.

Raffles menjelaskan bahwa setiap kiai di Jawa oleh penduduk dianggap sebagai orang suci, dan memiliki kekuatan gaib. Karena tingginya kehormatan yang dimiliki oleh para kiai itu, dengan mudah mereka dapat membangkitkan gerakan pemberontakan. Dan bilamana para kiai ini berkerjasama dengan para pemimpin rakyat yang menentang Belanda, maka kerja sama tersebut akan sangat membahayakan Belanda.

Dengan demikian, selain memainkan peranan penting dalam proses islamisasi di Indonesia, tarekat juga berperan aktif dalam usaha perjuangan melawan penjajahan. Banyak bukti yang menunjukkan begitu gencarnya perlawanan terhadap penjajahan yang dimotori gerakan tarekat. Sartono Kartodirjo menyatakan bahwa pemberontakan petani di Banten pada Juli 1888, jelas-jelas dipimpin para kiai dan haji

²²Bruinessen, *Kitab Kuning.., op.cit.*, h. 190

²³Sekalipun masih ada para pemimpin formal (sultan-sultan) tetapi kolonial sengaja telah menciptakannya sebagai alat untuk mendapatkan kepentingannya. Sultan-sultan tidak lagi berada di pihak rakyat.

yang menjadi pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, pimpinan Syaikh Abd. Al-Karim Banten, yang walaupun tidak tinggal di Banten, tapi pengaruh ajarannya sangat besar di Banten.²⁴

Contoh lain adalah perlawanan orang Palembang terhadap pasukan Belanda pada tahun 1819 yang dipelopori para pengikut Tarekat Sammaniyah. Tarekat ini memang telah berkembang di Palembang dan dibawa dari tanah suci oleh murid-murid Syaikh Abdus Shamad al-Palimbani pada penghujung abad 18. Syaikh Abdus Shamad selain dikenal pengarang sastra tasawuf Melayu, juga mengarang sebuah *risâlah* mengenai jihad. Yang lebih menarik lagi, ia juga menulis surat kepada Sultan Mataram (Hamengkubuwono I) dan Susuhunan Prabu Jaka (putra Amangkurat IV) yang mendesak agar terus berjihad melawan orang kafir (Belanda).²⁵

Peran politis yang telah dimainkan oleh tarekat, dalam rentang sejarah peradaban Islam itu, sekaligus menunjukkan betapa lembaga ini telah menjadi menjadi faktor pendorong bagi terjadinya sebuah perubahan sosial. Para guru tarekat ini, bersama dengan para penganutnya, telah melakukan gerakan sosial kemasyarakatan. Semua itu dilakukan sebagai upaya pemenuhan kewajiban dan tanggung jawab serta reaksi terhadap masalah-masalah yang terjadi di masyarakat.

²⁴Sartono Kartodirjo, *The Peasant's Revolt of Banten in 1888; its Conditions, Course and Sequel: a Case Study of Social Movement in Indonesia* (The Hague: Netherlandsche book-en Stenndrukerij, 1996), h. 180

²⁵Lihat Sujuthi Mahmud, *Politik Tarekat Qadiriyyah...*, h. 14

DAFTAR PUSTAKA

- `Arabi, Muhyiddîn ibn., *al-Futûhât al-Makiyyah*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, tt)
- _____, *Fushûs al-Hikam*, ed. Abû al-`Alâ `Affî, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1980)
- Aceh, Abu Bakar., *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: CV. Ramadahni, 1984)
- Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy Muhyid Din-Ibnul `Arabi*, (Cambridge: The University Press, 1939)
- al-`Aqqâd, `Abbas Mahmûd., *Ketuhanan Sepanjang Ajaran Agama-agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), cet. 3
- al-Ahwani, Fuad., *al-Falsafah al-Islamiyah*, (Cairo: Dar al-Qalam, tt)
- al-Anshâri, Muhammad Abd. al-Haqq., *Merajut Tradisi Syari`ah Dengan Sufisme*, (Jakarta: Srigunting, 1997)
- al-Aththas, Muhammad Naquib., *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala lumpur: University of Malaya, 1970)
- al-Badawi, Abd. al-Rahman., *Tarikh al-Tashawwuf al-Islâmi min al-Bidâyah hatta Nihâyah al-Qarn al-Tsâni*, (Kuwait: Wakâlah al-Mathbûah, tt), h.127
- _____, dalam pengantar buku *Rasâ'il Ibnu Sab'în*, (Kairo: Dâr al-Mishriyyah Li al-Ta`lîf wa al-Tarjamah, t.t.)
- al-Bâqi, Muhammad Fu`âd Abd., *al-Mu`jam al-Mufahras li Al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987)
- al-Ghazâli, Abû Hâmid., *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, tt)
- _____, *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980)
- al-Haddâd, Abdullah bin Alwi., *Al-Mukâtabât*, (Mesir: Mathba`ah Isâ al-Bâb al-Halabi wa Syarîkuhu, tt)
- _____, *Risâlah al-Mu`âwanah*, (Mesir: Mathba`ah Isâ al-Bâbi al-Halabi wa Syarîkuhu, tt)
- Ali, Yunasril., *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997)

- al-Jilli, Abd. al-Karîm ibn Ibrâhim., *al-Insân al-Kâmil fi Ma`rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1975)
- al-Jurjâni, Ali bin Muhammad., *al-Ta`rifât*, (Mesir: tp, 1938)
- al-Kalabadzi, Abû Bakar., *al-Ta`âruf li Madzâhib Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969)
- al-Mahdali, Aqîl bin `Ali., *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1993)
- al-Mutawali, Abd. al-Sattâr al-Sayyid., *Adab al-Zuhd fi al-`Ahsr al-`Abbâsi, Nasy'ah wa Tathawwuru wa Ashhar Rijâlihî*, (Mesir: al-Hibnah al-Mishriyah, 1984)
- al-Qasyâni, Abd. al-Razzâq., *al-Istihlâhat al-Shûfiyâh*, (Mesir: al-Hay'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1981)
- al-Qusyairi, Abû al-Gâshim Abd. al-Karîm., *Al-Risâlah al-Qusyairiyah Fi `Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dâr al-Kâhir, t.t)
- al-Sarrâj, Abû Nahsr., *al-Luma`*, (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyah, tt)
- al-Syaibi, Kâmil Mushthafa., *Al-Shilât baina al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu`*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1969)
- al-Taftazani, Abu al-Wafâ al-Ghânimi., *Madkhal Ilâ al-Tasawwuf al-Islâm*, Terj. Ahmad Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985)
- Amin, Ahmad., *Duhrul al-Islâm*, (Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyah, 2004), cet. I, volume, IV
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin., *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000)
- AS. Asmaran., *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994)
- Bahri, Media Zainul., *Menembus Tirai Kesendiriannya, Mengurai Maqâmat dan Ahwâl dalam Tradisi Sufi*, (Jakarta: Prenada, 2005)
- Basyûni, Ibrahim., *Nasy`at al-Tashawwuf al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.t)
- Dhofier, Zamakhsyari., *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982)
- Drajat, Amroeni., *Filsafat Islam, Buat yang Pengen Tau*, (Jakarta: Erlangga, tt)

- Fatah, `Irfân abd. al-Hâmid., *Al-Falsafah al-Shûfiyah wa Tathawwurihâ*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1987)
- Ghalab, Muhammad., *al-Tasawwuf al-Muqârin*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, t.t.)
- Hanafi, Hassan., *Agama Ideologi dan Pembangunan*, terj: Shonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), h. 75.
- Hilâl, Ibrahim., *Al-Tashawwuf al-Islâmi Baina al-Dîn wa al-Falsafah*, (Kairo: Dâr al-Nahdhat al-`rabiyyah, 1979)
- Hilmi, Muhammad Mushthafa., *al-Hayât al-Rûhiyah fî al-Islâm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984)
- Hitti, Philip K., *History of The Arab*, Tenth Edition (London: The Macmillan Press Ltd, 1974)
- Husaini, Maolavi S.A.Q., *Ibn `Arabi*, (Lahore: tp, tt)
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Kairo: Dâr al-Fikr, tt), h. 467
- Isa, Abd. al-Qâdir., *Khaqâ'iq 'an al-Tashawwuf*, (Siria: Dâr al-`Irfân, 2001)
- Kartanegara, Mulyadhi., *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2006)
- Kartodirjo, Sartono., *The Peasant's Revolt of Banten in 1888; its Conditions, Course and Sequel: a Case Study of Social Movement in Indonesia* (The Haque: Netherlandsche book-en Stenndrukerij, 1996)
- Kurdi, Muhammad Amîn., *Tanwîr al-Qulûb, Fi Mu`âmalat al-`Allâm al-Ghuyûb*, (Jeddah: Al-Haramain, tt)
- Labib, Muhsin., *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan*, (Jakarta: Lentera, 2004)
- Ma'luf, Louis., *Al-Munjid fî al-Luqah wa al-A`lâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986)
- Madjid, Nurcholis., *Islam, Agama dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000)
- Mahmud, Abd. al-Qadir., *al-Falsafah Al-Shufiyah Fi Al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966)
- _____, *Al-Tashawwuf al-Muqâran*, (Mesir: Maktabah al-Nandah, t.t)

- Mu`thi, Abd. Wahib., Tarekat, Sejarah Munculnya, Macam-macam dan Ajaran-ajarannya, dalam kumpulan artikel *Tasawuf*, (tidak diterbitkan), (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, tt)
- Mushtafa, H.A., *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997)
- Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York: *Part I*, tt)
- _____, (ed), *Ensiklopedi Tematis Sipiiritualitas Islam*, terj, (Bandung: Mizan, 2003)
- _____, *Theology, Philosophy and Spirituality*, Dialihbahasakan oleh Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- _____, *The Muslim Sages*, (N.Y: Delmar, 1964)
- Nasution, Harun., *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- _____, "Perkembangan Dunia Tasawuf di Dunia Islam", dalam *Orientasi Pengembangan Ilmu Tasawuf*. Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam, IAIN di Jakarta, Ditbinbaga Depag RI, 1989
- Nasution, Hasyim Syah., *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Indah Pratama, 1999)
- Netton, Ian Richard., *Allah Transcendent*, (England: Curzon Press, 1994)
- Nicholson, Reynold A., *The Mystic of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975)
- Noer, Kautsar Azhari., *Ibn `Arabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1993)
- Quzwain, Chatib., *Mengenal Allah, Suatu Studi mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus-Shomad al-Palembani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985)
- Sab`în, Ibn., *Budd al-`Arif*, Dr. George Kattorah (ed.), (Beirut: Dâr al-Kindi, 1978)
- Sahabuddin, Nur Muhammad, *Pintu Menuju Allah*, (Jakarta: Logos, 2002)
- Schimmel, Annemarie., *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Sapardi Djokjo Damono, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 28
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 1997)

- Siradj, Said Aqiel., "Perkembangan Tasawuf Dalam Islam", dalam *Media: Jurnal Ilmu Pendidikan Dalam Islam*, Edisi 32, tahun ke-IX, Januari 2000
- Siregar, Rivay., *Tasawuf Dari Sufisme Klasik ke Neo-sufirme*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999)
- Solihin M.Ag, *Tasawuf Tematik, Membedah tema-tema Penting Tasawuf*, (Bandung: Pustaka setia, 2003)
- Stenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Islam di Indonesia abad ke-19*, (Jakarta: Bulan bintang, 1994)
- Syaraf, Muhammad Jalâl., *Al-Tashawwuf al-Islâmi wa Madârisuhu*, (Iskandariyah: Dâr al-Mathbû`ah al-Jam`iyah, tt)
- Syaraf, Muhammad Yasîr., *al-Wihdah al-Muthlaqah `inda ibn Sab`în*, (Baghdad: Dâr al-Rasyîd li al-Nasyr, 1981)
- Syihab, Alwi., *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001)
- Tim Penulis Ensiklopedi Tasawuf, *Ensiklopedia Tasawuf*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2008), jilid I
- Tim penyusun Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2004)
- Trimingham, J.S., *Mazhab Sufi*, (Bandung: Pustaka, 1999), cet. 1
- Umarie, Barmawie., *Sistematik Tasawuf*, (Solo: AB Siti Sjamsijah, tt)
- van Bruinessen, Martin., *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995),
- _____, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992)
- W.M, Abd. Hadi., *Tasawuf Yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Yatim, Badri., *Sejarah peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995)
- Zahri, Mushtafa., *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu Offset, 1995)
- Ziai, Hossein., *Knowledge And Illumination: A Study Of Suhrawardi`s Hikmah al-Isyrâqiah*, dialih bahasakan oleh Afif Muhammad dan Munir, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998)