

TEORI DASAR TASAWUF ISLAM

OLEH:
S U T E J A

Penerbit :
CV. ELSI PRO

TEORI DASAR TASAWUF ISLAM

S U T E J A

Diterbitkan oleh : CV. ELSI PRO
Jl Perjuangan By Pass Cirebon No Hp 081320380713
Email : chiplukan@yahoo.com

Editor : Dr. H. Sumanta, M.Ag.

Desain cover & layout : Khayatun Nufus

Percetakan : CV. Elsi Pro

Cetakan Pertama : Desember 2016

176 Halaman

ISBN 978-602-1091-45-6

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

PENGANTAR PENERBIT

Perilaku keseharian dalam bentuk ibadah ritual (*mahdah*) dan sosial (*ghayr mahdah*) lazim disebut dengan akhlak. Akhlak dalam pemahaman yang lebih mendalam adalah ihsan. Ihsan, sebagaimana yang telah diteladankan oleh Nabi SAW, adalah ekspresi keimanan dan keislaman seseorang dalam esensinya yang saling melengkapi dan saling menyempurnakan.

Kesempurnaan akhlak seseorang yang lahir dari kesempurnaan keimanan merupakan indikator kesempurnaan ihsan seseorang dan, karenanya, ia sangat membutuhkan pembinaan dan pengembangan ke arah kesempurnaan.

Pembinaan yang dimaksud adalah pensucian jiwa yang dilakukan dengan cara ilmu dan cara amal. Oleh karenanya, para sufi (penganut dan pengamal tasawuf) dan juga *mutashawif* (ahli tentang tasawuf) menegaskan bahwa: "*tasawuf itu ilmu dan amal*".

Buku ini mengajak anda tidak saja sekedar membaca tetapi juga mengkritisi secara langsung dari sumber-sumber kalsik yang primer dan orsinil tentang tasawuf serta pengalaman para sufi dalam mengimplementasikan teori-teori tasawuf.

Buku yang *terbuka* untuk dikritisi ini mengajak para pembaca memasuki tasawuf dan menyelaminya dengan pendekatan yang lebih komprehensif, yakni: pendekatan ilmu (teori) dan amal (praktik) secara bersamaan. Dengan harapan para pembaca buku ini termotivasi secara kuat memasuki dan mengamalkan tasawuf yang bersumber kepada al-Quran dan al-Sunnah. Dan, dapat terhindar dari kekeliruan-kekeliruan didalam bertasawuf.

Cirebon, November 2006 M./26 Shafar 1438 H.

CV. ELSI PRO

PENGANTAR PENULIS

Maraknya kajian-kajian tentang tasawuf dewasa ini, dan kian bertambahnya minat masyarakat terhadap tasawuf, memperlihatkan bahwa sejak awal sejarah Islam di Nusantara tasawuf telah berhasil mengikat hati masyarakat. Pengaruh dan peranan tasawuf ternyata tidak pudar sejak dahulu sampai dengan sekarang, dengan catatan sedikit mengabaikan penyimpangan-penyimpangan yang dijadikan bahan kritik. Penyimpangan-penyimpangan yang lazim dijadikan bahan kritik dan juga introspeksi (*muhasabah*) adalah persoalan pemahaman tentang *ma'rifatullah* –yang dirumuskan secara berbeda oleh para sufi- dan kecenderungan meninggalkan kehidupan dunia yang ditampilkan –secara sadar atau tidak- oleh para penganut dan pengamal jam'iyah tarekat tertentu.

Oleh para pengamalnya, tarekat (*thoriqoh*) diyakini sebagai sesuatu yang identik dengan tasawuf islami yang bersumber kepada Kitabullah dan al-Sunnah. Segala tindakan dan perilaku penganut tarekat selalu diatasmamakan sebagai *mujahadah* dan *riyadhah* yang tampak di permukaan inilah yang, oleh para ahli fiqh (*fuqoha'*) dipandang sebagai bentuk penyelewengan dan dituduh mengikuti cara-cara beragama kaum Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha, Animisme, Dinamisme dan lainnya dalam hal pensucian jiwa (*tazkiyyat al-Nafs*), yang cenderung mengabaikan hak-hak tubuh jasmani.

Hal-hal lain yang, lazim dijadikan bahan kritik, sudah menjadi *banjir keterlanjuran* tetapi harus segera dibendung dan dihentikan adalah *sinkritisme* dalam bertasawuf. Di sisi lain, proses pembelajaran tasawuf selama ini baik di pesantren-pesantren dan perguruan tinggi Islam adalah bersifat *memihak*. Kaum pendidik (kyai, ustdaz, dosen) dalam hal pembelajaran tasawuf mencoba mentransfer pengetahuan yang diperoleh generasi sebelum mereka secara *apa adanya* dan tidak berusaha mencoba melakukan analisis dengan merujuk kepada sumber orsinil yang primer. Kaum pendidik, disadari atau tidak, selama ini mengajarkan pemahaman bertasawuf dari karya-karya terjemahan dan bahkan buah pemikiran kaum orientalis.

Faktor-faktor tersebut, termasuk pendukung kekeliruan-kekeliruan dalam bertasawuf sehingga dapat dengan mudah kaum kritikus mengalamatkan tuduhan bahwa, tasawuf lahir dari hasil adaptasi dan kompromi (akulturasi) dengan budaya lokal. Tasawuf Islam dituduh mencontoh sistem kerahiban Nasrani, Yahudi, Hindu, dan Budha, serta penetrasi filsafat *pantheisme*.

Tasawuf Islam model Rasulullah Muhammad SAW adalah intisari dari keseluruhan ajaran Islam (manifestasi ihsan). Di sisi lain tasawuf masih dipadang sebagai faham dan amaliah keagamaan yang cenderung individualistik dan mengabaikan hal-hal duniawi. Kedua titik ekstrim itu sampai sekarang belum bisa diubah dan akarnya yang sudah terhunjam

berabad-abad di hati umat Islam, belum ada kekuatan mana pun yang berhasil mencabut sampai ke akar-akarnya.

Pendidikan harus memberikan pencerahan pemahaman dengan merujuk secara langsung sumber-sumber primer yang orsinil dan otentik. Diharapkan bisa diharapkan menjadi solusi bagi usaha mempertemukan kedua kutub eksterim tersebut. Disamping, dibutuhkan adanya tekad kuat dari setiap pribadi umat muslim untuk mengembalikan tasawuf kepada sumbernya, al-Quran dan al-Sunnah. Buku ini memberikan harapan baru bagi proses pencerahan pemahaman dan wawasan tentang tasawuf yang sebenarnya, yakni tasawuf yang bersumber kepada wahyu Allah (al-Quran dan al-Sunnah). (*Allah a'lam bi al-Showab*).

Cirebon, November 2006 M./26 Shafar 1438 H.

Suteja

DAFTAR ISI

Katapengantar.....	iii
Daftar isi.....	vii
Bagian Pertama : Menelaah Perjalanan Tasawuf.....	1
Bab I Kritik Atas Ajaran Sufi.....	1
A.Pendahuluan.....	1
B.Syari'at, Thariqat, dan Haqiqat.....	6
C.Tazkiyyat al-nafs.....	7
D.Wilayah (kewalian Sufi).....	9
E.Musyadah.....	12
F.Fana'-baqa'.....	13
G.Insan Kamil.....	15
I. Wihdat al-adyan (kesatuan Agama-agama).....	19
Bab II Tasawuf Sebelum Dan Sesudah Al-ghazali.....	21
Bab III Tasawuf al-ghazali didalam Sufisme Nusantara.....	27
A.Pengantar.....	27
B.Ghazalianisme di Nusantara.....	29
Bagian Kedua Pendakian Sufi.....	35
Bab I Maqom & Hal.....	35
A.Maqom.....	35
B.Tawbat (taubat).....	36
C.Zuhd (selanjutnya ditulis Zuhud).....	39
D.Tawakkal dan Ridha`.....	43
E.Maqom Fana'.....	46
F.Ma'rifatullah.....	52
Bab II Mujahadah.....	61
A.Pensucian Jiwa/hati.....	61
B.Tahapan-tahapan Mujahadah.....	65
C.Dampak Mujahadah.....	73
Bagian Ketiga Tarekat.....	75
Bab I Mengenal Tarekat (thoriqoh Shufi).....	75
A.Sumber al-Quran.....	75
B.Abu Sa'id; Pencipta Pertama Tarekat.....	77
C.Memaknai Tarekat.....	77
D.Sanad/silsilah Dzikr Tarekat.....	78

Bab II Dinamika Tarekat	79
A.Pertumbuhan Tarekat.....	80
B.Jam'iyah Tarekat.....	83
C.Pengaruh Tarekat.....	106
Bagian Keempat	
Tasawuf VS. Pendidikan Pesantren Dahulu dan Sekarang.....	109
Bab I Tasawuf Nusantara.....	109
A.Ruh Tasawuf Relevansi Tasawuf di Nusantara.....	114
B. Bukti Sejarah.....	115
C. Periodisasi.....	116
D. Tokoh dan Kitab.....	117
E. Relevansi.....	117
Bab II Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Indonesia.....	119
A.Pengantar.....	119
B.Kitab Tasawuf di Pesantren.....	120
Bab III Ideologi Sufistik Di Pesantren.....	123
A.Pendahuluan.....	123
B.Al-Syafi'yahi-al- Asy'ariyah (Ghazalian Oriented).....	127
C.Tradisi Keilmuan Pesantren.....	128
D.Pembentukan Kepribadian Santri.....	129
E.Pesantren; Institusi Pertama Pengembangan Tasawuf.....	132
Bab IV Fikih Sufistik Didalam Pendidikan Pesantren.....	135
A.Pengantar.....	135
B.Catatan Perjalanan Pendidikan Pesantren.....	136
C.Mengapa Fikih-Sufistik.....	140
D.Kyai ; Sumber Nilai Sufisme.....	143
E.Dampak Pendidikan Fikih-Sufistik Pesantren.....	145
F.Penutup.....	147
Bab V Pendidikan Tasawuf;Tugas Baru Pendidikan Islam ?....	149
A.Pendahuluan.....	149
B. Krisis Spiritualitas Manusia Modern.....	150
C. Fenomena Tasawuf Kontemporer.....	154
D. Analisis Tasawuf Kontemporer.....	157
G. Pembelajaran Tasawuf; Kebutuhan Sejak Dini.....	159
E. Tasawuf; Alternatif Spiritualitas Masa Depan	162

BAGIAN PERTAMA

MENELAAH PERJALANAN TASAWUF

BAB I

KRITIK ATAS AJARAN SUFI

A. PENDAHULUAN

. Siapapun tidak akan menolak konsep zuhud. Islam telah menentukan secara tegas konsep dan metode zuhud dengan landasan Kitabullah dan al-Sunnah. Tasawuf hadir memperkuat konsep *zuhud*. *Shufi* (pengamal tasawuf) dan *mutashawwif* (ahli tentang tasawuf) berhasil mereduksi konsep *zuhud* sebagai sebuah disiplin yang teramat ketat dalam bentuk perilaku keseharian yang serba *lillahi Ta'ala*.¹ Tasawuf, sebagai dimensi keislaman, adalah anak termuda (bungsu) dalam keberagamaan Islam setelah *kalam* dan *fiqh*.

Tasawuf adalah institusi keberagaman dalam Islam yang mewakili perilaku meninggalkan urusan duniawi secara total, *kaffah*. Tasawuf berhasil menciptakan pemimpin dan pembimbing spiritual dalam struktur yang independen dan ditaati oleh semua murid dan pengikutnya; dengan *ghirah* dan *fanatisme* yang tidak terkalahkan oleh pengaruh-pengaruh luar layaknya sebuah *ta'ashub*.² Inilah yang dalam perkembangannya kelompok sufi dipandang sebelah mata oleh kelompok *fuqoha'* atas dasar "kecemburuan sosial".

Tasawuf dikenal banyak orang dalam dua kategori. Pertama, tasawuf *akhlaqi/amali*. Ia diyakini sebagai tasawuf yang murni menyandarkan dirinya secara langsung kepada nash-nash al-Qur'an dan al-Sunnah, serta menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kekafiran. Kedua, tasawuf *falsafi*. Sesuai namanya, ia diklaim telah memasukkan ke dalam ajaran-ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan Kristen serta mengungkapkan ajaran-ajarannya dengan memakai istilah-istilah filsafat dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang kebanyakan.

Peradaban Islam mengenal tasawuf mulai abad III Hijriah dari cara-cara atau perilaku hidup keseharian dalam bentuk *zuhud*. Keasyikan dalam perilaku zuhud kemudian berubah menjadi pola hidup serba menerima dengan pasrah (*ridha'*) setiap ketentuan Allah SWT dan konsistensi menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syari'at Islam (*tawbat*). Puncaknya, tradisi itu berubah orientasi menjadi sebuah proses pensucian jiwa (*tazkiyyat al-Nafs*) dengan tujuan dapat sampai menuju Allah

¹ Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif 'an al-Sunnah, 1987/1941, 45.

² Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif 'an al-Sunnah, 198, 6.

(*wushul*). *Zuhud*, *wara'*, *ridha'* dan *tawbat* adalah prasyarat bagi seseorang calon sufi yang hendak melakukan *tazkiyyat al-Nafs* dengan tujuan untuk mempermudah proses *wushul*, *ma'rifat Allah*, *kasyf*, dan *musyahadah*.³

Tasawuf, dipandang dari aspek pendidikan kepribadian, adalah institusi Islam yang telah berjasa didalam proses peningkatan kualitas kepribadian muslim sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. Tasawuf mengajarkan, setiap diri muslim untuk tidak tergila-gila terhadap hal-hal duniawi/materi), *taqwallah*, *'iffah* (mampu menahan diri dari memintaminta), *qona'ah*, sabar dalam setiap situasi dan kondisi, berusaha membersihkan jiwa, *istiqomah* dalam keimanan, mencintai rasul Allah dan orang-orang salih, selalu mengingat Allah (*dzikrullah*), membiasakan diri melakukan hal-hal yang disunnahkan secara kontinyu, menyayangi setiap makhluk ciptaan Allah, tawakal kepada Allah dan melaksanakan segala kebaikan serta amal salih yang dapat membantu tercapainya kesempurnaan keimanan dan keislaman, dalam rangka menuju kualitas *ihsan*.⁴

Tasawwuf, sebagai sesuatu yang baru dan paling muda, tidak dapat terhindar dari kritik dan penilaian negatif terlebih-lebih tasawuf madzhab falsafi dan madzhab *wujudiyah*.⁵ Kritikan datang tidak saja dari kaum orientalis. Sekelompok ulama muslim Timur Tengah juga terbawa larut dan asyik mencari-cari kelemahan konsep, teori, dan praktek-praktek bertasawuf. Sejumlah kritikus mengalamatkan penilaiannya terhadap beberapa persoalan aqidah dan ibadah yang, bagi mereka, bertentangan dengan al-Kitab dan al-Sunnah. Aqidah sufi dinilai bertentangan dengan al-Quran dan kepribadian Rasulullah SAW sebagai penjelas atas wahyu Allah. Aqidah sufi dinilai tidak berdasar kepada Kitabullah dan al-Sunnah. Aqidah sufi berdasarkan pembelajaran melalui *ilham* dari guru-guru yang mereka anggap sebagai wali. Sumber aqidah, yang menjadi kebanggaan dan keistimewaan kaum sufi tetapi menjadi bahan cemooh sekelompok ahli, adalah metode *kasyf* dan *fana'*. Bagi para kritikus aqidah sufi dipandang sebagai bentuk penyelewengan dan keterpedayaan sufi oleh jin dan syaitan.

Para syaikh sufi dituding sebagai kelompok ulama yang tidak memiliki keilmuan memadai dalam bidang aqidah islamiah dan mereka dinilai tidak memiliki tawhid kepada Allah yang bersih. Bahkan keilmuan para sufi pada umumnya dinilai sebagai keilmuan yang, secara epistemologis, tidak berdasar karena didalam kalangan sufi sangat diutamakan tradisi *taqlid* kepada syekh *mursyid*. Komunitas sufi lazim dikelompokkan kedalam kelas masyarakat yang

³ Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006, 4.

⁴ Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf*, Istanbul, 1993, 31

⁵ Diantara kitab yang jelas-jelas sepenuhnya berisi kritik negatif terhadap sufi (khususnya ibnu 'Arabi, al-Hallaj dan ibn al-Faridh) dan seluruh ajarannya adalah kitab *Mashra' al-Tashawwuf*. Selain karya-karya ibn Taymiyah muda (pen.).

tidak memahami perkembangan zaman dan hal-hal faktual dalam dunia keilmuan dan pemikiran Islam. Mereka dituduh menganjurkan umat untuk meninggalkan dunia politik dan pemerintahan. Bahkan dituduh berharap didatangi para penguasa demi kepentingan dan tendensi kelompok dan juga pribadi sang syekh.⁶ Dalam bidang hadits, para sufi dituduh sebagai kelompok muslim yang tidak mengerti soal *shahih* dan *dha'if*. Kitab-kitab sufi lebih mengutamakan mengambil hujjah dengan hadits-hadits *dh'aif* dan juga *mawdhu'* daripada hadits-hadits *shahih*.⁷

Al-Imam al-Ghazali juga tidak lepas dari kritik. Sebagai pejuang *kasyf* dia dinilai telah keluar dari ketentuan fiqh dan banyak mempergunakan hadits-hadits *dha'if* didalam *Ihya'-nya*.⁸ Kitab-kitab karya ibn 'Arabi, al-Jili, atau al-Suhrawardi dituding sebagai kitab-kitab yang memasukkan ajaran-ajaran agama luar Islam seperti: Yahudi, kependetaan Nasrani, Manuwiyah, *fanatisme* Majusi (Agama Persia Kuno), *brahmanisme* Hindu, *ascetisme* dan *moksha* Buda; dan Neoplatonisme kedalam Islam.⁹

Doktrin-doktrin sufi yang kerap kali dijadikan bahan kritik negatif adalah persoalan yang lazimnya tidak dikenal oleh kalangan ahli fiqh ataupun ahli kalam. Misalnya tradisi *halaqah* atau majlis dzikir, *hafalah sirr* atau *tawajjuh*, *rabithah*¹⁰ dengan guru sebelum melakukan awsilah, serta masalah *ahwal* atau *hal*, *syathat*, *kasyf* serta keyakinan tentang kemampuan kaum sufi memasuki dunia gaib, *ittihad* dan *hulul*. Komunitas di luar sufi, menuding doktrin tersebut sebagai penetrasi dari agama Zoroarter, Zaratusta, Manuwiyah, Hindu dan agama-agama *watsani* pada umumnya. Metode tafsir dan ta'wil para sufi terhadap ayat-ayat al-Quran pun dianggap sebagai bentuk penyelewengan pemahaman yang keluar dari kaidah-kaidah tafsir dan mencerminkan ketidaktahuan tentang asbab al-Nuzul.¹¹

Ibn Taimiyah (w. 1328 H.) adalah salah seorang murid Ahmad bin Hanbal. Sebelum berkenalan dengan Ibn 'Athoillah al-Sakandari, ia juga sangat anti terhadap tasawuf. Ibn Taimiyah yang dibanggakan kaum modernis mengkritik secara tajam praktek dan pemikiran sufisme. Baginya,¹² para sufi itu terbagi dalam tiga kategori dan tidak semuanya benar. *Pertama*, adalah

⁶ Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf*, Istambul, 1993, 27.

⁷ Farid, Ahmad, *al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyyah*, 24.

⁸ Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif' an al-Sunnah, 1987, 45

⁹ Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, 46.

¹⁰ *Rabithah* adalah salah satu bentuk tradisi thariqah sufi yang diadopsi dari agama Majusi di Persia (Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf*, 11).

¹¹ Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf*, Istambul, 1993, 32-33.

¹² Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, ed. Rasyid Ridhâ', Kairo, t.p., t.th., vol. 1, hal. 179.

kelompok *masyayikh al-Islam, masyayikh al-Kitab wa al-Sunnah* dan *A'imat al-Huda*, seperti Fudhail ibn 'Iyad (w. 803 M.), Ibrahîm ibn Adham (w. 777 M.), Syaîq al-Balkhi (w.810 M.), Ma'ruf al-Kurkhi (w. 815 M.), Bishr al-Khafi (w. 841 M.), Sirri al-Saqathi (w. 871 M.), Abu Sulaiman al-Darayn (w. 831 M.), Junaid al-Baghdadi (w. 909 M.), Sahl ibn 'Abdullah al-Tustari (w. 897 M.), 'Amr ibn 'Usmân al-Makki (w. 904 M.), 'Abd al-Qadir al-Jailani (w. 1166 M.), Hammad al-'Abbas (w. 1130 M.) dan Abû al-Bayan (w. 1156 M.). Mereka adalah kelompok sufi yang prakteknya tidak bertentangan dengan al-Qur'an, kehidupan dan pengalaman mereka sesuai dengan syari'ah. *Kedua*, adalah kelompok yang mengalami keadaan yang tidak normal (*jadzb*), *syathahat* (berkata yang lepas kontrol) dan *sukr* (mabuk). Mereka dipandang sebagai orang yang bertentangan dengan syari'ah, tetapi cepat atau lambat mereka akan pulih kembali, seperti: Abu Yazid al-Busthami (w. 875 M.), Abu al-Husain al-Nuri (w. 907 M.) dan Abu Bakar al-Syibli (w. 946 M.). Untuk kelompok ini, Ibn Taimiyah tidak berkomentar banyak; *Ketiga*, adalah kelompok yang dianggapnya sesat dan bertentangan dengan ajaran Islam, karena mereka menganut doktrin inkarnasi (*hulul*) dan *wahdat al-Wujud*, di antara dari kelompok ini adalah: al-Hallaj (w. 922 M.), Ibn 'Arabi (w. 1240 M.), Sadrudin al-Qunawi (w. 1273 M.), Ibn Sabi'in al-Maqtul (w. 1269 M.), dan Tilimsani (w. 1291 M.). Kelompok terakhir ini yang mendapatkan kritik tajam dari Ibn Taimiyah.

Kaum ilmuwan, cendekiawan, dan peneliti memiliki pandangan beragam ihwal keterkaitan tasawuf dengan Islam. Mereka menilai tasawuf adalah perkembangan eksotik dan bersumber dari luar Islam. Tasawuf dianggap mewarisi *asketisme* dan praktek-praktek monastik dari Nasrani; menjalankan peniadaan diri (*fana'*) dari Hindu; keinginan untuk mengetahui realitas luhur melalui pemurnian jiwa dan *iluminasi* dari *gnostisisme*; serta pandangan kegandaan (*multiplicity*) dari kebersatuan-nya Neo-Platonisme; dan teosofi monistiknya Vedanta India.

Sementara ada juga yang berpandangan lain. Tasawuf oleh kelompok ini dianggap sepenuhnya ajaran yang islami dan merupakan ekspresi otentik dari perilaku *ihsan*. Kehidupan bersahaja seperti yang banyak dijalankan kaum sufi adalah semata-mata menteladani kehidupan Rasul Allah SAW dan para sahabatnya. Sedangkan pengasingan diri dari masyarakat ramai (*'uzlah*) juga diyakini sesuai dengan syari'ah, karena beroreintasi kepada tujuan mulia menjauhkan diri dari bahaya masa kemunduran Islam yang ditegarai dengan perilaku keseharian yang individualistis, materialistis dan kerusakan mental di berbagai lini penguasa, yang waktu itu berpusat di Baghdad..

Penulis tasawuf awal seperti al-Sarraj (w. 378 H./988 M.), al-Kalabadzi (w. 390 H./1000 M.), Abu Nu'aim (w. 430 H./1038 M.), dan al-Qusyairi (w. 465 H./1072 M.) menandakan bahwa tasawuf merupakan ekspresi murni tentang ekspresi batiniah ajaran Islam. Ia merupakan perwujudan yang teramat

sempurna dari nilai-nilai rohaniah.¹³ Kaum sufi mempunyai keyakinan sebagaimana yang dirumuskan oleh para ahli ilmu kalam (teologi).¹⁴ Mereka juga mengikuti aturan sebagaimana yang dirumuskan oleh para *fuqaha'*, dengan metode dan pengalaman yang sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁵ Al-Kalabadzi khususnya mencoba menunjukkan bahwa kepercayaan yang dipegang orang-orang sufi tidaklah berbeda dengan kepercayaan *Ahl al-Sunnah*.

Bagi al-Saraj bahwa, sufi adalah wakil Allah di bumi. Mereka adalah wali dan makhluk Allah yang terbaik. Mereka adalah pilihan Allah. Sikap sufi terhadap ilmu-ilmu *furu'* berbeda dengan para ahli fiqh yang terbelenggu oleh doktrin madzhab. Sufi tidak memilih salah satu cabang ilmu pengetahuan dan meninggalkan yang lainnya. Mereka adalah sumber berbagai macam ilmu pengetahuan dan perwujudan dari *sublimasi* semua kebajikan (*akhlaq al-Syarifah*), lama seindah yang baru.¹⁶

Pemikiran tasawuf al-Ghazalî, bagi generasi penerusnya, dianggap telah maju jauh ke depan. Selain menafsirkan tasawuf dengan bijaksana dan mengembalikannya kepada ajaran Islam ia menafsirkan ajaran Islam dengan titik pandang, pengalaman dan praktek sufi. Ia menegaskan bahwa apabila Islam dipahami dengan baik maka pelaksanaannya juga tidak berbeda dengan apa yang dilakukan oleh para guru sufi. Inilah orientasi besar karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Apa yang dianggap terbaik oleh umat tentang syari'at Islam adalah identik dengan tasawuf.¹⁷

Karya 'Abd. al-Qadir al-Jaylani (w. 561 H./1166 M.) dan Syihab al-Din al-Suhrawardi (w. 632 H./1234 M.) menguatkan pencitraan tersebut. Meskipun, mereka sendiri mendisasosiasikan diri dengan aspek spekulatif dari karya al-Ghazalî. Ibn 'Arabi mengikuti langkah al-Ghazali, dan melaksanakan tugas lebih jauh dalam penafsiran kepercayaan dan praktek Islam dalam titik pandang pengalaman dan *intuisi* sufi. Ibn 'Arabi telah memainkan fungsi ini dalam skala besar dalam karyanya yang panjang lebar, *al-Futuh al-Makkiyah*. Aqidah islamiah diinterpretasikan dan diaplikasikan secara keseluruhan dengan sudut pandang filosofisnya, *wahdat al-Wujud*. Ia

¹³ al-Saraj, *al-Luma'*, Kairo, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1380 H./1960 M., 19 dan 40; al-Qusyairi, Abu al-Qasim, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Kairo, 1972, 20-21; Abu Nu'aim, *Hilyat al-Awliya'*, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980, I, 21-28.

¹⁴ al-Kalabadzi, Abu Bakr Muhammad, *al-Ta'arrûf li Madhab Ahl al-Tashawwuf*, Kairo, al-Halabi, 1380 H./1960 M., 33-82.

¹⁵ al-Kalabadzi, *al-Ta'arrûf li Madhab Ahl al-Tashawwuf*, 84-86; al-Saraj, *al-Lumâ'*, 105-146.

¹⁶ al-Saraj, *al-Luma'*, Kairo, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1380 H./1960 M., 19 dan 40. al-Qusyairi, Abu al-Qasim, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Kairo, t.k., 1972, 20-21; Abu Nu'aim, *Hilyat al-Awliya'*, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980, I, 21-28.

¹⁷ Muhammad 'Abd al-Haq al-Anshari, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, 89.

juga memberi interpretasi lain yang lebih dekat dengan pandangan tokoh muslim pada umumnya.¹⁸

B. SYARI'AT, THARIQAT, DAN HAQIQAT

Para sufi memiliki ketentuan sendiri tentang amaliah atau ibadah.¹⁹ Ibadah, dalam pandangan sufi, adalah amaliah tahapan syari'at. Wujud syariat adalah beribadah kepada Allah dengan jalan meninggalkan larangan-larangan Allah dan menjalankan perintah-perintah-Nya. Tujuannya agar dapat mencapai maqam tawbat, taqwa, dan istiqomah. Ini tahapan awal bagi para calon sufi atau *salik*. Tahapan berikutnya adalah *thariqat*. Tahapan ini memiliki tujuan untuk mendekati Allah yang harus dijalani dengan usaha membersihkan diri dari segala bentuk kehinaan (*takhalli*) dan menghiasi diri dengan berbagai keindahan (*tajalli*). Dan, tahap ketiga adalah *haqiqat* yang bertujuan dapat menyaksikan Allah, *muraqabah* dan *musyahadah* yang harus dijalani dengan cara memperbaiki ruh dengan berbagai kualitasnya.

Syariat, di mata sufi, adalah tahapan bagi para pemula atau *mubtadi'* atau *murid*, *thariqah* adalah tahapan bagi para *salik* dan *haqiqah* adalah tahapan bagi para *sufi*.²⁰ Seseorang yang masih berada dalam tahapan ahli syari'at masih terikat dengan ketentuan-ketentuan *mujahadah*. Mereka yang berada pada tahapan *thariqah* atau kelas *mutaswawith* dituntut untuk selalu menjaga dan memelihara kualitas *ahwal* dan *maqam* agar selalu meningkat. Bagi para sufi yang sudah *wushul* atau *al-Washil* sebagai pemilik keyakinan puncak memiliki tugas agar selalu memenuhi setiap panggilan al-Haqq, Allah SWT.

Thariqah yang dimaksud oleh sufi adalah sebuah proses pensucian jiwa, hati, dan ruh yang berakhir pada proses menghiasi ruh dengan berbagai akhlak yang mulia dan terpuji. Adapun fondasi thariqah sufi adalah: ijtihad dalam arti memperbaiki esensi dan kualitas keislaman, *suluk* yang berarti memperbaiki esensi dan kualitas keimanan, *sayr* yang maksudnya memperbaiki esensi dan kualitas ihsan, dan *thayr* yang berarti proses *jadzb* atau tertarik oleh kemurahan dan kebaikan Allah SWT.²¹

Alhasil, untuk menjembatani paradoks dimensi keagamaan, komunitas sufi mengkatagorikan tingkatan keagamaan dalam tiga kategori, yaitu kategori: syari'at, (*thariqat*, sebagai perantara), ma'rifat dan hakikat. *Syari'at*, yaitu kategori keberagaman kaum 'awam yang masih bersifat minimalis. Menjadikan teks-teks dan sejarah kehidupan empirik para nabi sebagai pola dan acuan dalam beragama. *Thariqat* adalah ikhtiar imitatif

¹⁸ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis*, 267-268. Hal ini sebenarnya tidak mewakili pemikiran Ibn 'Arabi yang sesungguhnya. Suatu pemaparan yang lebih jelas, khususnya pada pokok masalah yang fundamental, ditemukan dalam karyanya *Fushus al-Hikam* yang berisi esensi pemikiran filosofisnya.

¹⁹ al-Huseini, *Iqodz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, 44.

²⁰ al-Huseini, *Iqodz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, 44.

²¹ al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin*, 14.

dalam melakukan pelatihan spiritual, dalam tahap-tahap tertentu. Sedangkan *ma'rifat* dapat dicapai ketika ia menyaksikan kedalaman spiritual yang dialami para nabi dalam pengalaman spiritualnya sendiri. Dalam tataran ini, pengetahuan dan ilmu agama beralih dari *ilmu al-Yaqin* (iman) ke *'ain al-Yaqin*. Keyakinannya tidak lagi akan mengalami pasang surut, karena ia telah menjadi saksi bagi dirinya sendiri. Pengetahuan ini (*'ilmu al-Yaqin*) memang memiliki kemungkinan untuk pasang surut walaupun mungkin tidak sampai padam, karena keyakinan tersebut berpijak dan disandarkan di atas keyakinan bahwa teks-teks suci tersebut dibawa oleh seorang nabi dari Tuhan-nya. Sedangkan pada tataran *'ain al-Yaqin* keyakinan atas teks telah terbukti karena ia menyaksikannya, sebagaimana yang para nabi saksikan. Lebih tinggi lagi ketika apa yang para nabi alami dialaminya pula, pengetahuannya bukan hanya disandarkan di atas keyakinannya dan persaksiannya, akan tetapi disandarkan pada apa yang dialaminya. Tahap inilah yang dikenal dengan *haqq al-Yaqin*. Tahap ini dalam tradisi tasawuf falsafi dekenal dengan *wihdat al-Wujud* atau *ittihad*, yaitu kesatuan spiritual antara dirinya dengan para nabi dan rasul dalam kebersatuan dengan cahaya *ruh ilahi*.

Kesulitan orang untuk mengungkap dan pembahasaan dalam mengungkap pengalam spiritual yang dialaminya sering menjebakanya dalam keterbatasan bahasa. Lebih parah lagi ketika ungakapan-ungkapan tersebut dibaca oleh orang yang memiliki tingkat kedalaman dan pengalaman spriritual yang berbeda, lebih rendah. Maka yang terjadi adalah vonis atas seseorang didasarkan atas kehadiran teks bukan kehadiran pengalaman. Hal ini pula yang terjadi ketika orang membaca dan menyimak al-Quran secara tekstual. Ia hanya menghadirkan makna-makna teks bukan menghadirkan kebenaran realitas haqiqat. Ia hanya akan menemukan kebenaran teks (sejauh gramatika dan kekayaan kosa kata bahasa teks bisa mewadahnya), buka kebenaran dari kehadiran pewahyuan Ilahi kepada rasul-Nya. Ketika rasul menerima wahyu tersbebut diidentifikasi yang hadir bukan sekedar kesadaran kebahasaan, akan tetapi lebih merupakan kehadiran secara utuh spiritualitas nabi. Bukankah, hal ini digambarkan oleh ayat yang berisi teguran kepada Nabi SAW untuk tidak melafalkan apa yang diwahyukan ketika menerima wahyu, karena Allah akan menanamkannya dalam hati atau nurani dimensi dan kesadaran spiritual.

C. TAZKIYYAT AL-NAFS

Tasawuf memiliki metode tersendiri yang berbeda dengan madzhab salaf dalam hal ibadah. Sholat, zakat, puasa dan haji adalah ibadah bagi orang 'awam. Sementara ibadah kaum sufi adalah pensucian jiwa (*tazkiyyat al-Nafs*) dan bertujuan untuk menghubungkan hati dan bertemu secara langsung

(*musyahadah*) dengan Allah SWT dan *fana'* dengan bantuan Nabi Muhammad SAW.²²

Para sufi mengklaim diri mereka sebagai kelompok muslim *elit* (*khash* atau *khawash al-Khash*) karena merasa diri memiliki *ahwal* dan jiwa yang bersih serta dapat memahami cara-cara pensucian jiwa.²³ *Tazkiyyat al-Nafs* sebagai metode sufi adalah berbeda dengan metode ulama *salaf al-Shalih* dalam tiga hal. *Pertama*, ulama salaf melakukan pensucian jiwa dengan cara memperkuat aqidah islamiah yang bersih (tawhidullah) dan memnuhi hati dengan seluruh nama dan sifat Allah. *Kedua*, pensucian jiwa harus dibarengi dengan menjalankan kewajiban-kewajiban syar'i dan meninggalkan hal-hal yang diharamkan oleh syari'at. *Ketiga*, pensucian jiwa harus dibarengi dengan melaksanakan ibadah yang bersifat sunnah (*nawafil*).²⁴ Sementara sufi lebih menenkankan kepada aspek imajinatif yakni menyangka jiwanya telah bersih. *Kedua*, para sufi menyangka jiwanya telah bersih dengan cara terlalu membebani diri dengan berbagai macam ibadah ritual. *Ketiga*, para sufi menyangka jiwanya telah bersih manakala mampu melakukan kebiasaan-kebiasaan para pertapa atau pendeta (*rahib*) yakni tidak melakukan pernikahan (hubungan suami istri yang sah dan halal).²⁵ *Tazkiyyat al-Nafs* bagi sufi bertujuan untuk mempermudah proses *wushul, ma'rifat Allah, kasyf, dan musyahadah*.²⁶

Kasyf, dalam epistemologi sufi, merupakan rujukan utama dalam proses pembelajaran dan perolehan sejumlah ilmu dan pengetahuan (*ta'lim al-Rabbani*). Bahkan dijadikan tujuan tertinggi dari peribadatan mereka.²⁷ Komunitas sufi meyakini *kasyf* dapat diperoleh dengan perantaraan pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW atau perjumpaan dengan Khidhr, seperti mendapatkan wiridan dan bacaan-bacaan dzikr, baik dalam keadaan terjaga ataupun dalam mimpi. *Kasyf* juga dapat diperoleh melalui *ilham* langsung dari Allah, karena para wali di mata sufi adalah umat Muhammad SAW yang memperoleh bimbingan langsung dari Allah sebagaimana para nabi dan rasul Allah. Sufi meyakini bahwa, pembelajaran dapat diperoleh dengan melalui *firasat*, bisikan (*hawatif*), mimpi (*ru'yat*) dan bahkan *isra'-mi'raj*.

Tazkiyyat al-Nafs, dalam tradisi al-Naqsyabandiyah, adalah mensucikan diri dengan berbagai keutamaan dan perilaku indah, menjalankan akhlak terpuji seperti *shabr, qona'ah, zuhd*, gemar belajar, mencintai kebersihan, menghormati kaum dewasa, menyayangi kaum muda, orang lemah dan orang-

²² al-Fawzan, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiyah min Ushul al-Din wa al-'Ibadah*, h. 8.

²³ Farid, Ahmad, *al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah*, 11.

²⁴ Farid, Ahmad, *al-Yazkiyyat bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah*, 11.

²⁵ Farid, Ahmad, *al-Yazkiyyat bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah*, 23-24.

²⁶ Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006, 4.

²⁷ Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Shufiyah*, 2006, 20.

orang sakit, serta menyantuni semua makhluk Allah. Termasuk *tazkiyyat al-Nafs*, adalah bersikap rendah hati, tidak berpenampilan mewah dalam pergaulan sehari-hari, mendoakan orang yang bersin, menyebarkan *salam*, memperlihatkan mimik muka yang ramah, mengunjungi orang yang sedang tertimpa musibah, mencintai keadilan, dan lain-lain.²⁸

D. WILAYAH (KEWALIAN SUFI)

1. Siapakah Wali itu?

Wilayah lazim dikaitkan dan dipahami sebagai sebuah strata atau tingkat kualitas seseorang sufi. Terminologi ini sering dijadikan bahan polemik dan kritik para ahli keislaman, baik dari kalangan internal umat Islam maupun kalangan luar, kaum *orientalis* atau *islamoloog*. Tidak sedikit ulama-ulama Islam merasa tidak nyaman dengan fenomena kewalian yang menjadi salah satu karakteristik disiplin tasawuf. Ibnu Taymiyah dan para pengikutnya, misalnya, sampai sekarang, masih berkeberatan dengan term tersebut dan menduhnya sebagai salah satu bentuk penyelewengan pemahaman atau tafsir terhadap ayat al-Quran dan al-Hadits. Syekh 'Abd. Al-Qadir al-Jaylani (470-561 H./1165-1977 M.), yang mendefinisikan wali secara harfiah, memahami *wilayat* sebagai sebuah proses pelatihan yang sistematis tentang pensucian jiwa.

Namun demikian, para penganut dan pengamal ajaran *thariqah*, sebagai komunitas yang mengkalim dirinya penganut ajaran para sufi, tidak pernah terusik dan semakin memperkokoh keyakinannya yang diperoleh secara turun temurun dari guru (*syaiikh* atau *mursyid*) mereka yang telah mengajarkan kaidah-kaidah dan norma-norma kewalian seseorang sufi. Meskipun masih dibutuhkan koreksi terhadap keyakinan mereka yang, dalam berbagai hal, harus diluruskan dan dikembalikan kepada al-Quran, al-Sunnah dan doktrin orsinal para sufi klasik dan atau syekh-syekh pendiri *thariqah* sufi. Seperti anggapan bahwa *wali itu terjaga dari maksiat*. Wali adalah orang yang sudah tidak memiliki sifat-sifat kemunisaan karena sudah diganti dengan sifat-sifat Allah lahir dan batin. Dia telah menyamai Allah SWT, memiliki kekuatan menurunkan hujan, menyembuhkan penyakit, menghidupkan orang mati, serta menjaga ilmu dari kehancurannya. Bagi jumbuh 'ulama', aqidah seperti ini termasuk *syirik rububiyah*.

Wali adalah seseorang yang dikarunia kemampuan untuk memelihara segala bentuk perintah Allah, wajib dan sunnah, memahami perintah Allah, dan merealisasikan ilmu yang dimilikinya. Setiap orang yang memiliki aqidah islamiah (yang bersih) dan perilaku dinilai shah oleh syari'at, maka dia berhak atas kewalian sebagai tanda kemuliaan yang dikaruniakan Allah atas dirinya. Tegasnya, bagi Sahl bin 'Abdullah al-Tusttari, wali adalah setiap orang yang

²⁸ Aydan, Farid al-Din, al-Thariqah al-Naqsyaniyah bayn Madhih wa Hadirih, 65

perilakunya sesuai dengan ketentuan syara' (al-Quran dan al-Sunnah). Wali, bagi Yahya bin Mu'adz, tidak terjangkau penyakit *riya'* dan *nifaq*. Dinyatakan, tiga tanda kewalian seseorang adalah: sibuk dengan Allah, lari mengejar Allah dan setiap rencananya kepada Allah. Al-Kharraz menyatakan, manakala Allah menghendaki seseorang hamba diposisikan sebagai wali (kekasih Allah), maka dibukakan bagi pintu untuk mengingat Allah (dzikrullah), dan ketika dia telah mampu merasakan kelezatan *dzikrullah* maka dibukakan bagi pintu *qurb* atau dapat dekat dengan Allah kemudian diangkat-Nya ke *maqam* merindukan Allah (*syawq*), dan dihantarkan ke kursi *tawhid*. Akhirnya, Allah menyingkapkan (*inkisyaf*) darinya segala *hijab* sehingga dapat memasuki rumah kesendirian (*fardiyah*). Tidak ada teman lagi bagi dirinya kecuali Allah SWT.

Puncak kewalian adalah awal kenabian (*nihayat al-Awliya' bidayat al-Aniya'*). Kaum sufi meyakini tidak ada seorang pun yang dapat mencapai tingkatan atau derajat *nubuwwah*. Semboyan ini sudah menjadi aqidah dan tidak satupun yang mencoba untuk melanggarnya. Kaum sufi kemudian mengklasifikasikan tingkatan kewalian menjadi : *abdal*, *awtad* dan *quthb/aqthab*. *Abdal* adalah derajat kewalian seseorang yang telah memenuhi kriteria kemampuan mengemban amanat dan tugas kenabian dalam memasyarakatkan ajaran Rasulullah SAW sebagai pembimbing umat. *Awtad* adalah derajat kewalian seseorang yang telah mampu meneladani akhlak nabi Allah yang tergolong *ulula'zmi*. Sedangkan *quthb* atau *aqthab* adalah derajat kewalian bagi seseorang yang telah mampu meneladani akhlak hamba Allah yang terpilih (*ishthifa'*). Nabi SAW, dalam berbagai haditsnya, memang pernah mengisyaratkan tentang derajat kewalian umatnya, terutama tentang wali *abdal*.²⁹

2. Strata Kewalian

Ibnu 'Arabi, didalam berbagai karyanya, melakukan kategorisasi dan klasifikasi kewalian seseorang berdasarkan kriteria yang ditentukan. Dia mengelompokkan wali menjadi wali: *quthb (gawth)*, *awtad*, *abdal*, *naqib/nuqaba'*, dan *najib/nujaba'*. Bahkan, dengan berani, ia menentukan beberapa keistimewaan dan kelebihan diluar batas-batas manusia pada umumnya yang dimiliki seseorang wali.³⁰ *Quthb* adalah wali Allah yang memiliki keistimewaan sebagai *penglihatan* Allah dan berada dialam hati Isrofil. Wali *quthb* ini hanya ada satu orang didalam satu masa. Satu tingkat di bawah *quthb* adalah *awtad* yang jumlahnya hanya empat sesuai dengan arah mata angin (utara, selatan, timur dan barat). Setiap seorang wali bertugas di satu arah mata angin sebagai penjaga keseimbangan perjalanan alam dunia, laksana gunung yang menjadi penyeimbang bumi.

²⁹Lihat: al-Sayuthi, Jalal al-Din, *al-Jami' al-Shaghir*, 109.

³⁰ Ibn 'Arabi, *Rasail ibn 'Arabi*, 520.

Tingkat di bawahnya adalah wali *abdal* (*budala'*) yang berjumlah tujuh orang dan memiliki keistimewaan mampu masuk kedalam diri seseorang yang disukainya, tetapi kemudian berpindah kedalam diri orang yang berbeda tetapi tidak diketahui kapan ia datang dan kapan ia pergi. Berikutnya adalah wali *naqib* atau *nuqaba'* jumlahnya 300 dan memiliki kemampuan sama dengan wali *abdal*. Terakhir adalah wali *nujaba'* atau *najib* berjumlah 40 orang dan bertugas memberikan pertolongan dengan cara meringankan beban manusia yang sedang konsisten didalam kebaikan, atau kebenaran.

3. Wali Ma'rifat

Tasawwuf mempunyai dasar pikiran khusus yaitu mencari hubungan langsung dengan dunia *immateri*, *metafisik* atau *ghayb*, dan memuncak kepada cara *ma'rifat* pada dzat Allah. Para sufi yang mendapatkan anugerah ilmu *kasyf* berarti mengalami dan menguasai ilmu gaib (*'ilm al-Mughayyabat*). Mereka berhasil mengalami penghayatan *kasyf*. Mereka pun dipuja-puja sebagai wali Allah.³¹ Para ahli ma'rifat, bangkit dari dataran rendah suatu *metafor* ke puncak *Realitas*. Begitu naik, mereka melihat langsung dan bertatap muka dengan Allah, tidak ada sesuatu pun kecuali hanyalah Dia.³² Sufi yang telah ma'rifat, telah berdiri tegak di dalam *maqom* penglihatan langsung kepada Allah.³³ Kepada mereka yang telah dekat sedekat-dekatnya dengan Allah, senantiasa *faqr* dan berharap kepada-Nya, Allah memberikan derajat *ma'rifat* dan *mukasyafah*. Hal ini semata-mata karena hati mereka benar-benar bersih dan dipenuhi dengan cahaya yaqin (*nur al-Yaqin*).³⁴

Wali ma'rifat yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan *ma'rifatullah* dengan mata hatinya dan dialah yang disebut manusia sempurna (*al-Isnan al-Kamil*). Tetapi, bukan penyatuan atau *al-Hulul*. Bagi al-Suhrawardi, meyakini adanya *al-Hulul* sebagaimana konsep al-Hallaj adalah merupakan perbuatan orang *zindiq*.³⁵ Al-Junayd menegaskan bahwasanya ajaran *al-Hulul* muncul dari pemahaman para pemeluk Nasrani dalam mentafsirkan konsep *nasut* dan *lahut*. Kesalahan itu juga berlaku bagi ajaran yang dibawa oleh Abu Yazid al-Basthami yang diketahui sebagai hasil dari perjalanan ruhaninya mengalami *fana`* dan ketika merasa telah dapat menyaksikan Dzat Allah (*Ghalabat al-Syuhud*). Kedua ajaran tersebut sangat bertentangan dengan ajaran rasul Allah, Muhammad SAW.³⁶

³¹ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya di Dunia Islam.*, 226.

³² al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, h. 113-114; al-Ghazali, *al-Jawahir*, Kairo, 1345, 103-105.

³³ Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj., Badung, Mizan, 1993, 127.

³⁴ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th., 301.

³⁵ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, 384.

³⁶ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, 8-9.

Ma'rifat dalam dunia tasawwuf memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar yang khusus diperuntukkan bagi hati. Hati yang sudah ma'rifat kepada Allah akan bahagia dan tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia. Ma'rifat adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak meskipun jasad manusia telah mati.³⁷ Seseorang yang telah sampai pada tahapan ma'rifat merasa yakin bahwa tidak ada sesuatu apapun yang bisa memberi faidah apapun bahaya kecuali Allah.³⁸

Musyahadah merupakan martabat tertinggi seorang *salik* dan tahapan aqidahnya telah mencapai aqidah yang sebenar-benarnya (*haqiqah al-Iman*)³⁹ karena hatinya telah mampu mengalami peristiwa yang disebut *kasyf* atau *mukasyafah*.⁴⁰ Dalam kajian tasawwuf, pengalaman tersebut tidak dapat dirasakan kecuali dengan *dzawq*.⁴¹ Kemampuan *intuitif* atau *dzawq*, dapat dilalui seseorang yang telah mampu melalui tahapan-tahapan pengendalian nafsu (*nafs al-Ammarah, nafs al-Mulhamah, nafs al-Muthmainnah, nafs al-Radhiyah, nafs al-Mardhiyah dan nafs al-Kamilah*).⁴² Sedangkan ma'rifat yang sebenarnya, menurut Palimbani, adalah tahapan *fana`*. *Fana`* dan *baqa`* adalah sirnanya tabiat kemanusiaan (*basyariyah*) bersama segala identitasnya dan *atsar*-nya dalam wujud Tuhan. Atau, sirnanya kesadaran manusia terhadap segala fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang benar-benar ada secara hakiki dan abadi didalam kesadarannya ialah Wujud Yang Mutlak.⁴³ Seorang sufi yang telah mencapai kesadaran puncak mistis inilah yang menduduki peringkat *insan kamil*.⁴⁴

E. MUSYAHADAH

Menurut al-Qusyayri, *ma'rifat* adalah sifat bagi orang yang mengenal Allah dengan segala sifat dan nama-Nya, kemudian dia membuktikan dalam segala mu'amalatnya, membersihkan diri dari akhlak yang tercela dan penyakit-penyakitnya. Dia berusaha melanggengkan beribadah dan senantiasa *dzikrullah* dengan hatinya.⁴⁵ Dengan demikian untuk sampai kepada ma'rifat harus dilalui jalan *mujahadah*, mengendalikan hawa nafsu,

³⁷ al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 9-10.

³⁸ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th., 230.

³⁹ al-Buniy, Ahmad bin Ali, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaiif al-'Awarif*, J. III, Beirut, Maktabat al-Sya'biyah, t.th., 436.

⁴⁰ al-Buniy, *Syams al-Ma'arif*, 454.

⁴¹ Syattâ, Abû Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, 351.

⁴² Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili*, Jakarta, Paramadina, 1977, 192.

⁴³ Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islamiy wa Tarikhuh*, 23.

⁴⁴ Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi*, 79.

⁴⁵ Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, 344.

membersihkan diri dari segala akhlak yang hina dan menghiasinya dengan akhlak terpuji.⁴⁶

Seseorang yang telah sampai tahapan *ma'rifat*, menurut al-Ghazali, merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah maupun bahaya kecuali Allah.⁴⁷ Seseorang shufi, dalam tahapan ini, akan mengalami apa yang disebut *muasyahadah*. *Musyahadah* adalah tahapan ketiga dalam tahapan-tahapan tauhid sebagai berikut: tahapan iman secara lisan, tahapan pembenaran atau *tashdiq* dengan hati, tahapan *musyahadah/mukasyafah/ma'rifat*, dan tahapan *fana`*.⁴⁸

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma'rifatullah*, sangat bergantung kepada kemampuan ketika melihat Allah (*musyahadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allah* sangatlah agung dan mulia.⁴⁹ Kenikmatan dan kelezatan dunia yang dirasakan seseorang sufi, dalam konsep al-Ghazali, sangat bergantung kepada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati karena hati tidak akan mati. Bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.⁵⁰

Musyahadah berawal dari *inkisyaf* atau *mukasyafah*, yakni terbukanya *hijab* atau penghalang antara hamba dengan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (*inkisyaf*) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashirah*) ketika ia berada dalam keadaan *fana`*.⁵¹

F. FANA'-BAQA'

Maqom tertinggi para sufi adalah *ma'rifatullah* dengan mata hati (*bashirah*). Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikarunia hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniawi. Melihat Allah (*ma'rifatullah*) dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fana`* dan *baqa` (istigraq)* dimana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 345-146.

⁴⁷ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th., 230.

⁴⁸ al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin*, 223.

⁴⁹ al-Ghazali, Abu Hamid, *Kimiya' al-Sa'adah*, Beirut, al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th., 130-132.

⁵⁰ al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'adah*, 130.

⁵¹ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimat al-Shufiyah wa Ishthilalihim wa Anwa' al-Tashawwuf wa Maqamatihim*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th., 211.

(Bertentangan dengan nash dzahir ayat al-Quran yang menyatakan bahwa, mata makhluk tidak akan dapat menjumpai atau melihat Allah sedangkan Allah dapat melihat seluruh makhluk-Nya).

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ . إِيَّ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

Maqom fana' merupakan hasil dari usaha spiritual atau *mujahadah*. Menurut Ibn 'Arabi, dalam menempuh *maqomat* sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujahadah* dan *riyadhoh* yang sesuai dengan ajaran Islam, sehingga satu demi satu *maqom* itu dilalauinya dan sampailah ia pada *maqom* puncak yaitu *ma'rifatullah*.⁵²

Tahap penyaksian, *musyahadah* atau *syuhud*, menurut al-Banjari, menunjuk pada peringkat terakhir dari peringkat tauhid yang berhasil dicapai seorang sufi yang telah mencapai *ma'rifat*, yakni *tawhid dzat*. Dalam keadaan demikian seorang hamba benar-benar menyaksikan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Allah. Ketika itu, perasaan hamba segera *fana'* (sirna) dalam ketuhanan, yang segera diganti dengan perasaan *baqa'* (kekal) bersama-Nya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat *jamal* dan *jalal* Allah.⁵³ Dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar-benar terbuka (*inkisyaf*) dan merasa benar-benar dekat (*qurb*) dengan Allah. Tingkat keimanan atau tawhidnya sudah benar-benar pada puncak tertinggi yaitu tingkat iman *Haqiqatul Yaqin*, yang dalam term al-Banjari disebut *tawhid Dzat*.

Ibn 'Arabi memandang *maqam fana'* dan *baqa'* adalah *maqom* terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai *maqam* sebelumnya.⁵⁴ Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. *Fana'* dan *baqa'* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fana' Shifat al-Haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi di dalam kesadarannya hanyalah wujud Yang Mutlak.⁵⁵ Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat *fana'* yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanyalah Dzat Allah.⁵⁶ Dalam proses kembali ke asal, *fana'* dan *baqa'*, dalam pandangan Ibn 'Arabi, seorang sufi harus memulai dengan perjalanannya menuju *tajalli al-Afal* dengan memandang bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala perbuatannya senantiasa terkendali di bawah kodrat Allah. Setelah itu, ia pun melintasi *tajalli al-Asma'* dimana ia mendapat sinar

⁵² ibn 'Arabi, *Futûhat al-Makkiah*, J.II, 384-385.

⁵³ al-Banjari, Muhammad Nafis, *Durr al-Nafis*, Singapura, Haramain, t.th., 23-24.

⁵⁴ ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, 366-367.

⁵⁵ Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih*, ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969, 23-25.

⁵⁶ Nichlosn, *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih*, 173.

dari asma Allah. Dalam taraf ini sufi memandang Dzat Allah sebagai pemilik nama-nama yang hakiki adalah Dzat Yang Maha Suci. Dengan demikian, satu demi satu dari nama-nama Allah itu memberikan pengaruh kepadanya.⁵⁷

Menurut al-Ghazali, yang diperoleh seorang hamba dari nama-nama (*asma'* Allah) adalah *taalluh* (penuhanan) yang berarti bahwa hatinya dan niatnya karam di dalam Allah, sehingga yang dilihatnya hanyalah Allah.⁵⁸

Musyadah atau dalam tasawwuf disebut *fana'*, bagi al-Ghazali, merupakan derajat paling tinggi dimana seseorang hamba melihat hanya satu wujud.⁵⁹ Kemudian, sufi memasuki *tajalli al-Shifat*, dimana ia diliputi oleh sifat-sifat Allah. Dalam tahapan ini sufi merasakan dirinya *fana'* di dalam sifat-sifat Allah, sehingga sifat-sifat dirinya sendiri dirasakannya sudah tidak ada lagi. Tahap tertinggi yang dicapai oleh sufi ialah ketika ia berada pada *tajalli Dzat*. Pada taraf ini sufi merasa dirinya sirna di dalam Dzat Yang Maha Mutlak sepenuhnya.⁶⁰

Al-Ghazali tidak sepaham dan menolak ajaran penyatuan manusia dengan Allah (*ittihad*-nya al-Basthami, *hulul*-nya al-Hallaj, dan *wihdat al-Wujud*-nya Ibn 'Arabi) sebagai puncak ma'rifat. Ia membatasi hanya sebatas pada *fana'* dalam arti lenyapnya akhlak tercela dan *baqa'* dalam arti kekalnya akhlak terpuji seseorang hamba yang menuju Allah.

Keadaan *fana'* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja ruh *robbani*-nya sedang *musyadah* (menghadap Allah). Keadaan demikian oleh al-Ghazali dimaknai sebagai *fana'* dari diri sendiri yang membuat seseorang yang mengalaminya berada kondisi merasakan kehadiran Allah; dan tidak dapat membuka pandangan kecuali hanya kepada Allah. Kondisi demikian juga berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut *fana' al-Nafs* dan '*ilm al-Haqiqi*.⁶¹

G. INSAN KAMIL

Abad VII Hijriah tasawuf mulai memasuki Andalus sehingga lahir tokoh besar *Syeikh al-Akbar* Ibn 'Arabi al-Tha'i (560–638 H.) dengan pemikirannya tentang *al-Insan al-Kamil*. Dialah tokoh pencipta *wihdat al-Wujud* yang mengklaim dirinya sebagai *Khotam al-Awliya'*. Karya-karyanya yang terrenal antara lain: *al-Futuhat al-Makkiyyah*, *Fsuhsush al-Hikam*, dan *Ruh al-Quds*. Di Turki muncul tokoh Jalal al-Din al-Rumi sang pencipta *thariqah Mawlawiyah*.

⁵⁷ ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, 56-70.

⁵⁸ al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asna*, Kairo, Dar al-Fikr, 1322, h. 38.

⁵⁹ al-Ghazali, *Ihya' Ulûm al-Din*, J. IV, 244.

⁶⁰ ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, 70-72.

⁶¹ al-Ghazali, *Ihya' Ulûm al-Din*, J. IV, 256. *Ruh Robbani* adalah ruh yang karena selalu dizkrullah tertarik (majdzub) oleh kehendak Allah menghadap kepada-Nya (pen.).

Para sufi meyakini Nabi Muhammad SAW, seperti aqidah yang dianut Ibn 'Arabi, adalah satu-satunya makhluk Allah yang telah sampai derajat *uluhiyah* dan bertahta di 'arasy Allah SWT dan beliau adalah *nur* yang darinya tercipta semua ciptaan Allah. Manusia dalam pandangan sufi merupakan pancaran Tuhan. Aliran *unionisme* adalah aliran yang menganut paham bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia atau hamba pada hakikatnya adalah sama dengan Tuhan. Paham ini bisa disebut sebagai paham kesatuan (kesamaan) antara hamba dengan Tuhan atau *ittihad*, *hulul*, *wihdat al-Wujud* atau juga *kesatuan kawula-Gusti*. Menurut paham ini hakikat manusia berasal dari limpahan cahaya Tuhan dan satu essensi dengan Dzat Tuhan.⁶²

Insan Kamil menurut paham *union-mistik* ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan ikatan materinya, sehingga memancarkan sifat-sifat ke-Tuhan-an dalam dirinya, dan kehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. Teori tentang *Insan Kamil* diperkuat dengan teori asal usul manusia yang berasal dari pancaran Dzat Tuhan dan memang bersifat ke-Ilahi-an. Oleh karena itu, *Insan Kamil* berarti Tuhan yang nampak.⁶³

Bagi *fuqaha'*, kesesatan kedua paham ini terjadi karena para pendukungnya cenderung sangat mementingkan dan melebih-lebihkan aspek *esoterik* Islam, bahkan terkesan meremehkan aspek *eksoterik* (*syari'ah*). Sementara *mutakallimun* memandang bahwa keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengajarkan penyatuan dengan Tuhan, yang biasa diekspresikan dengan ungkapan-ungkapan yang dalam tradisi tasawuf disebut dengan istilah *syathahat* (*teofani*). *Syathahat* adalah penuturan atau ungkapan sang sufi yang menggunakan ungkapan simbolik dan sarat dengan makna. *Syathahat* juga merupakan bentuk ekspresi pengalaman keruhanian seorang sufi ketika ia telah berada dalam keadaan *ekstase* (*wajd*). Dalam keadaan seperti ini ia telah mencapai tingkat *ekstase* mistik di dalam peringkatnya yang tinggi, dan pada kondisi itu pula ia sesungguhnya telah kehilangan kesadaran kemanusiaannya dan dikatakan telah mengalami perasaan menyatu dengan hadirat Allah SWT.

⁶² Sufi yang terkenal sebagai pencipta dan penganut paham al-Wujudiyah adalah: Abu Yazid al-Basthami, Sahal bin 'Abdullah al-Tusturi, al-Tur mudzi (dikenal al-Hakim), Ibnu 'Atha' Allah al-Sakandari, Ibnu Sab'in, Ibnu al-Faridh, al-Hallaj, al-Khathib, Ibnu 'Arabi, al-Rumi, al-Jily, al-'Iraqi, al-Jami, al-Suhrawardi, dan Bayazid al-Anshari. Madzhab al-Hulul, Wihdat al-Wujud, dan al-Ittihad berkeyakinan bahwa, sufi dapat mengetahui hal-hal gaib sebagaimana Allah. Tujuan madzhab ini adalah mencapai maqam nubuwwah kemudian berakhir pada titik puncak tetinggi yaitu sampai kepada maqam uluhiyah dan maqam rububiyah. Karena, didalam beribadah, sufi tidak memiliki tujuan mencari sorga dan menghindar dari neraka, melainkan semata-mata karena Allah sebagai dzat yang disembah dan untuk mencapai peleburan diri (fana') dengan Allah; Inilah sorga para sufi yang sesungguhnya.

⁶³ Simuh, "Konsepsi tentang *Insan Kamil* dalam Tasawuf" dalam *al-Jami'ah*, No. 26, Tahun 1981, . 58-61. Di antara tokoh aliran ini adalah Abu Yazid al-Busthami, Husein ibn Manshur al-Hallaj, Ibn al-'Arabi dan termasuk 'Abd al-Karim al-Jili

Keadaan-keadaan ruhani (*ahwal*) yang dicapainya memberi peluang kepadanya untuk menangkap suara yang timbul dari kedalaman pengalaman hatinya berupa ucapan-ucapan yang mendalam dan *paradoks*.⁶⁴ Kaum sufi adalah komunitas unik. Tradisi, gaya hidup serta pandangan mereka serba eksklusif, serba berbeda dengan orang kebanyakan. Barangkali karena itulah sufisme menyisakan ruang yang cukup luas untuk diperbincangkan orang, ditelaah, dikaji dan bahkan dikritisi. Di antara sekian banyak keunikan dalam dunia sufi, adalah menarik jika kita mengamati ungkapan-ungkapan *ambigu* para sufi (*syathahat*) yang kerap membingungkan.

Al-Ghazali mengkategorikan dua bentuk *syathahat*. *Pertama*, ucapan yang muncul dari seseorang yang mengaku tenggelam dalam lautan *ma'rifatullah*, sehingga ia merasakan dirinya bersatu bersama Allah (*ittihad*). Dalam kondisi demikian, kata-kata kontroversial kerap terlontar. Al-Ghazali mengambil sampel kasus Ibn 'Arabi yang mengatakan, *Ana al-Haq* (Allah) dan Abu Yazid al-Busthami dengan kata-katanya: *Mahasuci aku, mahasuci aku*. Kendati al-Ghazali tidak memungkiri status *kasyf* pada sufi sekelas Abu Yazid al-Busthami, hanya saja ia menganggap kata-kata tersebut bisa berakibat fatal bagi kalangan awam dan berpotensi merancukan akidah mereka. Ia menegaskan, al-Ghazali mengatakan, "*Membunuh satu orang semacam ini dalam agama Islam lebih baik daripada tidak membunuh sepuluh orang*". *Kedua*, lafal yang sulit dipahami sebab pencipta lafalnya sendiri tidak paham. Bisa jadi, ungkapan itu keluar dari asumsi yang keliru, atau pemahaman yang benar namun tidak mampu diungkapkan dengan bahasa yang biasa dan wajar. Akhirnya, ungkapan itu disalahpahami oleh orang lain dan timbullah fitnah.

Hampir senada dengan al-Ghazali adalah pandangan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah. Ia mengatakan, terkadang seorang sufi mengungkapkan kata-kata yang diucapkan orang yang menyimpang akidahnya, tetapi dengan maksud yang benar. Kata-kata ini dapat menimbulkan fitnah kepada dua kelompok. *Pertama*, mereka yang hanya memandang sisi negatif dari kata-kata itu tanpa melihat kebaikan-kebaikan yang mengngkapkannya. Kelompok ini cenderung berburuk sangka. *Kedua*, kelompok yang hanya melihat kebaikan-kebaikan yang mengungkapkannya tanpa menghiraukan kebenaran kata-katanya. Kelompok ini cenderung terjerumus pada fanatik buta.⁶⁵

Berbeda dengan al-Ghazali dan Ibnu al-Jauzi adalah Ibn Atha' Allah al-Sakandari. Dia lebih apresisif terhadap keganjilan ungkapan-ungkapan sufi dan tidak serta merta menyalahkannya. Baginya, *syathahat* bisa jadi muncul dari luapan hikmah pada hati mereka yang tidak mampu tertampung, lepas dari kontrol dan kesadaran. Ini adalah keadaan *salikin* yang masih dalam

⁶⁴ Thawil, Tawfiq, *Ushush al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979, 364; 'Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967,

⁶⁵ Ali, Sayyid Nur bin Sayyid, *al-Tasawwuf al-Syar'i*.

proses *suluk*. Adakalanya hati mereka mampu menampung hikmah-hikmah itu, namun mereka meluapkannya untuk memberi petunjuk kepada *murid*. Ini adalah keadaan *muhaqqiqin* yang sudah mencapai puncak *suluk*. Apabila ungkapan sufi itu bukan karena meluapnya hikmah dalam hati mereka, bagi Ibn 'Atha' Allah, maka ungkapannya itu hanyalah bualan belaka. Atau hati mereka dapat menampung hikmah-hikmah itu, namun mereka meluapkannya bukan untuk memberi petunjuk kepada *murid*. Maka dia termasuk yang telah menebarkan rahasia-rahasia Tuhan yang sangat riskan untuk diungkapkan.

Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilli (767-826 H./1365-1428 M) yang terkenal dengan teori *al-Insan al-Kamil* (manusia sempurna) mengidentifikasi insan kamil ini dalam dua pengertian. *Pertama*, dalam pengertian konsep pengetahuan tentang manusia yang sempurna. *Kedua*, terkait dengan jati diri yang mengidealkan kesatuan nama dan sifat-sifat Allah kedalam hakikat atau esensi dirinya. Menurutny, manusia dapat mencapai kesempurnaan *insaniyah*-nya melalui latihan rohani (*riyadhah*) dan pendakian mistik (*taraqqi*). Latihan ini diawali dengan kontemplasi tentang nama dan sifat-sifat Allah (*hudhur*). Kemudian masuk kedalam suasana sifat-sifat Allah dimana ia mulai melangkah menjadi bagian dari sifat-sifat tersebut dan mendapatkan kekuasaan yang luar biasa. Berikutnya, ia melintasi daerah *nama* dan *sifat* Allah, masuk kedalam hakekat mutlak menjadi "manusia Allah" atau *insan kamil*. Ketika itulah, matanya akan menjadi mata Allah, kata-katanya adalah kata-kata Allah, dan hidupnya menjadi hidup Allah. Kesemuanya ini didasarkan pada asumsi bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas, *esensi* murni yaitu *Wujud Mutlak* yang tak tergambarkan dan tergapai hakikatnya oleh segala pemikiran manusia yang *fana'*.

Wujud Mutlak itu kemudian ber-*tajalli* secara sempurna menjadi alam semesta. Baginya alam ini tercipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) dalam ilmu Allah. Ketika dalam kesendiriannya, yang ada hanya dzat Allah satu-satunya (bandingkan dengan pemikiran kaum filsuf). Dalam *tajalli* ini, manusia ideal adalah sintesis dari makrokosmos yang permanen sekaligus aktual, cermin citra Allah secara paripurna. Untuk mencapai tingkatan ini, seseorang harus melewati tahapan pendakian spiritual (*taraqqi*) dimulai dari pengamalan dan pemahaman syariat (rukun Islam) secara baik. Hal ini tentu dibarengi dengan keyakinan pada rukun iman yang kokoh. Dengan bekal keduanya, seorang sufi lantas dapat memasuki tingkat kesalehan (*al-Shalih*) dimana terdapat kontinuitas dalam menunaikan ibadah kepada Allah atas dasar *khawf* dan *raja'*. Seseorang, dari *al-Shalih*, kemudian meneruskan pada tingkat *al-Ihsan* (kebajikan) yang terdiri dari tujuh *maqam*: *tawbat*, *inabah*, *zuhd*, *tawakkal*, *ridha'*, *tafwidh*, dan *ikhlash*. Pada tingkatan ini seseorang sudah mulai disinari oleh perbuatan-perbuatan (*af'al*) Allah.

Beranjak dari tahapan ihsan, seorang sufi dapat mendaki ke tingkatan penyaksian (*syahadah/musyahadah*) dimana hati dipupuk oleh kemauan dan cintanya kepada Allah, dengan senantiasa mengingat-Nya dan melawan segala bentuk hawa nafsu. Puncaknya, seorang sufi akan memasuki tingkat kebenaran (*Shiddiqiyah*) atau ma'rifat yang mempunyai tiga bentuk yaitu: '*ilmu al-Yaqin* (sufi disinari asma' Allah), '*ayn al-Yaqin* (sufi disinari sifat-sifat Allah) dan '*haqq al-Yaqin* (sufi disinari dzat Allah. Dengan demikian, diri sufi akan *fana'* di dalam *asma'*, *sifat* dan *dzat* Allah. Setelah ma'rifat, seorang sufi dapat meneruskan ke maqam *qurbah*, yakni merangkak sedekat mungkin dengan Allah hingga sampai pada derajat *al-Insan al-Kamil*.

H. WIHDAT AL-ADYAN (KESATUAN AGAMA-AGAMA)

Adalah sebuah aksioma bahwa Abd al-Karim al-Jili bukanlah *founding father* konsep *wihdat al-Adyan* (*unity of religions*). Al-Hallaj dan Ibn 'Arabi telah mendahului al-Jili dalam menawarkan gagasan pluralis ini. Secara sosiologis, konsep inklusif para raksasa sufi klasik ini menemukan relevansinya dengan tantangan realitas kultural pada masa silam. Al-Hallaj amat prihatin menyaksikan eksklusivisme kaum eksoterik dan intoleransi di tengah-tengah masyarakatnya. Di Baghdad, al-Hallaj melihat nonmuslim, sebagai masyarakat minoritas kelas dua, terus menjadi *subordinasi* didalam pergaulan kaum muslim yang mayoritas. Untuk merespon fenomena itu, al-Hallaj menawarkan pluralisme agama sebagai solusi.

Pluralisme agama semakin niscaya untuk dipromosikan di masa Ibn Arabi dan Jalal al-Din al-Rumi. Perang Salib (1096-1270 M) dan ekspansi Mongol (1220-1300 M) membutuhkan respon filosofis untuk meminimalisir ketegangan-ketegangan yang terjadi. Namun, ketegangan dan ketidakharmonisan relasi antar umat beragama masih terus bergentayangan pada masa al-Jili. Pada titik *nadzir*, relasi antar umat beragama terus diwarnai oleh sikap-sikap antagonis, bukan sinergis. Oleh karena itu, tak pelak jika al-Jili merasa terpanggil untuk meneguhkan kembali inklusivisme Islam.

Dalam konteks kekinian, ide-ide al-Jili masih relevan dipromosikan guna meredam konflik antar agama yang berkepanjangan dan untuk mengantisipasi dampak negatif, yang ditimbulkan oleh tesis Samuel P. Huntington, yakni benturan antar peradaban (*clash of civilization*). Huntington memprediksikan bahwa masa depan politik dunia pasca runtuhnya komunisme ditandai dengan benturan sengit antara peradaban Barat *vis a vis* Islam. Tesis ini mendapatkan penolakan dari berbagai kalangan dan, sebagai jalan tengah, mereka mengajukan alternatif bahwa dialog antar agama adalah solusi produktif. Problem yang muncul kemudian adalah, sejauhmana dialog antar agama dapat dilakukan?

Al-Jili dan para sufi raksasa pendahulu, seperti al-Hallaj, Ibn Arabi dan al-Rumi, telah menorehkan jejak dalam dialog spiritual dengan agama dan tradisi non-Islam. Al-Jili memiliki pengalaman berinteraksi dengan tradisi

non-Islam dalam ekspedisi ilmiahnya. Interaksi itu pula yang sejatinya ikut membentuk pandangan-pandangan pluralisnya. Dengan dialog spiritual, yang dibarengi dengan penghayatan esoteris terhadap doktrin-doktrin kepercayaan lain, al-Jili mampu melampaui sekat-sekat dan batas-batas formalisme agama.

Al-Jili, dalam *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-AwAakhir wa al-Awa'il*, bab bahasan tentang hakikat agama-agama, mengebolarasi pluralisme agama secara komprehensif. Baginya, Allah menciptakan semua makhluknya demi sebuah motif keberhambaan. Al-Jili bertendensi pada ayat al-Quran Surat al-Dzariyat: 56 yang menegaskan bahwa semua makhluk-Nya diciptakan hanya untuk menyembah dan beribadah kepada Allah. Penganut Islam, Yahudi, Kristen, *Shabi'ah*, para filosof naturalis, Majusi, pengikut *paganisme*, *heretik* dan penganut keyakinan lainnya adalah para penyembah Tuhan, karena sejatinya Tuhan adalah eksistensi yang menafasi seluruh alam semesta. Varian praktik ritus diantara mereka tak lain merupakan manifestasi dari varian nama dan atribut Tuhan. Para pengikut rasul-rasul adalah para penyembah Tuhan sebagai representasi manifestasi nama *Tuhan al-Hadi*, pemberi petunjuk. Sementara para pembangkang ajaran rasul-rasul juga merupakan penyembah Tuhan sebagai representasi manifestasi nama Tuhan *al-Mudzil*, pemberi kesesatan. Manifestasi dari dua nama Tuhan itulah yang menyebabkan munculnya perbedaan keyakinan.

Secara teoritis, pluralisme agama muncul sebagai konsekuensi konsep *wihdat al-Wujud* yang mengandaikan bahwa setiap *entitas* adalah manifestasi Tuhan. Tuhan adalah *Sang Kekasih* yang meresapi setiap objek yang dicintai dan disembah. Patung-patung bagi kaum pagan, bintang-bintang bagi kaum *Shabiah*, Yesus Kristus bagi umat Kristiani dan objek-objek sesembahan lainnya adalah manifestasi Tuhan. Tuhan dapat disembah melalui patung, Yesus, bintang-bintang dan lain sebagainya. Kesalahan orang Kristen, pagan dan *Shabi'ah* tidak terletak pada penyembahan terhadap objek-objek tersebut, melainkan terletak pada penyembahan yang dibatasi hanya pada objek-objek tertentu, padahal Tuhan sejatinya senantiasa mewujud dalam setiap eksistensi. al-Jili, dalam *al-Nadirat al-'Ayniyah*, mengekspresikan pandangannya dalam persoalan ini. Baginya, tidak ada eksistensi di dunia ini kecuali Tuhan berada di belakangnya. Tidak ada eksistensi kecuali ia adalah Sang Terdengar sekaligus Sang Pendengar.

Teori ini mengakibatkan keterleburan dan keterlarutan *transendensi* Tuhan dalam imanensi makhluk-Nya, bahkan *transendensi*-Nya terkesan tergerus. Pemikiran inilah yang membedakan antara Ibn Arabi dengan al-Jili, dimana panteisme mengambil bentuk yang sangat transparan dalam kerangka konseptual al-Jili. Panteisme al-Jili justru muncul sebagai amukan-amukan esoteris yang vulgar.

BAB II TASAWUF SEBELUM DAN SESUDAH AL-GHAZALI

Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi (w. 299 H.) adalah tokoh pelopor tasawuf yang terkenal dengan ajarannya tentang *tawhid*, *ma'rifat* dan *mahabbah*. Dialah imam dan guru para syekh sufi generasi sesudahnya.⁶⁶ Pengaruh al-Junayd kemudian diikuti oleh Dzu al-Nun al-Mishri dan muridnya, al-Syibli. Menyusul kemudian Abu Sulayman al-Daroni (w. 205 H.), Ahmad bin al-Hawari, Abu 'Ali al-Husain bin Manshur bin Ibrahim, Abu al-Hasan Sirr bin al-Mughlis al-Saqothy (w. 253 H.), Sahal bin 'Abdullah al-Tusturi (w. 273 H.), Abu Mahfudz Ma'ruf al-Kurkhi (w. 412 H.), Muhammad bin al-Hasan al-Azdi al-Sullami, dan Muhammad bin al-Husein bin al-Fadhl bin al-'Abbas Abu Ya'la al-Bashri al-Shufi (w. 368 H.).

Tokoh-tokoh terkenal pada masa awal adalah Thoyfur bin 'Isa bin Adam bin Syarwan, Abu Yazid **al-Busthami** (w. 263 H.) pencipta *al-Ittihad*, Abu al-Faydh Tsawban bin Ibrohim Dzu al-Nun **al-Mishri** (245 H.) pencipta *ma'rifat*, al-Husein bin Manshur **al-Hallaj** (244-309 H.) pencipta *al-Hulul*, Abu Sa'id al-Khazzar (226 - 277 H.), Abu Abdullah bin Ali bin al-Husein (al-Hakim) al-Turmudzi (w. 320 H.), dan Abu Bakr al-Syibli (w. 334 H.). Tokoh—tokoh inilah yang berpengaruh besar kepada generasi sesudahnya seperti Dzu al-Nun al-Mishri. Dia murid Jabir bin Hiyan (ahli kimia). Pada periode ini muncul terminologi *mahabbah* dan *ma'rifat*, *maqam* dan *ahwal*. Selain masalah *ittihad* muncul pula masalah-masalah yang menjadi kajian penting dalam dunia sufi yaitu *'ilmu bathin* dan *'ilmu laduni*⁶⁷

Perkembangan pada masa selanjutnya tasawuf mulai dicampuri isme-isme falsafat Yunani. Maka, muncullah istilah-istilah *al-Hulul*, *al-Ittihad*, dan *wihdat al-Wujud*, serta *al-Faydh* dan *al-Isyroq*. Tokoh-tokoh berperan pada periode ini adalah Abu Mughits al-Husein bin Manshur **al-Hallaj** (244-309 H.), al-Suhrawardi (w. 578 H.), Abu Bakr Muhy al-Din Muhammad bin 'Ali bin **'Arabi** al-Hatimi al-Tha'i al-Andalusi (560-638 H.) pencipta *wihdat al-Wujud*⁶⁸, Abu Hafsh 'Umar bin 'Ali al-Hamwi atau **Ibn al-Faridh** (566- 632 H.), dan Quthb al-Din Abu Muhammad 'Abd. Al-Haqq bin Ibrahim bin Muhammad bin **Sab'in** al-Isybili al-Mursi (614-669 H.).

Mulai abad V Hijriah sampai awal abad VII Hijriah muncul Thoriqh al-Qodiriyah (w. 561 H.) yang mendapatkan ijazah tasawuf dari al-Hasan al-

⁶⁶ *al-Thabaqat al-al-Shufiyah*, 31.

⁶⁷ **Ibn Taymiyah**, *Majma' al-Fatawa*, juz I, h. 363

⁶⁸ *Ibn 'arabi* adalah termasuk tokoh yang sangat dihormati dan dimuliakan oleh para guru thariqah al-Naqsyabndiyah karena keutamaan-keutamaan dan *karamah* yang dimilikinya (al-Khani, Muhammad bin 'Abdullah, *al-Bahjah al-Saniyah fi Adab al-Thariqah al-Naqsyabandiyah*, 56).

Bashri dari al-Hasan bin Ali bin Abu Thalib. Pada masa ini pula muncul istilah-istilah yang tidak lumrah (*syath/syathohat*) dari Syihab al-Din Abu al-Futuh Muhy al-Din bin Husein al-Suhrawardi (459-587 H), Abu al-Fath Muhyiddin bin Husein (459-587 H.), dan AbdurrAhim bin 'Utsman (w. 604 H.). Al-Suhrawardi berhasil memodifikasi pemikiran agama-agama Persia Kuno dan Yunani serta *Neoplatonisme* kedalam ajarannya tentang *al-Faydh* yang dijadikan karakter khusus Thoriqoh al-Suhrawardiyah seperti dalam kitab *Hikmat al-Isyroqiyah, Hayakil al-Nur, al-Talwihat al-'Arseyiyah, dan al-Maqomat*. Dialah sufi pencipta madzhab *isyraqiyah*.⁶⁹

Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H.) pencipta *kasyf*, yang muncul anatara Abad V dan awal abad VI Hijriah, datang membawa perubahan baru di dunia sufi, dengan mengkompromikan budaya Persia kedalam Ahlussunnah. Dia sufi terkenal dalam bidang *kasyf* dan ma'rifat.

Tasawuf al-Ghazali adalah termasuk tasawuf Sunni, bahkan di tangan al-Ghazali lah jenis tasawuf ini mencapai kematangannya. Para pemimpin Sunnî pertama telah menunjukkan ketegaran mereka dalam menghadapi gelombang pengaruh *gnostik* barat dan timur, dengan berpegang teguh kepada spirit Islam, yang tidak mengingkari tasawuf yang tumbuh dari tuntunan al-Qur'ân, yang selain membawa syari'ah juga menyuguhkan masalah-masalah metafisika. Mereka mampu merumuskan tasawuf yang Islami dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufi. Tasawuf Sunni akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pengawal dan benteng bagi *spirit* metode Islami, yaitu al-Ghazali yang menempatkan syari'ah dan hakikat secara harmonis.⁷⁰

Berkat usaha keras al-Gazali perkembangan tashawwuf sunni menjadi kian luar biasa. Berangkat dari pemahamannya yang memuaskan terhadap kajian fiqh, ushul fiqh dan ilmu kalam serta ketidakpuasannya terhadap metode pencarian kebenaran yang ditawarkan filsafat membuat konsep tasawuf Islam umumnya dan tashawwuf sunniy khususnya menjadi demikian sangat diminati masyarakat. Konsep tasawuf, dalam perspektif al-Ghazali adalah konsep tasawuf yang memadukan secara tepat antara fikih sebagai perwakilan aspek eksoteris dengan etika dan estetika sebagai perwujudan dari dimensi esoteris sebagaimana yang nampak dalam *Ihya' Ulum al-Din*.

Mungkin yang tertinggal dari konsep tasawuf yang diketengahkan al-Ghazali adalah keengganannya untuk mengikutsertakan wacana-wacana filosofis. Bahkan dengan tegas al-Ghazali menyebutkan bahwa jalan ideal untuk mencapai kebenaran adalah perilaku tasawuf, bukan tindakan-

⁶⁹ Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Shufiyah*, 2006, 17

⁷⁰ Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967, 1 dan 151; M. Zurkani, Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996, . 218-219.

tindakan filsafati. Dampak dari keengganannya melibatkan unsur-unsur filsafat, menjadikan tasawuf al-Ghazali nampak kurang *greget* di mata sebagian pakar tasawuf kontemporer. Namun pada akhirnya, sejarah tidak dapat memungkiri betapa besar jasa metode tasawuf al-Ghazali masih relevan dalam perubahan zaman.⁷¹

Memang stuktur tasawuf al-Ghazali tidak sepenuhnya dianggap demikian. Karena, dalam kenyataannya, pada masa sebelum al-Ghazali telah banyak tokoh sufi moderat yang telah berhasil mendamaikan antara tasawuf dengan ortodoksi pemikiran Islam. Dan, pasca al-Ghazali pun ternyata konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan kadang-kadang justeru lebih keras dari pada yang terjadi sebelumnya.⁷²

Al-Muhasibi adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muhasibi berkenaan dengan disiplin diri (*muhasabah*) dan karyanya, *al-Ri'ayah li Huquq Allah*, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazali untuk menulis *Ihya' 'Ulum al-Dîn*.⁷³

Karya lain al-Muhasibi, *Kitab al-Washaya* (atau *al-Nasha'ih*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan juga berpengaruh pada tasawuf al-Ghazali. Pengantar karya al-Muhasibi ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghazali ketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalal*.⁷⁴ Osman Bakar⁷⁵ menguatkan bahwa pada kenyataannya ciri otobiografis *al-Munqidz* al-Ghazali telah dibentuk pada bagian pengantar *Kitab al-Washaya* al-Muhasibi.⁷⁶

Sufi moderat sebelum al-Ghazali adalah Abu Nashr al-Sarraj (w. 378 H./988 M.). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, *Kitab al-Luma'*, adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya tersebut juga memberikan perhatian khusus pada ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan *ekstatik* Abu Yazid al-Busthami yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junaydi. Al-Sarraj menutup kitabnya itu dengan

⁷¹ Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi, 1996, 123-156.

⁷² Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perennial*, 198-201.

⁷³ Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perennial*, 191.

⁷⁴ Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1979, 46-47.

⁷⁵ Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Malaysia, Nurin Enterprise, 1991

⁷⁶ Noer, *Tasawuf Perennial*, 191.

uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktek yang dilakukan oleh beberapa sufi.⁷⁷

Al-Sarraj hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muhasibi dan al-Junayd. Al-Sarraj juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'an, al-Sunnah dan syari'ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁷⁸

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazali adalah Abu Thalib al-Makki (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah *Qut al-Qulub* yang memiliki pengaruh besar bagi tulisan-tulisan tasawuf di masa setelahnya. Karyanya tersebut mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh namun sangat penting sebagai usaha pertama dan sangat berhasil untuk membangun desain menyeluruh tasawuf ortodoks. Sebagaimana al-Muhasibi, Abu Thalib al-Makki telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazali dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazali di mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makki ini.⁷⁹

Al-Kalabadzi termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghazali. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompendium yang paling berharga tentang tasawuf adalah *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Al-Kalabadzi telah berupaya menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kalabadzi telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghazali, yang karyanya, *Ihya' 'Ulum al-Dîn*, akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.⁸⁰

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syari'ah dan tasawuf pada abad III dan IV Hijriah mendorong Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (w. 421 H./1021 M.) tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan syari'ah. Michael Chodkiewicz⁸¹ mengatakan bahwa al-Sulami tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulami adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul *al-Thabaqat al-Shufiyyah*. Karya al-Sulami yang lain adalah *al-*

⁷⁷ Noer, *Tasawuf Perenial*, 192-193.

⁷⁸ Noer, *Tasawuf Perenial*, 193.

⁷⁹ Noer, *Tasawuf Perenial*, 193-194

⁸⁰ Noer, *Tasawuf Perenial*, 194-195.

⁸¹ Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi*, terj., Bandung, al-Bayan, 1992, 9.

Futuwwah, sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syari'ah dan tasawuf.⁸²

Sufi lain sebelum al-Ghazali yang perlu disebutkan di sini adalah Abu al-Qasim al-Qusyayri (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah *al-Risalah*. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyayri didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. *Al-Risalah* ditulisnya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tawhid yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tawhid kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyayri tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktek tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy'ariyyah.⁸³

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghazali adalah Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Uṣman al-Hujwiri (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul *Kasyf al-Mahjub*.⁸⁴ Karyanya tersebut bertujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi. Al-Hujwiri adalah seorang sufi Sunni dan pengikut madzhab Hanafi yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi *fana'*. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap mentaati syari'ah (hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.⁸⁵

Sufi-sufi moderat sebelum al-Ghazali, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, mempunyai peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syari'ah, dan mempertahankan ortodoksi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunni, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang Muslim, dan dikaji serta dikutip oleh banyak sufi dan

⁸² Noer, *Tasawuf Perenial*, 195-196.

⁸³ Noer, *Tasawuf Perenial*, 196.

⁸⁴ Sistematika karya al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*, sebagian didasarkan pada *Kitab al-Luma'* karya al-Sarraj dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwirî jelas dipinjam dari karya al-Sarraj. (Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: Mizan, 1993, 12).

⁸⁵ Noer, *Tasawuf Perenial*, 197.

ulama sesudah mereka⁸⁶ termasuk yang tampak dalam pemikiran dan karya-karya al-Ghazali.

Tasawuf di abad VIII-IX Hijriah nyaris tidak mengalami perkembangan yang bermakna selain aktivitas men-*syarah* kitab-kitab karya Ibnu 'Arabi dan Ibn al-Faridh. Hampir tidak ada pemabaharuan dalam pemikiran di kalangan para sufi di abad ini. Tasawuf di era al-Rumi ditandai dengan pergumulan pemikiran kedua tokoh wujudiyah tersebut. Salah satu karya monumental dari abad ini adalah kitab karya 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali bin Muhammad **al-Sya'rani** (898-973 H/1492-1565 M.) yaitu *al-Thabaqat al-Kubra'*. Muhammad Baha' al-Din al-Naqsyabandi (900-971 H./1317-1388 M.) muncul di abad ini sebagai tokoh pendiri thariqah al-Naqsyabandiyah thariqah yang di kemudian hari banyak diminati bangsa Indonesia.

⁸⁶ Noer, *Tasawuf Perennial*, 197-198.

BAB III

TASAWUF AL-GHAZALI DIDALAM SUFISME NUSANTARA A. PENGANTAR

Islam datang pertama kali di Indonesia melalui jalur perdagangan yang dilakukan oleh para sudagar Arab. Jalan-jalan yang dilalui para saudagar itu adalah melewati jalan laut dari Aden menyusuri pesisir pantai India Barat dan Selatan, jalan darat dari Khurasan, kemudian melalui Khutan, padang pasir Gobi, menyeberang Sungtu, Nansyu, Kanton, kemudian menyeberangi Laut Cina selatan dan memasuki gugusan pulau-pulau Melayu melalui pesisir timur Semenanjung Melayu. Dengan demikian Islam datang ke gugusan pulau-pulau Melayu melalui lautan India dan juga Laut Cina secara langsung dari negeri Arab.⁸⁷

Penyebaran Islam di Melayu, termasuk Nusantara, diakui oleh sebagian besar ahli menggunakan pendekatan sufistik. Mereka berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk. Faktor utama keberhasilannya adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif khususnya dengan menekankan perubahan dalam kepercayaan dan praktek keagamaan lokal. Betapa signifikan peran yang dimainkan para sufi dalam proses islamisasi.⁸⁸

Bagi 'Abbas Muhammad 'Aqqad, kepulauan Indonesia merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebaran Islam tanpa menggunakan kekerasan.⁸⁹

Masuknya Islam ke Pulau Jawa tidak dapat dilepaskan dari konteks masuknya Islam di Nusantara. Tokoh-tokoh yang dianggap berperan dalam penyebaran Islam di Jawa sering disebut sebagai Wali Songo. Berdirinya kerajaan Islam di Jawa –dengan tokoh sentral para wali penyebar Islam- tidak dapat dilepaskan dengan kondisi Pasai yang menjadi daerah persinggahan para penyebar Islam dari Tanah Arab. Ketika Kerajaan Pasai sedang mengalami kemunduran dan Malaka direbut Portugis, muncullah tiga kerajaan yang bertugas mempertahankan panji-panji Islam di gugusan Pulau

⁸⁷ Wan Husein Azmi, "Islam di Aceh dan Berkembangnya Hingga Abad XVI", dalam A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung : al-Ma'arif, 1993), h. 181-182.

⁸⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1995), h. 35.

⁸⁹ Abbas Muhammad 'Aqqad, *al-Islâm fî al-Qur'an al-'Isyrîn: Hâdhirûh wa Mustaqbaluh* (Kairo : Dar al-Kutub al-Hadistah, 1954), h. 7.

Melayu. Ketiga negara itu adalah Aceh di Sumatera bagian Utara, Ternate di Maluku dan Demak di Jawa.⁹⁰

Masuknya orang-orang Jawa menjadi penganut Islam, menurut cerita rakyat Jawa karena peran dakwah Wali Songo yang sangat tekun dan memahami benar-benar kondisi sosio-kultural masyarakat Jawa, sehingga mereka mampu berbuat banyak dan menakjubkan. Tampaknya, mereka menggunakan pendekatan kultural dan edukasional, sehingga sampai kini dapat disaksikan bekas-bekasnya seperti pertunjukan wayang kulit dan wayang purwa, pusat pendidikan Islam model pondok pesantren, arsitektur majsid dan filosofinya, tata ruang pusat pemerintahan, dan sebagainya.⁹¹

Tampaknya, para wali itu dalam dakwah keagamaannya menggunakan pola yang akomodatif, sehingga islamisasi di tanah Jawa mengesankan banyak orang. A. Jones menyebutkan, awal mula perkembangan Islam di Indonesia dan khususnya di Jawa adalah dalam bentuk yang sudah bercampur baur, unsur-unsur India, Persia, terbungkus dalam bentuk praktek-praktek keagamaan.⁹² Lantas, sesampainya di Jawa, praktek-praktek keagamaan yang sudah tidak murni lagi itu bercampur pula dengan berbagai variasi praktek keagamaan setempat, baik kepercayaan agama/kepercayaan lokal, Hindu, ataupun Budha.

Para wali itu diidentikkan dengan tokoh kharismatik yang lazim dikenal sebagai penagut ajaran ulama-ulama sufi. Berperannya para sufi di dalam penyebaran Islam tampak sekali dalam peran menyatukan umat Islam, disinyalir terkait erat dengan kejatuhan Baghdad di tangan bangsa Mongolia pada tahun 1258 M. Penyebaran tariqat-tariqat sufi ternyata sampai pula di tanah Jawa, sehingga banyak dijumpai orang-orang Jawa, Sunda, Madura dan lainnya yang beragama Islam menjadi pengikut tariqat-tariqat tersebut.

Ajaran tasawuf sudah berkembang pertama kalinya di Aceh pada abad ke-17 M. Paham itu telah dibawa oleh para pedagang Melayu sehingga sampai di Demak dan Banten. Paham Syekh Siti Jenar juga diperkenalkan pada sebagian masyarakat yang mempelajari agama, mengingat sebagian besar penduduk daerah ini menganut madzhab Syafi'iyah dalam bidang fikih. Sedangkan ajaran tasawuf yang diajarkan dan berkembang sampai dengan sekarang adalah ajaran al-Ghazali.⁹³

⁹⁰ Tuanku Abdul Jalil, "Kerajaan Islam Perlak Poros Aceh-Demak", dalam A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: PT al-Ma'arif, 1993), h. 273.

⁹¹ Uka Tjandrasasmita, "Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa", dalam *al-Jami'ah* No. 15 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1977).

⁹²A. Jones, "Tentang Kaum Mistik dan Penulisan Sejarah", dalam, Taufik Abdullah (ed.), *Islam di Indonesia*, (Jakarta : Tintamas, 1974).

⁹³ M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung : Pustaka Setia, 2001), h. 69.

Berdasarkan Babad Cirebon, *Purwaka Caruban Nagari*, ketika Kerajaan Pasai mengalami kemunduran, adalah seorang warga Pasai bernama Fadhilah Khan (*wong agung saking Pase*) datang ke Pulau Jawa terutama Demak dan Cirebon (1521 M.)⁹⁴ Setelah Kerajaan Demak berdirinya, Islam tersebar demikian cepat ke seluruh pelosok Pulau Jawa. Keharuman nama Demak sebagai basis penyebaran Islam di Pulau Jawa sesungguhnya tidak lepas dari peran Wali Songo. Meskipun tidak membawa bendera tertentu, kecuali Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, metode dakwah yang digunakan para wali itu adalah penerapan metode yang dikembangkan para ulama sufi sunni dalam menanamkan nilai-nilai ajaran Islam melalui keteladanan yang baik sebelum berkata-kata.⁹⁵ Al-Ghazali menyatakan bahwa, hakikat tasawuf adalah ilmu dan amal yang membuahkan akhlak terpuji, jiwa yang suci dan bukan ungkapan-ungkapan teoritis belaka.⁹⁶

B. GHAZALIANISME DI NUSANTARA

Sikap keteladanan merupakan salah satu keunggulan yang dimiliki para wali yang berjiwa sufi dalam menyebarkan Islam. Disamping mereka memiliki pengetahuan, pengalaman luas, dan penguasaan terhadap budaya masyarakat yang menjadi tempat tujuan dakwah mereka. Sejarah babad Jawa membuktikan dan menjelaskan pegulatan antara spiritualitas Islam dengan spiritualitas Hindu-Buddha, dengan adanya keunggulan agama baru yang dibawa oleh para wali sufi. Kenyataan ini membuktikan para penyebar Islam dengan semangat spritualismenya berjalan pada jalur generasi muslim abad pertama.⁹⁷

Para wali itu memang tidak meninggalkan karya tulis seperti para tokoh sufi lainnya. Jejak yang ditinggalkannya terlihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam tulisan para murid dalam bahasa Jawa. Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekati diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam ruhani ketika jiwa merindukan Allah hingga memperoleh titisan cahaya Ilahi. Hubungan intim dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.⁹⁸

⁹⁴Uka Tjandrasmita, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", dalam A. Hasymi, *Op.Cit.*, h. 367.

⁹⁵ Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001), h. 38.

⁹⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl* (Kairo: Silsilat al-Tsaqafah al-Islamiah, 1961), h. 42 dan 46.

⁹⁷ Ibid., h. 38.

⁹⁸ Ibid., h. 38.

Dari pemikiran dan praktek-praktek tasawuf tersebut, diperoleh kejelasan bahwa corak tasawuf yang dianut oleh para wali itu adalah tasawuf sunni, misalnya al-Ghazali. Para wali sering menjadikan karya-karya al-Ghazali sebagai referensi mereka. Bukti nyata mengenai hal ini terdapat dalam manuskrip yang ditemukan Drewes yang diperkirakan ditulis pada masa transisi Hinduisme pada Islam, pada masa Wali Songo masih hidup. Dalam manuskrip yang menguraikan tasawuf itu terdapat beberapa paragraf yang dinukil dari kitab *Bidâyat al-Hidâyah* karya al-Ghazali. Ini menunjukkan bahwa tasawuf Sunni berpengaruh pada saat itu. Lebih dari itu, informasi-informasi tertulis mengenai ajaran-ajaran Wali Songo sangat bertentangan dengan pemikiran *panthaeisme*. Demikian pula generasi berikutnya yang meriwayatkan diri dari tulisan-tulisan Ibn 'Arabi seperti *Futûhât al-Makkîyah*.⁹⁹ Wali Songo tetap berada dalam jalur nenek moyang mereka yang loyal kepada mazhab Syafi'i dalam aspek syari'at dan al-Ghazali dalam aspek tarekat. Tak heran jika mereka menjadikan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai sumber inspirasi dalam melakukan dakwahnya, disamping kitab-kitab andalâh Ahlussunnah lainnya, seperti *Qût al-Qulûb* karya Abu Thalib al-Makki, dan *Bidâyat al-Hidâyah* serta *Minhâj al-Âbidîn* karya al-Ghazali. Para wali juga berhasil memberikan kontribusi dalam bentuk pesantren dan madrasah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air. Sebagian besar menerapkan tasawuf Sunni dengan mengajarkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai salah satu materi dasarnya.¹⁰⁰

Selain Wali Songo ternyata masih banyak tokoh sufi di tanah Jawa yang tidak kalah penting. Ulama-ulama itu merupakan generasi pelanjut perjuangan para wali. Salah satunya di Jawa Barat tercatat nama Syekh Haji Abdul Muhyi Pamijahan (Tasikmalaya), seorang ulama penyebar Islam di kawasan selatan Jawa Barat, yang lebih dikenal umum sebagai seorang wali.¹⁰¹ Dia adalah murid dari Syekh Abdurrauf Sinkli (sufi Aceh).¹⁰² Dia aktif menyebarkan tarekat Syattariyah di tanah Jawa dan semenanjung Melayu.¹⁰³ Namun demikian, ia tetap menolak paham *Wujûdiyah* yang menganggap adanya penyatuan antara Tuhan dan hamba.¹⁰⁴

⁹⁹ Ibid., h. 45.

¹⁰⁰ Abdullah bin Nuh, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten* (Bogor : 1961), h. 11-12.

¹⁰¹ Aliefya M. Santrie, "Martabat (Alam) Tujuh, Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang, Pamijahan", dalam, Ahmad Rifat Hasan, (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indoensia* (Bandung: Mizan, 1990), h. 105.

¹⁰² Abd.Aziz Dahlan, (Ed.), *Ensiklopedi Islam*, J. I, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), h. 5.

¹⁰³ Ibid., h. 6.

¹⁰⁴ Azyumardi Azra, *Op.Cit.*, h. 210.

PUSTAKA BAGIAN PERTAMA

- Affifi, *The Mystic Philosophy of Muḥyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore, Ashraf, 1938.
- Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih*, ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975.
- al-Buniy, Ahmad bin Ali, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al-'Awarif*, J. III, Beirut, Maktabat al-Sya'biyah, t.th.
- al-Fawzan, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiyah min Ushul al-Din wa al-'Ibadah*
- al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asna*, Kairo, Dar al-Fikr, 1322.
- al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th.
- al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *Kimia' al-Sa'adah*, Beirut, al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th.
- al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, t.tp., Dar al-Qamar li al-Turâs, t.th.
- al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996.
- al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, Kairo, Maktabah al-Jundi, t.th.
- al-Ghazali, *Qanûn al-Ta'wil*, Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968.
- al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Beiriut, Dar al-Fikr al-Libnani, 1993.
- Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili*, Jakarta, Paramadina, 1977.
- al-Kalabadzi. *al-Ta'aruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf*, Kairo, Maktabah
- al-Kalabadziy, Abu Bakr Muhammad bin Isaq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimat al-Shûfiyah wa Ishthilahihim wa Anwa' al-Tashawwuf wa Maqamatihim*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th. al-Banjari, Muhammad Nafis, *Durr al-Nafis*, Singapura, Haramain, t.th.
- al-Qusyayri, Abu al-Qâsim 'Abd al-Karim, *al-Risalah al-Qusyayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, t.k. Dar al-Kayr, t.th.
- al-Subkî, *Thabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, Mesir, 'Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah, t.th.
- al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.
- al-Sulami, Abû 'Abd al-Rahma *tuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi*, terj., Bandung, al-Bayan, 1992
- al-Sulami, Abû 'Abd al-Rahman, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi*, terj., Bandung, al-Bayan, 1992.
- al-Sya'rani, Abu al-Mawahib 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali al-Asnhari, *al-Thabaqat al-Kubra*, al-Maktabah al-Sya'biyah.
- al-Syami', *Shalih Ahmad, al-Imam al-Ghazali, Hujjat al-Islam wa Mujaddid al-Mi'ah al-Khamisah*, Damsyik, Dar al-Qalâm, 1993
- al-Zarkasyî, *al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1972

- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen & Unwim Ltd., 1979
- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen & Unwim Ltd., 1979.
- Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf*, Istambul, 1993
- Badawi, 'Abd al-Rahman, *Syathahat al-Shufiyyah*, Beirut, Dar al-Qalam, 1976
- Badawî, 'Abd al-Rahmân, *Muallafat al-Ghazali*, Cet. II, Kuwait, Wakalah al-Mathbu'at, 1977 .
- Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Malaysia, Nurin Enterprise, 1991
- Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Malaysia, Nurin Enterprise, 1991
- Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006
- Bosworth, C.E., *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung, Mizan, 1993.
- de Graff, H. J & Pigeaud, T.H., *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Demak*. Jakarta, Grafitti Press dan KITLV, 1985.
- Drewes, G. W. J. *Javanese Poems dealing with or Attributed to the Saint of Bonang*, BKI deel 124, 1968.
- Hussein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*. Jakarta, Jambatan – KITLV., 1983.
- Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1973.
- Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 1987/1941.
- E.J Brill's, *First Encyclopedia of Islam*, Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993
- Farid, Ahmad, *al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah*
- Farid, Ahmad, *al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah*, 24.
- Harron Khan Sherwani, *Studies in Moslem Political, Though and Administration*, Lahore, Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945.
- Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Sholeh, Jakarta, P3M, 1991.
- Hitti, Phillip K., *History of the Arabs*, London, Mac Millan Press, 1974.
- al-Hujwiri, Ali Utsman *Kasyful Mahjub: Risalah Tasawuf Persia Tertua*. Terjemahan Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W. M. Bandung: Mizan, 1980.
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1964
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003.
- Jahja, M. Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996. Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi, 1996.
- Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967
- MaHmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967.

- Mahmud, 'Abd Al-Qadir, *Al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabî, 1967
- Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj., Bandung, Mizan, 1993.
- Mir Valiuddin, *Contemplative Discipline in Sufism*. London – The Hague, East-West Publications, 1980.
- Musa, Muhammad Yûsuf, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam*, Kairo, Mu'assasah al-Khanji, 1963.
- Najibullah, *Islamic Literature*, New York, Washington Square, 1963.
- Nasr Hamid AbuZaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulum al-Qur'an*, terj., Yogyakarta, LkiS, 2002.
- Nasution, Harun, *Filsafat Agama*, Jakarta, Bulan Bintang, 1991
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973, 58-59.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1983.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975.
- Nasution, Muhammad Yasir *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih*, ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969.
- Nicholson, Reynold A., *Fi Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, trans. Abû 'Alâ al-'Afifi, Kairo, tp. 1956.
- Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta, Serambi, 2003, 190-198
- Pratomo, Suyadi, *Ajaran Rahasia Sunan Bonang*, Jakarta, Balai Pustaka, 1985.
- Purbatjaraka, R. Ng. , *Soeloek Woedjil: De Geheime Leer van Soenan Bonang*, Djawa 1938, No. 3-5.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, The University of North Caroline Press, 1981.
- Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, 344.
- Thawil, Tawfiq, *Ushush al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979
- Usman, 'Abd al-Kârim , *Sirat al-Ghazali*, Damaskus, Dar al-Fikr, t.h.
- Watt, W. Montgomery, *The Majesty that was Islam*, terj., Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990.
- Zaidan, Yusuf, *Abd al-Karim al-Jili Failasuf al-Shûfiyah*, Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988.
- Mahmud Hamdi, *al-Ghazali: Sang Sufi Sang Filosof*, terj., Bandung, Pustaka, 1987

BAGIAN KEDUA

PENDAKIAN SUFI

BABI

MAQOM & HAL

A. MAQOM

Ibadah, kesungguhan (*mujahadah*), dan latihan-latihan (*riyadhoh*), bagi al-Thusi, merupakan jalan yang harus dilalui dalam menuju atau mencapai kesempurnaan-kesempurnaan spiritual dan kualitas akhlak merupakan ukuran bagi *Maqom* seorang *salik*, seseorang yang sedang menempuh perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan. Sedangkan *Maqom*, adalah kedudukan seseorang hamba dalam perjalanan menuju Allah.¹⁰⁵ Atau keberadaan seseorang di jalan Allah dan pemenuhan kewajiban yang berhubungan derajat itu serta pemeliharannya sehingga ia melengkapi kesempurnaannya sebatas kemampuan maksimalnya sebagai manusia.¹⁰⁶

Maqom merupakan hasil *mujahadah* seorang hamba yang dilalui secara bertahap dengan kriteria tertentu. Seseorang sufi atau *salik* tidak bisa menaiki sebuah *Maqom* sebelum menjalani *Maqom* sebelumnya yang lebih rendah. Al-Qusyayri (w. 465 H.) menyatakan bahwa, seseorang yang tidak bisa berakhlak *qana'ah* dipastikan tidak akan dapat mencapai *Maqom tawakkul* dan begitu seterusnya. Demikian pula seseorang yang belum bisa melakukan *tawbat* tidak akan dapat memasuki tahapan *inabah*.¹⁰⁷

Maqom merupakan tujuan dari sebuah perjalanan panjang dan berat dengan melakukan berbagai macam ibadah yang bersifat lahiriah dan batiniah.¹⁰⁸ Tujuan itu bisa berupa kedekatan dengan Allah (*qurb*), *ma'rifat*, *mahabbah* ataupun *ittihad*.¹⁰⁹ *Qurb*, bagi al-Nashrabadzi, dapat dicapai dengan jalan melaksanakan kewajiban, *ma'rifat* dapat dicapai dengan mengikuti al-Sunnah, dan *mahabbah* dapat dicapai dengan jalan melanggengkan amalan-amalan sunnah.¹¹⁰ *Mahabbah* bersumber dari *ma'rifat* dan *mahabbah* akan membuahkan *Musyahadah*.¹¹¹

¹⁰⁵ Al-Sarraj al-Thusiy, Abû Nashr, *al-Luma'* (Kairo : Dar al-Hadits, 1960), h. 65.

¹⁰⁶ Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb*, terj., (Bandung : Mizan, 1992), h. 170.

¹⁰⁷ Al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 91.

¹⁰⁸ Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta : Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, 1982), h. 135.

¹⁰⁹ Usman Said, *Op. Cit.*, h. 135-136.

¹¹⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Rawdhat al-Thâlibin wa 'Umdat al-Sâlikin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 125.

¹¹¹ 'Abd. Allah bin 'Alwi bin Muhammad al-Haddad al-Huseyni, *Risâlat al-Mu'âwanah wal Madzâhrah wal Mawâziraḥ li al-Râghibin min al-Mu'minin fi Sûluk Thariq al-Âkhirah* (Indonesia : al-Maktabah al-Mishriyah Syirbûn, t.th.), h. 37.

Menurut al-Sya'rani, seorang hamba Allah yang bertobat, zuhud, wara', khawf, dan raja' akan mendapatkan Maqom sebagai hasil usaha itu. Maqom akan tetap dialami oleh seorang hamba yang terus menerus bersungguh-sungguh mensucikan jiwanya dan hatinya dari kesibukan hidup duniawi, terus menerus dzikrullah, mengikuti perintah-Nya, tawakkal kepada-Nya, i'tikaf di depan pintu rumah-Nya, ridha', dengan qadha dan qadar-Nya, sabar atas cobaan-cobaan dari-Nya, tetap teguh memegang Kitabullah untuk diamalkan dan ia mengikuti petunjuk-Nya.¹¹²

Semakin tinggi mutu maqom seorang hamba Allah semakin cepat ia merampungkan berbagai Maqom dan semakin cepat ia sampai ke ujung perjalanan rohaniannya. Sebaliknya, semakin rendah mutu Maqom seseorang, semakin lambat ia meningkat ke Maqom yang selanjutnya, sehingga bukan mustahil sampai akhir hayatnya tidak sampai pada ujung perjalanan yang diinginkannya. Namun demikian, betapapun beratnya maqomat tersebut, menurut al-Sarraj, tidak jarang hamba Allah melakukan perjalanan rohaniyah memperoleh hiburan yang menggembirakan dalam bentuk ahwal. Ahwal adalah keadaan yang meliputi hati ataupun perasaan yang terkandung di dalam hati seorang hamba Allah. Keadaan yang dimaksud adalah muraqabah, qurb, mahabbah, khawf, raja', syawq, uns, thuma'ninah, musyahadah, dan yaqin.¹¹³

Maqom adalah usaha hamba yang sedang menuju mendekati Allah melalui jalan riyadhoh yang dibenarkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Maqom harus dilalui secara bertahap dan berurutan yang dimulai dengan tawbat.¹¹⁴ *Maqom* atau *maqomat* adalah sepenuhnya usaha manusia sedangkan *hal* atau *ahwal* adalah pemberian Allah.¹¹⁵

B. TAWBAT (TAUBAT)

Syeikh Muhyiddin Jawi, yang diyakini oleh orang-orang Jawa sebagai wali kesepuluh setelah Wali Songo,¹¹⁶ memandang bahwa manusia itu terdiri dari bahan dasar *madzi*, *mani*, *wadi*, dan *ruh manikem*. Apabila telah melewati 40 hari dalam rahim ibu, Allah memerintahkan malaikat untuk memperlihatkan kepada ruh itu tempat kembalinya, nasibnya, kematiannya, kemiskinannya, dan kekayaannya. Setelah keempat unsur itu menyatu dengan ruh di dalam rahim ibu, unsur tanah berubah menjadi kulit, api menjadi daging, angin menjadi darah, dan air menjadi tulang. Kemudian keempat unsur itu secara terpisah membentuk: nafsu *ammarah*, nafsu *lawwamah*, nafsu *sufiyah*, dan

¹¹² 'Abd. al-Rahman 'Umayrah, *al-Tashawwuf al-Islâmi Manhâjan wa Sulûkan* (Kairo : al-Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th.), h. 56-59.

¹¹³ Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma'* (Mesir : Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1960), h. 66.

¹¹⁴ Al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h.111.

¹¹⁵ *Ibid.*, h. 112.

¹¹⁶ Edi S. Ekajati, *Naskah Syaikh Muhyiiddin* (Jakarta : P & K, 1984), h. 27.

nafsu *muthma'innah*.¹¹⁷ Untuk dapat mencapai kesempurnaan yang diajarkan para sufi, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan *tawbat nasuha*.

Tawbat adalah tangga pertama dari berbagai Maqom sufi.¹¹⁸ Bagi para *salik*, ia adalah tangga pertama dalam perjalanan mencari Allah.¹¹⁹ *Tawbat* berarti meninggalkan perbuatan-perbuatan yang dicela oleh syara' menuju perbuatan yang terpuji.¹²⁰ Syarat utama taubat adalah adanya penyesalan terhadap kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat, meninggalkan kesalahan secara spontan dan kemauan untuk tidak mengulangi kesalahan.¹²¹ Bagi Abu Muhammad Sahl bin 'Abd. Allah al-Tusturi (w. 272/273 H.),¹²² *tawbat* adalah sikap dan tindakan tidak menunda-nunda (تسوية), atau tidak melupakan dosa yang telah diperbuat.¹²³

Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 264H./861 M.)¹²⁴ taubat itu dilakukan karena seseorang salik mengingat sesuatu dan terlupakan mengingat Allah.¹²⁵ Dia kemudian membagi taubat menjadi taubat kelompok awam dan taubat kelompok *khash (awliya')*. Kelompok orang *khash* melakukan pertobatan karena dia lupa mengingat Allah sedangkan kelompok awam bertobat karena mengerjakan perbuatan dosa.¹²⁶ Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri, hakikat taubat adalah keadaan jiwa yang merasa sempit hidup di atas bumi karena kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat.¹²⁷

Taubat bagi orang awam dilakukan berkaitan dengan dosa-dosa yang dilakukan oleh tubuh jasmani. Bagi seorang pemula (*mubtadi'*), taubat dilakukan dalam usaha menyesali sifat-sifat tercela yang merusak seperti dengki, sombong, riya' dan sebagainya. Pada tingkatan selanjutnya atau *mutawassith*, taubat dilakukan dalam rangka menolak bujukan dan rayuan setan. Pada tingkat paling tinggi (*muntahi*) taubat dilakukan karena kelengahannya dari mengingat Allah.¹²⁸

¹¹⁷ *Ibid.*, h. 36.

¹¹⁸ Al-Naqsyabandiy, *Jâmi' al-Ushul fi al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmât al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimât al-Shûfiyah wa Ishthilâhihim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim* (Mesir : Dâr al-Kutub al-'Arabiah al-Kubrâ, t.th.), h. 15.

¹¹⁹ Al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 126.

¹²⁰ *Ibid.*, h. 127.

¹²¹ *Ibid.*, h. 127.

¹²²), h. 184.

¹²³ Al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 130.

¹²⁴ Al-Mishriy, *Op. Cit.*, h. 173.

¹²⁵ Al-Kalabadzi, *Op. Cit.*, h. 109.

¹²⁶ al-Mishri, *Op. Cit.*, h. 174.

¹²⁷ al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 131.

¹²⁸ al-Ghazali, *Ihyâ', Op. Cit.*, J. IV, h.10-11.

Al-Ghazali (w. 505 H./1111 M.) merumuskan hakikat tawbat sebagai tindakan kembali dari kemaksiatan menuju kepada kepatuhan kepada Allah dan meninggalkan jalan yang menjauhi Allah menuju kepada jalan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah. Untuk itulah diperlukan tiga perangkat pokok berupa 'ilmu hal dan 'amal.¹²⁹ Taubat, baginya, tidak pernah ada ahirnya karena pada hakikatnya ia merupakan pengulangan-pengulangan meskipun tidak ada dosa yang mendahului sebagai penyebabnya.¹³⁰ Al-Ghazali menyarankan sebelum melakukan tawbat dari perbuatan maksiat, hendaknya seseorang terlebih dahulu melepaskan diri dari cinta dunia dan kekuasaan sebagai prasyarat mutlak.¹³¹

Tawbat pada umumnya dimulai dengan meninggalkan perbuatan maksiat dan berpaling darinya. Kemudian dilanjutkan dengan meninggalkan baik ucapan ataupun perbuatan mubah yang tidak mengandung manfaat, membersihkan jiwa dari kecenderungan terhadap kehidupan duniawi agar dapat dengan mudah menuju kedekatan dengan Allah.¹³²

Di kalangan sufi diberlakukan klasifikasi *tawbat* berdasarkan tingkatannya menjadi *tawbat* (توبة), *inabah* (إنابة) dan *awbah* (أوبة). *Tawbat* dimaksudkan bagi seseorang yang melakukan pertobatan karena merasakan takut terhadap siksa Allah. Tingkatan kedua adalah *inabah*, yaitu tawbat yang dilakukan karena dorongan mengharap pahala. Sedangkan tingkatan yang paling tinggi adalah *awbah*, yaitu pertobatan yang dilakukan bukan atas dasar kedua alasan tersebut melainkan karena alasan menjaga dan memelihara perintah Allah.¹³³ *Tawbat* diperuntukkan bagi kalangan awam orang mu'min, *inabat* bagi para wali dan *awbah* bagi para nabi dan rasul Allah.¹³⁴

Tingkatan kedua adalah *inabah* yang merupakan kelanjutan dari taubat. Dalam keadaan demikian seorang *salik* hendaknya kembali kepada al-Haqq dengan menjaga dan memelihara intensitas tawbat tingkatan awal. Kondisi kejiwaan seorang *salik* harus semakin *tuma'ninah* dan *ridha`* kepada segala ketentuan Allah, sehingga akan merasakan kemudahan menjalani tingkatan yang terakhir yakni *awbah*.¹³⁵ *Inabah* bagi al-Suhrawardi bukanlah hidayah yang bersifat umum, melainkan merupakan hidayah khusus bagi para *salik* yang benar-benar mencintai Allah (*hubb Allah*) di atas cintanya kepada selain Dia.¹³⁶ Hidayah khusus itu diperoleh berkat usaha yang sungguh dan

¹²⁹ *Ibid.*, h. 149.

¹³⁰ *Ibid.*, h. 149.

¹³¹ 'Abd al-Qadir al-Jaylaniy, *al-Fath al-Rabbâniy* (Kairo: al-Halabiy, t.th.), h. 220.

¹³² al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 194.

¹³³ al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 129.

¹³⁴ *Ibid.*, h. 130.

¹³⁵ al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 195.

¹³⁶ al-Suhrawardi, *Op. Cit.*, h. 305.

terus menerus didalam mengendalikan hawa nafsu (*mujahadah*) dan latihan-latihan spritual (*riyadhoh*) yang dilakukan dengan baik dan benar sesuai tuntunan dan teladan Rasulullah SAW.¹³⁷

Istilah *tawbat* yang berlaku di kalangan sufi adalah merupakan ketetapan hati untuk meninggalkan kehidupan duniawi guna mencurahkan dirinya demi mengabdikan kepada Allah. Para sufi merumuskan tawbat sebagai usaha menyadari keadaan diri.

Abu Thalib al-Makkiy, seperti dikutip al-Ghazali, mengemukakan ada tujuhbelas dosa yang menghancurkan seseorang harus melakukan tawbat. Ketujuh belas dosa dimaksud diklasifikasikan sebagai berikut :¹³⁸

1. Empat dosa yang dilakukan oleh hati yaitu : syirik atau mensekutukan Allah, mengulang-ulang perbuatan dosa (maksiat), berputus asa terhadap rahmat Allah, dan merasa aman terhadap perilaku kufur;

2. Empat dosa yang dilakukan oleh lidah yaitu : bersaksi palsu, menuduh orang lain berzina, sihir, dan bersumpah palsu;

3. Tiga dosa yang dilakukan perut yaitu : meminum minuman keras (*khamr*), mengkonsumsi harta anak yatim, dan mengkonsumsi harta riba;

4. Dua dosa yang dilakukan kemaluan (*farji*) yaitu : berzina dan homoseksual.

C. ZUHD (SELANJUTNYA DITULIS ZUHUD)

Pada masa Rasulullah belum dikenal istilah tasawuf, yang dikenal pada waktu itu hanyalah sebutan sahabat Nabi. Munculnya istilah tasawuf baru dimulai pada pertengahan abad III Hijriyyah oleh Abu Hasyim al-Kufi (w. 250 H.) dengan meletakkan "al-Sufi" di belakang namanya. Dalam sejarah Islam sebelum timbulnya aliran tasawuf, terlebih dahulu muncul aliran zuhud. Aliran zuhud timbul pada akhir abad I dan permulaan abad II Hijriyyah. Rencana ini memberikan penerangan tentang zuhud yang dilihat dari sisi sejarah mulai dari pertumbuhannya sampai peralihannya ke tasawuf.

Zuhud menurut para ahli sejarah tasawuf adalah fase yang mendahului tasawuf. *Maqom* yang terpenting bagi seorang calon sufi ialah zuhud yaitu keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi zahid. Sesudah menjadi zahid, barulah ia meningkat menjadi sufi. Dengan demikian setiap sufi ialah *zahid*, tetapi sebaliknya tidak setiap zahid merupakan sufi.

Zuhud tidak bisa dilepaskan dari dua hal. Pertama, zuhud sebagai bagian yang tak terpisahkan dari tasawuf. Kedua, zuhud sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes. Apabila tasawuf diartikan adanya kesadaran dan komunikasi langsung antara manusia dengan Allah sebagai perwujudan ihsan, maka zuhud

¹³⁷ *Ibid.*, h.307.

¹³⁸ al-Ghazali, *Ihyâ' Op. Cit.*, J. IV, h.17.

merupakan suatu Maqom menuju tercapainya “perjumpaan” atau ma’rifat kepada Allah. Dalam posisi ini, zuhud berarti menghindari dari berkehendak terhadap hal-hal yang bersifat duniawi atau segala sesuatu selain Allah.

Zuhud adalah “berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan semedi (khalwat), berkelana, puasa, mengurangi makan dan memperbanyak dzikir”. Zuhud adalah berupaya menjauhkan diri dari kelezatan dunia dan mengingkari kelezatan itu meskipun halal, dengan jalan berpuasa yang kadang-kadang pelaksanaannya melebihi apa yang ditentukan oleh agama. Semuanya itu dimaksudkan demi meraih keuntungan akhirat dan tercapainya tujuan tasawuf, yakni ridla, bertemu dan ma’rifat.

Kedua, zuhud sebagai moral (akhlak) Islam, dan gerakan protes yaitu sikap hidup yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim dalam menatap dunia fana ini. Dunia dipandang sebagai sarana ibadah dan untuk meraih keridlaan Allah swt., bukan tujuan tujuan hidup, dan disadari bahwa mencintai dunia akan membawa sifat-sifat madzmumah (tercela). Keadaan seperti ini telah dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya.

Zuhud disini berarti tidak merasa bangga atas kemewahan dunia yang telah ada ditangan, dan tidak merasa bersedih karena hilangnya kemewahan itu dari tangannya. Bagi Abu Wafa al-Taftazani, zuhud itu bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, akan tetapi merupakan hikmah pemahaman yang membuat seseorang memiliki pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi itu. Mereka tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbunya dan tidak membuat mereka mengingkari Allah. Zuhud adalah tidak bersyaratkan kemiskinan. Bahkan terkadang seorang itu kaya, tapi disaat yang sama diapun *zahid*. ‘Ustman bin ‘Affan dan ‘Abdurrahman ibn ‘Afw adalah para hartawan, tapi keduanya adalah para zahid dengan harta yang mereka miliki.

Zuhud menurut Nabi serta para sahabatnya, tidak berarti berpaling secara penuh dari hal-hal duniawi. Tetapi berarti sikap moderat atau jalan tengah dalam menghadapi segala sesuatu, sebagaimana diisyaratkan al-Quran

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا

جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ

لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ



dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan[95] agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar

Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa Amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia. (Q.S. al-Baqoroh : 143)

وَأَتَّبِعْ فِي مَآءِ آتْنَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا

أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (Q.S. al-Qoshosh : 77)

Faktor-faktor Zuhud

Zuhud merupakan salah satu Maqom yang sangat penting dalam tasawuf. Hal ini dapat dilihat dari pendapat ulama tasawuf yang senantiasa mencantumkan zuhud dalam pembahasan tentang Maqomat, meskipun dengan sistematika yang berbeda-beda. Al-Ghazali menempatkan zuhud dalam sistematika : al-Tawbat, al-Shobr, al-Faqr, al-Zuhd, al-Tawakkul, al-Mahabbah, al-Ma'rifat dan al-Ridho'. Al-Thusi menempatkan zuhud dalam sistematika : al-Tawbat, al-Waro', al-Zuhd, al-Faqr, al-Shobr, al-Ridho', al-Tawakkul, dan al-Ma'rifat. Sedangkan al-Qusyairi menempatkan zuhud dalam urutan Maqom : al-Tawbat, al-Waro', al-Zuhd, al-Tawakkul dan al-Ridho'.

Jalan yang harus dilalui seorang sufi tidaklah licin dan dapat ditempuh dengan mudah. Jalan itu sulit, dan untuk pindah dari Maqom satu ke Maqom yang lain menghendaki usaha yang berat dan waktu yang bukan singkat, kadang-kadang seorang calon sufi harus bertahun – tahun tinggal dalam satu Maqom.

Ada lima pendapat tentang asal-usul zuhud. Pertama, dipengaruhi oleh cara hidup rahib-rahib Kristen. Kedua, dipengaruhi oleh Phytagoras yang mengharuskan meninggalkan kehidupan materi dalam rangka membersihkan roh. Ajaran meninggalkan dunia dan berkontemplasi inilah yang mempengaruhi timbulnya zuhud dan sufisme dalam Islam. Ketiga, dipengaruhi oleh ajaran Plotinus yang menyatakan bahwa dalam rangka penyucian roh yang telah kotor, sehingga bisa menyatu dengan Tuhan harus meninggalkan dunia. Keempat, pengaruh Budha dengan faham nirwananya bahwa untuk mencapainya orang harus meninggalkan dunia dan memasuki

hidup kontemplasi. Kelima, pengaruh ajaran Hindu yang juga mendorong manusia meninggalkan dunia dan mendekatkandiri kepada Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.

Sementara itu Abu al-A'la Afifi mencatat empat pendapat parapeneliti tentang faktor atau asal-usul zuhud. Pertama, berasal dari atau dipengaruhi oleh India dan Persia. Kedua, berasal dari atau dipengaruhi oleh askestisme Nasrani. Ketiga, berasal atau dipengaruhi oleh berbagai sumber yang berbeda-beda kemudian menjelma menjadi satu ajaran. Keempat, berasal dari ajaran Islam. Untuk faktor yang keempat tersebut Afifi memerinci lebih jauh menjadi tiga : Pertama, faktor ajaran Islam sebagaimana terkandung dalam kedua sumbernya, al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua sumber ini mendorong untuk hidup wara', taqwa dan zuhud.

Kedua, reaksi rohaniah kaum muslimin terhadap sistem sosial politik dan ekonomi di kalangan Islam sendiri, yaitu ketika Islam telah tersebar keberbagai negara yang sudah barang tentu membawa konsekuensi – konsekuensi tertentu, seperti terbukanya kemungkinan diperolehnya kemakmuran di satu pihak dan terjadinya pertikaian politik interen umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali ibn Abi Thalib dengan Mu'awiyah, yang bermula dari al-fitnah al-kubral yang menimpa khalifah ketiga, Ustman ibn Affan (35 H/655 M). Dengan adanya fenomena sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat dan ulamanya tidak ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu terhadap pergolakan yang ada, mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut.

Ketiga, reaksi terhadap fiqh dan ilmu kalam, sebab keduanya tidak bisa memuaskan dalam pengamalan agama Islam. Menurut at-Taftazani, pendapat Afifi yang terakhir ini perlu diteliti lebih jauh, zuhud bisa dikatakan bukan reaksi terhadap fiqh dan ilmu kalam, karena timbulnya gerakan keilmuan dalam Islam, seperti ilmu fiqh dan ilmu kalam dan sebagainya muncul setelah praktek zuhud maupun gerakan zuhud. Pembahasan ilmu kalam secara sistematis timbul setelah lahirnya mu'tazilah kalamiyah pada permulaan abad II Hijriyyah, lebih akhir lagi ilmu fiqh, yakni setelah tampilnya imam-imam madzhab, sementara zuhud dan gerakannya telah lama tersebar luas di dunia Islam [15].

Menurut hemat penulis, zuhud itu meskipun ada kesamaan antara praktek zuhud dengan berbagai ajaran filsafat dan agama sebelum Islam, namun ada atau tidaknya ajaran filsafat maupun agama itu, zuhud tetap ada dalam Islam. Banyak dijumpai ayat al-Qur'an maupun hadits yang bernada merendahkan nilai dunia, sebaliknya banyak dijumpai nash agama yang memberi motivasi beramal demi memperoleh pahala akhirat dan terselamatkan dari siksa api neraka

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّٰدِقُونَ ۖ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ ۗ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۖ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١٩﴾

dan orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, mereka itu orang-orang Shiddiqien dan orang-orang yang menjadi saksi di sisi Tuhan mereka. bagi mereka pahala dan cahaya mereka. dan orang-orang yang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami, mereka Itulah penghuni-penghuni neraka. (QS. al-Hadid :19)

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾

dan Sesungguhnya hari kemudian itu lebih baik bagimu daripada yang sekarang (permulaan) (QS. al-Dhuha : 4)

فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَعَآثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ ۖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾

Adapun orang yang melampaui batas, dan lebih mengutamakan kehidupan dunia, Maka Sesungguhnya nerakalah tempat tinggal. dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, (QS. al-Nazi'at : 37 – 40).

D. TAWAKKAL DAN RIDHA`

1. Tawakkul

Seseorang calon sufi, baik *salik* atau *murid*, harus menyerahkan diri dan pasrah secara totalitas kepada kehendak Allah.¹³⁹ Dalam konsep ilmu tasawuf keadaan demikian lazim disebut **tawakkul** (selanjutnya ditulis tawakkal) yaitu kemampuan jiwa seseorang sufi meninggalkan segala perbuatan yang lazim dikenal atau dilakukan oleh manusia pada umumnya atas dorongan hawa nafsu. Dalam tradisi sufi, tawakal merupakan kesanggupan seorang sufi untuk menyerahkan secara total segala daya dan kekuatan seorang sufi kepada kuasa dan kehendak Allah, sehingga ia merasa tidak berdaya sama sekali tanpa kuasa-Nya. Dalam keadaan demikian seorang sufi benar-benar telah menyaksikan dalam dirinya kuasa Allah. Sang sufi merasa benar-benar tidak berdaya sama sekali tanpanya. Akhirnya sang sufi benar-benar mantap bahwa, ia berbuat dengan Allah, bukan dengan dirinya sendiri.¹⁴⁰

¹³⁹ Mir Valiuddin, *Zikir & Kontemplasi dalam Tasawuf*, terj. (Bandung : Pustaka Hidayah, 2000), h. 12

¹⁴⁰ al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 200.

Tawakal adalah gambaran keteguhan hati dalam menggantungkan diri hanya kepada Allah.¹⁴¹ Tawakal bersumber dari kesadaran hati bahwa segala sesuatu yang ada di jagat raya ini berada dalam kekuasaan Allah. Ia merupakan buah dari tauhid yang benar, kokoh dan lurus.¹⁴² Tawakal adalah kepasrahan dan penyerahan secara keseluruhan terhadap keputusan dan ketetapan Allah.¹⁴³ Ia merupakan rahasia antara hamba dengan Allah.¹⁴⁴

Menurut Abu al-Hasan Sirr bin al-Muflis al-Saqathi (w. 251 H./865 M.) tawakkal ialah seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri. Sedangkan menurut Syaqiq Ibrahim al-Bakhi (w. 194 H./810 M.) makna tawakal ialah bahwa, hatimu tenang karena yakin pada janji Allah pasti benar. Kemudian, menurutnya, tawakal dapat dilihat dari empat perspektif: tawakal dalam hal-hal harta, jiwa, pergaulan dan hubungan dengan Allah. Tetapi, tawakal kepada Allah sudah mencukupi dari yang lain-lainnya.¹⁴⁵

Tawakal, bagi Al-Ghazali bermula dari rasa keimanan seseorang. Keimanan yang dimaksud ialah kemampuan melihat tidak adanya wujud hakiki selain Allah yang melahirkan peleburan ke dalam keesaan-Nya (*fana` fi al-Tawhid*). Dalam hal ini sang sufi bagaikan tubuh mati dan tidak berusaha untuk bergerak. Ia membagi tiga tingkatan atau derajat tawakal sebagai berikut:¹⁴⁶

1. Menyerahkan diri kepada Allah ibarat seseorang menyerahkan perkaranya kepada pengacara yang sepenuhnya dipercayakan menangani dan memenagkannya. Demikian pula halnya menyerahkan diri kepada Allah dengan penuh keyakinan akan jaminan pemeliharaan Allah sebagaimana seseorang (klien) mempercayakan nasibnya kepada sang pengacara.

2. Menyerahkan diri kepada Allah ibarat seorang bayi menyerahkan diri kepada ibunya. Tidak mengenal, tidak mengandalkan, dan tidak mengharapkan selain ibunya. Seseorang yang mencapai derajat ini akan menghadapkan seluruh jiwa raganya kepada Allah dan menjadikan Allah sebagai andalan satu-satunya.

3. Derajat tertinggi, yakni menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah ibarat janazah di tengah petugas yang memandikannya. Dia melihat dirinya digerakkan oleh ketentuan-ketentuan Ilahi sebagaimana jenazah digerakkan oleh petugasnya. Peringkat tawakal ini melahirkan sikap tak berdo'a dan tidak meminta sesuatupun atas keyakinan akan kedermawanan dan kasih

¹⁴¹ Al-Ghazali, *Ihyâ` 'Ulûm al-Din*, J. IV., h. 322.

¹⁴² Al-Haddad al-Huseyni, *op. cit.* h. 36.

¹⁴³ al-Kalabadzi, *Op. Cit.*, h. 118.

¹⁴⁴ *Ibid.*, h. 119.

¹⁴⁵ Al-Sulami, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqâ't al-Shûfiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1953), h. 63.

¹⁴⁶ al-Ghazali, *Ihyâ` 'Ulûm al-Din*, J., IV., h. 261.

sayang Allah. Berbeda dengan peringkat kedua, bayi yang masih menuntut kepada ibunya.

Peringkat ketiga adalah peringkat tertinggi dan merupakan puncak perasaan yang timbul tetapi ia berlangsung hanya sesaat sebab yang bersangkutan pada saat itu ibarat seseorang yang kebingungan tidak tahu apa yang harus dilakukan. Lain halnya dengan peringkat kedua, walaupun dapat berlangsung lebih lama tetapi maksimal dua hari mengingat karakteristik manusia yang cenderung mengandalkan hukum sebab akibat, usaha dan kerja untuk dapat bertahan hidup.¹⁴⁷

Sebagian sufi mengatakan, tawakal adalah salah satu peringkat bagi orang-orang beriman yang pada dasarnya samar bagi pengetahuan dan sangat sulit dipraktekkan, namun tinggi keutamaannya. Tawakal, menurut al-Sirr al-Saqathi, ialah bahwa seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri.¹⁴⁸ Konsep tawakal yang diajarkan dalam tasawuf, dengan demikian, seirama dengan ajaran jabbari, yakni tawakal tanpa usaha, kesemua nasibnya digantungkan pada takdir dan kehendak Allah semata-mata.¹⁴⁹ Segala-galanya diyakini digerakkan oleh kekuatan langit. Fatalisme memang anak kandung ajaran setiap mistik termasuk tasawuf. Dan puncak penghayatan *ma'rifat* tentu melahirkan filsafat serba Tuhan dan serba gaib. Manusia tidak punya ikhtiar dan gerakan. Segala-galanya digerakkan oleh Allah.¹⁵⁰

Ketika seseorang telah mencapai Maqom tawakkal, nasib hidup mereka bulat-bulat diserahkan pada pemeliharaan dan rahmat Allah, meninggalkan dan membelakangi segala keinginan terhadap apa saja selain Dia, maka segera diikuti menata hatinya untuk mencapai *Maqom ridha'*.¹⁵¹

Faqr, dalam pandangan al-Ghazali, adalah perasaan membutuhkan Allah dengan sepenuhnya dan selama-lamanya, hanya kepada Allah. Keadaan (*hal*) ini muncul akibat dari *ma'rifatullah*.¹⁵² Sedangkan tawakkal akan melahirkan sikap pasrah sepenuhnya kepada Allah, tunduk dan patuh terhadap segala perintah-Nya dan meninggalkan usaha sama sekali, serta menyerahkan segala akibat dari usaha itu kepada Allah semata.¹⁵³ Keadaan ini kemudian akan melahirkan keadaan *rihda'* yakni hati yang merasa tentram dan damai di

¹⁴⁷ *Ibid.*, h. 255.

¹⁴⁸ al-Sullamiy, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqâ't al-Shu'ubiyah* (Kairo : 1953), h. 63.

¹⁴⁹ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, h. 68.

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 69.

¹⁵¹ *Ibid.*, h. 69.

¹⁵² al-Ghazali, *Rawdhah*, h. 60.

¹⁵³ al-Ghazali, *Rawdhah*, h. 63.

bawah ketentuan Allah.¹⁵⁴ *Ridha`* adalah pintu gerbang pertama memasuki keadaan *fana`*.¹⁵⁵

2. *Ridha`*

Ridha` berarti mendorong seseorang untuk berusaha sekuat tenaga mencapai apa yang dicintai Allah dan rasul-Nya. Namun, sebelum mencapainya, ia harus menerima dan merelakan akibatnya dengan cara apapun yang disukai Allah.¹⁵⁶ *Ridha* berarti menerima dengan rasa puas terhadap apa yang dianugerahkan Allah. Orang yang telah mencapai Maqom *Ridha`* akan mampu melihat keagungan, kebesaran dan kesempurnaan Dzat yang memberikan cobaan sehingga tidak mengeluh dan tidak merasakan sakit atas cobaan tersebut. Hanyalah para ahli *ma`rifat* dan mahabbah saja yang mampu bersikap seperti ini. Mereka bahkan merasakan musibah dan ujian sebagai kenikmatan, lantaran jiwanya bertemu dengan yang dicintainya.¹⁵⁷

Ridha`, bagi al-Qusyayri, adalah ketentraman hati terhadap ketentuan dan keputusan Allah. Bagi al-Junayd, *ridha`* adalah meninggalkan ikhtiar. Sedangkan Dzu al-Nun al-Mishri, merumuskannya sebagai kebahagiaan hati dalam menerima pahitnya ketetapan dari Allah. Dan Abu Ruwaym, berpendirian bahwa *ridha* adalah menerima setiap ketentuan (*qadha`*) Allah dengan perasaan senang.¹⁵⁸

Buah dari *ma`rifat* dan *mahabbah* yang paling mulia adalah *ridha`*.¹⁵⁹ Oleh sebagian sufi *ridha`* dipandang sebagai Maqom terakhir dan hal pertama sesuai dengan ayat al-Qur'an رضى الله عنهم ورضوا عنه.¹⁶⁰ Sikap *ridha`* yang ditimbulkan oleh rasa cinta kepada Allah, bagi 'Abd al-Shamad al-Palimbani, merupakan pintu utama untuk memasuki kanchah *ma`rifat Allah*.¹⁶¹ Puncak *ridha`* adalah berada di dalam sifat dan dzat Allah.¹⁶²

E. MAQOM FANA`

Pemahaman dan pengenalan (*ma`rifat*) terhadap Tuhan yang dilakukan kaum teolog dan filosof adalah berbeda dengan pemahaman dan pengenalan kaum tasawuf. Kaum tasawuf tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, h. 9.

¹⁵⁶ al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma`* (Mesir : Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960), h. 278.

¹⁵⁷ Ahmad Farid, *Tazkiyat al-Nufus*, terj. (Bandung : Pustaka Setia, 1989), h. 166.

¹⁵⁸ Al-Kalabadziy, *Op. Cit.*, h., 120.

¹⁵⁹ *Op. Cit.*, h. 37.

¹⁶⁰ A.J. Arbery, *Op. Cit.*, h. 98.

¹⁶¹ Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, h. 116.

¹⁶² Al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 202.

hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjud* adalah pengetahuan ilham yang dilimpahkan dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. Sementara cara pengenalan yang dilakukan ahli kalam ialah dengan menyandarkan akal pikiran. Mereka membahas sifat-sifat Tuhan dengan menyandarkan kepada kerja akal dan argumen-argumen logis dan rasional.

Paham tentang *ma'rifat Allah* adalah bukan hal baru dalam dunia tasawuf. Tahapan puncak yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan spiritualnya ialah ketika ia mencapai Maqom *ma'rifat*. *Ma'rifat* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri niscaya sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Nabi SAW menyatakan di dalam haditsnya : "*Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya*". Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selain-Nya adalah wujud bayangan dan bersifat nisbi.¹⁶³

Bagi mereka Allah bukan hanya dikenali melalui dalil-dalil dan pembuktian akal atau melalui wahyu yang disampaikan melalui para nabi, tetapi dapat juga secara langsung melalui pengalaman sendiri apabila mata hati mendapat pancaran nur Ilahi. Mereka beranggapan, seseorang yang telah mencapai kesucian mata hati akan mencapai penglihatan, atau *ma'rifat* secara langsung kepada Allah. *Ma'rifat* dan tauhid, dalam pandangan Ibn 'Arabi, adalah *Maqom* (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.¹⁶⁴

1. *Musyahahad*

Menurut al-Qusyayri, *ma'rifat* adalah sifat bagi orang yang mengenal Allah dengan segala sifat dan nama-Nya, kemudian dia membuktikan dalam segala mu'amalatnya, membersihkan diri dari akhlak yang tercela dan penyakit-penyakitnya. Dia berusaha melanggengkan beribadah dan senantiasa berdzikir dengan hatinya.¹⁶⁵ Dengan demikian untuk sampai kepada *ma'rifat* harus dilalui jalan *mujahadah*, yaitu perang melawan hawa nafsu, membersihkan diri dari segala akhlak yang hina dan menghiasinya dengan akhlak terpuji.¹⁶⁶

Seseorang yang telah sampai tahapan *ma'rifat* ini, menurut al-Ghazali, merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah

¹⁶³ Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikâm wa al-Ta'liqât alayh*, al-Iskandariyah, 1946, h. 101.

¹⁶⁴ M. Chatib Quzwan, *Mengenal Allah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 34

¹⁶⁵ Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj. (Surabaya : Dunia Ilmu, 1997), h. 344.

¹⁶⁶ *Ibid.*, h. 345-146.

maupun bahaya kecuali Allah.¹⁶⁷ Lazimnya seseorang shufi mengalami apa yang disebut *muasyahadah*. Musyahadah adalah tahapan ketiga dalam tahapan-tahapan tauhid sebagai berikut (1) tahapan iman secara lisan, (2) tahapan membenaran atau *tashdiq*, (3) tahapan *Musyahadah/mukasyafah/ma'rifat*, dan (4) tahapan *fana`*.¹⁶⁸

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma'rifat Allah*, terletak ketika melihat Allah (*Musyahadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allah* itu sendiri agung dan mulia.¹⁶⁹ Kenikmatan dan kelezatan dunia yang dirasakan seseorang sufi, dalam konsep al-Ghazali, sangat bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.¹⁷⁰

Musyahadah berawal dari *mukasyafah*, yakni terbukanya *hijab* atau penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (*inkisyaf*) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashirah*) ketika ia berada dalam keadaan *fana`*.¹⁷¹

2. Derajat Wali/Sufi

Iman atau keimanan seorang mu'min, dalam pandangan memiliki empat tingkatan yang membedakan kedudukan dan derajat kesufian seseorang. Pertama, *Iman Yaqin* yaitu imannya orang mu'min dan ulama kebanyakan. Orang mu'min yang demikian bila mampu melakukan mujahadah selama enam tahun, maka ia akan memiliki kedudukan atau Maqom *muraqabah*. Derajat kedua adalah *Iman 'Ayn al-Yaqin*, yakni iman yang dimiliki oleh hamba Allah yang, berkat mujahadahnya selama tiga tahun, telah mencapai Maqom *Musyahadah*. Ketiga, *Iman Haqq al-Yaqin*, yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai Maqom *inkisyaf*. Dan, terakhir adalah *Iman Haqiqat al-Yaqin*, yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai Maqom *istighraq* alias *fana`* dan *baqa`*. *Fana`* ialah sirnanya sifat-

¹⁶⁷ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih, t.th.), h. 230.

¹⁶⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *Op. Cit.*, h. 223.

¹⁶⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiyâ' al-Sa'âdah* (Beirut : al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th.), h. 130-132.

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 130.

¹⁷¹ al-Naqsyabandi, *Jâmi' al-Ushul fi al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmât al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimât al-Shûfiyah wa Ishthilâhihim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim* (Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.), h. 211.

sifat tercela, sedangkan *baqa`* ialah kekalnya sifat-sifat terpuji.¹⁷² Di saat roh *rabbani* seseorang telah menghadap bertemu Allah lantaran terbawa oleh kekuatan dzikir dan amal saleh yang dikerjakannya. Pada saat itulah roh *rabbani* berada di *'Alam Amr*, yakni alam yang tidak memiliki ruang dan waktu.¹⁷³

Al-Jilli berpendapat bahwa, pada tahap *'ilm al-Yaqin* seorang sufi disinari oleh asma Tuhan, maka tingkat ini disebut *tajalli al-Asma`*. Pada tingkat *'ayn al-Yaqin*, sufi disinari oleh sifat-sifat Tuhan, maka tingkat ini disebut *tajalli al-Shifat*. Sedangkan pada tingkat *haqq al-Yaqin*, sufi disinari oleh dzat Tuhan, maka tingkat ini disebut *tajalli al-Dzat*. Dengan demikian, diri sufi sirna di dalam asma, sifat-sifat dan dzat Tuhan.¹⁷⁴

Haqq al-Yaqin, dalam pemahaman Abu al-Najib al-Suharawardi, adalah martabat iman yang berada di atas martabat iman *'ayn al-Yaqin* atau *Musyahadah*. Dia adalah martabat keimanan orang-orang *khawash al-Khash*. Sedangkan martabat iman *'ayn al-Yaqin* (martabat keimanan orang-orang *khash*) berada satu tingkat di atas martabat *'ilm al-Yaqin* (derajat keimanan orang 'awam).¹⁷⁵ Martabat iman *haqq al-Yaqin* adalah martabat ahli *ma'rifat* dan *Musyahadah*.¹⁷⁶ Dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang, seseorang hamba dikarunia kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.¹⁷⁷

Ma'rifat pada dzat Allah adalah tujuan utama dari inti ajaran tasawuf. Ia merupakan penghayatan atau pengalaman kejiwaan. Oleh karena itu alat untuk menghayati dzat Allah bukan dengan pikiran atau panca indera, melainkan dengan hati atau kalbu. *Ma'rifat* kepada Allah di alam dunia ini merupakan keagungan dan kesempurnaan yang dicita-citakan setiap sufi.¹⁷⁸ Muhammad 'Abduh, seperti dikutip Martin Lings, menyatakan bahwa, para sufi berurusan dengan penyembuhan hati dan pemurnian dari segala yang menghalangi mata batin. Mereka berusaha berdiri tegak dalam ruh di depan wajah *al-Haqq* (Allah) Yang Maha Tinggi sampai mereka jauh dari segala hal kecuali Dia, sehingga diri mereka menyatu dalam dzat-Nya dan sifat-sifat mereka menyatu dalam sifat-sifat-Nya. Para ahli *ma'rifat* di antara mereka,

¹⁷² *Ibid.*, h. 16.

¹⁷³ *Ibid.*, h. 16.

¹⁷⁴ al-Jilili, *al-Insân al-Kâmil*, J. II, h. 145.

¹⁷⁵ Abu al-Najib al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif* (Indonesia: Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 287.

¹⁷⁶ *Ibid.*, h. 286.

¹⁷⁷ *Ibid.*, h. 288.

¹⁷⁸ al-Ghazali, *Op. Cit.*, h. 2.

adalah mereka yang telah mencapai akhir perjalanan, yakni berada dalam derajat paling tinggi kesempurnaannya setelah Nabi.¹⁷⁹

Menurut al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan Harun Nasution, *ma'rifat* adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peraturan-Nya tentang segala yang ada.¹⁸⁰ Al-Ghazali menolak faham *hulul* dan *ittihad*. Untuk itu ia menyajikan faham baru tentang *ma'rifat* (melihat Allah dengan hati), yakni pendekatan diri kepada Allah tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya. Jalan menuju *ma'rifat* ialah perpaduan antara ilmu dan amal.¹⁸¹

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma'rifat Allah*, terletak ketika melihat Allah (*Musyahadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allah* itu sendiri agung dan mulia.¹⁸² Kenikmatan dan kelezatan dunia, menurut al-Ghazali, bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.¹⁸³

Musyahadah berawal dari *mukasyafah*, yakni terbukanya *hijab* penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (*inkisyaf*) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashirah*) ketika ia berada dalam keadaan *fana`*.¹⁸⁴

3. Syathh/Syathahat

Syathh artinya gerakan, yakni gerakan rahasia dari orang-orang yang memiliki cinta yang kuat terhadap Allah. Muncul dari kecintaan itu ungkapan-ungkapan yang aneh bila didengar atau dipahami orang kebanyakan.¹⁸⁵ Ia keluar dari seorang sufi dengan getaran dan penuh pengharapan. Secara lahiriah ia tampak buruk tetapi secara batiniah ia justru bagus.¹⁸⁶ Para sufi pada umumnya selain al-Ghazali, mengakui eksistensi dan kebenaran *syathh/syathahat* yang diucapkan oleh seorang wali Allah.

¹⁷⁹ Syaikh Martin Lings, *Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj. (Bandung: Mizan, 1971), h. 100.

¹⁸⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), h. 78.

¹⁸¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' Op. Cit.*, juz IV, h. 263.

¹⁸² Abu Hamid al-Ghazali, *Kimiyâ', Op. Cit.*, h. 130-132.

¹⁸³ *Ibid.*, h. 130.

¹⁸⁴ al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 211.

¹⁸⁵ Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo : Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 246.

¹⁸⁶ al-Suhrawardi, *Op. Cit.*, h.247.

Syathh merupakan salah satu dari tahapan-tahapan *fana`* dan *baqa`*. Tahapan *fana`* dan *baqa`* dimulai dengan tahapan *sukr* atau Mukasyafah 'Arifin Billahuk, *syathh*, *zawal al-Hujb*, dan *ghalabat al-Syuhud*.¹⁸⁷ *Sukr* atau mabuk merupakan pertengahan antara cinta dan *fana`*. Ia hanya dimiliki oleh seseorang yang memiliki cinta. Jika tampak kecintaan dan keindahan pada diri seorang hamba, maka ia akan menghasilkan *sukr*, bergetar jiwanya dan lebih mendalam kecintaannya terhadap Allah.¹⁸⁸

Mendalamnya rindu cinta terhadap Tuhan menurut ajaran tasawuf para sufi sampai martabat mabuk cinta, sehingga meningkat menjadi *wahdat al-Syuhud* وحدة الشهود, yakni segala yang mereka pandang yang tampak hanyalah wajah Tuhan. Kemudian dari *wahdat al-Syuhud* memuncak jadi *wahdat al-Wujud* atau *monisme*, segala yang ada itu adalah Allah.¹⁸⁹

Abu Yazid adalah sufi *pemabuk* pertama yang terangkat ke atas sayap-sayap kegairahan mistik, mendapati Tuhan dalam jiwanya sendiri, dan banyak mengeluarkan ucapan-ucapan *ekstatik* (*syathahat*).¹⁹⁰ Tentang *sukr*, Abu Yazid mengatakan "aku Mukasyafah dari apa yang kuminum dari gelas cinta-Nya", lalu dari lisannya muncul kata-kata : haus, haus, lalu dia berkata: "aku heran kepada mereka yang berkata: aku mengingat Tuhanku, apakah aku lupa, maka akupun mengingat apa yang aku lupakan. Aku minum cinta itu segelas, tapi tidak juga habis minuman itu juga tidak kering".¹⁹¹ Minuman cinta itu diibaratkan sebagai sebuah kebahagiaan hidup yang abadi dan hakiki. Ia tidak pernah kering bila sudah berhubungan dengan Tuhan, sebab cinta sufi selalu menyatu dengan cinta Tuhan dan senantiasa bertambah. Air cinta tidak akan kering dan menyebabkan bertambahnya *sukr* dan terus meningkatkan bertambahnya cinta tersebut.

Dalam keadaan demikian seorang sufi lebih memilih sesuatu yang menyakitkan dan yang sebenarnya tidak disukai hawa nafsu. Tetapi, kemudian ia juga menemukan kelezatan dari apa yang menyakitkannya itu karena ia dapat menyaksikan diri-Nya atau *syuhud*.¹⁹² *Syuhud* adalah keadaan seorang sufi yang melihat dirinya dengan Tuhan, bukan dengan kemampuan dirinya sendiri. Atau keadaan menyaksikan Tuhan dengan mata Tuhan رؤية الحق بالحق.¹⁹³ *Syuhud* yang dimaksud adalah *syuhud 'ayyan*.

¹⁸⁷ Ibrahim Basyuni, *Op. Cit.*, h. 241-248.

¹⁸⁸ *Ibid.*, h. 241.

¹⁸⁹ Simuh, *Tasawuf, Op. Cit.*, h. 142-143.

¹⁹⁰ A.J. Arbery, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. (Bandung : Mizan, 1993), h. 66.

¹⁹¹ Ibrahim Basyuni, *Op. Cit.*, h. 242.

¹⁹² Abu Bakr Muhammad bin Isaq al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 136.

¹⁹³ *Ibid.*, h. 137.

F. MA'RIFATULLAH

Pengantar

Tahapan puncak spiritual sufi ialah ketika ia mencapai *ma'rifat* dan *mahabbah*, sebagai pelukisan betapa dekatnya hubungan dengan Tuhan. Mahabbah melukiskan keakraban dalam bentuk cinta, sedangkan *ma'rifat* melukiskan keakraban dalam bentuk Musyahadah (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.¹⁹⁴ *Ma'rifat* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. "Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya".¹⁹⁵

Ma'rifat berarti mengetahui Tuhan dari dekat sehingga hati sanubari melihat Tuhan. *Ma'rifat* bukan hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. *Ma'rifat* adalah pemberian Tuhan kepada sufi yang sanggup menerimanya. Alat untuk memperoleh *ma'rifat* oleh kaum sufi disebut *sirr*.¹⁹⁶ *Ma'rifat* melukiskan keakraban dalam bentuk *musyahadah* (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.¹⁹⁷

Kesempurnaan *ma'rifat* ialah dengan mengetahui *asma* Allah, tajalli Allah, taklif Allah terhadap hamba-Nya, kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta, mengetahui diri sendiri, alam akhirat, sebab dan obat penyakit batin.¹⁹⁸ Menurut al-Ghazali tingkat *ma'rifat* tertinggi yang harus dicapai seorang sufi adalah memandang Allah secara langsung dengan mata hati yang terbebas dan bersih dari segala kecenderungan terhadap duniawi.

Musyahadah yakni menghayati alam gaib dan bertatap secara langsung dengan wajah Allah melalui pengalaman kejiwaan sewaktu dalam keadaan *fana` fi Allah* adalah tujuan utama tasawwuf.¹⁹⁹ Tujuan utama para sufi, tidak lain menghayati *ma'rifat* langsung bertatap muka dengan Allah, atau bahkan bila mungkin bersatu dengan-Nya.²⁰⁰ Rabi'ah berusaha memalingkan secara drastis tujuan hidup ummat Islam. Ibadah tidak lagi didasarkan pada motif atau perasaan takut akan siksa neraka dan mengharapkan pahala atau surga. Ibadah semata-mata bertujuan untuk *ma'rifat* dan melihat keindahan wajah Allah secara langsung bertatap muka alias *Musyahadah*.²⁰¹

Penguasaan ilmu gaib (*kasyf*) dan *ma'rifat* pada Dzat Allah merupakan kebanggaan dan kebesaran sufi dari segala-galanya. Maka, apa pun saja selain Allah adalah *hijab* atau penghalang yang menjadikan buram serta mengotori hati manusia untuk dapat melihat Allah.²⁰² Untuk mencapai penghayatan

¹⁹⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistcisme dalam Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1986), h. 68.

¹⁹⁵ Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, J. II, h. 101.

¹⁹⁶ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistcisme dalam Islam*, h. 68-69.

¹⁹⁷ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 68.

¹⁹⁸ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 299-319.

¹⁹⁹ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 30.

²⁰⁰ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 32.

²⁰¹ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 31.

²⁰² Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 32.

ma'rifat dimaksud sufi disyaratkan menjalankan laku fakir (*faqr*) dalam arti mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah.²⁰³

Maqom Fana'

Maqom tertinggi para sufi adalah *ma'rifatullah* dengan mata hati (*bashirah*). Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikarunia hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniawi. Melihat Allah (*ma'rifatullah*) dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fana`* dan *baqa` (istigraq)* dimana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya.

Maqom Fana' itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau mujahadah. Menurut Ibn 'Arabi, dalam menempuh *Maqomat* sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *Mujahadah* dan *riyadhoh* yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu Maqom itu dilalauinya dan sampailah ia pada Maqom puncak yaitu *ma'rifatullah*.²⁰⁴

Tahap penyaksian, *Musyhadah* atau *syuhud*, menurut al-Banjari, menunjuk pada peringkat terakhir dari peringkat tauhid yang berhasil dicapai seorang sufi yang telah mencapai *ma'rifat*, yakni *tawhid dzat*. Dalam keadaan demikian seorang hamba benar-benar menyaksikan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Allah. Ketika itu, perasaan hamba segera *fana`* (sirna) dalam ketuhanan, yang segera diganti dengan perasaan *baqa`* (kekal) bersama-Nya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat *jamal* dan *jalal* Allah.²⁰⁵ Dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar-benar terbuka (*inkisyaf*) dan merasa benar-benar dekat dengan Allah. Tingkat keimanan atau tawhidnya sudah benar-benar puncak yaitu tingkat iman *Haqiqatul Yaqin*, yang dalam term al-Banjari disebut *tawhid Dzat*.

Ibn 'Arabi memandang Maqom *fana`* dan *baqa`* adalah Maqom terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai Maqom sebelumnya.²⁰⁶ Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. Fana` dan baqa` adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fana` Shifat al-Haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqa`*) di dalam kesadarannya ialah wujud Yang Mutlak.²⁰⁷ Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat *fana`* yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanya Dzat Allah.²⁰⁸ Dalam proses kembali ke asal, *fana`* dan *baqa`*, dalam

²⁰³ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 32.

²⁰⁴ Ibn 'Arabi, *Futûhat al-Makkiah*, J.II, h. 384-385.

²⁰⁵ Muhammad Nafis al-Banjari, *Durr al-Nafis* (Singapura : Haramain, t.tp.), h. 23-24.

²⁰⁶ Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, h. 366-367.

²⁰⁷ Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih*, ed. Afifi, (Kairo : Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969), h. 23-25.

²⁰⁸ R.A. Nichlosn, *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih*, h. 173.

pandangan Ibn 'Arabiy, seorang sufi harus memulai dengan perjalanannya menuju tajalli perbuatan-perbuatan (*tajalli al-Afal*) dengan memandang bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala perbuatannya senantiasa terkendali di bawah kodrat Allah. Setelah itu, ia pun melintasi tajalli nama-nama dimana ia mendapat sinar dari asma Allah. Dalam taraf ini sufi memandang Dzat Allah sebagai pemilik nama-nama yang hakiki adalah Dzat Yang Maha Suci. Dengan demikian, satu demi satu dari nama-nama Allah itu memberikan pengaruh kepadanya.²⁰⁹

Menurut al-Ghazali, yang diperoleh seorang hamba dari nama-nama (*asma' Allah*) adalah *taalluh* (penuhanan) yang berarti bahwa hatinya dan niatnya karam di dalam Allah, sehingga yang dilihatnya hanyalah Allah.²¹⁰

Musyadah atau dalam tasawwuf disebut *fana'*, bagi al-Ghazali, merupakan derajat paling tinggi dimana seseorang hamba melihat hanya satu wujud.²¹¹ Kemudian, sufi memasuki *tajalli* sifat-sifat, dimana ia diliputi oleh sifat-sifat Allah. Dalam tahapan ini sufi merasakan dirinya *fana'* di dalam sifat-sifat Allah, sehingga sifat-sifat dirinya sendiri dirasakannya sudah tidak ada lagi. Tahap tertinggi yang dicapai oleh sufi ialah ketika ia berada pada *tajalli Dzat*. Pada taraf ini sufi merasa dirinya sirna di dalam Dzat Yang Maha Mutlak sepenuhnya.²¹²

Al-Ghazali tidak sepaham dan menolak ajaran penyatuan manusia dengan Allah (*ittihad*-nya al-Basthami, *hulul*-nya al-Hallaj, dan *wihdat al-Wujud*-nya Ibn 'Arabi) sebagai puncak ma'rifat. Ia membatasi hanya sebatas pada *fana'* dalam arti lenyapnya akhlak tercela dan *baqa'* dalam arti kekalnya akhlak terpuji seseorang hamba yang menuju Allah.

Keadaan *fana'* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja ruh *robbani*-nya sedang *musyadah* (menghadap Allah). Keadaan demikian oleh al-Ghazali dimaknai sebagai *fana'* dari diri sendiri yang membuat seseorang yang mengalaminya berada kondisi merasakan kehadiran Allah; dan tidak dapat membuka pandangan kecuali hanya kepada Allah. Kondisi demikian juga berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut *fana' al-Nafs* dan '*ilm al-Haqiqi*.²¹³

1. Wali Ma'rifat

Tasawwuf mempunyai dasar pikiran khusus yaitu mencari hubungan langsung dengan dunia immateri, metafisik atau gaib, dan memuncak kepada

²⁰⁹ Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, h. 56-70.

²¹⁰ al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asna* (Kairo : Dar al-Fikr, 1322), h. 38.

²¹¹ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulûm al-Din*, J. IV, h. 244.

²¹² Ibn 'Arabi, *Op. Cit.*, h. 70-72.

²¹³ al-Ghazali, *Ihya' Ulûm al-Din*, J. IV, h. 256.

cara *ma'rifat* pada Dzat Allah. Para sufi yang mendapatkan anugerah ilmu *kasyf* berarti mengalami dan menguasai ilmu gaib (*'ilm al-Mughayyabat*). Mereka berhasil mengalami penghayatan *kasyf*. Mereka pun dipuja-puja sebagai wali Allah.²¹⁴ Para ahli *ma'rifat*, bangkit dari dataran rendah suatu *metafor* ke puncak *Kenyataan*. Begitu naik, mereka melihat langsung dan bertatap muka dengan Allah, tidak ada sesuatu pun kecuali hanyalah Dia.²¹⁵ Sufi yang telah *ma'rifat*, telah berdiri tegak di dalam *Maqom* penglihatan langsung kepada Allah.²¹⁶ Kepada mereka yang telah dekat sedekat-dekatnya dengan Allah, senantiasa *faqr* dan berharap kepada-Nya, Allah memberikan derajat *ma'rifat* dan *mukasyafah*. Hal ini semata-mata karena hati mereka benar-benar bersih dan dipenuhi dengan cahaya *yaqin* (*nur al-Yaqin*).²¹⁷ Wali *ma'rifat* yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan *ma'rifatullah* dengan mata hatinya dan dialah yang disebut manusia sempurna (*al-Isnan al-Kamil*). Tetapi, bukan penyatuan atau *al-Hulul*. Bagi al-Suhrawardi, meyakini adanya *al-Hulul* sebagaimana konsep diajarkan al-Hallaj adalah merupakan perbuatan orang *zindiq*.²¹⁸ Al-Junayd menegaskan bahwasanya ajaran *al-Hulul* muncul dari pemahaman para pemeluk Nasrani dalam mentafsirkan konsep *nasut* dan *lahut*. Kesalahan itu juga berlaku bagi ajaran yang dibawa oleh Abu Yazid al-Basthami yang diketahui sebagai hasil dari perjalanan ruhaninya mengalami *fana'* dan ketika merasa telah dapat menyaksikan Dzat Allah (*Ghalabat al-Syuhud*). Kedua ajaran tersebut sangat bertentangan dengan ajaran rasul Allah, Muhammad SAW.²¹⁹ *Ma'rifat* dalam dunia tasawwuf memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar yang khusus diperuntukkan bagi hati. Hati yang sudah *ma'rifat* kepada Allah akan bahagia dan tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia. *Ma'rifat* adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak meskipun jasad manusia telah mati.²²⁰ Seseorang yang telah sampai tahapan *ma'rifat* merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah apapun bahaya kecuali Allah.²²¹

²¹⁴ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya di Dunia Islam*, h. 226.

²¹⁵ al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, h. 113-114; al-Ghazali, *al-Jawahir* (Kairo : 1345), h. 103-105.

²¹⁶ Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj. (Badung : Mizan, 1993), h. 127.

²¹⁷ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif* (Indonesia : Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 301.

²¹⁸ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, h. 384.

²¹⁹ *Ibid.*, h. 8-9.

²²⁰ al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 9-10.

²²¹ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih, t.th.), h. 230.

2. Alat Ma'rifat

Musyhadah merupakan martabat tertinggi seorang *salik* dan tahapan aqidahnya telah mencapai aqidah yang sebenar-benarnya (*haqiqah al-Iman*)²²² karena hatinya telah mampu mengalami peristiwa yang disebut *kasyf* atau *mukasyafah*.²²³ Dalam kajian tasawwuf, pengalaman tersebut tidak dapat dirasakan kecuali dengan *dzawq*.²²⁴ Kemampuan *intuitif* atau *dzawq*, menurut Abdul Shamad Palimbani, dapat dilalui seseorang yang telah mampu melalui empat tahapan pengendalian nafsu (*nafs al-Ammarah, nafs al-Mulhamah, nafs al-Muthmainnah, nafs al-Radhiyah, nafs al-Mardhiyah dan nafs al-Kamilah*).²²⁵ Sedangkan ma'rifat yang sebenarnya, menurut Palimbani, adalah tahapan *fana`*. *Fana`* dan *baqa`* adalah sirnanya tabiat kemanusiaan (*basyariyah*) bersama segala identitasnya dan bekasnya dalam wujud Tuhan. Atau, sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang benar-benar ada secara hakiki dan abadi didalam kesadarannya ialah Wujud Yang Mutlak.²²⁶ Seorang sufi yang telah mencapai kesadaran puncak mistis inilah yang menduduki peringkat *insan kamil*.²²⁷

3. Tangga-tangga Mencapai Ma'rifat

Penghayatan *ma'rifat* memuncak sampai yang demikian dekatnya dengan Allah sehingga ada segolongan mengatakan *hulul*, segolongan lagi mengatakan *ittihad*, dan ada pula yang mengatakan *wushul* (sampai ke tingkat Tuhan). Kesemuanya itu (*hulul, ittihad, ataupun wushul*) dalam pandangan Al-Ghazali adalah merupakan kesalahan memaknai *ma'rifat*.²²⁸ *Ma'rifat* sebenarnya hanya sampai pada *fana` (ecstasy)* yang tengah-tengah, yang masih menyadari adanya perbedaan *fundamental* antara manusia dan Tuhan yang transenden, mengatasi alam semesta. Yaitu hanya sampai penghayatan dekat dengan Tuhan (*qurb*), sehingga kesadaran diri sebagai yang sedang *ma'rifat* tetap berbeda dengan Tuhan yang dicintai (*al-Mahbub*).

Mahabbah menghasilkan rindu dendam (*syawq*), yakni perasaan ingin bertemu dengan yang dicintai. Perasaan demikian baru mereda dan berubah menjadi

²²² Ahmad bin Ali al-Buniy, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al-'Awarif*, J. III, (Beirut : Maktabat al-Sya'biyah, t.th.), h. 436.

²²³ *Ibid.*, h. 454.

²²⁴ Syattâ, Abû Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, h. 351.

²²⁵ Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta : Paramadina, 1977), h. 192.

²²⁶ R.A. Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islamiy wa Tarikhuh*, h. 23.

²²⁷ Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili*, h. 79.

²²⁸ al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, h. 32.

kegembiraan ketika yang dicintai telah dapat ditemukan.²²⁹ Setelah itu kemudian Maqom *sama'* yakni mendengarkan segala sesuatu yang dapat mengantarkan orang yang sedang dalam kerinduan kepada Yang Dididunya, yakni Allah, sehingga pada suatu waktu ia tenggelam (*fana'*) dalam Yang Dirindukannya itu.²³⁰

Tujuan utama dan idealisme tasawwuf telah diungkapkan Rabi'ah. Bahkan *ruh* utama pendorong kehidupan batiniah para sufi juga telah dijelaskan secara indah dan jitu olehnya, yaitu cinta rindu yang penuh emosional terhadap Allah. Cinta rindu pendorong kegandrungan untuk bertatap muka dan ber-*asyiq masyuq* atau bahkan kalau mungkin bersatu dengan Allah, Dzat Yang Dicintai. Cinta rindu (*syawq*) yang menimbulkan kegelisahan hatiantara takut dan harap yang memuncak dalam penghayatan mabuk (*sukr*) yang disebut *uns* adalah ruh kehidupan batin para sufi.

Seorang *salik* yang telah mampu mencapai *ma'rifat*, berarti telah mendapatkan anugerah dari Allah. Ia mengalami hidup di alam yang serba tenang dan tentram. Oleh karenanya, ia tidak menginginkan lagi kehidupan duniawi yang serba hiruk pikuk, karena hawa nafsunya yang mempengaruhi jalan hidupnya telah ia kuasai sepenuhnya. Pada saat itulah, ia kembali ke asal hidupnya semula di hadirat Ilahi untuk sementara. Ia telah berada dalam suasana hidup ruhaniah, yang antara lain ditandai dengan hilangnya rasa waswas di dalam hati yang lantas membawa ketentraman batin, kemudian dengan segala keyakinan dan ketulusan hati menyerah dan menyandarkan diri kepada takdir Ilahi. Dengan demikian, ia menghayati Allah dengan keyakinan yang paling tinggi, yaitu *Haqiqat al-Yaqin*. Dalam keadaan demikian, ia telah mencapai *Maqom istigraq* alias *fana'* dan *baqa'*.

Karena itu, kesempurnaan seorang sufi belum tercapai dengan cara-cara : pengasingan diri dari segala kesibukan hidup kemasyarakatan (*'uzlah*), dan berdzikir mengingat Allah. Bahkan ketika terlibat dalam arus kehidupan dunia nyata ini memancarkan *asma* Allah yang Mulia melalui amal perbuatan nyata sehingga keesaan Allah Yang Mutlak dapat dipandang sebagai keanekaragaman yang memenuhi alam kehidupan yang dipandang dalam keesaan Mutlak.²³¹

4. Bagaimana Memelihara *Ma'rifat* ?

Seorang *salik* yang telah mencapai tingkatan *'arif billah* dituntut kemantapan dan konsistensinya (*al-Quwwat fi al-Istiqomah*) secara batiniah, tidak boleh mengaku atau mengada-ada suatu tingkatan yang belum ia capai. Ketidajujuran batin akan menyebabkan murka Allah dan ia akan kembali ke derajat

²²⁹ Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam.*, h. 364.

²³⁰ Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam.*, h. 366-367.

²³¹ al-Ghazali, *Ihya'*, J. III, h. 186.

orang kebanyakan. Tetapi, bila sudah mengalami ma'rifat benar-benar, ia boleh memberitahukannya kepada orang lain yang dapat memahaminya, namun merahasiakan adalah lebih baik daripada membukanya.

Seorang *salik* yang telah mencapai tingkat *ma'rifat*, dimungkinkan akan mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang dianggap aneh dan menyimpang dari syari'at oleh orang kebanyakan atau orang-orang yang tidak memahami ajaran para sufi. Ungkapan dimaksud dalam dunia tasawwuf lazim disebut *syath* atau *syathahat*. Ungkapan-ungkapan Abu Yazid al-Basthami (yang mengaku Tuhan berbicara dengan melalui lisannya) ketika ia mengalami *fana'*. Ungkapan tersebut masih sebatas pemberitahuan tingkat dan derajatnya sebagai hamba yang sudah *ma'rifat*, yang mengkalim dirinya sudah menembus '*alam malakut*, '*alam jabarut*, '*alam ruh*, '*alam akhirat* dan '*alam amr*.

Namun demikian, al-Ghazali menyarankan hendaknya seorang sufi menjaga akhlak kesufiannya dengan tetap berpegang teguh kepada syari'at dan tidak mengeluarkan kata-kata yang mengandung maksud-maksud lazimnya ungkapan *syathahat*. Seorang *salik* yang telah mencapai tingkatan *ma'rifat* harus bekerja keras mengolah batin meskipun tanpa bimbingan guru, maka ia harus faham benar berbagai tanda-tanda batin lalu mempertebal rasa yakin kepada Allah, seraya mempertinggi kewaspadaan dan menyempurnakan *dzikrullah*.

Di kalangan para sufi manusia mempunyai arti penting sebagai pusat kosmos atau gambaran mikrokosmos. Setiap diri manusia menyandang gelar terhormat sebagai *khalifah fi al-Ardh*, wakil atau utusan Allah di bumi. Oleh karena itu, sufi menganggap bahwa pada diri manusia dapat ditemukan ayat-ayat kekuasaan Allah. Dengan mengkaji diri inilah selanjutnya manusia dapat mendekatkan diri (*qurb*) dengan Allah.

Al-Ghazali mengajarkan tentang tiga tingkatan jiwa (*nafs*) manusia (*ammarah*, *lawwamah* dan *muthmainnah*) yang berakhir dengan ketentraman dan kemantapan menerima segala keadaan yang dihadapi dalam hidup ini. Menurut al-Ghazali, sebelum mencapai derajat *muthmainnah*, jiwa manusia mempunyai dua tingkatan. Pertama, disebut *al-Nafs al-Lawwamah* yaitu jiwa yang menyesali diri sendiri. Kedua, *al-Nafs al-Ammarah* yaitu jiwa yang selalu menyuruh berbuat keburukan dan kejahatan.²³²

Jiwa yang dimaksud al-Ghazali adalah makhluk spiritual rabbani yang sangat halus (*lathifah rabbaniyah*) yang menjadi hakikat manusia.²³³ Jiwa itulah yang mengetahui Allah, mendekati-Nya, berbuat untuk-Nya, berjalan menuju kepada-Nya, dan menyingkapkan apa yang ada pada dan di hadapan-Nya. Jiwa itulah yang akan diterima oleh Allah.²³⁴

²³² al-Ghazali, *Ihya' 'Ulûm al-Din*, J. III, h. 4.

²³³ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulûm al-Din*, J. III, h. 3.

²³⁴ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulûm al-Din*, J. III, h. 2.

Pembinaan yang dimaksud adalah pembinaan sebagaimana yang dilakukan para ulama sufi, yakni dengan mengolah dan mengendalikan nafsu yang akan merintangikan dan menghalangi kesempurnaan manusia sebagai hamba dan khalifah Allah yang harus kembali ke asalnya, Dzat Yang Maha Suci. Maka, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan *tawbat nasuha*. Tawbat ini harus dilakukan dalam keadaan *khalwah* selama enam tahun. Tawbat, dalam *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh*, diklassifikasikan menjadi tiga tingkatan yaitu tawbat orang kafir, tawbat orang fasiq dan tawbat orang mu'min. Tawbat orang mu'min dibagi menjadi *tawbat khash* dan *tawbat khawash al-Khawash*. Tawbat yang terakhir adalah tawbat para wali. Tawbat itu dilakukan dengan cara membaca istighfar sebanyak 70 kali dalam sehari, berpuasa selama tiga hari berturut-turut, shalat tawbat sebanyak dua raka'at, serta menghilangkan segala sesuatu selain Allah dari dalam hati.²³⁵ Tawbat tersebut dilakukan dengan cara berkhalwah. Sebelum melakukan *khalwah* hendaknya seseorang mempersiapkan diri dengan kemantapan dalam laku *zuhud* dan *yaqin 'ala Allah*. Diharapkan manusia dapat mendekati dan merasa dekat dengan Allah.²³⁶

Konsepsi kedekatan (*qurb*) dengan Allah melahirkan perspektif yang berbeda di antara para tokoh sufi. Nuansa perbedaan itu kemudian mengambil bentuk atau *jargon* yang berbeda-beda, misalnya ada yang mengambil istilah *ittihad*, *fana`* dan *baqa`*, *hulul* dan *ma'rifat*.²³⁷ Bagi al-Ghazali, konsep *qurb* bukan berarti *ittishal*, ataupun *hulul*. Keduanya dianggapnya sebagai paham yang sesat.²³⁸ Metode yang dapat ditempuh oleh seorang sufi untuk mendekati diri kepada Allah, sebagaimana dijarkan oleh Hamzah Fansuri, dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, ia berusaha menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya sehingga yang muncul hanyalah sifat-sifat Allah. Inilah yang dimaksud dengan *fana` Shifat al-'Abid fi Shifat Allah Ta'ala*. Kedua, ia berusaha menghancurkan perasaan dan kesadaran akan adanya alam, bahkan dirinya juga, sehingga ia tidak lagi melihat, kecuali wujud Allah semata.²³⁹

Penutup

Tasawwuf bemula dari amalan-amalan praktis, yakni laku *mujahadah* dan *riyadhoh*, atau dari keinginan mencari jalan agar bertemu muka (*Musyadah*)

²³⁵ Ahmad al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh* (Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.), h. 16,

²³⁶ Ahmad al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul....*, h. 9.

²³⁷ Harun Nasution, *Op. Cit.*, h. 78.

²³⁸ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. II, h. 246.

²³⁹ Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawwuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta : INIS, 1994), h. 55.

secara langsung dengan Tuhan. Tujuan tasawwuf, ialah sampai pada Dzat Yang Haq atau Yang Mutlak, atau bahkan bersatu dengan Dia. Para sufi tidak akan sampai pada tujuannya terkecuali dengan laku *mujahadah* yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam *riyadhoh* yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.²⁴⁰

Essensi tasawwuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memutuskan keinginan-keinginan terhadap keindahan kehidupan duniawi. Pertama-tama yang sangat penting dijalankan calon sufi atau seorang salik, adalah mensucikan hati secara total terhadap apa saja selain Allah, dan pada akhirnya bila sang salik dapat menjalankannya dengan baik, sampailah ia kepada *Maqom ma'rifatullah*.²⁴¹

Ma'rifatullah itu bukan semata-mata buah dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (*riyadhoh*) yang dilakukan melalui praktek tarekat shufi.²⁴² Ma'rifat memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar, sebagai karunia Allah. Hati yang sudah ma'rifat kepada Allah selalau merasakan kebahagiaan dan sekaligus selalu tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia (Allah). *Ma'rifatullah* adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak meskipun (jasad berpisah dari roh) manusia telah mati.²⁴³ ***Allah A'lam bi al-Showab.***

²⁴⁰Abdul Hakim Hasan, *al-Tasawwufi al-Syi'r al-'Arabi*, h. 20

²⁴¹ al-Mulqin, *Op. Cit.*, h. 187.

²⁴² Abd. Shamad al-Palimbani, *Syar al-Salikin*, J. IV, h. 103.

²⁴³ al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 9-10.

BAB II MUJAHADAH

A. PENSUCIAN JIWA/HATI

Kecenderungan para ahli tasawwuf ialah kepada ilmu-ilmu *ilhami* bukannya pada ilmu *ta'limiah* (yang dipelajari). Mereka tidak berselera mempelajari ilmu dan mengkaji kitab-kitab yang disusun para pengarangnya, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalil yang disebutkannya. Mereka mendahulukan *Mujahadah* dan menghapuskan segala sifat yang tercela, dan melepaskan segala kaitan hati dengan dunia secara keseluruhan, dan menghadapkan sepenuh hati hanya pada Allah. Mereka, menurut al-Ghazali, tidak tertarik untuk mempelajari ilmu dan mempelajari buku-buku, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalilnya. Mereka berkeinginan mengutamakan jalan *Mujahadah* dan menghilangkan sifat-sifat tercela, menghindari segala keduniaan, dan menghadapkan muka hanya kepada Allah. Bila berhasil demikian, maka Allah sendiri yang akan menguasai hati hamba-Nya, dan menganugerahkan nur keilmuan dalam jiwanya. Jika Allah berkenan melimpahkan rahma-Nya, akan memancar cahaya ke jiwanya, mengenal hakikat segala sesuatu yang bersifat keilahian. Maka, tidak lain tugas hamba hanyalah mempersiapkan diri dengan penyucian hati, dan menghadapkan mukanya dengan sepenuh hatinya, dengan kerinduan yang membara, dan dengan penuh kesabaran menanti rahmat yang akan dibukakan Allah.²⁴⁴

Imam al-Junayd al-Baghdadi menegaskan, "kami tidak mengambil tasawwuf sebagai jalan hidup dari sumber ilmu pengetahuan, akan tetapi kami mengambilnya dari kebiasaan hidup lapar, meninggalkan dunia, memutuskan segala kesenangan duniawi, dan hal-hal yang digandrungi oleh nafsu".²⁴⁵ *Mujahadah* dan *Riyadhoh* adalah metode para sufi atau calon sufi dijalani atas petunjuk dari al-Sunnah yang menekankan kesesuaian antara amaliah lahiriah dan amaliah batiniah.²⁴⁶

Mujahadah adalah memerangi atau mencegah kecenderungan hawa nafsu dari masalah-masalah duniawi. *Mujahadah* yang lazim berlaku di kalangan orang *'awam* adalah berupa perbuatan-perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan syari'at. Sementara di kalangan *khawash* *Mujahadah* dimaknai sebagai usaha keras menuscikan batin dari segala akhlak tercela.²⁴⁷ Para sufi mensyaratkan adanya pertobatan sebelum seseorang sufi atau calon sufi

²⁴⁴ al-Ghazālī, *Ihyā'*, J. III, h. 18.

²⁴⁵ al-Suhrāwardī, *'Awārif al-Ma'ārif*, h. 308.

²⁴⁶ *Ibid.*, h. 310.

²⁴⁷ al-Naqsyabandī, *Op. Cit.*, h. 125.

menjalani Mujahadah.²⁴⁸ Mujahadah lazimnya dilakukan dengan memperbanyak ibadah puasa dan shalat sunnah. ²⁴⁹ Memerangi hawa nafsu pada dasarnya bertujuan untuk mensucikan hati dan jiwa dari segala kotoran yang akan menjadi *hijab* atau penghalang antara sang hamba dengan Allah.²⁵⁰ Tasawwuf bemula dari amalan-amalan praktis, yakni laku *Mujahadah*, atau dari keinginan mencari jalan agar bertemu muka secara langsung dengan Tuhan. Tujuan tasawwuf, menurut Abdul Hakim Hasan, ialah sampai pada Dzat Yang Haq atau Yang Mutlak, atau bahkan bersatu dengan Dia. Para sufi tidak akan sampai pada tujuannya terkecuali dengan laku *Mujahadah* yang berat dan lama yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam *riyadhoh* yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.²⁵¹ Menurut al-Ghazali, cara-cara yang dimaksud itu dapat ditempuh dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan *fana` fillah* atau *mukasyafah*.²⁵² Penyucian hati terdiri dari atas dua bagian, yaitu mawas diri dan penguasaan serta pengendalian nafsu-nafsu alias *muhasabah*. Kedua, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan.²⁵³ Di dalam hati sendiri terdapat *ruh* dan *sirr*. *Sirr* adalah tempat atau alat untuk *musyahadah* sedangkan *ruh* merupakan tempat atau alat untuk *mahabbah* dan *qalb* adalah tempat atau alat untuk *ma`rifatullah*.²⁵⁴ Nafsu-nafsu yang bersemayam di dalam hati setiap manusia, menurut al-Ghazali, terdiri atas nafsu *lawwamah* dan nafsu *ammarah*. Keduanya merupakan musuh dalam selimut. Nafsu *lawwamah* laksana babi yang amat rakus dunia, tidak ingat batal atau haram. Sedangkan nafsu *ammarah* laksana srigala yang berwatak buas dan ingin menang sendiri. Disamping itu masih banyak lagi nafsu-nafsu yang membahayakan kesucian jiwa manusia, terutama nafsu *sabû'iah*, *bahimiah* dan nafsu *syaythaniah*. Sedangkan nafsu yang sangat konstruktif adalah nafsu *rabbaniah*.²⁵⁵ Kesucian batiniah seorang hamba ditandai dengan adanya sesuatu selain Allah di hatinya. Kesucian yang sempurna darinya akan menjadi tempat yang sangat subur bagi datang dan tumbuhnya *'ilmu ladunni* dan limpahan nur ilahi (*al-Faydh al-Rabbani*). Maka, terbukalah semua rahasia ketuhanan.²⁵⁶

²⁴⁸ *Ibid.*, h. 126.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, h. 128.

²⁵¹ Abdul Hakim Hasan, *al-Tasawwufi al-Syi'r al-'Arabî*, h. 20

²⁵² Simih, *Op. Cit.*, h. 32.

²⁵³ *Ibid.*, h. 41.

²⁵⁴ al-Qusyayrî, h. 48.

²⁵⁵ al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, J. IV, h. 4.

²⁵⁶ al-Ghazâlî, *Sirr al-Âlamîn*, h. 24.

Mujahadah dan *riyadhoh* merupakan landasan dalam kerangka mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan jalan yang mesti ditempuh dalam pergerakan mencapai Maqom tertinggi yaitu *ma'rifatullah*. Ghazali memandang *ma'rifatullah* bukanlah hasil dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (*riyadhoh*) yang dilakukan melalui praktek tarekat.²⁵⁷

Proses kemajuan ruhani manusia yang sedang mencari Allah, pada dasarnya menagkui adanya tiga tingkatan jiwa (*nafs*) yaitu *nafsu ammarah*, *lawwamah* dan *muthmainnah*.²⁵⁸ Syaykh Muhyiddin Jawi telah mengembangkan ajaran secara kreatif asal usul manusia, sebagai pencari Allah, dengan memasukkan unsur falsafah Sunda dengan menggunakan istilah-istilah : *madzi*, *mani*, *wadi* dan *ruh manikem*,²⁵⁹

Kesempurnaan tersebut hanya dapat diperoleh dengan melakukan latihan-latihan spritual (*riyadhoh*) dan berusaha sungguh-sungguh memerangi hawa nafsu yang menghambat dan menghalangi kesucian jiwa (*Mujahadah*) dalam beberapa tahapan. Tahapan pertama dari proses *Mujahadah* dilakukan dalam waktu tertentu dan tempat tertentu yakni kamar *Mujahadah*, atau *khalwah*. Amaliah selama *khalwah* pada dasarnya merupakan amalan-amalan untuk menyempurnakan amaliah fardhu dengan memperbanyak amalan-amalan sunnah serta selalu dalam keadaan tidak batal dari hadats.

Khalwah dalam sebuah tempat (*zawiah*) adalah salah satu cara seorang *salik* memperoleh pancaran ma'rifah agar dapat mengosongkan diri dari segala urusan duniawi dan secara terus menerus mengucapkan lafadz *Allah* dengan hati yang hadir mengingat-Nya. Begitulah kalimat itu terus menerus diucapkan oleh lidah yang tanpa digerakkan telah berjalan dengan sendirinya, sedangkan maknanya tetap hadir seolah-olah bersenyawa dengannya.²⁶⁰

Adapun kalimat yang dibaca secara istiqomah dalam kerangka *dzikrullah* selama *'uzlah* adalah istighfar, shalawat, *dzikr nafy*, *dzikr itsbat*, dan *dzikr ism al-Dzat*.²⁶¹ Sedangkan bekal mental yang mesti dipersiapkan adalah keberanian hidup zuhud dan kemantapan keyakinan kepada Allah (*ridha*).²⁶²

Dalam usaha mendekati diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya, menurut Tasawwuf Sunni, seorang hamba perlu menjalani syari'at dengan sebaik-baiknya dan menjalani penghayatan batiniah dengan cara menjalani akhlak terpuji dan menjauhi akhlak tercela. Adapun aktivitas dzikr sesungguhnya

²⁵⁷ Abd. Shamad al-Palimbani, *Syar al-Sālikin*, J. IV, h. 103.

²⁵⁸ M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung : Pustaka Setia, 2001), h. 70.

²⁵⁹ Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta : Pustaka Paramadina, 1997), h. 201.

²⁶⁰ Chathib Quzwayn, *Tasawwuf 'Abd. .al-Shamad*, (t.th.), h. 173-174.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*, h. 10.

dilakukan dalam rangka mencapai *mahabbah* hingga mencapai tingkat *musyahadah* atau menyaksikan Allah dengan mata hati (*ma'rifatullah*).²⁶³

Tahapan kedua dijalani dengan membiasakan berdiam diri, tidak bepergian jauh, merasa cukup terhadap pemberian Allah, dan senantiasa *Mujahadah* sampai akhir hayat.²⁶⁴ Tahapan *ketiga* merupakan usaha keras melawan kecenderungan-kecenderungan hawa nafsu dalam mencapai *Maqom ridha`*. Adapun amaliah yang mesti dilalui dengan sukses ialah menahan diri dari setiap godaan syaitan (*mati bang*), menahan rasa lapar (*mati putih*), membersihkan hari dari segala penyakitnya (*mati ijo*), dan menahan diri dari celaan dan hinaan orang (*mati ireng*).²⁶⁵ Sedangkan tahapan *keempat* atau terakhir merupakan tahap penguatan yang dijalani selama tiga tahun dengan melakukan *dzikrullah* sebanyak 70.000 kali dan melakukan shalat sunnah sebanyak 300 raka'at dalam satu hari satu malam.

Dzikir tersebut bagi orang awam barangkali merupakan perbauatan yang sangat melelahkan. Akan tetapi bagi seorang salik sudah menjadi tuntutan dan juga kebutuhan. Al-Ghazali dalam hal ini telah memberikan khabar yang sangat menggembirakan bagi para salik. Katanya, dzikir yang membutuhkan kekuatan fisik adalah sangat utama dan bermanfaat bagi siapa saja yang hendak menuju kedekatan dengan Allah. Dan, katanya, hal ini tidaklah mungkin dilakukan kecuali oleh hamba-hamba Allah yang telah dikarunia ilmu *mukasyafah*.²⁶⁶

Al-Ghazali memandang pentingnya dzikir. Menurutnya mewujudkan dzikir yang bernilai tinggi tidak semua orang layak melakukannya, melainkan hanya bagi orang yang memiliki ilmu *mukasyafah* dan mampu menyesuaikan kadar ukuran dzikirnya menurut ilmu *mu'amalah*. Dzikir yang dimaksud adalah dzikir yang dilakukan secara *mudawamah* dan disertai kehadiran hati (*hudhûr al-Qalb*).²⁶⁷ Dzikir yang demikian pada awalnya hanya melahirkan *al-Uns* dan puncaknya akan melahirkan *al-Hubb fi Allah*.²⁶⁸ Jalan untuk dapat bertemu dengan Allah tidak lain adalah hanya dengan *mahabbah* dan *ma'rifah*. *Mahabbah* hanya dapat dicapai dengan jalan banyak senantiasa mengingat Yang Dicintai. Sedangkan *ma'rifah* hanya dapat dicapai dengan senantiasa memikirkan dzat, sifat dan perbuatannya. Sedangkan dzikir yang *mudawamah* hanya dimungkinkan dengan jalan meninggalkan segala ikatan hati dengan persoalan-persoalan duniawiah. Dengan demikian, disyaratkan adanya

²⁶³ Moh. Ardani, *Al-Quran dan Sufisme Mangkunegaran IV (Studi Serat-serat Piwulang)* (Yogyakarta : Dana Bhakti Wakaf, 1995), h. 126-127.

²⁶⁴ Biografi, h. 11.

²⁶⁵ *Ibid.*, h. 12.

²⁶⁶ al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, J. I, h. 303.

²⁶⁷ al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, J. I, h. 303.

²⁶⁸ *Ibid.*, h. 303.

kesanggupan secara total dari seorang salik untuk mengisi seluruh waktunya dengan dzikir dan fikir (tafakur).²⁶⁹

Mukasyafah adalah Maqom bagi sufi yang telah mengalami *baqa`* setelah *fana`* (*Maqom al-Baqa` ba'd al-fana`*) dimana ia menyaskikan secara langsung dzat Allah karena dirinya telah mengalami *fana`* secara total. Dalam keadaan demikian, ia benar-benar menyaksikan dzat Allah karena telah dibukakan kepadanya tabir yang gaib (*hijab*) yang menghalangi antara hamba dan Allah.²⁷⁰ Seorang sufi yang telah mencapai Maqom *ma'rifah* berarti telah menenggelamkan dirinya di dalam Allah, dan hakikat dirinya adalah telah benar-benar hancur.²⁷¹

Ibn 'Arabi menetapkan *karomah* sebagai *Maqom* yang harus ditempuh oleh sufi. *Karomah* baru dapat dicapai setelah sufi sampai pada *Maqom* puncak, yakni *ma'rifah* dan *mahabbah*. Ia merupakan bukti dari tercapainya *Maqom* puncak tersebut. Akan tetapi, ia tidak selalu berbentuk *hissi* (inderawi), ia dapat pula berbentuk *ma'nawi* (spiritual) seperti kemantapan orang dalam ketaatan kepada Tuhan.²⁷² *Maqom karomah* adalah berada satu tingkat di bawah *Maqom mu'jizat*. Sedangkan *Maqom mu'jizat* berada satu tingkat di bawah *Maqom ru'yah* (*Maqom* terakhir kewalian seseorang).²⁷³

B.TAHAPAN-TAHAPAN MUJAHADAH

Adapun tahapan-tahapan dalam kerangka *Mujahadah* yang dapat dilalui seorang *salik* adalah dengan empat cara. Tahapan *pertama* dijalani dengan cara menyedikitkan percakapan *قليل الكلام*, yakni berbicara hanya seperlunya saja. Kedua, menyedikitkan makan *قليل الطعام* yaitu satu sendok nasi dan satu teguk air dalam satu hari satu malam. Ketiga, menyedikitkan tidur *قليل النوم* yaitu satu jam dalam satu hari satu malam.

Kebiasaan mengurangi makan atau lapar, di kalangan sufi bukan merupakan sesuatu yang baru atau cerita-cerita dongeng. Kebiasaan tersebut bahkan sudah menjadi tradisi yang sangat dibangga-banggakan sebagai salah satu tolok ukur kualitas *Mujahadah* dan *riyadhoh* seseorang sufi. Diceritakan bahwa, Sahl bin 'Abd. Allah dalam waktu dua puluh lima hari hanya makan satu kali. Bila datang bulan ramadhan, tidak pernah mengenyam kanana sedikitpun. Ia berbuka puasa dengan minum air tanpa makanan sedikitpun. Hal itu idlakukannya selama bulan ramadhan. Ia mengatakan : "Allah telah menjadikan kebodohan dan maksiat dalam perut yang kenyang, dan

²⁶⁹ *Ibid.*, h. 334.

²⁷⁰ Ibn Mulqîn, *Jāmi' al-Ushul fī al-Awliyā'* (Mesir : Dār al-Kutub al-'Arabīah al-Kubrā, t.th.), h. 211.

²⁷¹ *Ibid.*, h. 1169.

²⁷² Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkīah*, J. II, h. 649.

²⁷³ *Ibid.*, h. 380.

menjadikan *‘ilmu dan hikmah* dalam perut yang lapar”. Ia merasakan lemah bila perutnya diisi dengan makanan, tetapi sebaliknya merasakan dirinya kuat bila dalam keadaan lapar.²⁷⁴

Hidup melarat, lapar, dan pasrah sepenuhnya kepada kuasa Allah, adalah tingkatan para *khawwash* yang mengembara ke berbagai pelosok dunia tanpa bekal apapun. Mereka sangat yakin akan kemurahan Allah untuk membuatnya dapat memperoleh makanan yang halal, atau Allah membuatnya rela mati kelaparan.²⁷⁵ Kebiasaan tersebut merupakan salah satu keutamaan yang melekat pada diri para sufi sebelum al-Ghazali seperti al-Tustari, al-Muhasibi dan al-Basthami.²⁷⁶

Keempat, *‘uzlah* dalam arti menjauhi keramaian dunia dan pergaulan manusia. Adapun dzikir yang dilakukan selama berkhawlah adalah istighar, shalawat, dzikir *nafy* (لا) , dzikir *itsbat* (لا إله إلا الله) , dan dzikir *ism Dzat* (الله). Khalwah ini dilakukan selama enam tahun,²⁷⁷ dan dilakukan didalam sebuah kamar khusus (Kamar Mujahadah).²⁷⁸ Al-Ghazali menegaskan bahwa *‘uzlah* merupakan amaliah wajib bagi setiap *salik*, yaitu menjauhkan diri darisetiap keburukan dan para pelaku keburukan.²⁷⁹ Sebab, keselamatan seorang salik sangat bergantung kepada kebiasaannya melakukan *‘uzlah*.²⁸⁰

Amalan khalwah adalah berdzikir dengan cara terus menerus dan intensif, dengan cara menyendiri selama beberapa hari atau bahkan beberapa minggu.²⁸¹ Anjuran untuk mengasingkan diri dari masyarakat (*khalwah*) dan *‘uzlah* yang sesuai dengan semangat anti kerahiban dalam sufi, menjadi cirri khas Tariqat Naqsyabandiah tetapi diterima secara luas oleh sufi-sufi lainnya.²⁸² Bagi al-Ghazali, *khalwah* yang dilakukan dengan memperbanyak dzikir akan membawa seorang salik mencapai *istighraq* dengan Allah secata total. Kemudian, ia akan mengalami *musyahadah* dan pada akhirnya akan *fana`* di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian Allah akan menampakkan diri (*tajalli*) dan sang salik dengan kekuatan mata hatinya menyaksikan kehadiran-Nya.²⁸³

²⁷⁴ al-Naqsyabandî, *Op. Cit.*, h. 116.

²⁷⁵ al-Ghazâlî, *Ihyâ` ‘Ulûm al-Dîn*, J. IV, h. 221.

²⁷⁶ Yûsuf Mûsâ, Muhammad, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm* (Kairo : Mawsû‘at al-Kanz, 1963), h. 204.

²⁷⁷ *Ibid.*, h. 10.

²⁷⁸ *Ibid.*, h. 13.

²⁷⁹ al-Ghazâlî, *Rawdat al-Sâlikîn*, h. 9.

²⁸⁰ *Ibid.*, h. 10.

²⁸¹ Ibn ‘Arabî, *Futûhât al-Makkîah*, J. II, h. 599.

²⁸² Muhammad Isa Waley, “Amalan Kontemplasi (Fikir dan Zikir) dalam Sufisme Persia Awal”, dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., *Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi*, terj., (Yogyakarta : Pustaka Sufi, 2002), h. 600.

²⁸³ al-Ghazâlî, *Rawdah*, h. 10.

'Uzlah, katanya, merupakan media sangat efektif bagi seorang *salik* yang ingin mendapatkan kenikamatan dalam beribadah dan *munajat* kepada Allah, serta pencarian terbukanya setiap rahasia Allah baik rahasia yang ada di balik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.²⁸⁴ Bagi Dzû al-Nûn al-Mishri, kebahagiaan seseorang justru lahir ketika ia berada di dalam situasi *khalwah* dan *munajat* kepada Allah.²⁸⁵ Selain itu, bagi al-Ghazali, 'uzlah akan membantu seorang salik dalam usaha menjauhkan diri dari bahaya empat akhlak tercela yang paling pokok yaitu : *ghibah, namimah, riya`*, dan ketidak berdayaan dalam melaksanakan amar ma'ruf dan nahyi munkar.²⁸⁶

Ahli *haqiqat* meyakini bahwa, *khalwah* adalah sifat khusus kaum sufi. Sedangkan 'uzlah merupakan tanda bagi keberhasilan mereka menuju kedekatan dengan Allah.²⁸⁷ 'uzlah yang dilakukan para *khawash* tidaklah lain adalah menjauhkan sifat-sifat manusiawi menuju kepada sifat-sifat *malakiah*, meskipun tetap dalam keadaan hidup secara berdampingan dengan masyarakatnya. Atau menjauhi sifat-sifat tercela dan menjauhinya. Para sufi menyebutkan, orang yang ma'rifah (*'arif*) secara lahiriyah ia tetap bersama-sama dengan orang banyak tetapi secara batiniah dia tidak bersama mereka.²⁸⁸ Ungkapan yang menunjukkan sikap seorang sufi yang adaptatif, dalam hal ini ketetapan hati dan jiwani yang istiqomah, tidak condong sedikitpun kepada hal-hal duniawi.

Tahapan *kedua* adalah dilalui dengan jalan melanggengkan diam (لزوم السكوت), melanggengkan berada di rumah dalam arti tidak suka bepergian (لزوم السكوت) , sabar menerima makanan secara apa adanya dan merasakan cukup terhadap hal-hal yang halal (رضي بالقوت), dan *Mujahadah* sepanjang hayat (مجاهدة في الحياة).²⁸⁹ Nabi SAW menyatakan, barangsiapa ridha` dengan pemberian atau rizki yang sedikit, maka Allah ridha terhadap amal ibadahnya yang sedikit. Dan, siapa saja yang ridha` kepada Allah, maka Allah juga meridhainya.²⁹⁰

Al-Ghazali menilai *Mujahadah* yang dijalani dengan cara melanggengkan wudhu دوام الوضوء, berpuasa دوام الصوم, diam دوام السكوت, *khalwah* دوام الخلوۃ dan dzikr دوام الذكر yakni mengucapkan لا إله إلا الله adalah merupakan metode yang lazim dilakukan oleh para sufi pada umumnya, terutama al-Junayd al-Baghdadi.²⁹¹

²⁸⁴ al-Ghazālī, *Ihyā` 'Ulûm al-Dîn*, J. III, h. 226.

²⁸⁵ *Ibid.*, h. 227.

²⁸⁶ *Ibid.*, h. 228.

²⁸⁷ al-Naqsyabandî, *Op. Cit.*, h. 123.

²⁸⁸ *Ibid.* h. 124.

²⁸⁹ *Ibid.*, h. 11.

²⁹⁰ al-Mulqîn, *Thabaqât al-Awliyā`*, h. 174.

²⁹¹ al-Ghazālī, *Rawdha`*, h. 10.

Tahapan *ketiga* adalah menjalani empat kematian yaitu mati *merah*, mati *putih*, mati *hijau*, dan mati *hitam*. Mati *merah* yaitu kemampuan memerangi godaan syaitan. Mati *putih* adalah kemampuan menahan lapar. Mati *hijau* adalah kemampuan menahan diri dari kebiasaan buruk seperti *riya'* رياء, *sum'ah* سمعة, *takabbur* تكبر, *hub al-Dunya* حب الدنيا, *hub al-Jah* حب الشهوات, *hub al-Syahawat* حب الشهوات, dan *hub al-Mal* حب المال. Mati *hitam* adalah kemampuan berlaku sabar dari segala bentuk hinaan manusia. Dengan demikian, seorang salik harus memperkuat dirinya dengan akhlak atau sifat ikhlash.²⁹² Semua sifat dan akhlak tercela tersebut merupakan hambatan menuju kepada Allah yang melekat pada hawa nafsu. Demikian pula ibadah yang diniatkan untuk mencari pahala semata, atau dimaksudkan untuk memperoleh ilmu *laduni* agar mendapatkan prediket wali Allah, itu semua menandakan ketidak ikhlasan hati.²⁹³ Nafsu dan segala penyakit hati seperti *gadhab*, *takabbur*, *hasad*, *bakhil*, dan *riya'* merupakan penghalang dan sekaligus penghambat seorang *salik* yang menuju ke tahap pencucian jiwa. Keduanya, nafsu dan penyakit hati, hanya dapat dibasmi dengan *riyadhoh* dan *Mujahadah*.²⁹⁴

Abû Yazid al-Basthami mengatakan, aku melakukan *Mujahadah* dengan menghilangkan akhlak tercela dari dalam hatiku seperti 'ujub, *riya'*, *takabbur*, dengki, iri, dan kecenderungan hawa nafsu lainnya selama dua belas tahun dengan berdiam diri. Lima tahun kemudian akau meneliti keikhlasan dalam hatiku. Setahun kemudian barulah hatiku terbuka tetapi lima tahun berikutnya kembali aku melakukan *Mujahadah* ulang. Lima tahun kemudian, setelah aku membersihkan dan membebaskan hatiku dari nafsu, hawa, syaitan dan dunia barulah merasakan *kasyf*. Akupun merasakan diriku dekat dengan Allah.²⁹⁵

Menurut al-Ghazali, apabila seseorang telah membersihkan amalnya dari noda 'ujub, *riya'*, cinta dunia, dengki, dan segenap penyakit dalam hati kemudian menghadap kepada Allah dengan amal ikhlas, dia berhak dinilai telah mempersonifikasikan hakikat ikhlash. Barangsiapa beribadah dengan niat bersih, jujur, dan bertujuan memperoleh pahala sorga, ibadahnya tetap diterima. Akan tetapi, derajatnya lebih rendah daripada mereka yang menghadap Allah dengan segala ibadah yang dilakukan dengan penuh keikhlasan, bukan karena takut siksaan atau hasrat memperoleh sorga. Inilah yang disebut ibadah orang-orang '*arif bi Allah*'.²⁹⁶

²⁹² Biografi, *Op. Cit.*, h. 12

²⁹³ 'Abd. al-Halîm Mahmûd, *Abû al-Barakât Sa'îd Ahmad al-Dardir* (Kairo : al-Hisân, t.th.), h. 112.

²⁹⁴ al-Naqsyabandî, h. 128.

²⁹⁵ al-Ghazâlî, *Rawdha'*, h. 6.

²⁹⁶ al-Ghazâlî, *Rawdha'*, h. 40.

Tasawwuf, bagi Abû al-Huseyn Ahmad bin Muhammad al-Nûr al-Baghdadi, salah seorang teman Junayd al-Baghdadi, merupakan perjuangan meninggalkan segala kecenderungan hawa nafsu.²⁹⁷ Begitu lekat hati manusia kepada apa-apa yang menarik selera nafsu seperti wanita, anak, harta kekayaan, dan lain-lain yang menjadi hiasan hidup duniawi. Al-Ghazali, dengan bahasa sangat sederhana, menegaskan bahwa sufi adalah kelompok khas dari orang-orang beriman yang selalu hidup fakir, sabar, rela hati, dan pasrah berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Mereka adalah kelompok orang yang zuhud terhadap kehidupan duniawi, sangat berhati-hati dalam mencari rizki yang halal dan hatinya bersih dari segala godaan nafsu dan hanya dipenuhi dengan asma Allah.²⁹⁸ Mereka selalu menteladani akhlak dan kehidupan Rasûlullah SAW.²⁹⁹ Akhlak para sufi adalah hidup tawakkal, faqr, dan melanggengkan dzikir.³⁰⁰

Untuk itulah ketiga tahapan tersebut mesti disempurnakan dengan tahapan yang keempat yaitu *dzikrullah*. *Dzikrullah*, adalah kunci pertama dalam usaha pensucian jiwa bagi seorang *salik* yang sedang menjalani *Mujahadah*. *Mujahadah* atau berjuang melawan kecenderungan hawa nafsu tidak akan sempurna tanpa dibarengi dengan *dzikrullah*. Menurut al-'Arif bi Allah Abû al-Abbas al-Mursi, jalan menuju Allah adalah dengan berjuang melawan hawa nafsu (*Mujahadah*), menghilangkan sifat-sifat tercela dan melepaskan hubungan dengannya. Lalu, menunjukkan dan mengarahkan segenap keinginan hanya kepada Allah. Manakala hal demikian dapat dicapai, maka Allah yang akan menguasai dan mengisi hatinya, yang menjamin dan menyinari hatinya dengan berbagai sinar cahaya ilmu-Nya. Apabila urusan hati telah berada di tangan Allah, maka ia diilhami rahmat-Nya, hatinya memancarkan sinar, adanya menjadi lapang, terbukanya baginya '*alam Malakût*. Lalu dengan segala kelembutan kasih sayang Allah tersingkaplah tabir penghalang (*inskisyaf*), dan akhirnya terlihatlah hakikat ilahiah (*syahadah*).³⁰¹

Al-Ghazali menceritakan perihal dizkr yang dapat mengantarkan seorang hamba menuju kepada tingkatan *mukasyafah*. Katanya, diantara manfaat dizkr yang sangat nyata adalah terhadap kebiasaan seseorang dalam menjalankan kewajiban agamanya. 'Ali Zayn al-'Abidin, yang dijuluki ahli sujud, sanggup melakukan shalat dalam satu satu malam dengan seribu sujud. Hasil dari kebiasaannya itu Allah membukakan baginya seluruh kejadian yang berada di alam arwah. Ia dikarunia keistimewaan yang dianggap keajaiban

²⁹⁷ al-Mulqîn, *Op. Cit.*, h. 83.

²⁹⁸ al-Ghazâlî, *Rawdhat*, h. 11.

²⁹⁹ *Ibid.*, h. 12.

³⁰⁰ al-Ghazâlî, *al-Âdâb ff al-Dîn* (Beirut : Dâr al-Fikr, 1996), h.5.

³⁰¹ Abd. al-Halîm Maḥmûd, *al-'Arif bi Allâh Abû al-'Abbâs al-Mursî* (Kairo : Dâr al-Mishrîah, 1976), h. 14.

oleh orang awam seperti berhalan di atas air dan terbang diangkasa. Dialah salah satu hamba Allah yang memiliki *Maqom* dan derajat *mukasyafah*.³⁰²

Melanggengkan dan memperbanyak dzikir dengan tidak dibatasi jumlahnya, ditegaskan al-Ghazali, merupakan media paling efektif yang akan membawa seorang *salik* mencapai *istighraq* dengan Allah secara total. Kemudian, ia akan mengalami *musyahadah* dan pada akhirnya akan *fana`* di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian Allah akan menampakkan diri (*tajalli*) dan sang *salik* dengan kekuatan mata hatinya menyaksikan kehadiran-Nya.³⁰³

Keempat langkah Mujahadah tersebut pada dasarnya merupakan upaya pensucian jiwa seorang *salik*. Kesucian hati, dalam konsep thaharah al-Ghazali, merupakan tingkatan terakhir sebuah proses pensucian diri seorang *salik*. Al-Ghazali menetapkan empat tingkatan bersuci yaitu, membersihkan hadats dari najis yang bersifat lahiriah. Kedua, membersihkan anggota badan dari berbagai pelanggaran dan dosa. Ketiga, membersihkan hati dari akhlak tercela dan hina. Keempat, membersihkan hati nurani dari sesuatu selain Allah. Tingkat keempat inilah tingkat para nabi Allah dan kaum *shiddiqûn*.³⁰⁴ Empat tingkatan bersuci al-Ghazali sejalan dengan al-Hujwiri yang membaginya menjadi empat macam : membersihkan kotoran yang bersifat lahiriah, membersihkan perbuatan dosa yang dilakukan anggota tubuh, membersihkan hati dari sifat jahat, dan membersihkan hati dari apa saja selain Allah.³⁰⁵

Pendapat yang senada dikemukakan oleh Abu Bakar Aceh sekalipun dengan ungkapan yang berbeda. Thaharah atau bersuci menurut syari'at adalah dengan air atau tanah. Tetapi, ada tingkat yang lebih tinggi dengan tidak keluar dari garis syari'at bahkan lebih menyempurnakan yaitu melakukan taharah secara tarekat dengan jalan membersihkan diri dari ajakan hawa nafsu, sehingga akhirnya kebersihan itu dilakukan secara hakikat, yaitu mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah.³⁰⁶ Maka, dengan dukungan beberapa pendapat tersebut, apa yang diajarkan pendiri Mukasyafah 'Arifin Billah dalam laku *Mujahadah* tidaklah lain merupakan laku pensucian jiwa (*tazkiyah al-Nafs*) agar terbebas dari segala godaan hawa nafsu dan hatinya hanya diisi dengan asma Allah. Bila dikaitkan dengan laku *Mujahadah Mukasyafah 'Arifin Billah*, dapat diperlihatkan adanya pola pikir yang sejalan dengan konsep taharah al-Ghazali dan al-Hujwiri yakni membersihkan diri dari dosa yang disebabkan oleh godaan hawa nafsu.

Keempat langkah tersebut pada dasarnya merupakan upaya melawan hawa nafsu dan bila berhasil mengalahkannya, niscaya tercapailah tingkat

³⁰² al-Ghazālî, *Sirr al-Alamin*, h. 66.

³⁰³ al-Ghazālî, *Rawdhat*, h. 10.

³⁰⁴ al-Ghazālî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, J.I, h. 123-124.

³⁰⁵ al-Hujwiri, *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuh*, h. 79.

³⁰⁶ Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Jakarta : Fa. H.M. Tawi & Son, 1966), h. 79.

kepuasaan (*ridha`*) dan menyerah secara utuh kepada Allah (*tawakkul*). Keempat tahapan itu juga yang dijadikan prasyarat seseorang yang hendak menuju puncak *ma`rifah* yaitu *musyahadah* dalam arti bertemu dan melihat Allah secara langsung dengan mata hati.

Menurut al-Ghazali keadaan *musyahadah* itu tidaklah lain merupakan hasil dari sebuah proses panjang *dzikrullah*. Pertama-tama, seseorang menjalani dzikir sebagai prinsip awal dalam perjalanan menuju Allah. Dzikir yang diperbanyak lewat hati dan lisan secara total akan mengalir ke seluruh anggota tubuh bahkan mengalir ke jantung hatinya. Jika tiba di sini, lisannya akan diam, tetapi hatinya terus berkata Allah, Allah ..., secara batin, dengan meniadakan penglihatan terhadap dzikir itu sendiri. Setelah hatinya diam, tibalah peleburan jiwa terhadap dzat yang dicarinya. Lalu dengan *musyahadah* itu, ia sirna dari dirinya, dan timbullah *fana`* dari totalitas diri terhadap universalitas-Nya seakan-akan berada dalam hadirat-Nya.³⁰⁷

Dzikrullah yang dilakukan secara benar akan membawa *ruh rabbani* seseorang naik dan bertemu langsung dengan Allah (*musyahadah*) dalam sebuah alam yang disebut '*Alam al-Amr*' dalam keadaan masih hidup di dunia karena dirinya telah mengalami *kasyf*. Seorang *salik*, dengan demikian, ia menghayati Allah bukan sekadar dengan 'ilmu *al-Yaqin* atau '*ayn al-Yaqin*, tetapi dengan *haqq al-Yaqin*, sehingga ia menghayati Allah seperti seseorang melihat gambar dalam cermin. Oleh karena itu, hendaklah ia tetap waspada dan senantiasa *dzikrullah*. Abû al-Najib al-Suhrawardi, dalam hal ini menegaskan bahwasanya martabat iman *Haqq al-Yaqin* adalah merupakan martabat iman yang berada di atas martabat iman '*ayn al-Yaqin* atau *musyahadah*. Dia adalah martabat keimanan orang-orang *khawash al-Khash*. Sedangkan martabat iman '*ayn al-Yaqin* (martabat keimanan orang-orang *khash*) berada satu tingkat di atas martabat '*ilm al-Yaqin* (derajat keimanan orang 'awam).³⁰⁸ Martabat iman *haqq al-Yaqin* adalah martabat ahli *ma`rifah* dan *musyahadah*.³⁰⁹ Menurut al-Suhrawardi, dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang seseorang hamba dikarunia kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.³¹⁰

Mukasyafah, dalam pandangan al-Ghazali, bermula dari perasaan rindu dendam ingin berjumpa yang sangat dicintai yaitu Allah. Akan tetapi, ia memiliki kadar yang berbeda-beda. Pertama, melihat dengan sebenar-benarnya dalam arti melihat dengan mata kepala. Kedua, melihat dengan mata hati. Ini

³⁰⁷ al-Ghazālī, *Rawdhah...*, h. 23.

³⁰⁸ al-Suhrāwardī, Abû al-Najīb, '*Awārif al-Ma`ārif*' (Indonesia : Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 287.

³⁰⁹ *Ibid.*, h. 286.

³¹⁰ *Ibid.*, h. 288.

derajat yang paling rendah. Ketiga, melihat dengan keduanya, yakni mata dan hati. Inilah karunia Allah yang paling tinggi derajatnya.³¹¹

Dzikrullah dapat dilakukan dengan berbagai cara atau bentuk. Ia dapat dilakukan dengansuara keras atau diam, sendiri atau bersama-sama. Pengalaman *dzikrullah* yang terkenal dengan sebutan *khalwah*, biasanya berlangsung selama empat puluh hari, dan mendengarkan lautan lagu-lagu ruhani (*sama'*). Bagi para sufi dzikrullah tidak saja merupakan amaliah yang penting melainkan *par excellence*.³¹² Al-Ghazali menegaskan bahwa, setiap amal ibadah, dan sebaiknya setiap perbuatan, hendaknya dibarengi dengan *dzikrullah*.³¹³ Menurutnya, *dizkrullah* merupakan prasyarat bagi tercapainya kehidupan ruhaniah, karenanya ia menyarankan adanya perilaku yang konsisten atau istiqomah di dalam berdzikir.³¹⁴

Essensi tasawwuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memutuskan keinginan-keinginan terhadap keindahan kehidupan duniawi (*Mujahadah*). Pertama-tama yang sangat penting dijalankan calon sufi atau seorang salik, adalah mensucikan hati secara totalitas terhadap apa saja selain Allah, dan pada akhirnya bila sang salik dapat menjalankannya dengan baik, sampailah ia kepada *Maqom ma'rifatullah*.³¹⁵

Mujahadah dan *riyadhoh* merupakan usaha yang berlangsung terus sepanjang hayat dalam rangka mencapai *Maqom ma'rifah*. Selain dilakukan dengan cara mengendalikan hawa nafsu dan membersihkan hati atau jiwa dari segala sesuatu yang berkaitan dengan kepentingan duniawi, *Mujahadah* dan *riyadhoh* harus dibarengi dengan selalu menyebut asma Allah secara berulang-ulang, atau *dzikrullah*. 'Abdullah bin Muhammad al-Kharraz (w. 290 H.) menyatakan bahwa, dzikrullah merupakan konsumsi paling pokok orang yang bermartabat '*arif billah*'.³¹⁶ Hasil dari sebuah aktivitas *dzikrullah* yang dilakukan secara benar, menurut al-Sullami (w. 306 H.), pada akhirnya akan membuahkan *Maqom istighraq*, yakni *Maqom fana` al-Fana`*.³¹⁷

Dianjurkan *Mujahadah* dan *riyadhoh* dilakukan didalam sebuah kamar khusus disertai dengan '*uzlah* (*khalwat*) dengan bekal kemantapan hati kepada Allah (*yaqin 'ala Allah*) dan hati yang terbebas dari segala ikatan kehidupan duniawi (*zuhud*). *Yaqin 'ala Allah*, menurut Ahmad al-Naqsyabandi, merupakan sikap memahami hakikat segala sesuatu dengan secara *kasyf*.³¹⁸ Kemantapan hati

³¹¹ al-Ghazālī, *Sirr al-Ālamīn wa Kasyf mā fī al-Dāroyn* (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 72.

³¹² Muhammad Isa Waley, "Amalan Kontemplasi (Fikir dan Zikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., *Op. Cit.*, h.590.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, h. 594.

³¹⁵ al-Mulqīn, *Op. Cit.*, h. 187.

³¹⁶ *Ibid.*, h. 276.

³¹⁷ *Ibid.*, 83.

³¹⁸ *Ibid.*, h. 205.

terhadap Allah (*yaqin 'ala Allah*), ditegaskan oleh al-Sullami (w. 306 H.), merupakan cahaya yang diturunkan Allah ke dalam hati hamba-Nya. Cahaya itulah yang dapat mengantarkan seorang *salik* dapat menyaksikan (*syahadah*) segala masalah yang bersifat ukhrawi. Kekuatan sinar itu pula, menurutnya, kemudian yang akan menyingkapkan secara tuntas *hijab* yang menghalangi antara sang hamba dengan apa yang berada di alam akhirat, sehingga ia benar-benar menyaksikannya dengan sebenarnya.³¹⁹ *Yaqin 'ala Allah* sebagai hasil atau buah dari *tawbah, shabr, syukur, raja', kkhawf, zuhud, tawakkal, mahabbah dan ridha'*. Karena, menurutnya, *yaqin* dimaksud pada dasarnya merupakan gerbang menuju *mukasyafah 'ala Allah*.

Kalangan sufi meyakini adanya empat tangga yang harus dicapai dalam rangka mencapai kesucian jiwa yang dapat mengantarkan seorang sufi atau calon sufi dapat mencapai *ma'rifatullah* atau *syuhûd al-Dzat*. *Syuhûd al-Dzat*, atau *musyahadah*, adalah tersingkapnya *hijab* bagi hamba yang telah mengalami *fana'* secara total. Maqom hamba atau salik, dalam keadaan demikian, adalah *Maqom mukasyafah*,³²⁰ atau, dalam pemahaman al-Qusyayri, seseorang hamba tidak akan melihat apapun selain *dzat-Nya* sebagai buah yang harus diperoleh bagi hamba yang telah mencapai maqom *ma'rifah*.³²¹

Keempat ***tangga*** yang dimaksud adalah *dzikrullah, muraqabah, wuqûf al-Qalb, dan riyadhoh*. Tangga terakhir dilakukan dengan cara mengosongkan hati dan jiwa dari segala hal yang berkaitan dengan kehidupan duniawi dan segala kebutuhan badaniah, menyedikitkan makan, menyedikitkan tidur seta *'uzlah*.³²² Salah seorang wali *awtad* dan juga *quthb* Abû Sulayman al-Darani (w. 250 H.) menyatakan bahwa, *'uzlah* merupakan sarana yang dapat mengantarkan keberhasilan seorang salik dalam usahanya *Mujahadah* dan *riyadhoh*. Sedangkan *khawah* di jalan Allah merupakan sarana kebahagiaannya.³²³ Adapun dzikir yang dimaksud adalah *dzikr al-Qalb, dzikr al-Ruh* dan *dzikr al-Sirr*.³²⁴ Dengan demikian, sebagaimana pernyataan al-Ghazali *dzikrullah* yang dilakukan dengan *hudhûr al-Qalb* memegang peranan sangat vital dalam kerangka *mujahadah* dan *riyadhoh* yang mesti dijalani seorang salik dalam tujuannya mencapai maqom *ma'rifatullah*.

C. DAMPAK MUJAHADAH

Jiwa yang bersih akibat ***Mujahadah*** dan ***riyadhoh***. pantas mendapatkan tempat yang dekat dengan Allah. Setelah mengalami pensucian yang berat dan panjang jiwa yang demikian akan kembali kepada keberadaannya semula

³¹⁹ *Ibid.*, h. 63.

³²⁰ *Ibid.*, h. 205.

³²¹ *Ibid.*, h. 169.

³²² *Ibid.*, h. 169.

³²³ *Ibid.*, h. 276.

³²⁴ *Ibid.*, h. 169.

menjadi suci, ia mulai mengalami kehidupan yang baru dengan hilangnya sifat-sifat buruk dan tercela. Jiwa pun memperoleh sifat-sifat baik dan terpuji seperti *tawbat, shabr, syukr, raja`, khawf, faqr, zuhd, tawakkal, hubb, sawaq, qurb, dan ridha`*. *Mujahadah* dan *riyadhoh* yang telah menjadi kelaziman di kalangan sufi semata-mata hanyalah bertujuan untuk mencapai kedekatan dengan Allah.³²⁵

Istighraq, dalam teori al-Ghazali, merupakan kondisi kejiwaan seorang *salik* berkat *riyadhoh* yang dilakukannya dengan pensucian hati. *Riyadhoh* sendiri hanyalah sebagai sarana pemusatan pikiran dan kesadaran hanya kepada Dzat Allah dengan penuh emosional (rindu dendam). Berbagai amalan dalam *riyadhoh* dijadikan hanyalah sebagai alat untuk konsentrasi (*hudhûr al-Qalb*) terutama *dzikrullah*, yaitu menyebut nama Allah secara berulang-ulang dengan teknik yang bermacam-macam.³²⁶

Teknik **meditasi** sesungguhnya mudah diikuti oleh orang-orang awam secara massal, kalau dikembangkan tesa al-Ghazali yaitu pensucian hati dari godaan-godaan duniawi untuk sampai pada kondisi kejiwaan yang penuh konsentrasi atau menenggelamkan hati sepenuhnya hanya pada Allah. Kebersihan hati hanyalah syarat atau wadah namun tanpa syarat atau wadah yang bersih, tentu tidak mungkin siap mendapatkan pengalaman *kasyf* atau *ma'rifatullah*.³²⁷ (***ibnu Pakar***)

³²⁵al-Ghazālî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, J. IV., h. 367.

³²⁶ Simuh, *Op. Cit.*, h. 209.

³²⁷ *Ibid.*, h. 209-210.

BAGIAN KETIGA

BAB I

MENGENAL TAREKAT (THORIQOH SHUFI)

A. SUMBER AL-QURAN

Tarekat, dalam pandangan para sufi, merupakan istilah bagi praktek-praktek dzikir berdasarkan model kurikulum pembelajaran. Tarekat juga merupakan himpunan tugas-tugas murid dalam ikhtiar perbaikan diri dan pensucian jiwa sebagai media untuk mencapai tujuan "dekat dengan Allah". Tarekat adalah cara atau jalan kaum sufi dalam mencapai tujuan yang dikehendaki.

Tarekat (thoriqoh) secara harfiah berarti *jalan* atau *metode*, sama seperti syariah, sabil, shirath dan manhaj. Yaitu jalan menuju kepada Allah guna mendapatkan ridho-Nya dengan mentaati ajaran-ajaran-Nya. Penamaan dengan kata thoriqoh diambil dari isyarat al-Quran.

وَأَلُو اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿١٦﴾

dan bahwasanya: Jikalau mereka tetap berjalan Lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezki yang banyak). QS al-Jin:16,"

Di dalam al-Quranul Karim, perkataan tariqah digunakan sebanyak sembilan kali di dalam lima surat. Kata thariqah di dalam al-Quran mempunyai beberapa pengertian. Antaranya lain : jalan, jalan kering dan kedudukan.

1. Q.S. al-Nisa' : 168

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾

Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan melakukan kezaliman, Allah sekali-kali tidak akan mengampuni (dosa) mereka dan tidak (pula) akan menunjukkan jalan kepada mereka,

2. Q.S. al-Nisa' : 169

إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾

kecuali jalan ke neraka Jahannam; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. dan yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.

3. Q.S. Thoha : 63

قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ تُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ

الْمُتَلَيَاتِي ﴿٦٣﴾

mereka berkata: "Sesungguhnya dua orang ini adalah benar-benar ahli sihir yang hendak mengusir kamu dari negeri kamu dengan sihirnya dan hendak melenyapkan kedudukan kamu yang utama .

4. Q.S. Thoha : 77

وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفُ دَرَكًا وَلَا

تَحْشَىٰ ﴿٧٧﴾

dan Sesungguhnya telah Kami wahyukan kepada Musa: "Pergilah kamu dengan hamba-hamba-Ku (Bani Israil) di malam hari, Maka buatlah untuk mereka jalan yang kering dilaut itu , kamu tak usah khawatir akan tersusul dan tidak usah takut (akan tenggelam)".

5. Q.S. Thoha : 104

حُنَّ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِئْتُمْ إِلَّا يَوْمًا ﴿١٠٤﴾

Kami lebih mengetahui apa yang mereka katakan, ketika berkata orang yang paling Lurus jalannya di antara mereka: "Kamu tidak berdiam (di dunia), melainkan hanyalah sehari saja".

6. Q.S. al-Ahqof : 30

قَالُوا يَنْقُومَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ

وَالِى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾

mereka berkata: "Hai kaum Kami, Sesungguhnya Kami telah mendengarkan kitab (Al Quran) yang telah diturunkan sesudah Musa yang membenarkan Kitab-Kitab yang sebelumnya lagi memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus.

7. Q.S. al-Mu'minun : 17

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴿١٧﴾

dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan di atas kamu tujuh buah jalan (tujuh buah langit); dan Kami tidaklah lengah terhadap ciptaan (kami).

8. Q.S. al-Jinn : 11

وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا ﴿١١﴾

dan Sesungguhnya di antara Kami ada orang-orang yang saleh dan di antara Kami ada (pula) yang tidak demikian halnya. adalah Kami menempuh jalan yang berbeda-beda.

9. Q.S. al-Jinn : 16

وَأَلْوِ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿١٦﴾

dan bahwasanya: Jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezki yang banyak).

B. ABU SA'ID; PENCIPTA PERTAMA TAREKAT

Orang yang pertama kali menciptakan organisasi thoriqoh shufi adalah seorang shufi berkebangsaan Iran bernama Muhammad Ahmad al-Muhaymiy (385-430 H.), dikenal dengan sebutan Abu Sa'id. Di negerinya ia menetapkan kaidah-kiadah untuk para *darwisy* dengan membangun beberapa pondok khusus murid-murid shufi di sekitar rumahnya. Dia juga yang memprakarsai adanya silsilah thoriqoh shufi secara genetic.

Abu Sa'id adalah salah seorang murid Abdurrahman al-Sullami, pengarang kitab *Thobaqot*. Ia mendapatkan ijazah tasawwuf untuk pertamakalinya dari al-Sullami, sebelum kemudian ia juga mendapatkan ijazah dari Abu al-'Abbas al-Qoshob.

Organisasi thoriqoh berkembang secara luas dan kemudian menyeberang dari Iran ke wilayah Timur Arab di abad kelima dan keenam hijriyah. Maka terkenal aliran-aliran semisal Qodiiyah dan Rifa'iyah di Irak, Ahmadiyah, Syadzaliyah, dan Dasuqiyah di Mesir.

C. MEMAKNAI TAREKAT

Thoriqoh, semula diciptakan sebagai metode seorang syaykh yang sedang menekuni dunia tasawuf dan bermaksud untuk mencapai derajat syaykh murabbi dan derajat kwalian seperti quthb, ghowts, awtad, abdal dan seterusnya.

Syaykh Thoriqoh

Syaykh thoriqoh menjadikan dirinya sebagai sanad (mata rantai) keilmuan tasawuf yang bersambung kepada guru-guru salaf sampai kepada al-Junayd al-Baghdadi dan terakhir kepada Rasulullah SAW. Sedangkan syaykh yang sanadnya terputus kemudian menciptakan thoriqoh baru yang segala ketentuannya dan namanya dibuat sendiri berdasarkan nama pendirinya. Bahkan mereka meyakini bahwa, bentuk dzikir dan wiridannya merupakan karunia agung yang diperoleh secara langsung melalui ilham baik dari Rasulullah ataupun Khidhir.

Syaykh merasa bahwa hal yang demikian itu merupakan keistimewaan yang tidak dimiliki oleh orang kebanyakan. Mereka merasa dirinya memiliki karomah, kasyaf, ilmu, dan derajat kewalian. Karenanya, pemilihan seseorang syaykh dalam tradisi thoriqoh tidak semata-mata didasarkan kepada keilmuan dan kesalehan seseorang, melainkan kepada keraomah yang dimiliki seseorang syaykh.

Mursyid adalah orang yang memiliki hubungan silsilah dengan guru-guru sebelumnya hingga sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Pengertian silsilah di sini bukan berarti silsilah yang menunjukkan hubungan keturunan tetapi menunjuk kepada hubungan penurunan ilmu tarekat dari satu guru kepada guru tarekat yang lain. Orang yang dianggap berhak menjadi guru tarekat biasanya diberi surat ijazah atau *khirqah* dari guru sebelumnya.

D. SANAD/SILSILAH DZIKR TAREKAT

Dzikir thoriqoh yang pertamakali diajarkan oleh Ali bin Abu Tholib, ssesuai dengan diterimanya langsung dari Rasulullah SAW, kepada Hasan al-Bashry adlah **Allahu ... Allahu**. Al-Bashry kemudian mengajarkannya kepada Habib al-'Ajamy, Habib al-'Ajamy mengajarkannya kepada Dawud, Dawud mengajarkannya kepada Ma'ruf, Ma'ruf mengajarkannya kepada al-Saqothy, dan al-Saqothy mengajarkannya kepada al-Junayd.³²⁸

Pengulangan lafadz **Allahu** yang biasa dilakukan kaum tarekat tidak dimaksudkan dengan dzikir itu sendiri, tetapi dimaksudkan untuk menghadirkan tujuan husus, yaitu agar dapat secara bertahap menuju Allah (*tawajjuh*) dan hanya memandangi Allah, melenyapkan segala yang ada selain Allah dalam tataran ilmu, serta menghilangkan segala bisikan selain Allah dari dalam hati.

³²⁸ Lihat *al-Futuhat al-Makkiyyah*

BAB II DINAMIKA TAREKAT

Kemunduran Islam mengakibatkan pemikiran umat Islam tidak lagi menyatu dengan tindakan dan perilaku keagamaan mereka. Jalan lurus menuju Islam telah terpecah menjadi dua, yaitu jalan keduniawian dan jalan kesalehan.³²⁹ Kedua jalan itu selalu berlawanan. Jalan yang satu dipandang terpuji dan mengandung semua nilai religius dan etis, sedangkan jalan lainnya dipandang terkutuk dan mengandung nilai-nilai materialistis. Kedua jalan itu mengalami transformasi. Jalan pertama berubah menjadi spiritualitas hampa, sama dengan spiritualitas kosong dan kerahiban Kristiani dan Budha. Suatu spiritualitas yang tidak merasa berkepentingan dengan kesejahteraan nyata yang dirasakan langsung oleh masyarakat, yang tidak berusaha mewujudkan keadilan di dunia yang semakin semrawut. Spriritulitas itu tentu sangat individualistik. Ia juga tergoda kepada *gnosis* dan pengalaman-pengalaman mistik. Tidak terbayangkan oleh para syaykh pendiri tarekat-tarket sufi dan para peletak dasar-dasar ideologis, kalau persaudaraan atau perkumpulan mereka akan menyimpang sedemikian rupa dan menyimpang jauh karena memperkembangkan etik dan tujuan peribadatan yang bertentangan dengan Islam.

Penilaian sepihak itu juga datang dari kelompok cendekiawan yang mengaku, mengamati dari jauh praktek-praktek pelaksanaan doktrin-doktrin tarekat dengan pengamatan dari luar. Para pengamal doktrin tarekat dinilai telah tergoda dengan tahayul dan keunggulan manusia-manusia pembuat keajaiban. Penilaian yang bahkan lebih lazim adalah ditujukan terhadap realisasi doktrin *zuhud*, *faqr* dan *tawakkal* yang dinilai bertentangan dengan realitas dinamika umat Islam secara keseluruhan. Terminologi subjektif yang lazim dioergunakan, antara lain, ketika mereka menterjemahkan *zuhud* dengan *scetisme 'uzlah* dengan *escapisme*.

Jalan kedua yang sebenarnya juga mendapatkan sorotan naif, akibat kemunduran operadaban Islam secara menyeluruh, adalah jalan keduniawian yang telah mengembangkan sistemnya sendiri yang *immoral*. Sistem ini pada akhirnya akan mengalami kehancuran dan menjadi santapan setiap orang atau kelompok pesaing. Pemerintahan dan institusi-institusi politik, dengan menjadikan politik sebagai alat, kekuasaan untuk merampas keuntungan-keuntungan moral rakyat (*'awam al-Muslimin*).

Jalan sufi yang demikian itu, lazimnya dituduh sebagai biang *depolitisasi* umat Islam dengan metode *zuhud* dan *'uzlah*. Para pengamal tarekat diajak untuk menjauhi kesibukan aktivitas keduniaan dan kondisi umat yang sedang berlangsung. Situasi pemerintahan yang dihiasi kemewahan

³²⁹ al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, terj., Bandung, Pustaka, 1984, h. 53.

dan foya-foya para penguasa serta budaya individualistis dan materilistis yang telah meracuni sebagian besar umat Islam atau sikap pasrah tak berdaya (*tawakkul* =tawakal) dari masyarakat lapisan bawah, ditinggalkan jauh-jauh oleh kelompok tarekat; dan mereka lebih memilih untuk *mengisolir* diri, *'uzlah jasadiah* ke pelosok-pelosok desa yang memberikan situasi sepi, aman dan terbebas dari hiruk pikuk kesibukan duniawi, sehingga dapat dengan tekun beribadah dengan sesungguhnya (*mujahadah*). Dan, klimasknya mereka berharap dapat *musyahadah* (berjumpa dengan Allah), setelah merasakan benar-benar dekat (*qurb*) dan memiliki kesucian jiwa.

Namun demikian, satu hal yang masih tetap menarik bahwa para sufi dan guru-guru tarekat selalu berusaha mengajak umat Islam dalam kerangka penyadaran akan kehadiran Allah didalam kehidupannya dan menjadikan pribadi-pribadi tangguh dan berkesadaran bahwa *manusia di hadapan Allah bukan apa-apa dan Allah adalah maha segala-galanya*. Karenanya, mereka harus melalui jalan spiritual yang, dengan dasa al-Quran dan al-Sunnah, menunjukkan manusia mencapai kesucian yang dengan kesucian itu dapat mengetahui dan mendekati Allah Yang Suci.

Dengan memasuki tarekat berarti manusia melakukan olah batin atau pelatihan spiritual (*riyadhoh*), berjuang dengan kesungguhan mengendalikan kecenderungan nafsu (*mujahadah*), serta melakukan pensucian diri dari akhlak tercela (*takhalli*), *tahalli* atau menghiasi diri dengan akhlak terpuji agar dapat mencapai *tajlli* dengan terbukanya pintu *ma'rifatullah*.

Masih relevankah tujuan semula tarekat bila kelahirannya lebih didorong oleh keprihatinan terhadap keboborokan moral dan kemewahan duniawi serta kezaliman para penguasa tetapi lebih memilih *'uzlah* dan *kholwat*. Benarkah tarekat cenderung membawa umat Islam kepada kemunduran, kemandegan dan keterbelakangan? Adakah bukti-bukti sejarah keterlibatan tarekat dalam kiprah kebangsaan dan gerakan-gerakan nasionalisme?

A. PERTUMBUHAN TAREKAT

Secara harfiah, kata *thoriqoh* berarti *sirah, madzhab, thbaqot* dan *maslakul mutashawwifah*. Thoriqoh yang dimaksudkan adalah jalan para sufi.³³⁰ Jalan itu adalah jalan untuk mencapai tingkatan-tingkatan (*maqomat*) dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah SWT. Melalui cara ini seorang sufi dapat mencapai tujuan peleburan diri (*fana'*) dengan ***al-Haq*** (Allah). Dalam ungkapan lain, tarekat diartikan sebagai jalan yang khusus diperuntukkan

³³⁰ Anis, Ibrahim, *al-Mu'jam al-Wasith*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 556.

bagi mereka yang mencari Allah *di sini dan kini*. Merupakan perpaduan antara iman dan islam dalam bentuk ihsan.³³¹

Secara essensial iman adalah kepercayaan terhadap keesaan Allah dan islam adalah kepa Allah (*al-Inqiyad wa al-Khudhu'*) terhadap segala kehendak Allah. Islam mengatur keduanya dan mentransformasikannya ke dalam apa yang disebut *ihsan*. Sufi-sufi besar,³³² diakui, telah memberikan batasan tarekat sesuai dan merujuk kepada hadits tentang ihsan. Tarekat merupakan kebajikan atau ihsan pada iman dan islam. Iman yang dibentuk oleh ihsan akan melahirkan *'irfan* dan *ma'rifat* yang menembus dan menyentuh manusia. Apabila islam dilihat dari aspek ihsan, ia akan menjadi kefanaan di hadapan Allah. Satu kesadaran dari penyerahan diri secara total terhadap Allah dan kesadaran Allah adalah segala-galanya dan manusia bukan apa-apa di hadapan-Nya.

Secara amaliah (praksis) tarekat tumbuh dan berkembang semenjak abad-abad pertama hijriah dalam bentuk perilaku *zuhud* dengan berdasar kepada al-Quran dan al-Sunnah. Perilaku *zuhud* sebenarnya merupakan perwujudan dari salah satu aspek yang lazim ditempuh dalam tarekat agar dapat sampai kepada Allah. Aspek dimaksud ialah *mujahadah*. *Zuhud* bertujuan agar manusia dapat mengendalikan kecenderungan-kecenderungan terhadap kenikmatan duniawiah secara berlebihan.³³³

Kelompok orang-orang yang *zuhud* (*zahid* atau *zuhhad*) kemudian mengambil perkumpulan atas dasar persaudaraan. Mereka lebih mendahulukan amaliah nyata daripada perenungan-perenungan filosofis (kontemplasi atau meditasi). Mereka mempunyai anggota dan tempat pemondokan serta guru khusus yang disebut *syaykh* atau *mursyid*. Mereka, dengan demikian, telah memasuki sebuah perkumpulan yang terorganisir (*jam'iyah*).

Dalam abad II hijriah (X Masehi) dari barisan para pertapa muncul penyiar-penyiar (*muballigh*) agama yang populer.³³⁴ Dalam abad yang sama pula terjadi perubahan sifat umum pertapaan. Mula-mula dasarnya adalah rasa takut kepada Allah *khowf* lalu muncul penyebaran ajaran *hubb/mahabbah* dalam arti kecintaan berupa ketaatan dan pengabdian yang berkesinambungan kepada Allah SWT.³³⁵

³³¹ Lihat Sayyed Hussein. Nashr, *Living Sufisme*, terj. Jakarta, Pustakal-Falsafah wa al-Akhlaq, a, h. 63.

³³² Lihat Sayyed Hussein. Nashr, *Ideals and Relities of Islam*, h. 134.

³³³ al-Nasyr, Ali Sami, *Nasy'at al-Fikr al-Islamiy*, Mesir, Dar al-Ma'arif, h. 52; 'Azmi Islami, *Mabadi' al-Falsafah waal-Akhlaq*, Kairo, al-Mathba'ah al-Mishriyah, 1987, h. 155-158; Arbery, AJ., *Sufisme; An Account of the mYstic of Islam*, terj., Bandung, Mizan, 1993, h. 107.

³³⁴ Gibbs, H.A.R., *Mohammedanisme*, terj., Jakarta, Bathara, 1960, h. 109.

³³⁵ 'Azmi, *Op. Cit.*, h. 163.

Perubahan dalam sifat kemudian melahirkan perubahan dalam kepemimpinan. Smeula para pemimpin tarekat terdiri dari ulama salaf abad III Hiriah (XI M.) tetapi kemudian posisi itu diduduki oleh tokoh-tokoh yang tidak terdidik dalam ketertiban agama dan oleh berbagai macam kelas ekonomi dari warga Baghdad dan Baghdad keturunan Persia. Pada waktu yang sama pergerakan itu menjauhi tujuan-tujuan politik revolusioner dari kaum propagandis Syi'ah tentang keburukan-keburukan sosial.³³⁶ Maka, setelah abad II H. Cikal bakal atau orde baru tarekat dinilai baru lahir ³³⁷. Adapun yang dianggap sebagai *founding faher* atau pendiri awal adalah Syaykh 'Abd. al-Qodir al-Jaylani.³³⁸

Perkumpulan itu dinilai telah berubah dari asas semula, persaudaran dan kesukarelaan. Tarekar tumbuh menjadi persaudaraan orang-orang miskin atau pengemis (*darwish*) yang teratur secara sistematis. Orang-orang saleh dengan kepribadian luar biasa, terkenal dengan mukjizat dan kesaktian, dikerumuni oleh murid-murid. Mereka dilatih dengan berbagai *riyadhoh* dan penerimaan murid baru dilakukan dengan upacara *bay'at* dan peberian *ijazah* atau *khirqoh*.

Sejak abad VI dan VII Hijriah (XII dan XIII M.) tarekat-tarekat telah memulai jaringannya di seluruh dunia Islam. Taraf organisasinya beraneka ragam. Perbedaan yang plaing utama dari semuanya itu terletak pada upacara dan dzikir. Keanggotannya sangat heterogen. Kemudian sejak abad VIII H. (XIV M.) menyebar dari Sinegal sampai ke Cina. Semenjak itulah tarekat-tarekat telah beraneka ragam dengan ciri-ciri kllhusus dan berbeda satu dengan lainnya.

Mulai saat itu tarekat menjadi organisasi keagamaan kaum sufi dengan jumlah relatifbanyak dan nama yang berbeda-beda; didasarkan pada pendiri atau pembuat *wiridan* atau *hizb*. Wilayah dakwahnya menyebar ke Asia Tengah, Asia Tenggara, Afrika Timur, Afrika Utara, Afrika Barat, India, Irak dan Turki serta Yaman, Mesir dan Syria.³³⁹ Setelah abad XII dan XIII M. tarekat berkembang menjadi sistem ritual dari pelatihan kejiwaan/spiritual (*riyadhoh*) bagi kehidupan bersama syaykh atau mursyid. Dengan demikian, organisasi atau jam'iyah thoriqoh baru muncul setelah abad IV H/XII M.

Pergerakan tarekat adalah pergerakan *apologetik*, karenanya selama abad IV dan V Hijriah ia bertambah kuat, meskipun masih tidak disukai para ulama dan sebelumnya ditekan oleh pembesar-pembesar negara, terutama kaum siy'ah. Tekanan-tekanan yang datang dari ulama-ulama ortodoks adalah karena kekhawatiran terhadap pengaruh dzikr atau wiridan tarekat.

³³⁶ Gibbs, H.A.R., *Op. Cit.*, h. 112.

³³⁷ Kamil Mustfa, *al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu'* Mesir, Dar al-Ma'arif, h. 443-444

³³⁸ Kamil Mustfa, *al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu'* Mesir, Dar al-Ma'arif, h. 184.

³³⁹ Lapidus, *A History of Islam Society*, New York, Cambrigde University Press, 1989, h. 999.

Perumusuan itu muncul karena dzikr kaum sufi dapat menyaingi atau bahkan menggantikan masjid sebagai pusat kehidupan keagamaan.³⁴⁰

B. JAM'İYAH TAREKAT

Dari sekian banyak tarekat hanya beberapa saja yang dinilai besar dan memiliki ciri khusus. AJ Arbery, yang menganggap tarekat baru berdiri di abad V Hijriah (XI M.) menunjuk tarekat-tarekat dimaksud adalah: *al-Qodiriyah*, *al-Suhrowardiyah*, *al-Syadzaliyah*, dan *Mawlawiyah (al-Rumiyah)*.³⁴¹ Sementara orientalis Gibbs menganggap tarekat *al-Qodiriyah*, *al-Rifa'iyah*, *al-Badawiyah*, *Mawlawiyah*, *al-Syadzaliyah*, *al-Naqsyabandiyah* dan *al-Khalwatiyah* sebagai tarekat yang memiliki ciri khas. Ia pun mengkategorikan tarekat kota (*al-Qodiriyah* dan *Mawlawiyah*) dan tarekat desa (*al-Rifa'iyah* dan *al-Badawiyah*).³⁴² Sedangkan Harun Nasution menilai tarekat *al-Qodiriyah*, *al-Rifa'iyah*, *al-Syadzaliyah*, *Mawlawiyah* dan *al-Naqsyabandiyah* sebagai tarekat besar dimaksud.³⁴³

1. Tarekat Qodiriyah

Tarekat ini didirikan oleh Muhyi al-Din Abu Muhammad 'Abd. al-Qodir bin Musa bin 'Abdullah bin Musa (470-561 H. 1077/1166M). Pengikutnya menyebar di berbagai pelosok dunia Islam sampai ke Asia Barat dan Mesir. Pada abad XIX M. bercabang sampai ke Maroko hingga Indonesia. Tarekat ini dinilai sebagai tarekat paling progresif tetapi tidak jauh dari faham salaf. Tarekat ini lebih berkonsentrasi kepada pemurnian tawhidullah dan *hduhur* dalam beribadah. Ia memiliki keunggulan dalam ihwal kedermawanan, kealehan dan kerendahan hati serta ketidaksetujuan terhadap fanatisme agama dan politik.

Beberapa sebab keberhasilan tarekat ini dalam rekrutmen murid dan calon murid adalah ketaatan yang teguh kepada syari'at dan realisasi ajaran salaf, kecemannya yang gencar terhadap paham yang menyandarkan keimanan semata sebagai alat untuk mencapai keselamatan dan kebahagiaan, dan kecemannya terhadap paham reinkarnasi atau *tanasukh al-Ruh*. Ajaran-ajarannya dilandaskan secara kuat kepada al-Quran dan al-Sunnah serta pelatihan-pelatihan keagamaan yang ditawarkan tidak dapat terbantahkan.

Diantara ajaran pokoknya ialah : bercita-cita tinggi (*'aluw al-Himmah*), menghindari segala yang haram, memlihara *hikmah*, merealisasikan maksud dan mengagungkan nikmat Allah. Barangsiapa yang cita-citanya tinggi, maka

³⁴⁰ Gibbs, *Op. Cit.*, h. 113-114.

³⁴¹ Arbery, AJ., *Op. Cit.*, h. 108-113.

³⁴² Gibbs, *Op. Cit.*, h. 129-131.

³⁴³ Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984, h. 90-91.

tinggilah martabatnya. Barangsiapa yang memelihara kehormatan Allah, maka Allah akan memelihara kehormatannya. Barangsiapa yang memperbaiki *khidmat*, maka dia wajib memperoleh rahmat. Barangsiapa berusaha mencapai tujuan dan cita-citanya, maka dia akan selalu memperoleh *hidayah*. Barangsiapa yang mengagungkan nikmat Allah berarti bersyukur kepada-Nya.

Istilah *thariqoh* dalam khazanah sufi, merupakan hasil makna semantik perkataan itu. Semua yang terjadi pada syari'ah untuk ilmu hukum Islam. Setiap ajaran *esoterik/bathini* mengandung segi-segi eksklusif. Jadi, tak bisa dibuat untuk orang umum (*'awam*). Segi-segi eksklusif tersebut misalnya menyangkut hal-hal yang bersifat *rahasia* yang bobot kerohaniannya berat, sehingga membuatnya sukar dimengerti. Oleh sebab itu mengamalkan tarekat itu harus melalui guru (mursyid) dengan bai'at dan guru yang mengajarkannya harus mendapat ijazah, talqin dan wewenang dari guru tarekat sebelumnya, seperti terlihat dalam silsilah atau sanad di bawah ini.

Silsilah Tarekat Qodiriyah

39. Abah Anom (Shohibul Wafa' Ahmad Tajul 'Arifin) 38. Abah Sepuh (Pesantren Suryalaya Tasikmalaya) 37. Syekh Tholhah bin Tholabuddin Kaliasapu Cirebon, 36. Syekh **Ahmad Khotib Sambas ibn Abdul Gaffar**, 35. Syekh Syams al-Din, 34. Syekh Muhammad Murod, 32. Syekh 'Abd. al-Fattah, 31. Kamal al-Din, 30. 'Utsman, 29 'Abdurrahim, 28. Abu Bakar, 27. Yahya, 26. Hisyam al-Din, 25. Waliy al-Din, 24. Nuruddin, 23. Zain al-Din, 22. Syarof al-Din, 21. Syams al-Din, 20. Muhammad Hattak, 19. **Syeikh Abdul Qadir Jilani**, 18. Ibn Sa'id al-Mubarak al-Mahzumi, 17. Abu Hasan Ali al-Hakkari, 16. Abu al-Faraj al-Thusi, 15. Abdul Wahid al-Tamimi, 14. Abu Bakar Dulafi al-Syibli, 13. Abu al-Qosim al-Junaid al-Bagdadi, 12. Sirr al-Saqothi, 11. Ma'ruf al-Kurkhi, 10. Abul Hasan Ali ibn Musa al-Ridho, 9. Musa al-Kadzim, 8. Ja'far al-Shodiq, 7. Muhammad al-Baqir, 6. Imam Zainul Abidin, 5. Sayyidina Husein, 4. Sayyidina Ali ibn Abi Thalib, 3. Nabi Muhammad SAW, 02. Jibril, dan 01. Allah SWT.

2. Tarekat Rifai'yah

Tarekat Rifai'yah didirikan oleh Ahmad al-Rifa'i (w. 570 H./1173 M.) didorong oleh kondisi mengendornya hubungan antara cabang-cabang Qodiriyah dan lahirnya ranking-ranting baru yang independen. Kondisi ini memberikan keuntungan bagi lahirnya ranking baru, diantaranya Rifa'yah di Asia Barat dan Irak. Tarekat ini dinilai lebih fanatik, memiliki tradisi yang sangat ketat dalam mematikan hawa nafsu dan pelatihan-pelatihan yang luar biasa. Tarekat yang muncul di abad XII M ini kemudian menyebar secara luas di kawasan Islam dan sampai sekarang masih tetap berkembang di Mesir dan lainnya, termasuk Indonesia. Pengikutnya yang melakukan dzikir secara baik akan dapar terbawa ke alam fana' dalam keadaan fana' itu bisa melakukan hal-hal yang menakjubkan seperti sihir.

3. Tarekat Suhrowardiyah

Didirikan oleh Syihab al-Din al-Suhrowardi (539-632 H./1144-1234 M.). Ia lahir dari inspirasi seorang ahli dari Maghrib, Nur al-Din Ahmad bin 'Abdullah al-Syadzali. Pengikutnya tersebar di Tunis. Karena pemerintah mencemaskannya sang imam cenderung menyingkir ke Aleksandria. Di Mesir keberhasilannya sangat cepat, juga di Afrika disamping Saudi Arabia, Syria dan lain-lain. Di India tarekat ini juga mempunyai pengaruh sangat kuat.

4. Tarekat Ahmadiyah/Badawiyah

Tarekat Ahmadiyah disebut juga tarekat Badawiyah karena pendirinya bernama Ahmad bin 'Aly al-Husainy al-Badawy. Silsilah keturunan Ahmad al-Badawy adalah : Ahmad bin 'Aly bin Ibrahim bin Muhammad bin Abu Bakr bin Ismail bin 'Umar bin 'Aly bin 'Utsman bin al-Husain bin Muhammad bin Musa al-Asyhab bin Yahya bin 'Îsa bin 'Aly bin Muhammad bin Hasan bin Ja'far bin 'Aly al-Hady bin Muhammad al-Jawwad bin 'Aly al-Ridho' bin Musa al-Kadzim bin Ja'far al-Shodiq bin Muhammad al-Baqir bin Zain al-'Âbidin 'Aly bin al-Husain bin 'Aly bin Abi Thalib.

Tarekat ini termasuk tarekat pedesaan yang populer di Mesir tempo dulu. Ia sangat konsisten dengan al-Quran dan al-Sunnah. Peran politik yang dimainkan ketika terjadi penyerbuan Mesir oleh St. Louis dan ketika perang salib VII. Ahmad Badawi sebagai pemimpin beserta para pengikutnya berperan besar dalam menggerakkan penduduk Mesir melawan berbagai penyerbuan.

Ia sangat diminati karena, antara lain, mendorong para pengikut atau muridnya untuk pandai, kaya dan dermawan, saling mengasihi dan juga karena doktrin-doktrin sufistiknya yang menarik.³⁴⁴

Termasuk daya tarik tarekat Rifa'iyah adalah kekhususan-kekhususan sebagai berikut :

1. Mempermudah proses menjadi murid³⁴⁵
2. Dalam bidang teologi tarekat ini cenderung bersikap seperti madzhab Asy'ariyah dalam hal sifat-sifat dan nama-nama Allah, yang mengharuskan *tafwidh* dan *taqlid*.³⁴⁶
3. Memposisikan aspek *sima'* dan intuisi sebagai sesuatu yang tidak boleh diragukan eksistensi dan esesninya sebagai bagian dari ajaran sufistiknya.³⁴⁷
4. Ahmad al-Rifa'i mengingkari ajaran al-Hallaj dan tidak mengakuinya sebagai seorang wali Allah. Al-Hallaj baginay tidak lebih dari seorang pendusta.³⁴⁸

³⁴⁴ al-Taftazani, *al-Tashaowwuf*, h. 242.

³⁴⁵ al-Sya'roni, *al-Thabaqot al-Kubro*, h. 141.

³⁴⁶ lihat: al-Thoriqoh al-Rifa'iyah, h. 42.

³⁴⁷ lihat: al-Thoriqoh al-Rifa'iyah, h. 64 dan 78).

³⁴⁸ lihat: *al-Burhan al-Muayyad*, h. 26.

5. Doktrin khusus yang diperuntukkan bagi setiap pengikutnya adalah kewajiban *wadhifah* untuk melakukan kholwat selama satu pekan yang dimulai dari tanggal 11 bulan Muharrom. Adapun persyaratan kholwat yang ditetapkannya adalah pelaku kholwat tidak dibolehkan makan makanan yang mengandung nyawa. Setiap murid yang sedang melakukan kholwat diwajibkan melakukan dzikir dengan tidak harus dihitung. Kalimat atau bacaan yang harus diucapkan sejak hari pertama sampai dengan hari ketujuh adalah

لا إله إلا الله
الله الله
وهاب وهاب
حي حي
مجيد مجيد
معطي معطي

dan di hari ketujuh

قدوس قدوس

Sedangkan kewajiban setiap selesai shalat fardhu selama melakukan kholwat adalah membaca sholawat sebanyak 100 kali.

اللهم صل على سيدنا محمد النبي الأمي الطاهر الزكي وعلى آله وصحبه وسلم

7. Menjadikan para pengikutnya memiliki keutamaan dan kemuliaan tertinggi dalam bentuk kelebihan-kelebihan lahiriah laksana kesaktian dan *kedigjayaan*.

Silsilah/Sanad Tarekat

1. al-Syaikh Ahmad al-Badawi,
2. al -Syaikh al-Birri,
3. al-Syaikh 'Abi Nu'aim al-Baghdadi,
4. al-Syaikh Abi al-'Abbas Ahmad ibn Abi al-Hasan 'Aly al-Rifai',
5. al-Syaikh ManS'ir al-Batha'ih ar-Rabbani, menerima dari al-Syaikh 'Aly al-Qari' al-Wasithy,
6. al-Syaikh Abi al-Fadhl ibn Kamikh,
7. al-Syaikh Abu 'Ali Ghulam ibn Tarakan,
8. al-Syaikh 'Ali ibn Barbary (Ibn al-Baranbari),
9. al-Syaikh 'Ali al-'Ajami (al-Syaikh Mahalli al-'Ajami),

10. al-Syaikh Abu Bakr Dulaf ibn Jahdar al-Syibli,
11. al-Syaikh Abu al-Qasim **al-Junaid al-Baghdady**,
12. al-Syaikh Abu al-Hasan Sirry ibn al-Mughalis al-Saqothy,
13. al-Syaikh Ma'ruf ibn Fairuz al-Kurkhi,
14. al-Syaikh Abu Sulaiman Dawud ibn Nasirr ath-Thai,
15. al-Syaikh Abu Muhammad Habi ibn 'Îsa al-'Ajami,
16. al-Syaikh Abu Sa'id al-Hasan ibn Abi al-Hasan Yasar al-Bashri,
17. al-Imam al-Hasan ibn 'Ali,
18. al-Imam 'Ali ibn Abi Thalib,
19. Sayyidina Muhammad Raslullah SAW

6. Tarekat Mawlawiyah/al-Rumiyah

Mawlana Jalaluddin Rumi Muhammad bin Hasin al-Khattabi al-Bakri (**Jalaluddin Rumi**) atau sering pula disebut dengan nama Rumi adalah seorang penyair sufi yang lahir di Balkh (sekarang Afganistan) pada tanggal 6 Rabiul Awwal tahun 604 Hijriah, atau tanggal 30 September 1207 Masehi. Ayahnya masih keturunan Abu Bakar, bernama Baha' al-Din Walad. Sedang ibunya berasal dari keluarga kerajaan Khwarazm. Ayah Rumi seorang cendekia yang saleh, mistikus yang berpandangan ke depan, seorang guru yang terkenal di Balkh. Saat Rumi berusia tiga (3) tahun karena adanya bentrok di kerajaan maka keluarganya meninggalkan Balkh menuju Khorasan. Dari sana Rumi dibawa pindah ke Nishapur, tempat kelahiran penyair dan ahli matematika Omar Khayyam. Di kota ini Rumi bertemu dengan Attar yang meramalkan si bocah pengungsi ini kelak akan masyhur yang akan menyalakan api gairah ketuhanan.

Kesufian dan kepenyairan Rumi dimulai ketika ia sudah berumur cukup tua, 48 tahun. Sebelumnya, Rumi adalah seorang ulama yang memimpin sebuah madrasah yang punya murid banyak, 4.000 orang. Sebagai seorang ulama, ia juga memberi fatwa dan menjadi tumpuan ummatnya. Kehidupannya itu berubah seratus delapan puluh derajat ketika ia berjumpa dengan seorang sufi pengelana, Syams al-Din alias Syams Tabriz.

Suatu saat, seperti biasanya Rumi mengajar di hadapan khalayak dan banyak yang menanyakan sesuatu kepadanya. Tiba-tiba seorang lelaki asing -- yakni Syamsi Tabriz-- ikut bertanya, "Apa yang dimaksud dengan *riyadhoh* dan ilmu?" Mendengar pertanyaan seperti itu Rumi terkesima. Kiranya pertanyaan itu jitu dan tepat pada sasarannya. Ia tidak mampu menjawab. Berikutnya, Rumi berkenalan dengan Tabriz. Setelah bergaul beberapa saat, ia mulai kagum kepada Tabriz yang ternyata seorang sufi. Ia berbincang-bincang dan berdebat tentang berbagai hal dengan Tabriz. Mereka betah tinggal di dalam kamar hingga berhari-hari.

Melihat perubahan Rumi, Sultan Salad putera Rumi, mengomentari perilaku ayahnya itu. Katanya, "Sesungguhnya, seorang guru besar tiba-tiba

menjadi seorang murid kecil. Setiap hari sang guru besar harus menimba ilmu darinya, meski sebenarnya beliau cukup alim dan zuhud. Tetapi itulah kenyataannya. Dalam diri Tabriz, guru besar itu melihat kandungan ilmu yang tiada taranya."

Bersama Syekh Hisamuddin, Rumi mengembangkan tarekat Maulawiyah atau Jalaliyah. Tarekat ini di Barat dikenal dengan nama *The Whirling Dervishes* (Para Darwisy yang Berputar-putar). Nama itu muncul karena para penganut tarekat ini melakukan tarian berputar-putar, yang diiringi oleh gendang dan suling, dalam dzikir mereka untuk mencapai *ekstase*.

Jalal al-Din Muhammad bin Muhammad al-Bakho' al-Qonawiy al-Rumi (604-672 H./1207-1273 M.) diberi gelar Mawlana. Dialah pendiri tarekat mawlawiyah yang tumbuh subur di Turki dan mencapai puncak kejayaannya ketika masa pemerintahan Kesultanaan Turki Utsmani yang menganut faham Ahlussunnah. Para pemimpinnya memegang peranan sangat penting dan kekuatan politik yang besar. Pondok-pondok banyak didirikan di seluruh wilayah kesultanan. Kekhususan tarekat ini adalah tarian perutnya sebagai salah satu manifestasi upacara ritual. Tarian itu dihubungkan kepada tarian gasing para *darwsih*. Tarekat ini berkembang di Mesir, Iran, India dan Syria. Ia dinilai berperan membantu proses islamisasi kaum kristiani tertentu dan memainkan peran kultural yang cukup penting.

Rumi memang bukan sekadar penyair, tetapi ia juga tokoh sufi yang berpengaruh pada zamannya. Rumi adalah guru nomor satu tarekat Maulawiah --sebuah tarekat yang berpusat di Turki dan berkembang di daerah sekitarnya. Tarekat Maulawiah pernah berpengaruh besar dalam lingkungan Istana Turki Utsmani dan kalangan seniman pada sekitar tahun 1648 M.

Sebagai tokoh sufi, Rumi sangat menentang pendewa-dewaan akal dan indera dalam menentukan kebenaran. Pada zamannya, ummat Islam memang sedang dilanda penyakit itu. Bagi kelompok yang mengagung-agungkan akal, kebenaran baru dianggap benar bila mampu digapai oleh indera dan akal. Segala sesuatu yang tidak dapat diraba oleh indera dan akal, cepat-cepat mereka ingkari dan tidak diakui.

Dalam sistem pengajarannya, Rumi mempergunakan penjelasan dan latihan mental, pemikiran dan meditasi, kerja dan bermain, tindakan dan diam. Gerakan-gerakan "tubuh-pikiran" dari Para Darwis Berputar dibarengi dengan musik tiup untuk mengiringi gerakan-gerakan tersebut, merupakan hasil dari metode khusus yang dirancang untuk membawa seorang *Salik* mencapai *afinitas* dengan arus mistis, untuk ditransformasikan melalui cara ini. Segala sesuatu yang dipahami oleh orang yang belum tercerahkan (orang biasa) memiliki kegunaan dan makna dalam konteks khusus Sufisme yang mungkin tidak terlihat sampai hal itu dialami. "Doa," ucap Rumi, "memiliki

bentuk, suara dan realitas fisiknya. Segala sesuatu yang memiliki kata (nama), memiliki padanan fisiknya. Dan setiap pemikiran memiliki suatu (bentuk) tindakan."

7. Tarekat Syadzaliyah

Abu Hasan al-Syadzali (593-656 H./1196-1258 M.) mendirikan tarekat ini setelah ia mendapatkan *khirqoh* atau ijazah dari gurunya Abu 'Abdullah bin Ali bin Hazam dari 'Abdullah 'Abd. al-Salam bin Majisy. Kelebihan traketanya ini terletak kepada lima (5) ajaran pokoknya yaitu: taqwa kepada Allah dalam segala keadaan, konsisten dalam mengikuti al-Sunnah, ridho kepada ketenruan dan peberian Allah SWT, menghormati sesama manusia, dan kembali kepada Allah (tawbat) dalam susah dan juga senang.

Ketaqwaan terhadap Allah lahir dan batin, yang diwujudkan dengan jalan bersikap *wara'* dan *istiqomah* dalam menjalankan perintah Allah SWT. Konsisten mengikuti Sunnah Rasul, baik dalam ucapan maupun perbuatan, yang direalisasikan dengan selalau bersikap waspada dan bertingkah laku yang luhur (*tahfidz*). Berpaling hati dari makhluk, baik dalam penerimaan maupun penolakan, dengan berlaku sabar dan berserah diri kepada Allah (Tawakkal). *Ridho* kepada Allah, baik dalam kecukupan maupun kekurangan, yang diwujudkan dengan menerima apa adanya (*qana'ah*/ tidak rakus) dan menyerah. Kembali kepada Allah, baik dalam keadaan senang maupun dalam keadaan susah, yang diwujudkan dengan jalan bersyukur dalam keadaan senang dan berlindung kepada-Nya dalam keadaan susah.

Sedangkan tiga hal pokok yang menjadi landasan atau azas tarekat ini adalah : mencari ilmu (belajar), memperbanyak *dzikrullah* dan *hudhur ila Allah*. Ketiga hal pokok ini selalu menjadi penekanan kepada murid-murid al-Syadzali. Dia tidak menganjurkan mujahadah kayaknya tarekat-tarkat lain. Karena, baginya, *didalam diri manusia itu ada nur ashli* atau *nur potensial* yang akan menjadi kuat, berkembang dan subur bila diperkuat dngan nur ilmu dan nur yang lahir akibat *dzikrullah*.

Tarekat al-Syadzali tidak mempedulikan hal-hal yang belum ataupun bakal terjadi dalam arti merenungkan segala kemungkinan dan akibat yang mungkin terjadi pada masa yang akan datang. Doktrin ini diperdalam dan diperkuat oleh Ibn Atho'llah menjadi doktrin utamanya. Karena, menurutnya, hal ini merupakan hak preogratif Allah, maka apa yang harus dilakukan manusia adalah hendak-Nya dan manusia hanyalah menunaikan tugas dan kewajibannya yang bisa dilakukan pada masa sekarang dan hendaknya manusia tidak tersibukkan oleh masa depan yang akan menghalanginya untuk berbuat positif.

Sementara itu tokohnya yang terkenal pada abad VIII Hijriyah, Ibn 'Abbad al-Rundi (w. 790 H), salah seorang pensyarah kitab al-Hikam memberikan kesimpulan dari ajaran Syadziliyah: Seluruh kegiatan dan tindakan kita haruslah berupa pikiran tentang kemurahan hati Allah kepada kita dan berpendirian bahwa kekuasaan dan kekuatan kita adalah nihil, dan mengikatkan diri kita kepada Allah dengan suatu kebuAllah yang mendalam akan-Nya, dan memohon kepada-Nya agar memberi syukur kepada kita." Melalui karya-karya Ibn Atho'illah al-Sakandari, tarekat Syadzaliyah mulai tersebar sampai ke Maghrib, sebuah negara yang pernah menolak sang guru. Al-Syadzali sendiri tidak menganjurkan murid-muridnya untuk melakukan aturan atau ritual yang khas dan tidak satupun yang berbentuk kesalehan populer yang digalakkan. Namun, murid-muridnya tetap mempertahankan ajaran sang guru. Para murid melaksanakan Tarekat Syadzaliyah di zawiyah-zawiyah yang tersebar tanpa mempunyai hubungan satu dengan yang lain.

Daya Tarik Tarekat Syadziliyah.

Syadzaliyah terutama menarik dikalangan kelas menengah, pengusaha, pejabat, dan pegawai pemerintahan. Mungkin karena kekhasan yang tidak begitu membebani pengikutnya dengan ritual-ritual yang memberatkan seperti yang terdapat dalam tarekat-tarekat yang lainnya. Setiap anggota tarekat ini wajib mewujudkan semangat tarekat didalam kehidupan dan lingkungannya sendiri, dan mereka tidak diperbolehkan mengemis atau mendukung kemiskinan.

Oleh karenanya, ciri khas yang kemudian menonjol dari anggota tarekat ini adalah kerapuhan mereka dalam berpakaian. Kekhasan lainnya yang menonjol dari tarekat ini adalah ketenangan yang terpancar dari tulisan-tulisan para tokohnya, misalnya: al-Syadzili, Ibn Atha'illah dan 'Abbad.

Kitab rujukan atau referensi tarekat ini selain *al-Ri'ayah* karya al-Muhasiboi, adalah *Qut al-Qulub* karya al-Makki dan *Ihya 'Ulum al-Din* karya al-Ghazali, serta *al-Risalah* dan *Khatamul Awliya* karya Abual-Qosim al-Qusyairy. Ciri ketenangan ini tentu saja tidak menarik bagi kalangan muda dan kaum penyair yang membutuhkan cara-cara yang lebih menggugah untuk berjalan di atas Jalan Yang Benar. Ciri khas lain yang dimiliki oleh para pengikut tarekat ini adalah keyakinan mereka bahwa seorang Syadzaliyah pasti ditakdirkan menjadi anggota tarekat ini sudah sejak di alam Azali dan mereka percaya bahwa Wali *Quthb* akan senantiasa muncul menjadi pengikut tarekat ini.

1. Hizb (Wirid/Dzikr)

Kebanyakan anggota tarekat ini hanya membaca secara individual rangkaian-rangkaian doa yang panjang (*hizb*), dan diyakini mempunyai kegunaan-kegunaan magis. Para pengamal tarekat ini mempelajari berbagai *hizib* melalui pengajaran (*talqin*) yang diberikan oleh seorang guru yang berkompoten dan dapat memelihara hubungan tertentu dengan guru tersebut;

walaupun sama sekali hampir tidak merasakan dirinya sebagai seorang anggota dari sebuah tarekat.

Hizb al-Bahr, Hizb al-Nashr dan juga *Hizib al-Hafidzoh*, merupakan salah satu hizib yang sangat terkenal dari al-Syadzali. Hizib ini dinilai mempunyai kekuatan **adikodrati**, yang terutama digunakan untuk melindungi selama dalam perjalanan. Ibnu Batutah menggunakan doa-doa tersebut selama perjalanan-perjalanan panjangnya; dan berhasil.

Tarekat ini mempunyai pengaruh yang besar di dunia Islam. Sekarang tarekat ini terdapat di Afrika Utara, Mesir, Kenya, dan Tanzania Tengah, Sri langka, Indonesia dan beberapa tempat yang lainnya termasuk di Amerika Barat dan Amerika Utara. Di Mesir yang merupakan awal mula penyebaran tarekat ini, tarekat ini mempunyai beberapa cabang, yakni: ***al-Qasimiyyah, al-madaniyyah, al-Idrisiyyah, as-Salamiyyah, al-handusiyyah, al-Qauqajiyyah, al-Faidiyyah, al-Jauhariyyah, al-Wafaiyyah, al-Azmiyyah, al-Hamidiyyah, al-Faisiyyah dan al-Hasyimiyyah.***

2. Filsafat Sufistik

Yang menarik dari filsafati tasawuf al-Syadzali, justru kandungan makna hakiki dari hizib-hizib itu, memberikan tekanan simbolik akan ajaran utama tasawuf atau tarekat Syadziliyah. Jadi tidak sekadar doa belaka, melainkan juga mengandung doktrin sufistik yang sangat dahsyat. Abu al-Hasan al-Syadzali mengatakan: ***Penglihatan akan yang Haqq telah mewujudkan atasku, dan takkan meninggalkan aku, dan lebih kuat dari apa yang dapat dipikul, sehingga aku memohon kepada Allah agar memasang sebuah tirai antara aku dan Dia. Kemudian sebuah suara memanggilku, katanya " Jika kau memohon kepada-Nya yang tahu bagaimana memohon kepada-Nya, maka Dia tidak akan memasang tirai antara kau dan Dia. Namun memohonlah kepada-Nya untuk membuatmu kuat memiliki-Nya. "Maka akupun memohon kekuatan diri dan Dia pun membuatku kuat, segala puji bagi Allah! Aku pesan oleh guruku (Abdus Salam ibn Masyisy): "Jangan anda melangkahkahi kaki kecuahi untuk sesuatu yang dapat mendatangkhi keridhoan Allah, dan jangan duduk di majelis kecuahi yang aman dari murka Allah. Jangan bersahabat kecuahi dengan orang yang membantu berbuat taat kepada Allah. Jangan memilih sahabat karib kecuahi orang yang menambah keyakinanmu terhadap Allah."***

3. Tentang Wali Allah

Al-Syadzali mengajarkan seorang wali tidak akan sampai kepada Allah selama ia masih ada syahwat atau usaha ihtiar sendiri. Janganlah yang menjadi tujuan doamu itu adalah keinginan tercapainya hajat kebuAllahmu. Dengan demikian engkau hanya terhibab dari Allah. Yang harus menjadi tujuan dari doamu adalah untuk bermunajat kepada Allah yang memeliharimu dari-Nya. Seorang arif adalah orang yang mengetahui rahasia-

rahasia karunia Allah di dalam berbagai macam bala' yang menyimpannya sehari-hari, dan mengakui kesalahan-kesalahannya didalam lingkungan belas kasih Allah kepadanya. Sedikit amal dengan mengakui karunia Allah, lebih baik dari banyak amal dengan terus merasa kurang beramal. Andaikan Allah membuka nur (cahaya) seorang mu'min yang berbuat dosa, niscaya ini akan memenuhi antara langit dan bumi, maka bagaimanakah kiranya menjelaskan : "Andaikan Allah membuka hakikat kewalian seorang wali, niscaya ia akan disembah, sebab ia telah mengenangkan sifat-sifat Allah SWT.

4. Tentang Syaykh

Tariqah Syaziliyyah tidak meletakkan syarat-syarat yang berat kepada Syeikh tariqah, kecuali mereka harus meninggalkan segala perbuatan maksiat, memelihara segala ibadah-ibadah sunnah semampunya, zikir kepada Allah sebanyak mungkin, sekurang-kurangnya seribu kali sehari semalam dan beberapa zikir yang lain.

8. Tarekat Tijaniyah

Didirikan oleh Abul Abbas Ahmad bin Muhammad bin al-Mukhtar at-Tijani (1737-1815 M.), salah seorang tokoh dari gerakan "Neosufisme". Ciri dari gerakan ini ialah karena penolakannya terhadap sisi *ekstatik* dan metafisis sufisme dan lebih menyukai pengalaman secara ketat ketentuan-ketentuan syari'at dan berupaya sekuat tenaga untuk menyatu dengan ruh Nabi Muhammad SAW sebagai ganti untuk menyatu dengan Allah. Al-Tijani dilahirkan pada tahun 1150/1737 di 'Ain Madi, bagian selatan Aljazair. Sejak umur tujuh tahun dia sudah dapat menghafal al-Quran dan giat mempelajari ilmu-ilmu keislaman lain, sehingga pada usianya yang masih muda dia sudah menjadi guru. Dia mulai bergaul dengan para sufi pada usia 21 tahun. Pada tahun 1176, dia melanjutkan belajar ke Abyad untuk beberapa tahun. Setelah itu, dia kembali ke tanah kelahirannya. Pada tahun 1181, dia meneruskan pengembaraan intelektualnya ke Tilimsan selama lima tahun.

9. Tarekat Syattariyah

Tarekat Syattariyah adalah tarekat yang pertama kali muncul di India pada abad XV M. Tarekat ini dinisbahkan kepada tokoh yang mempopulerkan dan berjasa mengembangkannya, Abdullah asy-Syattar. Awalnya tarekat ini lebih dikenal di Iran dan Transoksania (Asia Tengah) dengan nama '*Isyqiyah*. Sedangkan di wilayah Turki Usmani, tarekat ini disebut *Basthamiyah*. Kedua nama ini diturunkan dari nama Abu Yazid al-Basthami al-'Isyqi, yang dianggap sebagai tokoh utamanya. Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya Tarekat Syattariyah tidak menganggap dirinya sebagai cabang dari persatuan sufi mana pun. Tarekat ini dianggap sebagai suatu tarekat tersendiri yang memiliki karakteristik-karakteristik tersendiri dalam keyakinan dan praktik.

Nisbah al-Syattar yang berasal dari kata *syatara*, artinya membelah dua, dan nampaknya yang dibelah dalam hal ini adalah kalimah tauhid yang

dihayati di dalam dzikir *nafi itsbat*, **la ilaha** (nafi) dan **illa Allah** (itsbat). Nisbah al-Syattar juga merupakan pengukuhan dari guru atas derajat spiritual yang dicapai yang kemudian membuatnya berhak mendapat pelimpahan hak dan wewenang sebagai *washitah (mursyid)*.

Istilah Syattar sendiri, menurut Najmuddin Kubra, adalah tingkat pencapaian spiritual tertinggi setelah *akhyar* dan *abror*. **Ketiga** istilah ini, dalam hierarki yang sama, kemudian juga dipakai di dalam Tarekat Syattariyah ini. Syattar dalam tarekat ini adalah para sufi yang telah mampu meniadakan zat, sifat, dan *af'al* diri (wujud jiwa raga).

Sepeninggal Abdullah al-Syattar (1482 M.), tarekat Syattariyah disebarluaskan oleh murid-muridnya, terutama Muhammad A'la, sang Bengali, yang dikenal sebagai Qazan Syattari. Muridnya yang paling berperan dalam mengembangkan dan menjadikan tarekat Syattariyah sebagai tarekat yang berdiri sendiri adalah Muhammad Ghaus dari Gwalior (w.1562), keturunan keempat dari sang pendiri. Muhammad Ghaus mendirikan Ghaustiyyah, cabang Syattariyah, yang mempergunakan praktik-praktik yoga. Salah seorang penerusnya Syah Wajihuddin (w.1609), wali besar yang sangat dihormati di Gujarat, adalah seorang penulis buku yang produktif dan pendiri madrasah yang berusia lama. Sampai akhir abad XVI M., tarekat ini telah memiliki pengaruh yang luas di India. Dari wilayah ini tarekat Syattariyah terus menyebar ke Makkah, Madinah, dan bahkan sampai ke Indonesia.

Tradisi tarekat yang bernafas India ini dibawa ke Tanah Suci oleh seorang tokoh sufi terkemuka, Sibghatullah bin Ruhullah, salah seorang murid Wajihuddin, dan mendirikan zawiyah di Madinah. Syekh ini tidak saja mengajarkan tarekat Syattariyah, tetapi juga sejumlah tarekat lainnya, seperti Naqsyabandiyah. Kemudian Tarekat ini disebarluaskan dan dipopulerkan ke dunia berbahasa Arab lainnya oleh murid utamanya, Ahmad Syimnawi (w.1619 M.). Begitu juga oleh salah seorang khalifahannya, yang kemudian tampil memegang pucuk pimpinan tarekat tersebut, seorang guru asal Palestina, Ahmad al-Qusyasyi (w.1661).

Setelah Ahmad al-Qusyasyi meninggal, Ibrahim al-Kurani (w. 1689 M.), asal Turki, tampil menggantikannya sebagai pimpinan tertinggi dan penganjur Syattariyah yang cukup terkenal di wilayah Madinah. Dua orang yang disebut terakhir di atas, Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani, adalah guru dari Abdul Rauf Singkel yang kemudian berhasil mengembangkan Tarekat Syattariyah di Indonesia. Namun sebelum Abdul Rauf. Telah ada seorang tokoh sufi yang dinyatakan bertanggung jawab terhadap ajaran Syattariyah yang berkembang di Nusantara lewat bukunya *Tuhfat al-Mursalat ila al-Ruh al-Nabi*, sebuah karya yang relatif pendek tentang *wahdat al-wujud*. Ia adalah Muhammad bin Fadlullah al-Bunhanpuri (w. 1620 M.), juga salah seorang murid Wajihuddin. Bukunya, *Tuhfat al-Mursalat*, yang menguraikan metafisika

martabat tujuh ini lebih populer di Nusantara ketimbang karya Ibnu Arabi sendiri.

Martin van Bruinessen menduga bahwa kemungkinan karena berbagai gagasan menarik dari kitab ini yang menyatu dengan Syattariyah, sehingga kemudian murid-murid asal Indonesia yang berguru kepada al-Qusyasyi dan al-Kurani lebih menyukai tarekat ini ketimbang tarekat-tarekat lainnya yang diajarkan oleh kedua guru tersebut. Buku ini kemudian dikutip juga oleh Syamsuddin Sumatrani (w. 1630) dalam ulasannya tentang martabat tujuh, meskipun tidak ada petunjuk atau sumber yang menjelaskan mengenai apakah Syamsuddin menganut tarekat ini. Namun yang jelas, tidak lama setelah kematiannya, Tarekat Syattariyah sangat populer di kalangan orang-orang Indonesia yang kembali dari Tanah Arab.

Abdul Rauf sendiri yang kemudian turut mewarnai sejarah mistik Islam di Indonesia pada abad XVII M. ini, menggunakan kesempatan untuk menuntut ilmu, terutama tasawuf ketika melaksanakan haji pada tahun 1643. Ia menetap di Arab Saudi selama 19 tahun dan berguru kepada berbagai tokoh agama dan ahli tarekat ternama. Sesudah Ahmad Qusyasyi meninggal, ia kembali ke Aceh dan mengembangkan tarekatnya. Kemasyhurannya dengan cepat merambah ke luar wilayah Aceh, melalui murid-muridnya yang menyebarkan tarekat yang dibawanya. Antara lain, misalnya, di Sumatera Barat dikembangkan oleh muridnya Syekh Burhanuddin dari Pesantren Ulakan; di Jawa Barat, daerah Kuningan sampai Tasikmalaya, oleh Abdul Muhyi. Dari Jawa Barat, tarekat ini kemudian menyebar ke Jawa Tengah dan Jawa Timur. Di Sulewasi Selatan disebarkan oleh salah seorang tokoh tarekat Syattariyah yang cukup terkenal dan juga murid langsung dari Ibrahim al-Kurani, Yusuf Tajul Khalwati (1629-1699).

a. Ajaran dan Dzikir Tarekat Syattariyah

Perkembangan mistik tarekat ini ditujukan untuk mengembangkan suatu pandangan yang membangkitkan kesadaran akan Allah SWT di dalam hati, tetapi tidak harus melalui tahap *fana'*. Penganut Syattariyah percaya bahwa jalan menuju Allah itu sebanyak gerak napas makhluk. Akan tetapi, jalan yang paling utama menurut tarekat ini adalah jalan yang ditempuh oleh kaum *Akhyar*, *Abror*, dan *Syattar*. Seorang salik sebelum sampai pada tingkatan Syattar, terlebih dahulu harus mencapai kesempurnaan pada tingkat Akhyar (orang-orang terpilih) dan Abrar (orang-orang terbaik) serta menguasai rahasia-rahasia dzikir. Untuk itu ada **sepuluh aturan** yang harus dilalui untuk mencapai tujuan tarekat ini, yaitu ***tawbat, zuhud, tawakkul, qona'ah, 'uzlah, muroqabah, shobr, ridlo', dzikir,*** dan ***musyahadah.***

Sebagaimana halnya tarekat-tarekat lain, Syattariyah menonjolkan aspek dzikir di dalam ajarannya. Tiga kelompok yang disebut di atas, masing-masing memiliki metode berdzikir dan bermeditasi untuk mencapai intuisi

keAllahan, penghayatan, dan kedekatan kepada Allah SWT. Kaum Akhyar melakukannya dengan menjalani shalat dan puasa, membaca al-Qur'an, melaksanakan haji, dan berjihad. Kaum Abror menyibukkan diri dengan latihan-latihan kehidupan *asketisme* atau zuhud yang keras, latihan ketahanan menderita, menghindari kejahatan, dan berusaha selalu mensucikan hati. Sedang kaum Syattar memperolehnya dengan bimbingan langsung dari arwah para wali. Menurut para tokohnya, dzikir kaum Syattar inilah jalan yang tercepat untuk sampai kepada Allah SWT.

Di dalam tarekat ini, dikenal tujuh macam dzikir muqaddimah, sebagai pelataran atau tangga untuk masuk ke dalam Tarekat Syattariyah, yang disesuaikan dengan tujuh macam nafsu pada manusia. Ketujuh macam dzikir ini diajarkan agar cita-cita manusia untuk kembali dan sampai ke Allah dapat selamat dengan mengendarai tujuh nafsu itu. Ketujuh macam dzikir itu sebagai berikut:

Dzikir thowaf, yaitu dzikir dengan memutar kepala, mulai dari bahu kiri menuju bahu kanan, dengan mengucapkan *laa ilaha* sambil menahan nafas. Setelah sampai di bahu kanan, nafas ditarik lalu mengucapkan *illallah* yang dipukulkan ke dalam hatisanubari yang letaknya kira-kira dua jari di bawah susu kiri, tempat bersarangnya nafsu lawwamah.

Dzikir nafi itsbat, yaitu dzikir dengan *لا إله إلا الله*, dengan lebih mengeraskan suara nafi-nya (*لا إله*) ketimbang itsbatnya (*إلا الله*) yang diucapkan seperti memasukkan suara ke dalam yang Empu-Nya Asma Allah.

Dzikir itsbat faqoth, yaitu berdzikir dengan *إلا الله, إلا الله, إلا الله*, yang dihujamkan ke dalam hati sanubari.

Dzikir Ism al-Dzat, dzikir dengan *الله, الله, الله*, yang dihujamkan ke tengah-tengah dada, tempat bersemayamnya ruh yang menandai adanya hidup dan kehidupan manusia.

Dzikir Taroqqi, yaitu dzikir Allah-Hu, Allah-Hu. Dzikir Allah diambil dari dalam dada dan Hu dimasukkan ke dalam bait al-makmur (otak, markas selalu tersinari oleh Cahaya Ilahi).

Dzikir Tanazul, yaitu dzikir *هو الله, هو الله*. Dzikir *هو* diambil dari *ba'at al-Ma'mur*, dan *الله* dimasukkan ke dalam dada. Dzikir ini dimaksudkan agar seorang *salik* senantiasa memiliki kesadaran yang tinggi sebagai insan Cahaya Ilahi.

Dzikir Ism al-Ghoyb, yaitu dzikir *هو, هو, هو* dengan mata dipejamkan dan mulut dikatupkan kemudian diarahkan tepat ke tengah-tengah dada menuju ke arah kedalaman rasa.

Ketujuh macam dzikir di atas didasarkan kepada firman Allah SWT di dalam Surat al-Mu'minun ayat 17:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴿١٧﴾

Artinya;

dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan di atas kamu tujuh buah jalan (tujuh buah langit); dan Kami tidaklah lengah terhadap ciptaan (Kami). (Q.S. al-Mu'minin : 17)

Adapun ketujuh macam nafsu yang harus ditunggangi tersebut, sebagai berikut:

Nafsu Ammaroh, letaknya di dada sebelah kiri. Nafsu ini memiliki sifat-sifat berikut: Senang berlebihan, hura-hura, serakah, dengki, dendam, bodoh, sombong, pemaarah, dan gelap, tidak mengetahui Allahnya.

Nafsu Lawwamah, letaknya dua jari di bawah susu kiri. Sifat-sifat nafsu ini: enggan, acuh, pamer, 'ujub, ghibah, dusta, pura-pura tidak tahu kewajiban.

Nafsu Mulhamah, letaknya dua jari dari tengah dada ke arah susu kanan. Sifat-sifatnya: dermawan, sederhana, qana'ah, belas kasih, lemah lembut, tawadlu, tobat, sabar, dan tahan menghadapi segala kesulitan.

Nafsu Muthmainnah, letaknya dua jari dari tengah-tengah dada ke arah susu kiri. Sifat-sifatnya: senang bersedekah, tawakkal, senang ibadah, syukur, ridla, dan takut kepada Allah SWT.

Nafsu Rodhiyah, letaknya di seluruh jasad. Sifat-sifatnya: zuhud, wara', riyadlah, dan menepati janji.

Nafsu Mardhiyah, letaknya dua jari ke tengah dada. Sifat-sifatnya: berakhlak mulia, bersih dari segala dosa, rela menghilangkan kegelapan makhluk.

Nafsu Kamilah, letaknya di kedalaman dada yang paling dalam. Sifat-sifatnya: 'Ilm al-Yaqin, 'ain al-Yaqin, dan haq al-Yaqin.

Khusus dzikir dengan nama-nama Allah (al-Asma' al-Husna), tarekat ini membagi dzikir jenis ini ke dalam tiga kelompok, yakni, a) menyebut nama-nama Allah SWT yang berhubungan dengan keagungan-Nya, seperti *al-Qahhar*, *al-Jabbar*, *al-Mutakabbir*, dan lain-lain; b) menyebut nama Allah SWT yang berhubungan dengan keindahan-Nya seperti, *al-Malik*, *al-Quddus*, *al-'Alim*, dan lain-lain; dan c) menyebut nama-nama Allah SWT yang merupakan gabungan dari kedua sifat tersebut, seperti *al-Mu'min*, *al-Muhaymin*, dan lain-lain.

Ketiga jenis dzikir tersebut harus dilakukan secara berurutan, sesuai urutan yang disebutkan di atas. Dzikir ini dilakukan secara terus menerus dan berulang-ulang, sampai hati menjadi bersih dan semakin teguh dalam berdzikir. Jika hati telah mencapai tahap seperti itu, ia akan dapat merasakan realitas segala sesuatu, baik yang bersifat jasmani maupun ruhani.

Persyaratan-persyaratan penting untuk dapat menjalani dzikir di dalam tarekat Syattariyah adalah sebagai berikut: makanan yang dimakan haruslah berasal dari cara-cara yang halal; selalu berkata benar; rendah hati; sedikit makan dan sedikit bicara; setia terhadap guru atau syekh; konsentrasi hanya kepada Allah SWT; selalu berpuasa; memisahkan diri dari kehidupan ramai; berdiam diri di suatu ruangan yang gelap tetapi bersih; menundukkan *ego* dengan penuh kerelaan kepada disiplin dan penyiksaan diri; makan dan minum dari pemberian pelayan; menjaga mata, telinga, dan hidung dari melihat, mendengar, dan mencium segala sesuatu yang haram; membersihkan hati dari rasa dendam, cemburu, dan bangga diri; mematuhi aturan-aturan yang terlarang bagi orang yang sedang melakukan ibadah haji, seperti berhias dan memakai pakaian berjahit.

b. Guru (Mursyid)

Satu hal yang harus diingat, sebagaimana juga di dalam tarekat-tarekat lainnya, adalah bahwa dzikir hanya dapat dikuasai melalui bimbingan seorang pembimbing spiritual, guru atau syekh. Pembimbing spiritual ini adalah seseorang yang telah mencapai pandangan yang membangkitkan semua realitas, tidak bersikap sombong, dan tidak membukakan rahasia-rahasia pandangan batinnya kepada orang-orang yang tidak dapat dipercaya.

Di dalam tarekat ini, guru atau yang biasa diistilahkan dengan wasithah dianggap berhak dan sah apabila terangkum dalam mata rantai silsilah tarekat ini yang tidak putus dari Nabi Muhammad SAW lewat Ali bin Abi Thalib, hingga kini dan seterusnya sampai kiamat nanti; kuat memimpin *mujahadah* Puji Wali Quthb; dan memiliki empat martabat yakni *mursyidun* (memberi petunjuk), *murobiyyun* (mendidik), *nashihun* (memberi nasehat), dan *kamilun* (sempurna dan menyempurnakan).

c. Sanad atau Silsilah Tarekat Syattariyah

Sebagaimana tarekat pada umumnya, tarekat ini memiliki sanad atau silsilah para wasithahnya yang bersambungan sampai kepada Rasulullah SAW. Para pengikut tarekat ini meyakini bahwa Nabi Muhammad SAW, atas petunjuk Allah SWT, menunjuk Ali bin Abi Thalib untuk mewakilinya dalam melanjutkan fungsinya sebagai Ahl al-dzikir, tugas dan fungsi kerasulannya. Kemudian Ali menyerahkan risalahnya sebagai Ahl al-dzikir kepada putranya, Hasan bin Ali, dan demikian seterusnya sampai sekarang.

Pelimpahan hak dan wewenang ini tidak selalu didasarkan atas garis keturunan, tetapi lebih didasarkan pada keyakinan atas dasar kehendak Allah SWT yang isyaratnya biasanya diterima oleh sang *wasithah* jauh sebelum melakukan pelimpahan, sebagaimana yang terjadi pada Nabi Muhammad SAW sebelum melimpahkan kepada Ali bin Abi Thalib.

d. Silsilah Tarekat

Nabi Muhammad SAW kepada Sayyidina Ali bin Abi Thalib, kepada Sayyidina Hasan bin Ali asy-Syahid, kepada Imam Zainal Abidin, kepada Imam

Muhammad Baqir, kepada Imam Ja'far Syidiq, kepada Abu Yazid al-Busthami, kepada Syekh Muhammad Maghrib, kepada Syekh Arabi al-Asyiqi, kepada Qutb Maulana Rumi ath-Thusi, kepada Qutb Abu Hasan al-Hirqani, kepada Syekh Hud Qaliyyu Marawan Nahar, kepada Syekh Muhammad Asyiq, kepada Syekh Muhammad Arif, kepada **Syekh Abdullah al-Syattar**, kepada Syekh Hidayatullah Saramat, kepada Syekh al-Haj al-Hudhuri, kepada Syekh Muhammad Ghauts, kepada Syekh Wajihudin, kepada Syekh Sibghatullah bin Ruhullah, kepada Syekh Ibnu Mawahib Abdullah Ahmad bin Ali, kepada Syekh Muhammad Ibnu Muhammad, **Syekh Abdul Rauf Singkel**, kepada **Syekh Abdul Muhyi** (Safarwadi, Tasikmalaya), dan seterusnya.

10. Tarekat Naqsyabandiyah

Pendirinya adalah Muhammad Baha' al-Din al-Naqsyabandi al-Bukhori (717-791 H./1317-1388 M.). Ia lahir di Hinduwan dekat kota Bukhoro'. Naqsyabandiyah merupakan salah satu tarekat sufi yang paling luas penyebarannya, dan terdapat banyak di wilayah Asia Muslim (meskipun sedikit diantara orang-orang Arab) serta Turki, Bosnia-Herzegovina, dan wilayah Volga Ural. Bermula di Bukhara pada akhir abad XIV H., Naqsyabandiyah mulai menyebar ke daerah-daerah tetangga dunia Muslim dalam waktu seratus tahun.

Ciri yang menonjol dari Tarekat Naqsyabandiyah adalah diikutinya syari'at secara ketat, keseriusan dalam beribadah, melakukan penolakan terhadap musik dan tari, serta lebih mengutamakan berdzikir dalam hati, dan kecenderungannya semakin kuat ke arah keterlibatan dalam politik (meskipun tidak konsisten).

Kebanyakan orang Naqsyabandiyah Mujaddidiyah dalam dua abad ini menelusuri keturunan awal mereka melalui Ghulam Ali (Syekh Abdullah Dihlavi [m. 1824]), karena pada awal abad ke-19 India adalah pusat organisasi dan intelektual utama dari tarekat ini. Khanaqah (pondok) milik Ghulam Ali di Delhi menarik pengikut tidak hanya dari seluruh India, tetapi juga dari Timur Tengah dan Asia Tengah. Hingga kini Khanaqah masih tetap (pernah mengalami masa tidak aktif akibat perampasan Delhi oleh orang Inggris pada tahun 1857). Namun fungsi Pan-Islami-nya sebagian besar diwarisi oleh para wakil dan pengganti Ghulam Ali yang menetap di tempat-tempat lain di Dunia Muslim.

Yang terpenting adalah para syekh yang tinggal di Makkah dan Madinah. Kedua kota suci ini menyebarkan Tarekat Naqsyabandiyah di banyak tanah Muslim sampai terjadinya penaklukan Hijaz oleh kaum Wahabiyah pada 1925, yang mengakibatkan dilarangnya seluruh aktivitas sufi. Demikianlah, Muhammad Jan al-Makki (w. 1852), wakil Ghulam Ali di Makkah, menerima banyak peziarah Turki dan Basykir, yang kemudian mendirikan cabang-cabang baru Naqsyabandiyah di kampung halamannya.

Pengganti Ghulam Ali yang pertama di Khanaqah Delhi, Abi Sa'id, melewati beberapa waktu di Hijaz untuk menerima pengikut baru. Anak dan pengganti Abu Sa'id, Syekh Ahmad Sa'id, memilih tinggal di Madinah setelah suatu peristiwa besar pada tahun 1857, memindahkan arah Naqsyahbandiyah India ke Hijaz untuk sementara. Ketiga putra Ahmad Sa'id sama-sama memperoleh warisannya: dua orang pergi ke Makkah dan menarik pengikut dari India serta Turki di sana. Sementara yang ketiga, Muhammad Mazhhar, tetap di Madinah dan mengelola pengikut yang terdiri dari ulama dan pengikut dari India, Turki Daghestan, Kazan, dan Asia Tengah. Namun, yang paling penting dari pengikut Muhammad Mazhhar adalah seorang Arab, Muhammad Salih al-Zawawi dan murid-muridnya yang tidak merasakan kebencian, yang umumnya ditujukan kepada Ulama Pribumi terhadap orang-orang non Arab dalam masyarakat mereka.

Sebagai guru fiqih Syafi'i, dia memiliki akses khusus terhadap orang-orang Indonesia dan orang-orang Melayu yang berkumpul di Hijaz, serta berkat al-Zawawi dan murid-muridnyalah Naqsyahbandiyah dikenal secara serius di Asia Tenggara. Di Pontianak di pantai barat Kalimantan, masih terdapat berbagai jejak garis Naqsyahbandiyah yang terpancar dari Hijaz ini. Tokoh penting membawa Naqsyahbandiyah ke zaman modern adalah Mawlana Kholid al-Baghdadi (w. 1827).

Beliau mempunyai peranan yang penting di dalam perkembangan tarekat ini sehingga keturunan dari para pengikutnya dikenal sebagai kaum Khalidiyah, dan dia kadang-kadang dipandang sebagai mujaddid Islam pada abad XIII M., sebagaimana Srihindi dipandang sebagai pemburu Milenium kedua. Khalidiyah tidak terlalu berbeda dengan para leluhurnya Mujaddidiyah. Yang baru adalah usaha Maulana Khalid untuk menciptakan tarekat yang terpusat dan disiplin, terfokus pada dirinya pribadi, dengan cara ibadah yang disebut *rabithah*. Usaha ini selanjutnya terkait dengan sikap politik, aktivitas, yang bertujuan untuk mengamankan supremasi syari'at dalam masyarakat Muslim dan menolak agresi Eropa.

a. Ritual dan Teknik Spiritual

Seperti tarekat-tarekat yang lain, Tarekat Naqsyahbandiyah itu pun mempunyai sejumlah tata-cara peribadatan, teknik spiritual dan ritual tersendiri. Memang dapat juga dikatakan bahwa Tarekat Naqsyahbandiyah terdiri atas ibadah, teknik dan ritual, sebab demikianlah makna asal dari istilah thariqah, "jalan" atau "marga". Hanya saja kemudian istilah itu pun mengacu kepada perkumpulan orang-orang yang mengamalkan "jalan" tadi.

Naqsyahbandiyah, sebagai tarekat terorganisasi, punya sejarah dalam rentangan masa hampir enam abad, dan penyebaran yang secara geografis meliputi tiga benua. Maka tidaklah mengherankan apabila warna dan tata cara Naqsyahbandiyah menunjukkan aneka variasi mengikuti masa dan tempat tumbuhnya. Adaptasi terjadi karena keadaan memang berubah, dan

guru-guru yang berbeda telah memberikan penekanan pada aspek yang berbeda dari asas yang sama, serta para pembaharu menghapuskan pola pikir tertentu atau amalan-amalan tertentu dan memperkenalkan sesuatu yang lain. Dalam membaca pembahasan mengenai berbagai pikiran dasar dan ritual berikut, hendaknya selalu diingat bahwa dalam pengamalannya sehari-hari variasinya tidak sedikit.

b. Asas-asas

Penganut Naqsyabandiyah mengenal sebelas asas Thariqah. Delapan dari asas itu dirumuskan oleh 'Abd al-Khaliq Ghuzdawani, sedangkan sisanya adalah penambahan oleh Baha' al-Din Naqsyaband. Asas-asas ini disebutkan satu per satu dalam banyak risalah, termasuk dalam dua kitab pegangan utama para penganut Khalidiyah, *Jami al-'Ushul Fi al-'Awliya*. Kitab karya Ahmad Dhiya' al-Din al-Kamsyakhawani al-Naqsyabandi itu dibawa pulang dari Makkah oleh tidak sedikit jamaah haji Indonesia pada akhir abad XIX dan awal abad XX M. Kitab yang satu lagi, yaitu *Tanwir al-Qulub* oleh Muhammad Amin al-Kurdi dicetak ulang di Singapura dan di Surabaya, dan masih dipakai secara luas. Uraian dalam karya-karya ini sebagian besar mirip dengan uraian Taj al-Din Zakarya ("Kakek" spiritual dari Yusuf Makassar).

Asas-asas ciptaan 'Abd al-Khaliq adalah:

1. **Hush dar dam:** "sadar sewaktu bernafas". Suatu latihan konsentrasi: sufi yang bersangkutan haruslah sadar setiap menarik nafas, menghembuskan nafas, dan ketika berhenti sebentar di antara keduanya. Perhatian pada nafas dalam keadaan sadar akan Allah, memberikan kekuatan spiritual dan membawa orang lebih hampir kepada Allah; lupa atau kurang perhatian berarti kematian spiritual dan membawa orang jauh dari Allah (al-Kurdi).
2. **Nazar bar qadam:** "menjaga langkah". Sewaktu berjalan, sang murid haruslah menjaga langkah-langkahnya, sewaktu duduk memandang lurus ke depan, demikianlah agar supaya tujuan-tujuan (ruhani)-nya tidak dikacaukan oleh segala hal di sekelilingnya yang tidak relevan.
3. **Safar dar watan:** "melakukan perjalanan di tanah kelahirannya". Melakukan perjalanan batin, yakni meninggalkan segala bentuk ketidaksempurnaannya sebagai manusia menuju kesadaran akan hakikatnya sebagai makhluk yang mulia. [Atau, dengan penafsiran lain: suatu perjalanan fisik, melintasi sekian negeri, untuk mencari mursyid yang sejati, kepada siapa seseorang sepenuhnya pasrah dan dialah yang akan menjadi perantaranya dengan Allah.
4. **Kholwat dar anjuman:** "sepi di tengah keramaian". Khalwat bermakna menyepinya seorang pertapa, anjuman dapat berarti perkumpulan tertentu. Beberapa orang mengartikan asas ini sebagai "menyibukkan diri dengan terus menerus membaca dzikir tanpa memperhatikan hal-hal lainnya bahkan sewaktu berada di tengah

keramaian orang"; yang lain mengartikan sebagai perintah untuk turut serta secara aktif dalam kehidupan bermasyarakat sementara pada waktu yang sama hatinya tetap terpaut kepada Allah saja dan selalu *waro'*.

5. **Yad kard:** "ingat", "menyebut". Terus-menerus mengulangi nama Allah, dzikir tauhid (berisi formula *la ilaha illallah*), atau formula dzikir lainnya yang diberikan oleh guru seseorang, dalam hati atau dengan lisan. Oleh sebab itu, bagi penganut Naqsyabandiyah, dzikir itu tidak dilakukan sebatas berjamaah ataupun sendirian sehabis shalat, tetapi harus terus-menerus, agar di dalam hati bersemayam kesadaran akan Allah yang permanen.
6. **Baz gasyt:** "kembali", "memperbarui". Demi mengendalikan hati supaya tidak condong kepada hal-hal yang menyimpang (melantur), sang murid harus membaca setelah dzikir tauhid atau ketika berhenti sebentar di antara dua nafas, formula ilahi *anta maqsudi wa ridlaka mathlubi* (Ya Allahku, Engkaulah tempatku memohon dan keridlaan-Mulah yang kuharapkan). Sewaktu mengucapkan dzikir, arti dari kalimat ini haruslah senantiasa berada di hati seseorang, untuk mengarahkan perasaannya yang halus kepada Allah semata.
7. **Nigah dasyt:** "waspada". Yaitu menjaga pikiran dan perasaan terus-menerus sewaktu melakukan dzikir tauhid, untuk mencegah agar pikiran dan perasaan tidak menyimpang dari kesadaran yang tetap akan Allah, dan untuk memelihara pikiran dan perilaku seseorang agar sesuai dengan makna kalimat tersebut. Al-Kurdi mengutip seorang guru (anonim): "Kujaga hatiku selama sepuluh hari; kemudian hatiku menjagaku selama dua puluh tahun."
8. **Yad dasyt:** "mengingat kembali". Penglihatan yang diberkahi: secara langsung menangkap Zat Allah, yang berbeda dari sifat-sifat dan nama-namanya; mengalami bahwa segalanya berasal dari Allah Yang Esa dan beraneka ragam ciptaan terus berlanjut ke tak berhingga. Penglihatan ini ternyata hanya mungkin dalam keadaan *jadzbah*: itulah derajat ruhani tertinggi yang bisa dicapai.

Asas-asas Tambahan dari Baha' al-Din Naqsyabandi:

Wuquf-i zamani: "memeriksa penggunaan waktu seseorang". Mengamati secara teratur bagaimana seseorang menghabiskan waktunya. (Al-Kurdi menyarankan agar ini dikerjakan setiap dua atau tiga jam). Jika seseorang secara terus-menerus sadar dan tenggelam dalam dzikir, dan melakukan perbuatan terpuji, hendaklah berterimakasih kepada Allah, jika seseorang tidak ada perhatian atau lupa atau melakukan perbuatan berdosa, hendaklah ia meminta ampun kepada-Nya.

Wuquf-i 'adadi: "memeriksa hitungan dzikir seseorang". Dengan hati-hati beberapa kali seseorang mengulangi kalimat dzikir (tanpa pikirannya mengembara ke mana-mana). Dzikir itu diucapkan dalam jumlah hitungan ganjil yang telah ditetapkan sebelumnya. *Wuquf al-Qolbi:* "menjaga hati tetap

terkontrol". Dengan membayangkan hati seseorang (yang di dalamnya secara batin dzikir ditempatkan) berada di hadirat Allah, maka hati itu tidak sadar akan yang lain kecuali Allah, dan dengan demikian perhatian seseorang secara sempurna selaras dengan dzikir dan maknanya. Taj al-Din menganjurkan untuk membayangkan gambar hati dengan nama Allah terukir di atasnya.

c. Dzikir dan Wirid

Teknik dasar Naqsyabandiyah, seperti kebanyakan tarekat lainnya, adalah dzikir yaitu berulang-ulang menyebut nama Allah ataupun menyatakan kalimat لا إله إلا الله. Tujuan latihan itu ialah untuk mencapai kesadaran akan Allah yang lebih langsung dan permanen. Pertama sekali, Tarekat Naqsyabandiyah membedakan dirinya dengan aliran lain dalam hal dzikir yang lazimnya adalah dzikir diam (*khofi*, "tersembunyi", atau *qolbi*, "dalam hati"), sebagai lawan dari dzikir keras (*dzohri*) yang lebih disukai tarekat-tarekat lain. Kedua, jumlah hitungan dzikir yang mesti diamalkan lebih banyak pada tarekat Naqsyabandiyah daripada kebanyakan rekat lain.

Dzikir dapat dilakukan baik secara berjamaah maupun sendiri-sendiri. Banyak penganut Naqsyabandiyah lebih sering melakukan dzikir secara sendiri-sendiri, tetapi mereka yang tinggal dekat seseorang syekh cenderung ikut serta secara teratur dalam pertemuan-pertemuan dimana dilakukan dzikir berjamaah.

Dua jenis dzikir dasar Naqsyabandiyah yang biasanya diamalkan pada satu pertemuan adalah dzikir *ism al-Dzat*, "mengingat Yang *Haqiqi*" dan dzikir *tawhid*, "mengingat keesaan". Dzikir yang pertama terdiri dari pengucapan asma Allah berulang-ulang dalam hati, ribuan kali (dihitung dengan tasbih), sambil memusatkan perhatian kepada Allah semata. *Dzikir Tawhid* (juga dzikir tahlil atau dzikir *nafy wa itsbat*) terdiri atas bacaan perlahan disertai dengan pengaturan nafas, kalimat لا إله إلا الله, yang dibayangkan seperti menggambar jalan (garis) melalui tubuh. Bunyi لا digambar dari daerah pusar terus ke hati sampai ke ubun-ubun. Bunyi إله turun ke kanan dan berhenti pada ujung bahu kanan. Di situ, kata berikutnya, لا! dimulai dengan turun melewati bidang dada, sampai ke jantung, dan ke arah jantung inilah kata الله di hujamkan dengan sekuat tenaga. Orang membayangkan jantung itu mendenyutkan nama Allah dan membara, memusnahkan segala kotoran.

d. Dzikir Lathoif Tujuh

Variasi lain yang diamalkan oleh para pengikut Naqsyabandiyah yang lebih tinggi tingkatannya adalah dzikir *latho'if*. Dengan dzikir ini, orang memusatkan kesadarannya (dan membayangkan nama Allah itu bergetar dan memancarkan panas) berturut-turut pada beberapa titik halus pada tubuh.

Lathifah (jamak *latho'if*) atau titik halus yang dimaksud adalah:

1. *Lathifah al-Qolb* (hati), terletak selebar dua jari di bawah puting susu kiri;
2. *Lathifah al-Ruh* (jiwa), selebar dua jari di atas susu kanan;

3. *Lathifah al-Sirr* (nurani terdalam), selebar dua jari di atas puting susu kanan;
4. *Lathifah al-Khofiy* (kedalaman tersembunyi), dua jari di atas puting susu kanan;
5. *Lathifah al-Akhfa* (kedalaman paling tersembunyi), di tengah dada; dan nafs nathiqah (akal budi), di otak belahan pertama.
6. Lathifah *kull al-Jasad* sebetulnya tidak merupakan titik tetapi luasnya meliputi seluruh tubuh.

Bila seseorang telah mencapai tingkat dzikir yang sesuai dengan *lathifah* terakhir ini, seluruh tubuh akan bergetar dalam nama Allah. Konsep *latho'if* -- dibedakan dari teknik dzikir yang didasarkan padanya -- bukanlah khas Naqsyabandiyah saja tetapi terdapat pada berbagai sistem psikologi sufistik. Jumlah *latho'if* dan nama-namanya bisa berbeda; kebanyakan titik-titik itu disusun berdasarkan kehalusannya dan kaitannya dengan pengembangan spiritual.

Konsep *Latha'if* juga memiliki kesamaan dengan konsep cakra dalam teori yoga. Memang, titik-titik itu letaknya berbeda pada tubuh, tetapi peranan dalam psikologi dan teknik meditasi seluruhnya sama saja.

11. Tarekat Kholwatiyah

Penamaan tarekat kholwatiyah, tidak sebagaimana lazimnya tarekat pada umumnya yang diambil dari nama pedirinya. Penamaan ini justru didasaekan kepada kebiasaan sang guru pendiri tarekat ini Syekh Muhammad al-Khalwati (w. 717 H), yang seringkali melakukan kholwat di tempat-tempat sepi. Tarekat Khalwatiyah merupakan cabang dari Tarekat Az-Zahidiyah, cabang dari al-Abhariyah, dan cabang dari al-Suhrawardiyah, yang didirikan oleh Syekh Syihab al-Din Abu Hafsh 'Umar al-Suhrowardi al-Baghdadi (539-632 H).

a. Ajaran dan Dzikir

Tarekat Khalwatiyah menetapkan adanya sebuah amalan yang disebut al-Asma' al-Sab'ah (tujuh nama). Yakni tujuh macam dzikir atau tujuh tingkatan jiwa yang harus dikembangkan oleh setiap *salik*.

Dzikir pertama : لا إله إلا الله

Dzikir pada tingkatan jiwa pertama ini disebut al-Naf al-Ammaroh (nafsu yang menyuruh pada keburukan). Jiwa ini dianggap sebagai jiwa yang paling terkotor dan selalu menyuruh pemiliknya untuk melakukan perbuatan dosa dan maksiat atau buruk, seperti mencuri, bezina, membunuh, dan lain-lain.

Dzikir Kedua: الله Allah (Allah).

Pada tingkatan jiwa kedua ini disebut an-Nafs al-Lawwamah (jiwa yang menegur). Jiwa ini dianggap sebagai jiwa yang sudah bersih dan selalu

menyuruh kebaikan-kebaikan pada pemiliknya dan menegurnya jika ada keinginan untuk melakukan perbuatan-perbuatan buruk.

Dzikir Ketiga: هو **Huwa (Dia).**

Dzikir pada tingkatan ketiga ini disebut an-Nafs al-Mulhamah (jiwa yang terilhami). Jiwa ini dianggap yang terbersih dan telah diilhami oleh Allah SWT, sehingga bisa memilih mana yang baik dan mana yang buruk.

Dzikir Keempat: حق **Haq (Maha Benar).**

Tingkatan jiwa ini disebut an-Nafs al-Muthmainnah (jiwa yang tenang). Jiwa ini selain bersih juga dianggap tenang dalam menghadapi segala problema hidup maupun guncangan jiwa lainnya.

Dzikir Kelima : حي **Hay (Maha Hidup).**

Disebut juga dzikir an-Nafs ar-Radliyah (jiwa yang ridla). Jiwa ini semakin bersih, tenang dan ridla (rela) terhadap apa yang menimpa pemiliknya, karena semua berasal dari pemberian Allah.

Dzikir Keenam: قيوم **Qoyyum (Maha Jaga).**

Tingkatan jiwa ini disebut juga an-Nafs Mardliyah (jiwa yang diridlai). Selain jiwa ini semakin bersih, tenang, ridla terhadap semua pemberian Allah juga mendapatkan keridlaan-Nya.

Dzikir Ketujuh: قهار **Qohhar (Maha Perkasa).**

Jiwa ini disebut juga an-Nafs al-Kamilah (jiwa yang sempurna). Dan inilah jiwa terakhir atau puncak jiwa yang paling sempurna dan akan terus mengalami kesempurnaan selama hidup dari pemiliknya.

Ketujuh tingkatan (dzikir) jiwa ini intinya didasarkan kepada ayat al-Qur'an.

Tingkatan pertama didasarkan pada surat Yusuf ayat 53:

﴿ وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ ۗ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ ۚ إِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝۵۳ ﴾

dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.

Tingkatan kedua dari surat al-Qiyamah ayat 2

﴿ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۝۲ ﴾

dan aku bersumpah dengan jiwa yang Amat menyesali (dirinya sendiri)

Tingkatan ketiga dari surat al-Syams ayat 7 dan 8

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.

Tingkatan keempat dari surat al-Fajr ayat 27

يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾

Tingkatan kelima dan keenam dari surat al-Fajr ayat 28.

أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾

Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya.

Sementara untuk tingkatan ketujuh yang sudah sempurna, atau yang berada di atas semua jiwa, secara eksplisit tidak ada dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an seluruhnya merupakan kesempurnaan dari semua dzikir dan jiwa pemiliknya.

12. Tarekat Sammaniyah

Didirikan oleh Syekh Muhammad bin Abd al-Karim al-Samman al-Madani al-Qadiri al-Quraisyi dan lebih dikenal dengan panggilan Samman. Beliau lahir di Madinah 1132 H/1718 M dan berasal dari keluarga suku Quraisy. Semula ia belajar Thoriqoh Kholwatiyyah di Damaskus. Lama kelamaan ia mulai membuka pengajian yang berisi teknik dzikir, wirid dan ajaran teosofi lainnya. Ia menyusun cara pendekatan diri dengan Allah yang akhirnya disebut sebagai Thoriqoh Sammaniyah. Sehingga ada yang mengatakan bahwa Thoriqoh Sammaniyah adalah cabang dari Khalwatiyyah.

Di Indonesia, Thoriqoh ini berkembang di Sumatera, Kalimantan dan Jawa. Sammaniyah masuk ke Indonesia pada penghujung abad 18 yang banyak mendapatkan pengikut karena popularitas Imam Samman. Sehingga manaqib Syekh Samman juga sering dibaca berikut dzikir Ratib Samman yang dibaca dengan gerakan tertentu. Di Palembang misalnya ada tiga ulama Thoriqoh yang pernah berguru langsung pada Syekh Samman, ia adalah Syekh Abd Shamad, Syekh Muhammad Muhyiddin bin Syekh Syihabuddin dan Syekh Kemas Muhammad bin Ahmad. Di Aceh juga terkenal apa yang disebut Ratib Samman yang selalu dibaca sebagai dzikir

Sammaniyah mempunyai dzikir kalimat toyyibah ***La ilaha illa Allahu*** yang harus diucapkan dengan suara melengking dan ketika sampai pada *itsbat* diharuskan mengeraskan suara. Ajarannya yang khas ialah memperbanyak dzikrullah dan shalat, lemah lembut kepada fakir miskin, tidak mencintai dunia, menukar akal *basyariyah* dengan akal *robbaniyah* dan mentawhidkan

Allah dalam dzat, sifat dan a'f'al-Nya. Pengaruh sammaniyah di Indonesia diabadikan didalam tarian *rudat*.³⁴⁹

C. PENGARUH TAREKAT

Ada dua persepsi yang lazim berkembang tentang jam'iyah tarekat di Indonesia. Pertama, tarekat dianggap sebagai fanatisme guru yang dapat berubah menjadi fanatisme politik. Kedua, tarekat dinilai sebagai gejala depolitisasi, pelarian dari tanggungjawab sosial dan politik. Analisa ini cukup jelas memberikan pemahaman bahwa, tarekat yang dikehendaki adalah sebuah gerakan kaum sufi dalam kegiatan sosial keagamaan.

Dilihat dari aktivitas dan tujuannya, tarekat dapat dikategorisasikan menjadi dua kategori besar. Pertama, tarekat sebagai gerakan *purifikasi* dengan penekanan pada *ascetisme* yang difatnya individualistik. Dalam hal ini ditekankan adanya kegiatan dan pengkajian yang lebih *inworld lodging* dalam arti berusaha ke arah pemurnian, keselamatan dan kedamaian. Kedua, tarekat dijadikan sarana mengartikulasikan diri terhadap lingkungan, atau sebagai sarana berdialog dengan lingkungan sosial politik, membentuk tingahlaku bersama dalam mencoba menginterpretasikan lingkungan untuk dijawab dan diatasi.

Sebagai gejala *depolitisasi* dan *escapisme* serta sebagai gerakan purifikasi tarekat lebih berorientasi kepada urusan ukhrowi daripada duniawi. Para pengkirtik menekankan aspek *asketis* dan ukhrowi. Konon, kaum tarekat lzim menjauhkan diri. Maka, kalau kelompok *sunni* (Ahlussunnah wal Jama'ah) dinilai kolot (*konservatif*), akomodatif dan *a-politik* dari kelompok modernis, maka kaum tarekat adalah komunitas yang paling kolot diantara yang kolot dan yang paling menghindari dari kegiatan politik praktis (?).

Bila diakitkan dengan misi awal tarekat, yang mengajak manusia menuju pensucian jiwa, dan latar belakang kelahirannya akibat dari keprihatinan moral, maka bisa jadi tarekat tidak memiliki kaitan dengan politik sama sekali. Maka, dengan demikian, sangatlah wajar kalau tarekat harus menerima label *a-politik* untuk dirinya, dalam arti tidak memiliki ambisi atau tendensi untuk meraih kemenangan dan keberuntungan politis (*money or powerful*) dengan mengorbankan kepentingan rakyat atau umat demi kepentingan sesaat kelompok atau individu tertentu. Hal itu nampak sangat jelas, ketika Baghda mengalami kehancuran karena kelemahannya di bidang militer dan rusaknya sendi-sendi moralitas dan spiritualitas, mereka ulama sufi lebih memilih *'uzlah* dan *kholwat*.

Setidaknya, pada abad IX dan X Hijriah (XV dan XVI M.) kebanyakan sufi menjauhkan diri dari kehidupan politik praktis dan semua yang

³⁴⁹ Atjeh, Abu Bakar, *Sejarah Tasawuf*, h. 152.

bersangkutan dengan keduniaan. Tarekat telah menjadikan dirinya sebagai jalan untuk mencapai kesadaran rohaniah. Pemahaman logisnya, bagi penganut dan pencintanya, tarekat dianggap sebagai jalan paling efektif dalam menghadapi kemerosotan aspek-aspek spiritualitas, moralitas dan kecenderungan-kecenderungan *dehumanisasi*. Tarekat bermaksud menciptakan komunitas yang kokoh spirituitasnya serta melindungi dan menjaga nilai-nilai kemanusiaan dan agama, dan tarekat dinilai dapat menandingi lingkungan sekularistis dan individualistis.

Bagi masyarakat urban, tarekat bisa menjadi *counter culture*, budaya tandingan terhadap arus teknologi informasi dan globalisasi yang sedang berkembang. Bagi mereka, tarekat adalah *institusi* masyarakat yang sedang mengalami transformasi kehidupan desa atau pedesaan menuju kehidupan kota atau perkotaan yang sedang mengalami benturan budaya dan menyebabkan *culture shock*. Dengan tarekat mereka bisa *survive* dan tidak kehilangan identitas diri.

Di sisi lain, sebagai gerakan populer, tarekat merupakan gerakan pertama yang secara konstruktif merasakan kejenuhan terhadap akidah Ahli Kalam yang kaku, dan ia merupakan terobosan baru untuk seseorang mudah memasuki Islam. Cara demikian dinilai sebagai kemajuan dimana ia sangat bertentangan dengan cara-cara ulama ortodoks dalam menilai keislaman seseorang.

Tarekat telah mengendorkan syarat keislaman yang ketat. Hal ini memberikan bahaya yang serius. Tetapi, di sisi lain, dinilai telah mampu menampilkan kelembutan wajah Islam yang luar biasa, bahkan mau berkompromi dengan kepercayaan-kepercayaan lama. Sikap *permissive* dan *kompromis* ini bagi pengagum dan penganut teologi dianggap sebagai cela besar tarekat dalam memelihara dan menjaga kemurnian iman yang bersih (tawhid). Disadari atau tidak mereka telah membiarkan aqidah islamiah terkotori oleh tradisi dan kepercayaan lama. Kenyataan ini berdampak terhadap kritikan tajam praktik-praktek bertarekat dalam dzikir dan upacara-upacara ritual.

Karena karakteristik tarekat yang lebih mendahulukan intuisi dari rasio, ia sering dituduh sebagai penyebab stagnasi intelektualitas umat Islam. Disamping doktrin *zuhud dan faqr* yang selalu saja dituduh sebagai penyebab kemiskinan, keterbelakangan dan ketertinggalan dalam berbagai aspek kehidupan.

Di balik itu juga ada sisi-sisi sejarah yang menempatkan kelompok tarekat sebagai kelompok umat Islam yang berperan positif-konstruktif. Ia mampu mendorong umat Islam dapat hadir dan kuat di tengah-tengah pergaulan masyarakat perkotaan dengan keperdulian, keterlibatan dan sumbangsuhnya bagi kemajuan dengan dasar moralitas, spiritualitas dan jiwa

keberagamaan yang kuat. Meskipun masih menjadi persoalan yang harus dicarikan solusinya.

Beberapa fakta sejarah, yang barangkali dapat membuka penglihatan dalam mengamati gerakan tarekat diantara dengan melihat pengaruh tarekat terhadap dunia Islam setelah kejatuhan Baghdad di abad XIII Masehi, dimana saat itu muncul kekhawatiran sirnanya Islam. Tinjaniyah misalnya berhasil tampil menentang penjajahan Prancis di Afrika Utara. Ahmadiyah atau Badawiyah gencar memerangi tentara Salib yang datang ke Mesir. Pada masa Turki Usmani banyak tentara kesultanaan menjadi anggota tarekat yang menyebabkan Sultan Mahmud II dengan cepat berhasil menghancurkan Yenestria. Para Syaikh Naqsyabandiyah turut serta ambil bagian dalam memerangi Rusia di Asia Tengah pada penghujung abad XIX Masehi dipimpin oleh guru terakhirnya, Syaikh Syamil dari Dangistan.³⁵⁰

Sikap puritan dan aktivitas tarekat Sanusiyah mempunyai pengaruh sangat besar dalam membeaskan wilayah Libya dari cengkeraman kolonialis. Syaikh terakhirnya, Sayyid Ahmad Syarif al_Sanusi berhasil menggalang kekuatan rakyat Libya melawan kolonialis Perancis, Inggris dan Italia dari Libya sampai negara itu merdeka.³⁵¹

Beberapa catatan sejarah itu tidak berebihan bila dianggap sebagai bukti sejarah tarekat dalam proses pembinaan persaudaran dan kecintaan terhadap tanah air (nasionalisme) yang dibina dan dipelihara di atas landasan moralitas keagamaan yang tinggi. Tarekat dinilai sebagai institusi pembinaan moral paling efektif, disamping memperkuat keyakinan agama dan amalan-amalan ibadah.³⁵² Bahkan di Mesir sekarang ini tarekat merupakan jalan paling urgen yang dapat memuaskan bagi para pencari Tuhan, dengan ditandai berdirinya berbagai sekte syadzaliyah di abad XIX di Timur Tengah, Maghrib, Aljazair, dan bahkan Damaskus atau Aleppo kemudian Mesir merupakan pertanda kebangkitan kembali kehidupan spiritual yang intensif, yang telah mempengaruhi hidup religius masyarakat muslim sampai sekarang.³⁵³

Di Mesir dengan pemaknaan terhadap praktek syari'at dan disiplin spiritual telah membuat sekte-sekte syadzaliyah sebagai salah satu kekuatan spiritual yang besar dan menarik perhatian para ahli dari berbagai profesi termasuk mahasiswa.

³⁵⁰ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1992, h. 67.

³⁵¹ Ai Yafi, dalam, Nurcholis MAjdjid, *Kontekstualisasi Doktrin Ajaran Islam*, Jakarta, Paramadina, 1996, h. 184.

³⁵² Mustafa Raziq, *al-Islam wa al-Tashawwuf*, Kairp, Dar al-Saqof, 1979, h. 7.

³⁵³ Nashr, Sayyed Hossen, *Islam and the Right Paght of Modern Islam*, h. 78.

BAGIAN KEEMPAT

TASAWUF VS. PENDIDIKAN PESANTREN

DAHULU DAN SEKARANG

BAB I

TASAWUF NUSANTARA

A. RUH TASAWUF

Ajaran Islam sebagai suatu keseluruhan terkandung dalam *tawhîd* yaitu pengakuan tentang keesaan Allah. Di kalangan awam muslim, penegasan ini merupakan poros yang jelas namun sederhana. Sedangkan bagi para pemikir, *tawhîd* adalah pintu yang terbuka untuk memahami dan masuk ke dalam realitas essensial. Semakin jauh pikiran para pemikir dan perenung menembus kesederhanaan rasional yang nampak dari keesaan Allah, semakin menjadi kompleks kesederhanaan tersebut, maka ia akan mencapai puncak dimana aspek-aspek yang berbeda tidak dapat lagi ditunjukkan dengan pikiran yang terpenggal-penggal. *Meditasi* atas perbedaan-perbedaan ini, dalam kenyataannya akan menggunakan indra pemikiran, sampai pada batas-batas yang paling jauh. Kondisi ini, sebagaimana dikemukakan oleh Titus Burckhardt,³⁵⁴ merupakan intuisi tanpa bentuk yang dapat masuk ke dalam keesaan Allâh.

Tugas atau kewajiban manusia yang pertama adalah mengetahui Allah. Mengetahui Allah yang dimaksud ialah mengetahui dzat, sifat dan perbuatannya. Tentang sifat-sifat Allah dan sifat-sifat rasul-Nya baik yang wajib, mustahil dan jaiz tercantum dalam bayt 12 yang disebut dengan istilah '*Aqoid Seket* (*Aqoid 50*) atau *Akidah Lima Puluh* (50), yang memuat ajaran tentang 20 sifat wajib Allah, 20 sifat mustahil Allah, dan satu sifat ja'iz Allah, serta 20 sifat wajib rasul Allah, 20 sifat mustahil rasul Allah dan satu sifat ja'iz rasul Allah. Sifat wajib Allah, terbagi menjadi sifat *nafsiyah*, *salbiyah*, *ma'âni* dan *ma'nawiyah*.³⁵⁵ *Ma'rifah* dan tauhid, dalam pandangan Ibn 'Arabi, adalah *maqâm* (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.

Pemahaman dan pengenalan terhadap Tuhan yang dilakukan kaum teolog dan filosof adalah berbeda dengan pemahaman dan pengenalan kaum

³⁵⁴ Titus Burckhardt, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, terj. (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981), h. 69.

³⁵⁵ Penetapan sifat-sifat Allah tersebut sesuai dengan konsep kalam Maturidiyah sebagaimana dibahas didalam kitab-kitab : *al-Hushûn al-Hamîdiyah* karya al-Sayyid Huseyn Afandi, *Jawâhir al-Kalâmîyah fî Îdhâh al-'Aqîdah al-Islâmîyah* karya Thahir al-Jazairi, *Nûr al-Zhalâm* karya Muhammad Nawawi (syarah dari *'Aqîdat al-'Awâm* karya Ahmad al-Marzuqi al-Maliki), dan *Tahqîq al-Maqâm 'alâ Kifâyat al-'Awâm fî 'Ilm al-Kalâm*.

tasawuf. Kaum tasawuf tidak melalui jalan penyelidikan akal pikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah pengetahuan atau ilham yang dilimpahkan dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya.³⁵⁶ Sementara cara pengenalan yang dilakukan ahli kalam ialah dengan menyandarkan akal pikiran. Mereka membahas sifat-sifat Tuhan dengan menyandarkan kepada kerja akal dan argumen-argumen logis dan rasional.

Tasawuf, sebagai aspek mistisisme dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran adanya hubungan manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual *dzawqîyah* manusia dengan Tuhan, yang kemudian memunculkan kesadaran bahwa segala sesuatu adalah kepunyaan-Nya. Segala eksistensi yang relatif dan tidak ada artinya di hadapan eksistensi Yang Absolut.³⁵⁷

Hubungan kedekatan dan hubungan penghambaan sufi pada *al-Khâliq* melahirkan perspektif dan pemahaman yang berbeda-beda antara sufi yang satu dengan sufi lainnya. Keakraban dan kedekatan ini mengalami elaborasi sehingga akan melahirkan dua kelompok besar.³⁵⁸ Kelompok pertama mendasarkan pengalaman kesufiannya dengan pemahaman yang sederhana dan dapat difahami manusia pada tataran awam, dan pada sisi lain akan melahirkan pemahaman yang kompleks dan mendalam, dengan bahasa-bahasa simbolik-filosofis. Pada pemahaman yang pertama kemudian melahirkan tasawuf sunni dengan tokoh-tokohnya seperti al-Junaid, al-Qusyayri dan al-Ghazali. Sedangkan pemahaman yang kedua menjadi tasawuf falsafi, yang tokoh-tokohnya antara lain Abu Yazid al-Basthami, al-Hallaj, Ibn 'Arabi dan al-Jili.

Penganut tasawuf falsafi melahirkan teori-teori tentang *fanâ`*, *baqâ`*, dan *ittihâd* (dipelopori oleh Abu Yazid al-Basthami), *al-Hulûl* (dipelopori oleh Huseyn bin Manshur al-Hallaj), dan *wahdat al-Wujûd* (dipelopori oleh Ibn 'Arabi). Konsep-konsep tersebut menggambarkan pemahaman tentang puncak penghayatan *fanâ`* dan *ma'rifah* mereka.³⁵⁹ Para sufi dari kalangan Ahl

³⁵⁶ Bagi Al-Jilli misalnya, pengenalan dan penghayatan terhadap Tuhan dapat dilalui melalui tiga tahapan yaitu : tingkatan *wahdah* (penghayatan nama-nama Tuhan), tingkatan *huwiyah* (penghayatan sifat-sifat Tuhan), dan tingkatan *ananiyah* (penghayatan Dzat Tuhan). Lihat al-'Afifi, *Fi al-Tasawwuf al-Islam wa Tarikhuh*, h. 86-87).

³⁵⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, J. II, (Jakarta : UI Presss, 1986), h. 71.

³⁵⁸M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung : Pustaka Setia, 2001), h. 15.

³⁵⁹ Simuh, *Op. Cit.*, h. 141.

al-Sunnah mengakui kedekatan manusia dengan Tuhannya, hanya saja masih dalam batas-batas syari'at dan tetap membedakan essensi manusia dari Tuhan.

Paham "kebersatuan" dari tasawuf falsafi berimplikasi pada pemahaman tentang manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Bagi mereka, manusia adalah makhluk sempurna, pancaran dan wujud akhir dari manifestasi Tuhan dan sekaligus menjadi titik tolak untuk mengenal-Nya, *ma'rifat Allâh*. Dengan mengenali diri manusia maka Tuhan akan dikenal karena segenap citra-Nya terangkum dalam diri manusia itu sendiri sebagai manusia sempurna.³⁶⁰

Al-Qur'an datang membawa tiga persoalan yang benar-benar baru. Pertama, persoalan hakikat yang riil. Kedua, persoalan kesadaran manusia untuk mempercayai dan mengimani adanya Yang Satu. Ketiga, problem bukti-bukti adanya Yang Satu.

Ibn 'Arabi menunjukkan persoalan pokok al-Qur'an tentang Tuhan dengan membawakan statemen tiga orang khalifah pengganti Rasulullah yakni Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khaththab dan Ali bin Abu Thalib. Ketika ditanya tentang Tuhan, Abu Bakr menegaskan bahwa, "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan sebelumnya". Umar berkata: "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan bersama dengan benda itu". Sedangkan Ali berkata: "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan sesudah itu".³⁶¹ Ketiga ungkapan tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa, setiap benda tidak dapat dilihat sepenuhnya kecuali dalam Tuhan dan Tuhan tidak dapat dilihat sepenuhnya kecuali dalam benda.³⁶²

Pemahaman tentang Allah dan proses penciptaan manusia yang dilakukan filosof dan teolog adalah berbeda dengan pendekatan kaum sufi. Kaum sufi tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah pengetahuan atau *ilhâm* yang dilimpahkan ke dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. Pengenalan dan penghayatan terhadap Tuhan mereka alami melalui tiga tahapan yaitu: tingkatan *wahdah* (penghayatan nama-nama Tuhan), tingkatan *huwîyah* (penghayatan sifat-sifat Tuhan), dan tingkatan *anâniyah* (penghayatan dzat Tuhan).³⁶³ Metode dan pendekatan kaum sufi untuk mengetahui Tuhan dilakukan dengan jalan *ekstase*.³⁶⁴ Mereka menggunakan

³⁶⁰ M. Solihin, *Op. Cit.*, h. 16-17.

³⁶¹ *Ibid.*, h. 147.

³⁶² *Ibid.*, h. 148.

³⁶³ Al-'Afifi, *Fi al-Tasawwuf al-Islam wa Tarikhuh*, h. 86-87.

³⁶⁴ Romdhon, *Op. Cit.*, h. 52.

pengetahuannya didasarkan pada *isyraq* ataupun *al-Hadats al-Sûfi* yang bisa dicapai dengan jalan menekan hawa nafsu dan memperbanyak perenungan-perenungan. Pengetahuan kaum sufi, dengan demikian, adalah pengetahuan yang bersifat *esoteris* dan lazim disebut *ma'rifah*.

Pemahaman yang benar tentang Allah, melalui sifat-sifat-Nya, *af'âl* dan *asmâ'* Allah, dapat mengantarkan seseorang bertemu dan bersatu dengan-Nya. Oleh karena itu, seseorang yang hendak bertemu dan bersatu dengan Allah tidak harus memikirkan dunia luar dirinya tetapi cukup dengan menyelami dirinya sendiri.

Ma'rifah adalah penghayatan dan pengalaman kejiwaan. Oleh karena itu tasawuf memposisikan hati sebagai organ sangat penting karena dengan hati manusia bisa menghayati segala rahasia yang ada dalam alam metafisik dan puncaknya adalah penghayatan *ma'rifah* pada Dzat Allah.³⁶⁵ *Ma'rifah* adalah inti sari dan kebanggaan tasawwuf karena dasar pemikiran tasawuf tidaklah lain adalah *wahdat al-Wujûd*, penghayatan kesatuan manusia dengan Tuhan atau *fanâ`*.

Manusia sempurna atau al-Insân al-Kâmil merupakan *miniatur* dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagat raya.³⁶⁶ Ia merupakan cermin dari esensi Tuhan. Jiwanya adalah gambaran *al-Nafs al-Kulliyah*. Kesempurnaannya disebabkan oleh karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat atau nur Muhammad.³⁶⁷ Allah menampakkan diri pada Nur Muhammad yang mewujud dalam diri para nabi dan wali yang pada puncaknya adalah Rasulullah Muhammad SAW, karena dalam diri beliau ada unsur al-Haqq (*lâhût*) dan juga unsur al-Khalq (*nâsût*).³⁶⁸ Ia merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, dan merupakan makhluk paling pertama diciptakan Tuhan. Ruh Muhammad adalah awal dari segala penciptaan dan dialah penampakkan Allah, baik bentuk maupun esensinya.³⁶⁹ Dialah puncak kesempurnaan kualitas karena ia memantulkan keseluruhan nama dan sifat-sifat Allah secara sempurna. Dialah sebab penciptaan dan sebab terpeliharanya alam semesta.

Disadari bahwa, sejarah masuknya Islam ke Indonesia tidak terlepas dari sejarah peranan tasawuf dan tarekat.³⁷⁰ Islamisasi Indonesia terjadi pada saat tasawuf dan tarekat menjadi corak pemikiran di dunia Islam. Tasawuf pula yang menjadikan orang Indonesia masuk Islam. Masyarakat Indonesia berpaling pada Islam, saat tarekat mencapai puncak

³⁶⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ', Op. Cit.*, juz III, h. 2.

³⁶⁶ Ibn 'Arabî, *al-Futûhat al-Makkîyah*, J. I, (Beirut : Dâr al-Fikr, t.th.), h. 118.

³⁶⁷ 'Afifi, *Syarh al-Futûhat al-Makkîyah*, h. 37.

³⁶⁸ Al-Jili, 'Abd. al-Karîm, *Op. Cit.*, h. 67 dan 69.

³⁶⁹ *Ibid.*, h. 147.

³⁷⁰ A. Hasyimi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1989), h. 258.

kejayaannya.³⁷¹ Pada tahapan selanjutnya pemahaman tentang ajaran Islam bercorak sufistik bergeser menjadi bentuk pemahaman baru yang lebih spesifik kedaerahan.

Pengaruh paham *wahdat al-wujûd* bahkan berhasil sampai pula ke Indonesia, melalui Aceh dengan perantaraan India. Dari Aceh menyebar ke daerah-daerah lain seperti Sumatera Barat, Jawa Barat dan jantung kerajaan Mataram. Bahkan penguasa kerajaan Mataram yang berpusat di Surakarta justru sangat menyenangi dan mempertahankannya sampai dengan sekarang.³⁷²

Kedatangan Islam ke Nusantara termasuk Jawa Barat dan lebih khusus Cirebon, diakui para ahli sejarah, tidak dapat dilepaskan dari peran ulama-ulama sufi sebagai penyebar ajaran Islam madzhab Ahlusunnah wal Jama'ah, khususnya ajaran tasawuf yang sangat diwarnai pemikiran Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad al-Thusîy al-Ghazâlî. Mereka lazim disebut sebagai Wali Songo, salah satunya adalah Maulana Ssyeikh Syarif Hidayatullah Sulthan Mahmud, alias Sunan Gunung Djati. Dialah, salah seorang anggota Dewan *Wali Songo*, kemudian yang dinilai sangat berjasa dalam mengislamkan masyarakat Cirebon, Banten dan Jawa Barat.

Wali Songo, termasuk juga Maulana Ssyeikh Syarif Hidayatullah (putra dari Mawlana Ssyeikh Nûr al-Dîn Ibrâhim bin Mawlana 'Izrail yang menikahi Nyi Mas Lara Santang putri Prabu Siliwangi dari pernikahannya dengan Nyi Mas Subang Kranjang) yang lazim dikenal sebagai Sunan Gunung Djati, memang tidak meninggalkan karya tulis dalam bidang tasawuf atau tariqat dan keislaman pada umumnya. Jejak yang ditinggalkannya terlihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam tulisan para *murid* (siswa, santri tariqat) dalam bahasa Jawa yang disebut *sulûk* seperti pada awal-awal kerajaan Islam Demak. Di Pesantren Raden Fatah (1475 M.) pengajaran ilmu-ilmu keislaman hanya berkisar kepada ajaran-ajaran tasawuf para sunan dengan rujukan utama *Kitâb Sulûk Sunan* (hasil tulisan para wali) dan *Kitab Tafsîr al-Jalâlayn*.³⁷³ Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) dan pengendalian hawa nafsu (*mujâhadah*) sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekati diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam rohani ketika jiwa merindukan Allah hingga memperoleh titisan cahaya Ilahi. Hubungan intim dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa

³⁷¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme* (Jakarta : UI Press, 1973), h. 56.

³⁷² Simuh, *Op. Cit.*, h. 187.

³⁷³ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta : Bhatara, 1982), h. 257.

ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.³⁷⁴

Riyâdhah dan *mujâhadah* adalah perilaku kehidupan spiritual yang tidak dapat dipisahkan dari tradisi komunitas pesantren. Lembaga pendidikan pesantren dan madrasah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air adalah salah satu bukti sejarah tentang kontribusi (*'amal jâriyah*) para wali. Sebagian besar pesantren-pesantren itu menerapkan ajaran tasawuf al-Ghazali dan mengajarkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Mihâj al-Âbidîn* karya al-Ghazali, sebagai salah satu materi dasarnya.³⁷⁵ Pemikiran dan praktek-praktek tasawuf tersebut, memberikan kesan kuat bahwa corak tasawuf yang dianut oleh para wali itu adalah tasawuf sunni, yang sangat dipengaruhi pemikiran-pemikiran al-Ghazali.

B. RELEVANSI TASAWUF DI NUSANTARA

Maraknya pengajian tasawuf dewasa ini, dan kian bertambahnya minat masyarakat terhadap tasawuf memperlihatkan bahwa sejak awal tarikh Islam di Nusantara tasawuf berhasil memikat hati masyarakat luas. Minat tersebut boleh serius, boleh setengah serius, atau sekadar ingin tahu. Namun yang jelas pengaruh dan peranan tasawuf, yang menjamin keberadaan dan relevansinya, ternyata tidak pudar sejak dulu sampai sekarang. Itu pun juga dengan sedikit mengabaikan penyimpangan-penyimpangan, yang boleh saja terjadi, sebagaimana penyimpangan boleh juga terjadi dalam amalan ilmu dan gerakan keagamaan non-tasawuf.

Dalam Hikayat Aceh, yang ditulis atas titah Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), dipaparkan, betapa tua muda, kalangan menengah atas, dan bawah sama-sama bergairah mempelajari ilmu tasawuf. Kala itu justru pada saat Kesultanan Aceh Darussalam berada di puncak kejayaannya, dan minat tasawuf tidak menyebabkan kegiatan ekonomi dan perdagangan mundur. Begitu juga kegiatan pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu agama dan pengetahuan umum.

Perdebatan tentang tasawuf juga sering terjadi dan kadang-kadang tampak sengit. Hasil kalam para sastrawan dan ulama sejak abad ke-15 M sampai abad ke-19 M, yaitu kitab-kitab keagamaan, ilmu dan sastra, juga menunjukkan betapa mendalamnya pengaruh tasawuf pada masyarakat terpelajar dan menengah Muslim Nusantara yang menganut madazat Sunni aliran Syafii.

Dalam banyak buku sejarah diuraikan bahwa tasawuf telah mulai berperan dalam penyebaran Islam sejak abad ke-12 M. Peran tasawuf kian

³⁷⁴ *Ibid.*, h. 38.

³⁷⁵ Abdullah bin Nuh, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten* (Bogor : t.p., 1961), h. 11-12.

meningkat pada akhir abad ke-13 M dan sesudahnya, bersamaan munculnya kerajaan Islam pesisir seperti Perlak, Samudra Pasai, Malaka, Demak, Ternate, Aceh Darussalam, Banten, Gowa, Palembang, Johor Riau dan lain-lain. Ismail Faruqi dalam bukunya Atlas Budaya Islam menghubungkan hal ini dengan perpindahan besar-besaran orang Islam dari negeri-negeri yang ditaklukkan oleh Jengis Khan dan pasukan Mongolnya. Bersama mereka juga pindah para ulama, ahli tasawuf, cendekiawan, tabib, pedagang, dan bekas panglima perang. Tidak sedikit di antara jutaan pengungsi itu pada akhirnya memilih pesisir Sumatra, semenanjung Melayu, dan Pulau Jawa sebagai tempat tinggal baru.

Tidak mengherankan tasawuf ikut berkembang di kepulauan Nusantara. Sebab sejak abad ke-12 M, peranan ulama tasawuf memang sangat dominan di dunia Islam. Hal ini antara lain disebabkan pengaruh pemikiran islam al-Ghazali (wafat 111 M), yang berhasil mengintegrasikan tasawuf ke dalam pemikiran keagamaan madzab Sunnah wal Jamaah menyusul penerimaan tasawuf di kalangan masyarakat menengah.

C. BUKTI SEJARAH

Bukti-bukti arkeologi, seperti tulisan pada makam raja-raja dan bangsawan Pasai (1272-1400 M) membuktikan besarnya pengaruh tasawuf sejak awal tarikh Islam. Pada makam-makam kuno itu tertulis bukan saja ayat-ayat Alquran yang sufistik, tetapi juga sajak-sajak sufistik karangan Sayidina Ali dan penyair Sufi Persia abad ke-13 M, Mulla Sa`di. Sumber-sumber sejarah Melayu seperti Hikayat Raja-raja Pasai (anonim, abad ke-15 M), Slalat al-Salatin (karangan Tun Sri Lanang, abad ke-16 M), Hikayat Aceh (anonim), Babad Banten dan lain-lain, juga memaparkan aktivitas para Sufi dan besarnya pengaruh mereka dalam kehidupan masyarakat Muslim.

Menurut Tun Sri Lanang, Sultan Malaka Mansyur Syah (1459-1477 M) adalah seorang pengikut ajaran tasawuf yang terkemuka. Beliau pernah memerintahkan agar memperbanyak sebuah kitab tasawuf karangan Abu `Isyaaq, seorang ulama Arab terkemuka abad ke-14, berjudul Dur al-Manzum (Untaian Mutiara Puisi). Nuruddin al-Raniri dalam Bustan al-Salatin menyatakan bahwa pada akhir abad ke-16 di Aceh terjadi perbincangan seru tentang ajaran Wujudiyah Ibn `Arabi. Seorang ulama Arab terkemuka menulis buku tasawuf berjudul Syaf al-Qati (Pedang Tajam) untuk meluruskan pemahaman tentang paham Wujudiyah.

Sultan Aceh, kakek Iskandar Muda, Alauddin Ri`ayat Syah (1589-1604 M) adalah tokoh Tarekat Qadiriyyah. Pada mulanya beliau adalah seorang saudagar kaya, yang dilantik oleh musyawarah orang-orang kaya menjadi raja, untuk mengisi takhta kerajaan Aceh yang lowong disebabkan sengketa dan krisis politik yang berkepanjangan. Begitu pula Sultan Iskandar Muda, seorang penggemar sufi kelas berat. Pendamping Sultan ini dalam pemerintahan ialah

Syamsudin Pasai, seorang Sufi terkemuka dan penganjur ajaran Martabat Tujuh perdana menteri yang disegani.

Sultan Banten Zainal Abidin yang memerintah pada akhir abad ke-17 adalah juga seorang pengikut tasawuf dan kolektor kitab sufi terkemuka. Pangeran Diponegoro (w. 1855), juga pengikut Tarekat Qadiriyyah sebagaimana penentang kolonial Belanda pendahulunya, yaitu Pangeran Trunojoyo (w. 1211). Di antara tarekat yang berpengaruh ialah tarekat-tarekat yang muncul pada abad ke-13 M. Misalnya Tarekat Rifa'iyah, Qadiriyyah, Syadiliyyah, Naqsyabandiyah, Sattariyyah, Khalwatiyyah lain-lain. Tokoh-tokoh tarekat ini, khususnya Ahmad Riafi, Abdul Qadir al-Jilani, Naqsyabandi dan lain-lain dipengaruhi Imam al-Ghazali.

D. PERIODISASI

1. Periode I Masa Pertumbuhan

Tumbuhnya tasawuf di nusantara ini sejalan dengan masuknya Islam ke sini, karena yang mula-mula membawa Islam ke nusantara adalah orang-orang yang telah mempelajari tasawuf di negerinya. Corak tasawuf mereka hidup sekali dengan ajaran-ajaran Ibnu Arabi, Abdul Qadir Al Jailani dan lain-lain seperti wujudiyah dan tarekat-tarekat.

Pada periode ini muncul ulama-ulama tasawuf diantaranya : Hamzah Al Fanshuri, Syamsuddin As-Sumatrani, Abdur Rauf Al Fanshuri, Syekh Burhanuddin Ulakan dan Nuruddin al-Raniry.

2. Periode II Masa Perkembangan

Sepeninggal ulama-ulama yang muncul pada periode I seperti Hamzah Fanshuri, Syamsuddin As-Sumatrani dan lain-lain. Maka berkembanglah tasawuf di Indonesia terutama dalam bentuk tarekat-tarekat. Sedangkan ajaran-ajaran mereka tentang wahdatul wujud mulai mengabur di bumi nusantara. Dalam periode ini muncullah ulama-ulama antara lain : Syech Abdus Samad al-Falimbani, Syech Muhammad Nafis al-Banjari dan Syech Daud al-Fathani.

3. Periode III Masa Pemurnian

Pada periode ini muncullah ulama-ulama yang kritis dalam mempertahankan ajaran murni agama Islam. Mereka tidak segan-segan menentang lawannya, membersihkan masyarakat, dari syirik, bid'ah dan khurafat.

Di Sumatera Barat mereka di sebut kaum muda atau wahabi Minangkabau, dibawah asuhan mereka inilah bermunculan madrasah-madrasah modern di tanah air dan pada periode ini muncullah ulama-ulama tasawuf diantaranya : Syech Ahmad Khatib Al Minangkabawi, Syech

Muhammad Djamil Djambeik, Syech Abdurrauf Al-Kurinsyi, Dr. Syech Abdullah Ahmad, Dr. Syech Abdul Karim Amrullah dan Prof. Dr. Hamka.

E. TOKOH DAN KITAB

Kitab tasawuf paling awal yang muncul di Nusantara ialah *Bahr al-Lahut* (lautan Ketuhanan) karangan `Abdullah Arif (w. 1214). Isi kitab ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran yang wujudiyah Ibn `Arabi dan ajaran persatuan mistikal (fana) al-Hallaj. Syekh Abdullah Arif adalah pemuka tasawuf dari Arab. Beliau tiba di Sumatra (Perulak, Pasai) pada tahun 1177. Menurut T. Arnold dalam *The Preaching of Islam* (1036), Syekh Abdullah Arif termasuk Sufi paling awal yang menyebarkan Islam bercorak tasawuf di Sumatra.

Namun, baru pada abad ke-16 muncul kitab-kitab tasawuf dalam bahasa Melayu. Sedangkan kitab-kitab yang ada sebelumnya ditulis dalam bahasa Arab. Di antara kitab-kitab tasawuf dalam bahasa Melayu yang berpengaruh ialah *Syarab al-Asyiqin* (Minuman Orang Berahi), *Asrar al-ARifin* (Rahasia Ali Makrifat) dan *al-Muntahi* karangan Hamzah Fansuri (wafat awal abad ke-17) dan sebagainya.

F. RELEVANSI

Tasawuf ialah perwujudan spiritualitas Islam, yang mengambil bentuk sebagai ilmu falsafah, gerakan sastra dan estetik, ajaran tentang jalan kerohanian atau tarekat. Sebagai pengetahuan kerohanian, tasawuf membicarakan masalah tatanan rohani kehidupan, mencakup kewujudan Yang Satu keesaan-Nya dan hubungan Tuhan dengan dunia ciptaan. Walaupun tasawuf tertuju pada alam kerohanian, namun sebagai ilmu ia tidak hanya membicarakan masalah rohani dan jiwa manusia, tetapi juga tatanan yang berbeda-beda di alam benda dan dunia.

Rumi mengatakan bahwa tujuan tasawuf ialah untuk memperteguh jiwa manusia. Caranya ialah dengan meningkatkan cinta dan keimanan, moral dan pengetahuan rohani, memperbanyak ibadah dan amal saleh. Cinta yang dimaksud ialah cinta ilahi atau gairah ketuhanan. Ia harus dihidupkan dalam diri manusia. Adapun moral yang dimaksud ialah moral yang benar kepada Tuhan, sesama manusia, lingkungan sekitar dan diri sendiri. Secara garis besarnya ringkas ajaran Sufi dapat diringkas sebagai berikut.

Pertama, hakikat segala sesuatu, dari mana semua keberadaan berasal ialah satu. Yang satu disebut Wujud Wajib, artinya ada-Nya merupakan keharusan, agar yang banyak selain-Nya juga memperoleh keberadaan. Sebagai Wujud Wajib (al-wajib al-wujud) Yang satu meliputi segala sesuatu dengan ilmu atau pengetahuan dan cinta-Nya.

Di sini Sufi meyakini bahwa sebagai Dzat Tunggal, Tuhan itu bersifat transenden; sedangkan pengejawantahan pengetahuan dan cinta-Nya di alam ciptaan merupakan sesuatu yang immanen (tasybih).

Kedua, segala sesuatu sesungguhnya dicipta karena Dia (yaitu lautan ilmu-Nya yang tak terhingga) ingin diketahui dan diabdi. Dengan mencipta segala sesuatu, maka cinta-Nya atau kehendak-Nya, dapat dikenal. Paham Wujudiyah misalnya mengatakan bahwa Wujud Tuhan itu sendiri ialah Cinta. Ini tertera dalam kalimat Basmallah, berupa al-rahman (Pengasih) dan al-rahim (Penyayang).

Pengasih adalah cinta Tuhan yang esensial, artinya diberikan kepada semua makhluknya dan semua umat manusia: Melayu, Arab, Eropah, Cina, Persia ataupun Jawa; atau Yahudi, Buddha, Hindu, Kristen, dan Islam. Sedang Penyayang (al-rahim) ialah cinta yang wajib, artinya diberikan hanya kepada yang beriman, bertakwa dan banyak beramal saleh.

Ketiga, hakikat diri manusia ialah makhluk kerohanian dengan potensi kerohanian yang luar biasa besar.

Keempat, tujuan hakiki kehidupan ialah mencapai Pengetahuan Tertinggi, yaitu mengenal keesaan Tuhan dalam arti sesungguhnya, mengenal hakikat diri sebagai makhluk rohani dan mengenal dunia sebagai hamparan ayat-ayat Tuhan.

Kelima, jalan cinta ditempuh dengan menyucikan jiwa (nafsu) hingga dapat dikendalikan: memurnikan pikiran, yaitu keterpukauan berlebihan pada yang selain Tuhan; dan membeningkan kalbu hingga menjadi penglihatan rohani yang tajam.

Keenam, cinta dalam tahapan tertentu dapat disamakan dengan iman, kepatuhan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangannya.

Ketujuh, aspek-aspek Cinta mencakup rasa rindu, karib, penuh hasrat, majenun (rindu dendam), kepada Yang Satu. Seorang sufi ingin menyatukan kehendak, pikiran, rasa dan arah hidup kepada Yang Satu. Cinta memberikan sifat-sifat mulia kepada seseorang; ikhlas, tawadduk, tidak egosentris, penuh pengorbanan, bersemangat kesatria (futuwwa) dalam hidup; dan merdeka, dalam arti merdeka dari selain Tuhan, dan hanya tergantung kepada-Nya

BAB II PERKEMBANGAN ILMU TASAWUF DI INDONESIA

A. PENGANTAR

Ketika kaum muslimin mengalami kemunduran dalam hal kekuatan politik dan militer, serta pada waktu mundurnya kegiatan intelektual Islam pada abad ke-12 dan ke-13 Masehi (abad ke-6 dan ke-7 Hijriyah), gerakan-gerakan sufi-lah yang memelihara jiwa keagamaan di kalangan kaum muslimin, serta mereka pulalah yang menjadi perantara menyebarnya agama Islam ke luar daerah Timur Tengah, terutama ke Asia Tenggara termasuk Indonesia. Bahkan, bagi Nurcholis, di beberapa tempat seperti India struktur organisasi gerakan tasawuf telah membentuk masyarakat setempat begitu rupa sehingga medekati pola-pola yang ada di dunia Islam (Timur Tengah). Keadaan serupa juga berlaku untuk Indonesia khususnya di Jawa seperti Ampel dan Giri.³⁷⁶

Tasawuf, dimana-mana merupakan bagian dari ajaran-ajaran Islam yang paling mudah dan cepat menyesuaikan diri dengan tradisi dan bahkan mistik masyarakat setempat. Beberapa tokoh yang berpengaruh secara signifikan antara lain: al-Ghazali (450-505 H./1058-111 M.), yang telah menguraikan konsep moderat tasawuf *akhlaqi* yang dapat diterima di kalangan para fuqaha', Ibnu 'Arabi (560-638 H./1164-1240 M.), yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi, serta para pendiri tarekat semisal 'Abd. al-Qadir al-Jaylani (470-561 H./10771-165 M.) yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyyah, Abu al-Najib al-Suhrawardi (490-563 H./1096-1167 M.), Najmuddin al-Kubra (w. 618 H./1221 M.) yang ajarannya sangat berpengaruh terhadap tarekat Naqsyabandiyah, Abu al-Hasan al-Syadzali (560-638 H./1196-1258 M.) sufi asal Afrika dan pendiri tarekat Syadzaliyyah, Bahauddin al-Bukhari al-Naqsyabandi (717-781 H./1317-1389 M.), dan 'Abdullah al-Syattar (w. 832 H./1428 M.).³⁷⁷ Metode tasawuf yang dikembangkan mereka adalah kesinambungan tasawuf al-Ghazali.³⁷⁸

Tasawuf yang berkembang pertama kali di abad ke-15 Masehi sangat berbeda dengan tasawuf yang dipahami dan berkembang luas di tengah masyarakat sekarang ini. Tasawuf pada masa itu masih kental dengan ajaran-ajaran filosofisnya, mempunyai watak dinamis akibat nilai-nilai *spekulatif*-nya (*tasawuf falsafi*). Sementara pada saat ini, tasawuf yang diajarkan lebih pada aspek amaliah yang bisa diamalkan secara luas dengan menekankan pada

³⁷⁶ Madjid, Nurcholis, "Keilmuan Pesantren Antara Materi dan Metodologi", dalam, Majalah PESANTREN, No. Perdana, Oktober/Desember, 1984, hal. 104.

³⁷⁷ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung, Mizan, 1994, hal. 188.

³⁷⁸ Shihab, Ali, *Islam Sufistik*, Bandung, Mizan, 2001, hal. 32.

amalan dan wiridan-wiridan, kurang menonjolkan pengungkapan rasa cinta *mahabbah* kepada Allah, dan kadang-kadang sulit dibedakan dengan pendidikan akhlaq.

B. KITAB TASAWUF DI PESANTREN

Pesantren, bagi Zamakhsyari, tidak dapat dipisahkan dengan tasawuf.³⁷⁹ Seluruh sejarah pesantren, baik dalam bentuk “pertapaan” maupun dalam bentuk pesantren abad ke-19 Masehi, sudah memasukkan tasawuf sebagai materi yang diajarkan kepada para santrinya. Sejak pesantren itu ada tasawuf telah diajarkan. Berbeda dengan materi ushul fiqh yang baru muncul belakangan (tahun 1880 M.) dalam kurikulum pesantren, yakni sejak meluasnya lulusan Haramayn yang menguasai bidang tersebut.

Sejak abad ke-16 Masehi di pesantren-pesantren telah diajarkan kitab-kitab tasawuf seperti *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Bidayat al-Hidayah*, *Talkish al-Minhaj*, *Syar fi al-Daqa'iq*, *al-Kanz al-Khafi*, dan *Ma'rifat 'Alam*. Disamping itu juga, meskipun agak terbatas dipelajari juga karya-karya tentang *wadat al-Wujud* dan *al-Insan al-Kamil* karya al-Jiyli.³⁸⁰ Disamping itu juga, meskipun agak terbatas dipelajari juga karya-karya tentang *wadat al-Wujud* dan *al-Insan al-Kamil* karya al-Jiyli.³⁸¹ Bahkan, kitab karya Ibnu 'Athoillah al-Sakandari (w. 796 H./1394 M.) yakni *al-Hikam* dan *Hidayat al-Atqiya' ila Thariq al-Awliya'* karya Zain al-Din al-Malibari (w. 914 M./1508 M.).³⁸² Diantara kitab-kitab fiqh ibadah yang diajarkan adalah *Safinah al-Najah*, *Sullam al-Tawfiq*, *Masail al-Sittin*, dan *Minhaj al-Qowim*.³⁸³

Secara edukasional, peran kitab-kitab klasik adalah memberikan informasi kepada para santri bukan hanya mengenai warisan yurisprudensi di masa lampau atau tentang jalan terang untuk mencapai hakikat ubudiyah kepada Tuhan, namun juga mengenai peran-peran kehidupan di masa depan bagi suatu masyarakat. Didalam pendidikan pesantren peran ganda kitab-kitab klasik itu adalah memelihara warisan masa lalu dan legitimasi bagi para santri dalam kehidupan masyarakat di masa depan.

Kehadiran tasawuf memiliki makna korektif terhadap ideologisasi dan formalisasi Islam yang dilakukan masing-masing kaum modernis Islam dan fuqaha'. Alam pikiran fuqaha' lebih menekankan agama sebagai hukum formal dan kaum modernis mengembangkannya menjadi semacam ideologi. Kaum modernis dan fuqaha' mendekati Tuhan secara kalkulatif rasional, sedangkan

³⁷⁹ Dzofir, Zamakhsyari, “Pesantren dan Thariqah”, dalam Jurnal Dialog, Jakarta, Libang DEPAG RI, 19878, hal. 10-12.

³⁸⁰ Martin van Bruniessen, *Kitab Kuning*, hal. 27-28.

³⁸¹ Martin van Bruniessen, *Kitab Kuning*, hal. 27-28.

³⁸² Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hal. 157.

³⁸³ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hal. 135.

kaum sufi mendekati Tuhan dengan menggunakan bahasa cinta dan bersifat intuitif. Pola keberagamaan ahli fikih dan kaum modernis terutama diwujudkan dalam bentuk ketaatan hamba kepada tuannya. Konstruksi keberagamaan seperti ini kurang memberi kemungkinan untuk menghayati dimensi kedalaman dari agama (Islam).

Tasawuf memberikan reaksi keras terhadap formalisasi dan ideologisasi Islam. Tasawuf mengupayakan pengembangan spiritualitas. Tasawuf menghadirkan Tuhan sebagai *yang bisa dikenal oleh pengetahuan manusia*. Kaum sufi memandang Tuhan sebagai *sang Kekasih*. Karena itu, keberagaman diwujudkan dalam bentuk kecintaan sang perindu kepada *Yang Dirindukan (al-Ma'syud)*. Kebutuhan jangka panjang umat Islam sekarang adalah bukan penafian konsep-konsep fikih yang legal-formalistik, melainkan bagaimana fikih itu memiliki dimensi spiritualitas. Perjumpaan antara lahiriah fikih dan batiniyah tasawuf inilah yang dimaksud dengan *fikih-sufistik*. Konvergensi antara fikih dan tasawuf ini dimaksudkan untuk menelaah agar fikih tidak terjebak pada logosentrisme, formalisme, dan simbolisme yang terus melorot kehilangan spirit dan rohnya.

Perkembangan tasawuf yang cukup signifikan mengantarkan pesantren menjadi institusi terbaik untuk membentuk pribadi-pribadi muslim. Pengaruh nilai-nilai yang dikembangkan tasawuf memberikan bekal yang baik bagi para santri di pesantren. Pesantren telah menjadi sebuah komunitas tersendiri, dimana kyai, ustadz, santri, dan pengurus pesantren hidup bersama dalam satu lingkungan pendidikan berlandaskan norma-norma agama Islam lengkap dengan norma-norma dan kebiasaan-kebiasaannya sendiri, yang secara eksklusif berbeda dengan masyarakat umum yang mengitarinya.

Kajian *fikih-sufistik* di satu pihak dan pendalaman ilmu fiqh melalui berbagai macam alat bantu di dalam dunia pesantren telah melahirkan ulama-ulama yang mempunyai ciri khas dan karakter berbeda dengan ulama-ulama di daerah-daerah lain terutama Timur Tengah. Ulama-ulama pesantren tetap berpegang pada akhlak sufistik yang telah berkembang selama berabad-abad di Indonesia. Dari latar belakang historis keagamaan dan keilmuan Islam inilah, tradisi keilmuan Islam di pesantren berasal.³⁸⁴

Penguasaan atas ilmu-ilmu keislaman dalam arti pendalaman yang menuju pada penguasaan fikih merupakan kekhasan pesantren di Indonesia. Namun, pada saat yang sama tradisi tersebut secara istiqomah berpegang teguh kepada *fikih-sufistik* yang merupakan topangan tradisi keilmuan Islam sebelum abad ke-19 Masehi, dimana bukan pendalaman ilmu dalam arti penguasaan untuk berargumentasi semata yang menjadi tujuan pesantren, melainkan pengamalan ilmu untuk mendekatkan diri kepada Allah sebagai ukuran utama kesantrian atau kekayaan seseorang. *Fikih-sufistik* tumbuh dan

³⁸⁴ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, Yogyakarta, LKiS, 2001, hal. 167.

berkembang dari tradisi keilmuan pesantren yang memiliki asal usul sangat kuat, yaitu tasawuf dan pendalaman ilmu-ilmu fikih.

Pesantren mempunyai watak yang secara kuat mengajarkan dan mendidik para santrinya untuk memperkaya amalan-amalan ibadah, shalat, dzikir, [puasa, membaca al-Quran dan sejenisnya, bukan sekadar menajamkan intelektualitas pengetahuan keislaman. Sebab, doktrin yang dikembangkan di pesantren adalah bahwa ilmu itu bermanfaat jika bisa mendekatkan diri kepada Allah. Jadi, karena inti ajaran tasawuf adalah *taqarrub* kepada Allah, maka tasawuf menempati posisi utama dalam pesantren.

Pesantren *salafi (sufistik)* adalah pendidikan yang memposisikan pribadi pada pelatihan untuk menjadi manusia yang mendekati alam *lahut* dimana seorang sufi meski setinggi apapun ilmunya maka dia akan semakin tawadhu' dan semakin menyeleksi ucapannya dan tindakannya. Seorang sufi memiliki kebiasaan menyedikitkan tidur, makan dan menyedikitkan perkataan. Hal inilah yang mendorong mengapa pesantren mendidik santri dalam kehidupan yang zuhud sehingga akan senantiasa menjauhkan diri dari paham materialis.

Berdasarkan pada ketaatan terhadap ajaran Islam dalam praktik sesungguhnya, sistem nilai *fikih-sufistik* pesantren memainkan peranan penting dalam membentuk kerangka berfikir santri dan komunitas pesantren. Literatur yang menjadi sumber pengamalan nilai adalah kepemimpinan kyai dan literatur universal yang digunakan oleh pesantren. Pengamalan ajaran-ajaran Islam secara total dalam praktik kehidupan sehari-hari menjadi legitimasi bagi kepemimpinan kyai dan bagi penggunaan literatur universal hingga sekarang. Literatur yang menjadi sumber pengambilan nilai-nilai dan kepemimpinan kyai sebagai seorang model bagi penerapan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan nyata merupakan arus utama dari sistem nilai ini.

BAB III IDEOLOGI SUFISTIK DI PESANTREN

A. PENDAHULUAN

Pesantren, menurut Mastuhu, adalah adalah lembaga pendidikan tradisional Islam untuk mempelajari, memahami, mendalami, menghayati, dan mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya modal keagamaan sebagai pedoman perilaku sehari-hari.³⁸⁵ Pengertian *tradisional* di sini menunjuk bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) telah hidup sejak 300 – 500 tahun lalu dan telah menjadi bagian yang mengakar dalam kehidupan sebagian besar umat Islam Indonesia, dan telah mengalami perubahan dari masa ke masa. *Tradisional* bukan berarti tetap tanpa mengalami perubahan.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik di Indonesia.³⁸⁶ Lembaga pendidikan ini telah berkembang khususnya di Jawa selama berabad-abad. Pesantren sebagai lembaga pendidikan dan pusat penyebaran agama Islam lahir dan berkembang semenjak masa-masa permulaan kedatangan agama Islam di Nusantara. Lembaga ini berdiri untuk pertama kalinya di zaman *Wali Songo*. Syaikh Mawlana Malik Ibrahim atau Mawlana Maghribi (w.1419 M.) dianggap sebagai pendiri pesantren yang pertama di Jawa.³⁸⁷ Syaikh Mawlana Malik Ibrahim dipandang sebagai *Spiritual Father Wali Songo*, gurunya guru tradisi pesantren di tanah Jawa.³⁸⁸

Menyusul kemudian pesantren Sunan Ampel di daerah Kembanguning Ampe Denta Surabaya, yang pada mulanya hanya memiliki tiga orang santri atau murid.³⁸⁹ Pesantren Sunan Ampel inilah yang melahirkan kader-kader *Wali Songo* seperti Sunan Giri (Raden Paku atau Raden Samudro). Sunan Giri setelah tamat berguru kepada Sunan Ampel dan ayahandanya sendiri (Mawlana Ishak) kemudian mendirikan pesantren di Desa Sidomukti Gresik. Pesantren itu sekarang lebih dikenal dengan sebutan Pesantren *Giri Kedaton*.³⁹⁰

³⁸⁵ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta : INIS, 1994), h. 55.

³⁸⁶ Abdurrahman Mas'ud, "Sejarah dan Budaya Pesantren", dalam, Ismail Huda SM, ed., *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 3.

³⁸⁷ Kafrawi, *Pembaharuan Sistem Pendidikan Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa* (Jakarta : Cemara Indah, 1978), h. 17.

³⁸⁸ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1399 H.), h. 52.

³⁸⁹ Marwan Saridjo, *Sejarah Pondok Pesantren* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1982), h. 25.

³⁹⁰ Abu Bakar Atjeh, seperti dinukil Marwan, melukiskan bahwa pesantren Giri Kedaton sebagai pesantren yang termasyhur di wilayah Jawa Timur. Para santri yang datang untuk belajar di sana berasal dari daerah yang sangat beragam seperti : Madura, Lombok, Bima, Makasar, dan Ternate (Halmahera), selain dari daerah-daerah di Jawa Timur sendiri. Sampai

Raden Fatah adalah juga murid Sunan Ampel. Setelah mendapatkan ijazah dari sang guru ia mendirikan pesantren di Desa Glagah Wangi, sebelah Selatan Jepara (1475 M. =880 H.). Di Pesantren ini pengajarannya terfokus kepada ajaran tasawwuf para wali dengan sumber utama *Suluk Sunan Bonang* (tulisan tangan para wali). Sedangkan kitab yang dipergunakan adalah *Tafsir al-Jalalayn*.³⁹¹ Ketika Demak dipimpin oleh Sultan Trenggono (memerintah 1521 – 1546 M.= 928 – 953 H.) Fatahillah (Fadhilah Khan) yang dipandang 'alim dan dihormati masyarakat dipercaya untuk mendirikan pesantren di Demak.³⁹²

Satu abad setelah masa *Wali Songo*, abad 17, Mataram memperkuat pengaruh ajaran para wali. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, yang dikenal sebagai *Sultan Abdurrahman* dan *Khalifatullah Sayyidina Penotogoming Tanah Jawi* (memerintah 1613-1645 M. = 1022-1055 M.) mulai dibuka kelas khusus bagi para santri untuk memperdalam ilmu agama Islam (kelas *takhashshush*) dengan spesialisasi cabang ilmu tertentu, serta pengajian *tarekat*,³⁹³ atau *pesantren tariqat*.³⁹⁴

Hal baru yang sangat menarik adalah inisiatif Sultan Agung untuk memperhatikan pendidikan pesantren secara lebih serius. Dia menyediakan tanah *perdikan* bagi kaum santri serta memberi iklim sehat bagi kehidupan intelektualisme keagamaan (Islam) hingga mereka berhasil mengembangkan tidak kurang dari 300 buah pondok pesantren.³⁹⁵ Kenyataan ini identik dengan dinamika dan kemajuan yang dinikmati Madrasah Nidzamiyah Baghdad ketika pada masa-masa keemasannya di bawah kepemimpinan al-Ghazali.

Pada tahap-tahap pertama pendidikan pesantren memang masih memfokuskan dirinya kepada upaya pemantapan iman dengan latihan-latihan *ketarikatan* daripada menjadikan dirinya sebagai pusat pendalaman Islam sebagai ilmu pengetahuan atau wawasan. Sebagai contoh Pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon. Pesantren tertua di Jawa Barat ini didirikan pada tahun 1817 M.=1233 H. oleh Ki Jatira (salah seorang murid Maulana Yusuf dan sekaligus utusan Kesultanan "Hasanuddin" Banten). Seperti banyak dikemukakan dalam perjalanan sejarah, bahwa seputar abad ke-17 dan 18 M.,

dengan abad ke-17 M. pesantren ini masih tetapharum dan didatangi oleh para santri untuk menimba ilmu agama Islam di sana. (Marwan Saridjo, h. 25).

³⁹¹ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1982), h. 257.

³⁹² Marwan Saridjo *Op. Cit.*, h. 27.

³⁹³ Mahmud Yunus, *Op. Cit.*, h. h. 257.

³⁹⁴ Lihat *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Ikhtiar Baru, 1993).

³⁹⁵ Abdurrahman Saleh, dkk., *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren* (Jakarta : Binbaga Islam, 1982), h. 6.

dimana pesantren mulai dirintis, kondisi masyarakat pada umumnya masih demikian *kental* dengan tradisi mistik yang kuat.³⁹⁶

Eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan Islam *mistik* saat itu dikarenakan oleh sebab-sebab yang berasal dari luar pesantren. Sebab-sebab dimaksud adalah langkanya literatur keislaman di Jawa ketika itu sebagai konsekuensi logis dari kurangnya kontak antar umat Islam di Jawa dengan Timur Tengah, yang disebabkan oleh politik pecah belah Belanda yang tengah berusaha keras menunjang penyebaran agama Kristen di Nusantara.³⁹⁷

Pesantren dalam bentuknya semula tidak dapat disamakan dengan lembaga pendidikan madrasah atau sekolah seperti yang dikenal sekarang ini. Perkembangan selanjutnya menunjukkan pesantren sebagai satu-satunya lembaga pendidikan tradisional yang tampil dan berperan sebagai pusat penyebaran sekaligus pendalaman agama Islam bagi pemeluknya secara terarah.³⁹⁸

Abad ke-19 M. adalah abad permulaan adanya kontak umat Islam di Indonesia dengan dunia Islam, termasuk Timur Tengah. Selain kontak melalui jamaah haji Indonesia, juga melalui sejumlah pemuda Indonesia yang belajar di Timur Tengah (Makkah). Mereka sebagian besar berasal dari keluarga pesantren.³⁹⁹ Di antara mereka yang sukses secara gemilang adalah Syaikh Nawawi Tanara Banten (w. 1897 M.), Syaikh Mahfudz al-Tirmisi (w. 1919 M.), Syaikh Ahmad Chothib Sambas (asal Kalimantan), dan Kiai Cholil Bangkalan (w. 1924 M.= 1343 H.). Pada abad ke-19 M. mereka adalah orang-orang yang mengisi kedudukan sebagai imam dan pengajar di Masjid Haram Makkah al-Mukarromah.⁴⁰⁰

Generasi pertama itu kemudian melahirkan para santri sebagai murid langsung, yang selanjutnya dikenal sebagai generasi kedua dalam jajaran pelopor dan pendiri pesantren di Jawa dan Madura. Mereka adalah KH. A. Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang (1871-1947 M.=1288-1367 H.),⁴⁰¹ KH. Abdul Wahab Hasbullah (Surabaya), dan KH. Bisyri Syamsuri.

³⁹⁶ Abu Bakar & Shohib Salam, "Pesantren Babakan Memangku Tradisi dalam Abad Modern", dalam, Agus Sufihat, dkk., *Aksi-Refleksi Khidmah Nahdhatul Ulama 65 Tahun* (Bandung : PW NU Jawa Barat, 1991), h. 44.

³⁹⁷ M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Jakarta : Bulan Bintang, 1969), h. 21.

³⁹⁸ Slamet Effendy Yusuf, dkk., *Dinamika Kaum Santri Menelusuri Jejak dan Pergolakan internal NU* (Jakarta : Rajawali, 1983), h. 4.

³⁹⁹ Ibid., h. 4.

⁴⁰⁰ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta : LP3ES, 1982), h. 85

⁴⁰¹ Diantara kitab-kitab KH. Hasyim adalah : ***Targhibul Musytaqin***, selesai Jumaat, 13 Jamadilakhir 1284 Hijrah/1867 Masehi. Cetakan awal Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Mekah, 1311 Hijrah. ***Fat-hus Shamadil 'Alim***, selesai awal Jamadilawal 1286 Hijrah/1869 Masehi. Dicitak oleh Mathba'ah Daril Kutubil Arabiyah al-Kubra, Mesir 1328 Hijrah. ***Syarah Miraqil 'Ubudiyah***, selesai 13 Zulkaedah 1289 Hijrah/1872 Masehi. Cetakan pertama Mathba'ah al-Azhariyah al-Mashriyah, Mesir 1308 Hijrah. ***Madarijus Su'ud ila Iktisa'il Burud***, mulai

Pada tahun 1899 M.=1317 H., KH. A. Hasyim Asy'ari mendirikan Pesantren Tebuireng. Pesantren itu menawarkan *panorama* yang berbeda dari pesantren-pesantren lain sebelumnya. Ia mencoba merefleksikan hubungan berabagai dimenasi yang mencakup ideologi, kebudayaan serta pendidikan.⁴⁰² Pendirian pesantren ini dipandang sebagai upaya penting komunitas pesantren karena mulai memperlihatkan sikap pesantren menentang *hegemoni* penjajah. Boleh juga diasumsikan motivasi politik yang ditujukan Pesantren Tebuireng adalah manifestasi kesadaran diri dan percaya diri paling tertinggi dari kaum pesantren.⁴⁰³

Pada wal abad ke-20 M., Pesantren Tebuireng di bawah pimpinan KH. A. Wahid Hasyim (1916 M. = 1335 H.) berhasil melakukan perubahan yang radikal secara kelembagaan berkenaan dengan kurikulum pesantren. Dia memasukkan pendidikan persekolahan (komunitas pesantren menyebutnya

menulis 18 Rabiulawal 1293 Hijrah/1876 Masehi. Dicitak oleh Mathba'ah Mustafa al-Baby al-Halaby, Mesir, akhir Zulkaedah 1327 Hijrah. *Hidayatul Azkiya' ila Thariqil Auliya'*, mulai menulis 22 Rabiulakhir 1293 Hijrah/1876 Masehi, selesai 13 Jamadilakhir 1293 Hijrah/1876 Masehi. Diterbitkan oleh Mathba'ah Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan, Surabaya, tanpa menyebut tahun penerbitan. *Fathul Majid fi Syarhi Durril Farid*, selesai 7 Ramadan 1294 Hijrah/1877 Masehi. Cetakan pertama oleh Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Mekah, 1304 Hijrah. *Bughyatul 'Awam fi Syarhi Maulidi Saiyidil Anam*, selesai 17 Safar 1294 Hijrah/1877 Masehi. Dicitak oleh Mathba'ah al-Jadidah al-'Amirah, Mesir, 1297 Hijrah. *Syarah Tijanud Darari*, selesai 7 Rabiulawal 1297 Hijrah/1879 Masehi. Cetakan pertama oleh Mathba'ah 'Abdul Hamid Ahmad Hanafi, Mesir, 1369 Masehi. *Syarah Mishbahu Zhulmi 'alan Nahjil Atammi*, selesai Jamadilawal 1305 Hijrah/1887 Masehi. Cetakan pertama oleh Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Mekah, 1314 Hijrah atas biaya saudara kandung pengarang, iaitu Syekh Abdullah al-Bantani. *Nashaihul 'Ibad*, selesai 21 Safar 1311 Hijrah/1893 Masehi. Cetakan kedua oleh Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Mekah, 1323 Hijrah. *Al-Futuhatul Madaniyah fisy Syu'bil Imaniyah*, tanpa tarikh. Dicitak di bahagian tepi kitab nombor 10, oleh Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Mekah, 1323 Hijrah. *Hilyatus Shibyan Syarhu Fat-hir Rahman fi Tajwidil Quran*, tanpa tarikh. Dicitak oleh Mathba'ah al-Miriyah, Mekah, 1332 Hijrah. *Qatrul Ghaitis fi Syarhi Masaili Abil Laits*, tanpa tarikh. Dicitak oleh Mathba'ah al-Miriyah, Mekah, 1321 Hijrah. *Mirqatu Su'udi Tashdiq Syarhu Sulamit Taufiq*, tanpa tarikh. Cetakan pertama oleh Mathba'ah al-Miriyah, Mekah 1304 Hijrah. *al-Tsimarul Yani'ah fir Riyadhil Badi'ah*, tanpa tarikh. Cetakan pertama oleh Mathba'ah al-Bahiyah, Mesir, Syaaban 1299 Hijrah. Dicitak juga oleh Mathba'ah Mustafa al-Baby al-Halaby, Mesir, 1342 Hijrah. *Tanqihul Qaulil Hatsits fi Syarhi Lubabil Hadits*, tanpa tarikh. Dicitak oleh Mathba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, Mesir, tanpa tarikh.. *Bahjatul Wasail bi Syarhi Masail*, tanpa tarikh. Dicitak oleh Mathba'ah al-Habanyakn, Singapura-Jeddah, tanpa tarikh. Fathul Mujib Syarhu Manasik al-'Allamah al-Khatib, tanpa tarikh. Dicitak oleh Mathba'ah at-Taraqqil Majidiyah, Mekah, 1328 Hijrah. *Nihayatuz Zain Irsyadil Muftadi-in*, tanpa tarikh. Diterbitkan oleh Syarikat al-Ma'arif, Bandung, Indonesia, tanpa tarikh. *al-Fushushul Yaqutiyah 'ala al-Raudhatil Bahiyah fi Abwabit Tashrifiyah*, tanpa tarikh. Dicitak oleh Mathba'ah al-Bahiyah, Mesir, awal Syaaban 1299 Hijrah.

⁴⁰² Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung : Remaja Rosda Karya, 1992), h. 194.

⁴⁰³ Abdurrahman Mas'ud, *Sejarah dan Budaya Pesantren*, h. 20.

sistem *madrasati*) dengan mendirikan Madrasah Nidzamiyah di dalam lingkungan pesantren. Di madrasah itu diajarkan berbagai mata pelajaran yang oleh seluruh komunitas pesantren saat itu dihukumi *haram* dan yang mempelajarinya divonis kafir. Mata pelajaran yang dimaksud adalah : Berhitung, Ilmu Bumi, Sejarah, Bahasa Melayu, Bahasa Indonesia, dan Bahasa Belanda.

Perkembangan pada masa-masa selanjutnya berhasil mencatat pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) yang mampu melahirkan suatu lapisan masyarakat dengan tingkat kesadaran dan pemahaman keagamaan (Islam) yang relatif utuh dan lurus.⁴⁰⁴ Di sisi lain, sebagai salah satu lembaga pendidikan yang memegang peranan penting dalam penyebaran ajaran agama (Islam) prinsip dasar pendidikan dan pengajaran pesantren adalah *pendidikan rakyat*. Dan, karena tujuannya memberikan pengetahuan tentang agama, ia tidak memberikan pengetahuan umum.⁴⁰⁵

B. AL-SYAFI'YAH-AL-ASY'ARIYAH (GHAZALIAN ORIENTED)

Wali Songo dan komunitas pesantren selalu loyal pada missinya sebagai pewaris Nabi Muhammad yang terlibat secara fisik dalam rekayasa sosial. Misi utama mereka adalah menerangkan, memperjelas, dan memecahkan persoalan-persoalan masyarakat, dan memberi model ideal bagi kehidupan sosial agama masyarakat. Model *Wali Songo* yang diikuti oleh para ulama di kemudian hari telah menunjukkan integrasi antara pemimpin agama dan masyarakat yang membawa mereka pada kepemimpinan proaktif dan efektif. Pendekatan dan kearifan *Wali Songo* kini terlembagakan dalam esensi budaya pesantren dengan kesinambungan ideologi dan kesejarahannya.

Keberhasilan pendidikan Islam *Wali Songo* terhadap pendekatan penguasa tercermin dalam menyatukan unsur pemimpin agama dan negara. Dikotomi antara ulama dan raja, sebagaimana diteladankan oleh para pemimpin sesudah Nabi Muhammad (Khalifah Abu Bakar, 'Umar, 'Utsman dan 'Ali) tidak mendapatkan ruang dan tempat dalam ajaran dasar *Wali Songo*. Ajaran ini, sebagaimana dikemukakan Abdurrahman Wahid, adalah warisan Sunan Kalijaga sebagai *grand desinger* dan kemudian dipopulerkan oleh Sultan Agung.⁴⁰⁶ Namun demikian seperti dikemukakan di atas, pendidikan *Wali Songo* mudah ditangkap dan dilaksanakan.

Wali Songo dan kyai Jawa adalah *agent of social changer* melalui pendekatan kultural. Ide *cultural resistance* juga mewarnai kehidupan

⁴⁰⁴ Slamet, *Op. Cit.*, h. 4.

⁴⁰⁵ Djumhur, I, *Sejarah Pendidikan* (Bandung : CV Ilmu, 1976, cetakan ke-6), h. 111-112.

⁴⁰⁶ Abdurrahman Wahid, "Principles of Pesantren Educatuon", dalam, Manfred Oepen and Wolfgang Karcher (Ed.), *the Impact of Pesantren* (Jakarta : P3M, 1988), h. 198.

intelektual pendidikan pesantren. Subjek yang diajarkan di lembaga ini adalah kitab klasik yang diolah dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut, yang sekaligus merujuk kepada kemampuan kepemimpinan kyai-kyai.

Isi pengajaran kitab-kitab itu menawarkan kesinambungan tradisi yang benar mempertahankan ilmu-ilmu agama dari sejak periode klasik dan pertengahan. Memenuhi fungsi edukatif, materi yang diajarkan di pesantren bukan hanya memberi akses pada santri rujukan kehidupan keemasan warisan peradaban Islam masa lalu, tapi juga menunjukkan peran hidup para ulama suhi yakni pola hidup yang mendambakan kedamaian, keharmonisan dengan masyarakat, lingkungan dan bersama Tuhan.

Tujuan itu secara sederhana seperti dikemukakan Mastuhu,⁴⁰⁷ adalah menciptakan dan mengembangkan kepribadian muslim, yaitu kepribadian yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan, berakhlak mulia, bermanfaat bagi masyarakat atau berkhidmat kepada masyarakat dengan jalan menjadi kawula atau abdi masyarakat tetapi rasul (pelayan masyarakat sebagaimana kepribadian Nabi Muhammad), mampu berdiri sendiri, bebas dan teguh dalam kepribadian, menyebarkan agama atau menegakkan Islam dan kejayaan umat Islam di tengah-tengah masyarakat, dan mencintai ilmu dalam rangka mengembangkan kepribadian Indonesia.

Karena konsep di atas pula pesantren selalu tegar menghadapi *hegemoni* dari luar. Pesantren-pesantren tua biasanya selalu dihubungkan dengan kekayaan mereka berupa kesinambungan ideologis dan historis, serta mempertahankan budaya lokal. *Denominasi* keagamaan dalam pendidikan pesantren yang *Syafi'i-Asy'ari-Ghazalian-Oriented* terbukti sangat mendukung terhadap pengembangan dan pelaksanaan konsep *cultural resistance*.

C. TRADISI KEILMUAN PESANTREN

Menarik untuk disimak bahwa, mata rantai keilmuan dan pesantren adalah bersumber dari pemahaman dan interpretasi *Wasli Songo* terhadap ajaran Islam. Mereka adalah para guru tariqat sufi yang merujuk kepada pemikiran dan doktrin kesalehan al-Ghazali (w. 450- 505 H / 1106-1111 M.). Al-Ghazali adalah ulama dan sufi yang besar pengaruhnya. Dialah pembela dan penyebar ajaran teologi al-Asy'ari dan fiqh al-Syafi'i. Ketika dipercaya menjadi rektor Universitas Nidzamiyah Baghdad pada masa keemasan peradaban Islam, dia menampakkan keberaniannya dengan tidak mengikuti pola pemikiran sang guru yaitu Imam al-Haramaian yang, pada zamannya, dianggap lebih mu'tazili ketimbang tokoh-tokoh mu'tazilah. Dia justru mengikuti pola-pola al-Baqillani dan al-Asy'ari. Dialah penyebar doktrin al-Asy'ari ke seluruh penjuru dunia, termasuk dunia belahan timur dan

⁴⁰⁷ Mastuhu, *Op. Cit.*, h. 55-56.

Nusantara. Dari sudut pandang ini bisa dipastikan mata rantai kesejajaran, ideologis ataupun budaya pesantren dengan tradisi intelektual dengan para ulama sufi tempo dulu tetap terjaga, terpelihara, serta tetap lestari.

Rujukan ideal keilmuan pendidikan pesantren cukup komprehensif meliputi inti ajaran dasar Islam itu sendiri yang bersumber dari al-Quran dan al-Sunnah. Kelengkapan rujukan itu kemudian dibakukan ke dalam tiga sumber atau rujukan pokok yaitu al-Asy'ariyah untuk inti ajaran dasar Islam bidang teologi, al-Syaf'iyah untuk bidang hukum Islam (fiqh) dan al-Ghazalayah untuk akhlak atau etika Islam dan tasawwuf.

Tradisi keilmuan pesantren sampai sekarang nampaknya tidak pernah bergeser dari aspek essensinya. Dawam Rahardjo, dalam hal ini, menaruh kepercayaan besar terhadap alumni-alumni pesantren yang memperoleh pendidikan di dunia Barat dan bekerja di beberapa sektor dan kantor swasta dan negara di Indonesia.⁴⁰⁸

D. PEMBENTUKAN KEPERIBADIAN SANTRI

Pesantren dalam perkembangannya masih tetap disebut sebagai lembaga keagamaan yang mengajarkan, mengembangkan dan mengajarkan ilmu agama Islam. Pesantren dengan segala dinamikanya dipandang sebagai lembaga pusat perubahan masyarakat melalui kegiatan dakwah islamiah, seperti tercermin dari berbagai pengaruh pesantren terhadap perubahan dan pengembangan kepribadian individu santri, sampai pada pengaruhnya terhadap politik di antara pengasuhnya (kyai) dan pemerintah.

Pesantren dari sudut *paedagogis* tetap dikenal sebagai lembaga pendidikan agama Islam, lembaga yang terdapat di dalamnya proses belajar mengajar. Fungsi pesantren dengan demikian lebih banyak berbuat untuk mendidik santri. Hal ini mengandung makna sebagai usaha membangun dan membentuk pribadi, masyarakat dan warga negara. Pribadi yang dibentuk adalah pribadi muslim yang harmonis, mandiri, mampu mengatur kehidupannya sendiri, tidak bergantung kepada bantuan pihak luar, dapat mengatasi persoalan sendiri, serta mengendalikan dan mengarahkan kehidupan dan masa depannya sendiri. Pesantren dalam hal ini bertugas membentuk pribadi muslim yang harmonis dalam hubungannya dengan Tuhan, sesama dan lingkungan yang dimulai dari diri sendiri, keluarga, dan tetangga dekat.

Pendidikan pesantren memiliki berbagai macam dimensi : psikologis, filosofis, religius, ekonomis, dan politis, sebagaimana dimensi-dimensi pendidikan pada umumnya. Tetapi, bagi Dawam,⁴⁰⁹ pesantren bukanlah semacam madrasah atau sekolah, walaupun di dalam lingkungan pesantren

⁴⁰⁸ Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pemebaharuan* (Jakarta : LP3ES, 1988), h. 7.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, h. 27.

telah banyak pula didirikan unit pendidikan klasikal dan kursus-kursus. Berbeda dengan sekolah atau madrasah, pesantren memiliki mempunyai kepemimpinan, cirri-cirri khusus dan semacam kepribadian yang diwarnai karakteristik pribadi kyai, unsur-unsur pimpinan pesantren, dan bahkan aliran keagamaan tertentu yang dianut. Pesantren memiliki juga memiliki pranata tersendiri yang memiliki hubungan fungsional dengan masyarakat dan hubungan tata nilai dengan tradisi atau kultur masyarakat, khususnya yang berada dalam lingkungan pengaruhnya.

Pesantren sejak awal kelahirannya telah menjadikan pendidikan sebagai *way of life*. Pembentukan kepribadian muslim yang dilakukan oleh pesantren justru hampir seluruhnya terjadi di luar ruang belajar. Hubungan, interaksi, dan pergaulan sehari-hari santri dengan kyai, atau santri dengan sesamanya, bahkan santri dengan masyarakat di sekitar lingkungan pesantren adalah sumber pembelajaran utama dalam rangka pembentukan kepribadian muslim yang dicita-citakan pesantren.

Pola hubungan *santri-kyai* dan *santri-santri* sebagai proses pembentukan kepribadian muslim dalam pendidikan pesantren adalah merupakan kesinambungan dan pelestarian tradisi, budaya, serta nilai-nilai Islam yang ditanamkan oleh *Wali Songo* yang memposisikan ajaran mereka sebagai ajaran para ulama sebelumnya yang memiliki mata rantai bersambung (*istishal al-Sanad*) dengan Rasulullah, Muhammad SAW.

Tujuan pendidikan pesantren bukan untuk mengerjakan kepentingan kekuasaan (*powerfull*), uang, dan keagungan duniawi. Tetapi, kepada para santri ditanamkan bahwa belajar atau menuntut ilmu adalah semata-mata karena melaksanakan perintah Allah dan rasul-Nya, mencari keridoan Allah, serta menghilangkan kebodohan, sebagai sarana memasyarakatkan ajaran Islam di muka bumi dalam wujud *amar ma'ruf nahyu munkar*.⁴¹⁰ Menurut Abdurrahman Wahid, diantara cita-cita pesantren adalah latihan untuk dapat berdiri sendiri dan membina diri agar tidak menggantungkan sesuatu kecuali kepada Tuhan.⁴¹¹

Pesantren, dengan demikian, lebih mengutamakan faktor keikhlasan hati baik dari pihak santri dan wali santri, ataupun dari pihak kyai, para pengajar, dan komponen pimpinan pesantren. Konsep ikhlas dalam pendidikan pesantren merupakan konsep kerelaan hati berbuat baik dalam bentuk apapun, tanpa mengharap imbalan atau upah dari makhluk ciptaan Tuhan. Konsep ikhlas yang dianut oleh komunitas pesantren selama berabad-abad merupakan warisan *Wali Songo* sebagai kepanjangan dari ajaran tasawwuf al-Ghazali.

⁴¹⁰ al-Jurjani, *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariq al-Ta'lim wa al-Ta'allum*, h. 3.

⁴¹¹ Abdurrahman Wahid, *Op. Cit.*, h. 42.

Konsep ikhlas dipandang sudah teruji sepanjang sejarah perkembangan umat Islam Indonesia. Para santri dan alumni pesantren yang ikhlas dalam arti sesungguhnya dinilai telah berhasil dan lulus dalam kanchah kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang menawarkan janji-janji menggoda tentang kemewahan duniawi baik berupa jabatan, pangkat, kedudukan, popularitas, uang, kekayaan bendawi, serta kepuasan-kepuasan psikologis yang sifatnya tidak kekal.

Konsep ikhlas dalam tradisi pesantren mendorong para santri mengejar kebahagiaan ruhhaniah yang kekal, yaitu kedamaian dan ketentraman, karena kedekatan dengan Tuhan sebagai bersihnya hati dan beningnya pikiran dari ambisi mengejar kepuasaan duniawi.

Ikhlas merupakan pintu pertama menuju terbentuknya kepribadian muslim yang harmonis baik dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi. Keharmonisan pribadi berawal dari hati yang bersih dari ketergantungan kepada selain Allah (*syirik*) dan prasangka buruk (*su'u dzan*) kepada sesama, serta keragu-raguan dalam bertindak. Kondisi kejiwaan inilah yang paling pertama ditanamkan sejak santri baru memulai mengikuti pembelajaran di dalam lingkungan pendidikan pesantren.

Sejarah mencatat, akibat keberhasilan pendidikan pesantren dalam menanamkan keikhlasan kepada para santrinya telah banyak memberikan kontribusi kepada bangsa dan negara, baik secara langsung ataupun tidak langsung. Beberapa pesantren tua seperti dikemukakan di atas telah berhasil memberikan teladan dengan melakukan konfrontasi secara fisik dengan penjajah. Hal ini dapat dicermati juga melalui letak geografis beberapa pesantren di tanah Jawa yang sejak semula nyata-nyata menampakkan perlawanan dengan sentra-sentra kekuatan dan ekonomi penjajahan Belanda di Indonesia. Zamakhsyari Dzofir mencatat bahwa Pesantren Tebuireng Jombang (Jawa Timur) letaknya tepat berhadapan dengan salah satu pabrik gula terbesar yang terletak di Desa Cukir Jombang. Fenomena ini menunjukkan bahwa sejak semula pesantren telah menyatakan konfrontasi dengan kemajuan teknologi Barat yang secara langsung mempengaruhi pola fikir dan prilaku santri waktu itu.⁴¹²

Di wilayah Jabawa Barat terdapat pesantren tua yang terletak di Desa Babakan Kecamatan Ciwaringin Cirebon. Pesantren ini berdiri sejak tahun 1817. Ketika terjadi Perang Diponegoro di Jawa tengah (1825-1830), yang dipimpin oleh Syaykh Abdurrahim putra Amangkurat III dari hasil pernikahan dengan seorang putri Kyai dari Desa Tingkir, Ki Jatira (kyai yang sebenarnya putra Banten dan utusan kesultanan Mawlana Hasasnuddin Banten) dan para santri pesantren itu tengah berjuang keras melawan Belanda yang bermarkas di Gunung Jaran Desa Gempol Kecamatan Ciwaringin.

⁴¹² Zamakhsyari Dzofir, *Tradisi Pesantren* (Jakarta : LP3S, 1985), h. 101.

Pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangun Cirebon (didirikan KH. Ahmad Syathori) adalah salah satu pesantren di wilayah kawedanan Arjawinangun yang sebagian bangunan fisiknya mempergunakan tanah bekas pabrik gula yang dibangun Belanda (*regendom*). KH. Ahmad Syathori termasuk salah seorang santri KH. Jawhar 'Arifin Balerante yang tergolong kirtis. Dia juga belajar hadits/ilmu hadits dan fiqh Maliki kepada Syakh Muhammad 'Alawiy al-Malikiy di Madinah. Semasa penjajahan Belanda dan pendudukan Jepang, sang kyai ini kerap kali keluar masuk penjara karena perlawanannya terhadap kekuasaan kolonial. Putra (anak lelaki satu-satunya) beliau, KH. Abdurrahman Ibnu Ubaidillah Syathori, setelah mesantren di berbagai pesantren di Jawa Tengah-Jawa Timur dan terakhir menjadi murid langsung putra Syakh Muhammad 'Alawiy al-Malikiy di Madinah, diamanati memimpin pesantren Dar al-Tawhid dengan lebih menonjolkan beberapa keunggulan (keilmuan) seperti hadits/ilmu hadits, disamping fiqh dan ilmu-ilmu alat.

Beberapa pesantren lain yang juga memposisikan diri berkonfrontasi dengan kekuatan penjajah misalnya: Pesantren Kempek Ciwaringin (didirikan oleh K. Harun), Pesantren Balerante Palimanan (didirikan seorang putra bangsawan bernama Cholil), Pesantren Sukun Sari Plered (Weru Kidul), Buntet Pesantren di Mertapada Wetan Kecamatan Astanajapura, dan Pesantren Gedongan Desa Ender Astanajapura. Letak geografis semua pesantren tersebut mendekati pabrik gula yang pada masa itu merupakan pusat perkonomian Belanda yang dijadikan tumpuan *eksploitasi* kekuatan infrastruktur rakyat Indonesia.

E. PESANTREN; INSTITUSI PERTAMA PENGEMBANGAN TASAWUF

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia tumbuh dan berkembang dalam proses sejarah yang panjang. Kehadirannya bersamaan dengan aktivitas penyebaran Islam di Jawa yang dibawa oleh para wali (*Wali Songo*). Pesantren pada zaman *Wali Songo*, pemerintahan Demak, dan pemerintahan Sultan Agung Mataram dari aspek kurikulumnya masih sama dan belum mengalami perubahan dari tujuan dasar ajaran Tariqat Shufi dan Tasawwuf al-Ghazali.

Perkembangan sebelum abad 19 Masehi menunjukkan eksistensi *pesantren tariqat* baik di tanah Jawa maupun di Aceh. Kurikulum pendidikan pesantren mulai mengalami perubahan setelah generasi awal ulama-ulama Nusantara berkesempatan memperdalam ajaran Islam di Timur Tengah, khususnya Makkah al-Mukarromah.

Kontak budaya dengan dunia Islam pada umumnya, juga mulai terbuka pada abad itu. Generasi awal yang mempunyai santri atau murid langsung boleh berbangga hati karena ternyata sang murid dapat menggoreskan *tinta emas* ke dalam catatan sejarah perkembangan pendidikan pesantren. KH. A.

Hasyim Asy'ari dipandang sebagai tokoh pertama yang melakukan pemabahrutan di dalam dunia pesantren.

Pada masanya, pesantren mulai memperkenalkan ilmu-ilmu keislaman dari sumber rujukan primer. Sehingga, pesantren memiliki tipologi baru yang berbeda dengan sebelumnya. Kalau sebelum Hasyim Asy'ari pesantren hanya berorientasi kepada pengajaran *tariqat*, maka Pesantren Tebuireng yang didirikannya berhasil memelopori *pesantren syari'at* dengan memperkenalkan kajian berbagai keilmuan islam seperti Ilmu Tafsir dan Ilmu Hadits, dua ilmu pokok untuk memahami al-Quran dan Sunnah Rasul.

Hal layak yang dapat digaris bawahi adalah bahwa, perjalanan panjang dan perubahan umat Islam Indonesia yang dinamis tidak pernah dapat menggeser tradisi keilmuan dan nilai-nilai kesalehan pesantren, yang diwariskan oleh ulama sebelumnya. Tradisi keilmuan dan Konsep kesalehan pesantren tetap memiliki kesinambungan mata rantai dengan: ajaran Islam *Wali Songo*, Tariqat Sufi, Imam al-Ghazali, Teologi al-Asy'ari, Fiqih al-Syafi'i, sampai kepada Rasulullah, Muhammad SAW.

Konsep ikhlas sebagai pembentukan pribadi santri adalah konsep yang bersumber dari ajaran tasawwuf *Wali Songo* yang tetap dilestarikan sampai dengan sekarang. Komunitas pesantren meyakini keikhlasan tetap menjadi fondasi utama dalam mengantarkan para santri mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat, baik sebagai hamba Allah, anggota masyarakat, dan warga negara. Karenanya, konsep ikhlas, yang terbukti telah teruji dan lulus dalam proses seleksi interaksi sosial dari zaman ke zaman, tidak perlu digantikan. Dalam hal ini pendidikan pesantren mesti mengukuhkan norma

. المحافظة بالقديم الصالح والأخذ بالجدديد الأصلح .

BAB IV FISKIH SUFISTIK DIDALAM PENDIDIKAN PESANTREN

A. PENGANTAR

Islam yang pertama kali ke Indonesia adalah versi sufisme. Pendapat ini, menurut Karel A. Steenbrink, merupakan pendapat umum para sarjana Barat dan pendapat yang belum pernah ibantah oleh orang Indonesia sendiri. Tesis ini berdasarkan alasan, bahwa dakwah Islam sesudah abad ke-2 Hijriyah terus mengalami kemunduran, dan baru dalam abad ke-7 Hijriyah (13 Masehi) aktif kembali akibat sumbangan dakwah dari ahli tasawuf dan ahli tarekat.⁴¹³ Abad ini meru[pakan abad pertama islamisasi Asia Tenggara yang berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Beberapa tokoh yang berpengaruh secara signifikan antara lain: al-Ghazali (450-505 H./1058-111 M.), yang telah menguraikan konsep moderat tasawuf *akhlaqi* yang dapat diterima di kalangan para fuqaha', Ibnu 'Arabi (560-638 H./1164-1240 M.), yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi, serta para pendiri tarekat semisal 'Abd. al-Qadir al-Jaylani (470-561 H./1077-1165 M.) yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyyah, Abu al-Najib al-Suhrawardi (490-563 H./1096-1167 M.), Najmuddin al-Kubra (w. 618 H./1221 M.) yang ajarannya sangat berpengaruh terhadap tarikat Naqsyabandiyah, Abu al-Hasan al-Syadzali (560-638 H./1196-1258 M.) sufi asal Afrika dan pendiri tarekat Syadzaliyah, Bahauddin al-Bukhari al-Naqsyabandi (717-781 H./1317-1389 M.), dan 'Abdullah al-Syattar (w. 832 H./1428 M.).⁴¹⁴

Islam yang diterima orang-orang Asia Tenggara yang pertama memeluk Islam barangkali sangat diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufi.⁴¹⁵ Di Indonesia dan khususnya di Jawa, awal mula perkembangan agama (Islam) adalah dalam bentuk yang sudah bercampur baur dengan unsur-unsur India dan Persia, terbungkus dalam praktik-praktik keagamaan.⁴¹⁶ Islam yang datang ke Indonesia dan khususnya di Jawa adalah Islam yang bercorak sufistik.⁴¹⁷ Para sufi (*wali*), ulama dan kyai di tanah Jawa cenderung bersikap simpatik dan akomodatif terhadap tradisi budaya lokal.

Tasawuf berkaitan dengan hakikat, yang mereka sebut dengan istilah *khawariq al-'adah* (berlawanan dengan hukum alam).⁴¹⁸ Pada praktiknya,

⁴¹³ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hal. 173.

⁴¹⁴ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung, Mizan, 1994, hal. 188.

⁴¹⁵ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, hal. 188.

⁴¹⁶ Jones, A., "Tentang Kaum Mistik dan Penulisan Sejarah", dalam, Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*,

⁴¹⁷ Simuh, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa*, (Jakarta : TERAJU, 2003), hal. 162

⁴¹⁸ Simuh, *Ibid.*, hal. 131-132.

tasawuf merupakan adopsi ketat dari prinsip-prinsip Islam dengan jalan mengerjakan seluruh perintah wajib dan sunnah agar mendapat ridha Allah. Hasil sampingan dari pengamalan tasawuf, jika ridha Allah diperoleh, adalah berupa kemampuan mengetahui kebenaran Ilahi, ilmu hakikat. Pencapaian kebenaran ini disebut *ma'rifat*, yang secara literal berarti mengetahui Realitas (*gnosis*).

Tarikat (*thariqah*) dapat didefinisikan sebagai jalan kontemplatif Islam, berbeda dengan syariat yang lebih mengarah kepada kehidupan tindakan. Tarikat diasosiasikan atau bahkan dapat disamakan dengan sufisme, karena dalam arti yang lebih sempit ia mengacu kepada ajaran sufi.⁴¹⁹

B. CATATAN PERJALANAN PENDIDIKAN PESANTREN

Pesantren-pesantren tua biasanya selalu dihubungkan dengan kekayaan mereka berupa kesinambungan ideologis dan historis, serta mempertahankan budaya lokal. *Denominasi* keagamaan dalam pendidikan pesantren yang *Fikih-Sufistik (Syafi'i-Asy'ari-Ghazalian-Oriented)* terbukti sangat mendukung terhadap pengembangan dan pelaksanaan konsep *cultural resistance*.

Pesantren adalah lembaga pendidikan tradisional Islam untuk mempelajari, memahami, mendalami, menghayati, dan mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya modal keagamaan sebagai pedoman perilaku sehari-hari.⁴²⁰ Pengertian *tradisional* di sini menunjuk bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) telah hidup sejak 300 – 500 tahun lalu dan telah menjadi bagian yang mengakar dalam kehidupan sebagian besar umat Islam Indonesia, dan telah mengalami perubahan dari masa ke masa. *Tradisional* bukan berarti tetap tanpa mengalami perubahan.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik di Indonesia.⁴²¹ Lembaga pendidikan ini telah berkembang khususnya di Jawa selama berabad-abad sebagai lembaga pendidikan dan pusat penyebaran agama Islam lahir dan berkembang semenjak masa-masa permulaan kedatangan agama Islam di Nusantara. Lembaga ini berdiri untuk pertama kalinya di zaman *Wali Songo*. Syaikh Mawlana Malik Ibrahim atau Mawlana Maghribi (w. 822 H./1419 M.) dianggap sebagai pendiri pesantren yang

⁴¹⁹ Danner, *The Islamic Tradition: An Introduction*, New York, Amity House, 1988, hal. 242

⁴²⁰ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta : INIS, 1994), h. 55.

⁴²¹ Abdurrahman Mas'ud, "Sejarah dan Budaya Pesantren", dalam, Ismail Huda SM, ed., *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 3.

pertama di Jawa.⁴²² Syaikh Mawlana Malik Ibrahim dipandang sebagai *Spiritual Father Wali Songo*, gurunya guru tradisi pesantren di tanah Jawa.⁴²³

Menyusul kemudian pesantren Sunan Ampel di daerah Kembanguning Ampel Denta Surabaya, yang pada mulanya hanya memiliki tiga orang santri atau murid.⁴²⁴ Pesantren Sunan Ampel inilah yang melahirkan kader-kader *Wali Songo* seperti Sunan Giri (Raden Paku atau Raden Samudro). Sunan Giri kemudian mendirikan pesantren di Desa Sidomukti Gresik. Pesantren itu sekarang lebih dikenal dengan sebutan Pesantren *Giri Kedaton*.⁴²⁵

Raden Fatah adalah juga murid Sunan Ampel dan berhasil pesantren di Desa Glagah Wangi, sebelah Selatan Jepara (1475 M. =880 H.). Di Pesantren ini pengajarannya terfokus kepada ajaran tasawwuf para wali dengan sumber utama *Suluk Sunan Bonang* (tulisan tangan para wali). Sedangkan kitab yang dipergunakan adalah *Tafsir al-Jalalayn*.⁴²⁶ Ketika Demak dipimpin oleh Sultan Trenggono (memerintah 1521 – 1546 M.= 928 – 953 H.) Fatahillah (Fadhilah Khan) yang dipandang 'alim dan dihormati masyarakat dipercaya untuk mendirikan pesantren di Demak.⁴²⁷

Satu abad setelah masa *Wali Songo*, abad 17, Mataram memperkuat pengaruh ajaran para wali. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, yang dikenal sebagai *Sultan Abdurrahman dan Khalifatullah Sayyidina Penotogomo ing Tanah Jawi* (memerintah 1613-1645 M. = 1022-1055 M.) mulai dibuka kelas khusus bagi para santri untuk memperdalam ilmu agama Islam (kelas *takhashshush*) dengan spesialisasi cabang ilmu tertentu, serta pengajian *tarekat*,⁴²⁸ atau *pesantren tariqat*.⁴²⁹

Perkembangan pada masa-masa selanjutnya berhasil mencatat pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) yang mampu melahirkan suatu lapisan masyarakat dengan tingkat kesadaran dan

⁴²² Kafrawi, *Pembaharuan Sistem Pendidikan Pondok Pesantren sebagai Usaha Peningkatan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa* (Jakarta : Cemara Indah, 1978), h. 17.

⁴²³ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1399 H.), h. 52.

⁴²⁴ Marwan Saridjo, *Sejarah Pondok Pesantren* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1982), h. 25.

⁴²⁵ Abu Bakar Atjeh, seperti dinukil Marwan, melukiskan bahwa pesantren Giri Kedaton sebagai pesantren yang termasyhur di wilayah Jawa Timur. Para santri yang datang untuk belajar di sana berasal dari daerah yang sangat beragam seperti : Madura, Lombok, Bima, Makasar, dan Ternate (Halmahera), selain dari daerah-daerah di Jawa Timur sendiri. Sampai dengan abad ke-17 M. pesantren ini masih tetapharum dan didatangi oleh para santri untuk menimba ilmu agama Islam di sana. (Marwan Saridjo, h. 25).

⁴²⁶ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1982), h. 257.

⁴²⁷ Marwan Saridjo, , *Sejarah Pondok Pesantren*, h. 27.

⁴²⁸ Mahmud Yunus, *Op. Cit.*, h. h. 257.

⁴²⁹ Lihat *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Ikhtiar Baru, 1993).

pemahaman keagamaan (Islam) yang relatif utuh dan lurus.⁴³⁰ Di sisi lain, sebagai salah satu lembaga pendidikan yang memegang peranan penting dalam penyebaran ajaran agama (Islam) prinsip dasar pendidikan dan pengajaran pesantren adalah *pendidikan rakyat*. Dan, karena tujuannya memberikan pengetahuan tentang agama, ia tidak memberikan pengetahuan umum.⁴³¹

Abad ke-19 M. adalah abad permulaan adanya kontak umat Islam di Indonesia dengan dunia Islam, termasuk Timur Tengah. Selain kontak melalui jamaah haji Indonesia, juga melalui sejumlah pemuda Indonesia yang belajar di Timur Tengah (Makkah). Mereka sebagian besar berasal dari keluarga pesantren.⁴³² Di antara mereka yang sukses secara gemilang adalah Syaikh Nawawi Tanara Banten (1815-1879 M./1230-1314 H.), Syaikh Mahfudz al-Tirmisi (w. 1919 M.), Syaikh Ahmad Chothib Sambas (asal Kalimantan), dan Kiai Cholil Bangkalan (w. 1924 M.). Pada abad ke-19 M. mereka adalah orang-orang yang mengisi kedudukan sebagai imam dan pengajar di Masjid Haram Makkah al-Mukarromah.⁴³³

Generasi pertama orang Indonesia yang belajar di Tanah Arab itu, hanya menyerap sebagian tradisi keilmuan yang ada, terutama yang cocok dengan budaya lamanya khususnya tasawuf, kosmologi, tarekat dan ilmu-ilmu gaib terkait, juga ilmu fiqh.⁴³⁴ Generasi pertama itu kemudian melahirkan para santri sebagai murid langsung, yang selanjutnya dikenal sebagai generasi kedua dalam jajaran pelopor dan pendiri pesantren di Jawa dan Madura. Mereka adalah KH. A. Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang (1871-1947 M.), KH. Abdul Wahab Hasbullah (Surabaya), dan KH. Bisyr Syamsuri.

Pesantren Tebuireng didirikan oleh KH. A. Hasyim Asy'ari pada tahun 1899 M. Pesantren itu menawarkan *panorama* yang berbeda dari pesantren-pesantren sebelumnya. Ia mencoba merefleksikan hubungan berbabagai dimensi yang mencakup ideologi, kebudayaan serta pendidikan.⁴³⁵ Namun demikian, ia tetap menyuarakan kebangkitan moralitas dan kebangkitan ilmu

⁴³⁰ Slamet Effendy Yusuf, dkk., *Dinamika Kaum Santri Menelusuri Jejak dan Pergolakan internal NU*, h. 4.

⁴³¹ Djumhur, I, *Sejarah Pendidikan* (Bandung : CV Ilmu, 1976, cetakan ke-6), h. 111-112.

⁴³² Slamet Effendy Yusuf, dkk., *Dinamika Kaum Santri Menelusuri Jejak dan Pergolakan internal NU*, h. 4.

⁴³³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta : LP3ES, 1982), h. 85.

⁴³⁴ Martin Van Buinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung, Mizan, 1999), hal. 32.

⁴³⁵ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung : Remaja Rosda Karya, 1992), h. 194. Pendirian pesantren ini dipandang sebagai upaya penting komunitas pesantren karena mulai memperlihatkan sikap pesantren menentang *hegemoni* penjajah. Boleh juga diasumsikan motivasi politik yang ditujukan Pesantren Tebuireng adalah manifestasi kesadaran diri dan percaya diri paling tertinggi dari kaum pesantren. (Abdurrahman Mas'ud, *Sejarah dan Budaya Pesantren*, h. 20).

(pendekatan keilmuan) yang sesuai dengan ajaran al-Ghazali.⁴³⁶ Karenanya, kaitan antara al-Ghazali dengan pesantren adalah kaitan yang hidup sampai pada masa kini.⁴³⁷

Pengamatan terhadap kurikulum yang dipergunakan pendidikan pesantren, ditemukan kebenaran anggapan bahwa pondok pesantren dengan kurikulum yang dikenal sekarang memang sudah ada sejak zaman *walisongo* (Abad ke-15 dan 16 M.).⁴³⁸ Di antara naskah-naskah Islam paling tua, dari Jawa dan Sumatera, yang masih ada sampai sekarang (dibawa ke Eropa sekitar tahun 1600 M.) ditemukan tidak adanya kesinambungan ajaran-ajaran ketuhanan atau aqidah, fiqh dan tasawuf.⁴³⁹

Kitab-kitab karya al-Ghazali merupakan kitab yang paling banyak dipelajari sebagai rujukan dalam mendalami rasionalisme kalam sunni dan ilmu fiqhnya, dengan intuisi kaum sufi.⁴⁴⁰ *Ihya' 'Ulum al-Din karya al-Ghazali* Karya-karya al-Ghazali, yang tertuang dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, merupakan karya *fikih-sufistik* yang sangat mendominasi kurikulum pendidikan pesantren. Sepanjang tujuh abad lamanya (abad ke-13 sampai ke-19 M.), *fikih-sufistik* itu berkelindan dengan mistik Jawa dan budaya-budaya lain di Indonesia, sehingga ia tidak hanya memasuki dunia pesantren, tetapi juga seluruh kehidupan umat Islam Indonesia.

Kaitan antara al-Ghazali dan pendidikan pesantren masih tetap hidup dan dinamis. Ajaran al-Ghazali, seperti yang tertuang dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Bidayat al-Hidayah*, dan *Minhaj al-'Abidin* merupakan ajaran yang bersifat baku di dalam kajian-kajian di pesantren.⁴⁴¹ Beberapa pesantren mendasarkan pemilihan materi pendidikan dan pengajarannya kepada pendapat al-Ghazali dalam karya utamanya *Ihya' 'Ulum al-Din* yang membagi ilmu dalam dua kategori yaitu ilmu akhirat dan ilmu dunia.⁴⁴² Konsepsi dan sifat ilmu itu membawa pengaruh kepada sikap dan pemberian nilai terhadap ilmu itu sendiri ataupun tokohnya dan juga nilai mempeljarinya dan cara belajarnya. Ilmu di pesantren tidak dipandang sebagai *value-free* tetapi *full of value*.

⁴³⁶ Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi", dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. xxiv-xxv.

⁴³⁷ Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi", dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. xxiii.

⁴³⁸ Abdurrahman Wahid, "Martin Van Bruinessen dan Pencariannya", dalam Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, hal. 13.

⁴³⁹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, hal. 190.

⁴⁴⁰ Nurcholish Madjid, "Tasawuf dan Pesantren", dalam, Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta, LP3ES, 1988, hal. 105.

⁴⁴¹ Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi", dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. xxiii.

⁴⁴² Hbib Chirzin, "Agama Ilmu dan Pesantren", dalam, Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta, LP3ES, 1988, hal. 84.

Selain kitab-kitab karya al-Ghazali, sampai saat ini di seluruh pesantren masih sangat kuat pengaruh kitab *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariq al-Ta'allum* karya al-Zarnuji. Kitab ini merupakan pedoman bagi santri dalam menuntut ilmu di pesantren, bersama-sama dengan kyai dan sesama santri. Di antara materi kitab ini adalah adanya penekanan untuk menghormati dan mematuhi guru dan kitab-kitab yang diajarkannya.⁴⁴³ Karena itu, pemberian ilmu yang bersifat penalaran akal di pesantren agak tersingkir, dan sebaliknya hal-hal yang bersifat dogmatis lebih mendalam.⁴⁴⁴

Hal baru yang sangat menarik adalah inisiatif Sultan Agung untuk memperhatikan pendidikan pesantren secara lebih serius. Dia menyediakan tanah *perdikan* bagi kaum santri serta memberi iklim sehat bagi kehidupan intelektualisme keagamaan (Islam) hingga mereka berhasil mengembangkan tidak kurang dari 300 buah pondok pesantren.⁴⁴⁵ Kenyataan ini identik dengan dinamika dan kemajuan yang dinikmati Madrasah Nidzamiyah Baghdad ketika pada masa-masa keemasannya di bawah kepemimpinan al-Ghazali yang *fikih-sufistik oriented*.

C. MENGAPA FIKIH-SUFISTIK

Tasawuf yang berkembang pertama kali di abad ke-15 Masehi sangat berbeda dengan tasawuf yang dipahami dan berkembang luas di tengah masyarakat sekarang ini. Tasawuf pada masa itu masih kental dengan ajaran-ajaran filasafisnya, mempunyai watak dinamis akibat nilai-nilai *spekulatif*-nya (*tasawuf falsafi*). Sementara pada saat ini, tasawuf yang diajarkan lebih pada aspek amaliah yang bisa diamalkan secara luas dengan menekankan pada amalan dan wiridan-wiridan, kurang menonjolkan pengungkapan rasa cinta *mahabbah* kepada Allah, dan kadang-kadang sulit dibedakan dengan pendidikan akhlaq.

Pesantren, bagi Zamakhsyari, tidak dapat dipisahkan dengan tasawuf.⁴⁴⁶ Seluruh sejarah pesantren, baik dalam bentuk "pertapaan" maupun dalam bentuk pesantren abad ke-19 Masehi, materi yang diajarkan sudah memasukkan tasawuf. Sejak pesantren itu ada tasawuf telah diajarkan. Berbeda dengan materi ushul fiqh yang baru muncul belakangan (1880 M.) dalam kurikulum pesantren, yakni sejak meluasnya lulusan Haramayn yang menguasai bidang tersebut.

⁴⁴³ al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariq al-Ta'allum*, hal. 26-27.

⁴⁴⁴ Madjid, Nurcholis, "Keilmuan Pesantren Antara Materi dan Metodologi", dalam, *Majalah PESANTREN*, No. Perdana, Oktober/Desember, 1984, hal. 18.

⁴⁴⁵ Abdurrahman Saleh, dkk., *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren* (Jakarta : Binbaga Islam, 1982), h. 6.

⁴⁴⁶ Dzofir, Zamakhsyari, "Pesantren dan Thariqah", dalam *Jurnal Dialog*, Jakarta, Libang DEPAG RI, 19878, hal. 10-12.

Sejak abad ke-16 Masehi di pesantren-pesantren telah diajarkan kitab-kitab tasawuf seperti *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Bidayat al-Hidayah*, *Talkish al-Minhaj*, *Syar fi al-Daqa'iq*, *al-Kanz al-Khafi*, dan *Ma'rifat 'Alam*. Disamping itu juga, meskipun agak terbatas dipelajari juga karya-karya tentang *wadat al-Wujud* dan *al-Insan al-Kamil* karya al-Jiyli.⁴⁴⁷ Bahkan, kitab karya Ibnu 'Athoillah al-Sakandari (w. 796 H./1394 M.) yakni *al-Hikam* dan *Hidayat al-Atqiya' ila Thariq al-Awliya'* karya Zain al-Din al-Malibari (w. 914 M./1508 M.).⁴⁴⁸ Diantara kitab-kitab fiqh yang diajarkan adalah *Safinah al-Najah*, *Sullam al-Tawfiq*, *Masail al-Sittin*, dan *Minhaj al-Qowim*.⁴⁴⁹

Di Jawa, kita bisa mencatat sejumlah nama yang lazim disebut *walisongo walisongo* yang mempunyai peran penting dalam penyebaran tasawuf. Sunan Bonang di Tuban (w. 1525 M.) jelas-jelas mengajarkan tasawuf al-Ghazali sebab kitab *Primbon 15* yang sering dinisbatkan kepadanya, isinya merupakan rangkuman dari kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* karya al-Ghazali. *Primbon* ini, menurut Wiji Saksono, ditemukan kembali oleh armada Belanda yang pertama kali berlayar ke Nusantara dengan suasana damai di Sedayu pada tahun 1597 M. yang kemudian dikenal dengan *Het Boek Van Bonang*. Kitab ini berisi wejangan Sunan Bonang yang ditulis oleh muridnya dengan menggunakan bahasa dan aksarana Jawa Tengah.⁴⁵⁰

Secara edukasional, peran kitab-kitab klasik adalah memberikan informasi kepada para santri bukan hanya mengenai warisan yurisprudensi di masa lampau atau tentang jalan terang untuk mencapai hakikat ubudiyah kepada Tuhan, namun juga mengenai peran-peran kehidupan di masa depan bagi suatu masyarakat. Didalam pendidikan pesantren peran ganda kitab-kitab klasik itu adalah memelihara warisan masa lalu dan legitimasi bagi para santri dalam kehidupan masyarakat di masa depan.

Kehadiran tasawuf memiliki makna korektif terhadap ideologisasi dan formalisasi Islam yang dilakukan masing-masing kaum modernis Islam dan fuqaha'. Alam pikiran fuqaha' lebih menekankan agama sebagai hukum formal dan kaum modernis mengembangkannya menjadi semacam ideologi. Kaum modernis dan fuqaha' mendekati Tuhan secara kalkulatif rasional, sedangkan kaum sufi mendekati Tuhan dengan menggunakan bahasa cinta dan bersifat intuitif. Pola keberagamaan ahli fikih dan kaum modernis terutama diwujudkan dalam bentuk ketaatan hamba kepada tuannya. Konstruksi keberagamaan seperti ini kurang memberi kemungkinan untuk menghayati dimensi kedalaman dari agama (Islam).

⁴⁴⁷ Martin van Bruniessen, *Kitab Kuning*, hal. 27-28.

⁴⁴⁸ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hal. 157.

⁴⁴⁹ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hal. 135.

⁴⁵⁰ Wiji Saksono, *Mengisahkan Tanah Jawa; Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, Bandung, Mizan, 1995, hal. 29.

Tasawuf memberikan reaksi keras terhadap formalisasi dan ideologisasi Islam. Tasawuf mengupayakan pengembangan spiritualitas . Tasawuf menghadirkan Tuhan sebagai *yang bisa dikenal oleh pengetahuan manusia*. Kaum sufi memandang Tuhan sebagai *sang Kekasih*. Karena itu, keberagaman diwujudkan dalam bentuk kecintaan sang perindu kepada *Yang Dirindukan (al-Ma'syud)*. Kebutuhan jangka panjang umat Islam sekarang adalah bukan penafian Konsep-konsep fikih yang legal-formalistik, melainkan bagaimana fikih itu memiliki dimensi spiritualitas. Perjumpaan antara lahiriah fikih dan batiniyah tasawuf inilah yang dimaksud dengan *fikih-sufistik*. Konvergensi antara fikih dan tasawuf ini dimaksudkan untuk menhela agar fikih tidak terjebak pada logosentrisme, formalisme, dan simbolisme yang terus melorot kehilangan spirit dan rohnya.

Perkembangan tasawuf yang cukup signifikan mengantarkan pesantren menjadi institusi terbaik untuk membentuk pribadi-pribadi muslim. Pengaruh nilai-nilai yang dikembangkan tasawuf memberikan bekal yang baik bagi para santri di pesantren. Pesantren telah menjadi sebuah komunitas tersendiri, dimana kyai, ustadz, santri, dan pengurus pesantren hidup bersama dalam satu lingkungan pendidikan berlandaskan norma-norma agama Islam lengkap dengan norma-norma dan kebiasaan-kebiasaannya sendiri, yang secara eksklusif berbeda dengan masyarakat umum yang mengitarinya.

Kajian *fikih-sufistik* di satu pihak dan pendalaman ilmu fiqh melalui berbagai macam alat Bantu di dalam dunia pesantren telah melahirkan ulama-ulama yang mempunyai ciri khas dan karakter berbeda dengan ulama-ulama di daerah-desa lain terutama Timur Tengah. Ulama-ulama pesantren tetap berpegang pada akhlak sufistik yang telah berkembang selama berabad-abad di Indonesia. Dri latar belakang historis keagamaan dan keilmuan Islam inilah, tradisi keilmuan Islam di pesantren berasal.⁴⁵¹

Perjalan sejarah pesantren mengajarkan bahwa, penguasaan atas ilmu-ilmu keislaman dalam arti pendalaman yang menuju pada penguasaan fikih merupakan kekhasan pesantren di Indonesia. Namun, pada saat yang sama tradisi tersebut tidak melupakan sisi lain yaitu *fikih-sufistik* yang merupakan topangan tradisi keilmuan Islam sebelum abad ke-19 Masehi, dimana bukan pendalaman ilmu dalam arti penguasaan untuk berargumentasi, melainkan pengamalan ilmu untuk mendekatkan diri kepada Allah sebagai ukuran utama kesantrian atau kekayaan seseorang. *Fikih-sufistik* dengan demikian tumbuh dan berkembang dari tradisi keilmuan pesantren yang memiliki asal usul sangat kuat, yaitu di satu sisi berasal dari perkembangan tasawuf masa lampau dan di sisi lain pada pendalaman ilmu-ilmu fikih melalui penguasaan alat-alat bantunya.

⁴⁵¹ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, Yogyakarta, LkiS, 2001, hal. 167.

Pesantren mempunyai watak yang secara kuat mengajarkan dan mendidik para santrinya untuk memperkaya amalan-amalan ibadah, shalat, dzikir, [puasa, membaca al-Quran dan sejenisnya, bukan sekadar menajamkan intelektualitas pengetahuan keislaman. Sebab, doktrin yang dikembangkan di pesantren adalah bahwa ilmu itu bermanfaat jika bisa mendekatkan diri kepada Allah. Jadi, karena inti ajaran tasawuf adalah *taqarrub* kepada Allah, maka tasawuf menempati posisi utama dalam pesantren.

Pesantren *salafi (sufistik)* adalah pendidikan yang memposisikan pribadi pada pelatihan untuk menjadi manusia yang mendekati alam *lahutr* dimana seorang sufi meski setinggi apapun ilmunya maka di aakan semakin tawadhu' dan semakin menyeleksi ucapannya dan tindakannya. Seorang sufi memiliki kebiasaan menyedikitkan tiudr, makan dan menyedikitkan perkataan. Hal inilah yang mendorong mengapa pesantren mendidik santri dalam kehidupan yang zuhud sehingga akan senantiasa menjauhkan diri dari paham materialis.

D. KYAI ; SUMBER NILAI SUFISME

Islam di Indonesia sampai sekarang bahkan masih diliputi dengan sikap-sikap sufistik dan kegemaran kepada hal-hal yang mengandung *keramat* (Tariqat : *karomah*). Ajaran tasawuf yang mengarahkan pemikiran Islam kepada ilmu gaib (*ilmu kasyfi*) dan sistem pendidikan ketarekatan yang sangat mengkultuskan guru, telah dijiwai masyarakat dan sistem pendidikan pesantren. Karena itu, jika tidak mempertimbangkan ajaran tasawuf dengan sistem pendidikan ketarekatan tentu akan sulit memahami watak pesantren.⁴⁵²

Di Pulau Jawa, pesantren dan jalan mistis tarekat adalah label Islam tradisional. Pesantren adalah tempat syariat (dimensi eksoterik Islam) sedangkan tarekat merupakan suatu organisasi yang dipakai untuk membangun dimensi esoterik Islam. Pola Islam tradisional dalam masyarakat pesantren, dengan demikian, sama dengan pola budaya Islam sufi yang bersifat sangat ekspresif dan mistis.⁴⁵³

Di kebanyakan pesantren, ulama atau kyai memegang peranan yang lebih dari sekadar seorang guru. Dia bertindak sebagai seorang pembimbing

⁴⁵² *Ilmu kasyfi* merupakan paradigma sufisme yang mengutamakan penghayatan kejiwaan. *Ilmu kasyfi* berlawanan dengan logika rasional dan menolak kritik rasional. (Simuh, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa*, (Jakarta : TERAJU, 2003, hal. 131).. Kaum muslim pesantren atau santri adalah kebalikan dari muslim kejawaan yang bersifat sinkretis, menyatukan unsur-unsur pra-Hindu, Hindu dan Islam (Koentjoroningrat, *Kebudayaan Jawa*, hal. 310.)

⁴⁵³ Simuh, *Ibid.*, hal. 133. Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan adanya dakwah Islam yang disebarkan oleh kalangan ulama lain, seperti ulama fikih, ulama kalam, dan lainnya. (Saefudi Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung, al-Ma'arif, 1979).

spiritual bagi mereka yang taat dan pemberi nasehat dalam masalah kehidupan pribadi mereka, memimpin ritual-ritual penting serta membacakan doa pada berbagai upacara penting. Seperti dikemukakan Martin van Bruinessen, banyak kyai di Jawa yang dipercaya mempunyai kemampuan penglihatan batin dan ilmu kesaktian tertentu. Kyai juga dipercaya sebagai perantara antara dunia nyata dengan dunia arwah.⁴⁵⁴

Kyai dan ulama dalam konteks lingkungan masyarakat Islam sering diidentifikasi kepada pemahaman sebagai ahli waris para Nabi (*waratsat al-Anbiya*). Sejak abad pertengahan, sistem *guruisme* memberikan sumbangan besar kepada umat Islam untuk memberikan kedudukan yang tinggi terhadap ulama, hal ini berkat pengetahuan keagamaan mereka yang fakih (ahli dalam masalah-masalah hukum fikih).⁴⁵⁵

Berdasarkan pada ketaatan terhadap ajaran Islam dalam praktik sesungguhnya, sistem nilai *fikih-sufistik* pesantren memainkan peranana pening dalam membentuk kerangka berfikir santri dan komunitas pesantren. Literatur yang menjasi sumber pengamalan niai adalah kemepimpinan kyai dan literature universal yang digunakan oleh pesantren. Pengamalan ajaran-ajaran Islam secara total dalam praktik kehidupan sehari-hari menjadi legitimiasi bagi kepemimpinan kyai dan penggunaan literature universal hingga sekarang. Leitartus yang menjadi sumber pengambilan nilai-nilai dan kepemimpinan kyai sebagai seorang model bagi penerapan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan nyata merupakan arus utama dari sistem nilai ini.

Eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan Islam *mistik* saat itu dikarenakan oleh sebab-sebab yang berasal dari luar pesantren. Sebab-sebab dimaksud adalah langkanya literatur keislaman di Jawa ketika itu sebagai konsekuensi logis dari kurangnya kontak antar umat Islam di Jawa dengan Timur Tengah, yang disebabkan oleh politik pecah belah Belanda yang tengah berusah keras menunjang penyebaran agama Kristen di Nusantara.⁴⁵⁶

Perkembangan ilmu di pesantren sangat tergantung kepada kealiman kyainya. Kyai dan ulama Indonesia pada umumnya memasukkan dan mengajarkan ilmu agama di pesantren masing-masing setelah mempelajarinya di Mekkah, Madinah, Kairo, Baghdad, ataupun pesantren-pesantren lain yang

⁴⁵⁴ Martin van Bruinessen, *NU, Yogyakarta, LkiS, 1994*, hal. 22-23.

⁴⁵⁵ Selectore, *Elit dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta, LP3ES, 1983, hal. 129. Para kyai biasanya memiliki identitas yang sama dengan khalayak lingkungannya, umpamanya sebagai petani. (Sartono Kartodirdjo, *Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia*, Yogyakarta, UGM, 1974, hal. 16).

⁴⁵⁶ M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Jakarta : Bulan Bintang, 1969), h. 21.

memiliki ilmu yang lebih luas. Bahkan, ada yang melakukan studi sendiri dengan alat yang telah mereka miliki.⁴⁵⁷

E. DAMPAK PENDIDIKAN *FIKIH-SUFISTIK* PESANTREN

Pengamatan terhadap kurikulum yang dipergunakan pendidikan pesantren, berdasarkan hasil penelitian Martin Van Bruinessen, ditemukan kebenaran anggapan bahwa pondok pesantren dengan kurikulum yang dikenal sekarang memang sudah ada sejak zaman Wali Songo (Abad ke-15 dan 16 M.).⁴⁵⁸ Namun demikian, diperlukan kehati-hatian dalam menarik kesimpulan bahwa tarekat memainkan peranan yang sangat penting pada gelombang islamisasi yang pertama. Di antara naskah-naskah Islam paling tua, dari Jawa dan Sumatera, yang masih ada sampai sekarang (dibawa ke Eropa sekitar tahun 1600 M.) kita menemukan tidak adanya risalah-risalah tasawuf dan cerita-cerita penting keajaiban yang berasal dari Persia dan India, tetapi juga kitab peganagan ilmu fiqih yang baku. Risalah-risalah keagamaan berbahasa Jawa paling tua yang masih ada sekarang tampaknya menunjukkan adanya usaha mencari keseimbangan ajaran-ajaran ketuhanan, fiqih dan tasawuf.⁴⁵⁹

Sejarah mencatat bahwa, perjalanan Islam ke Indonesia melalau Persia dan anak benua India ketika itu dicatat sangat berorientasi pada tasawuf. Kitab-kitab yang berhasil menggabungkan fikih dengan amalan-amalan akhlak merupakan pelajaran utama di pesantren-pesantren. Karaya-karya al-Ghazali seperti *Ihya' 'Ulumal-Din*, *Bidayat al-Hiadayah*, *Minhaj al-'Abidin*, dan sebagainya merupakan karya fikih-sufistik yang sangat mendominasi kurikulum pendidikan pesantren. Sepanjang tujuh abad lamanya (abad ke-13 sampai 19 M.), *fikih-sufistik* itu berkelindan dengan mistik Jawa dan budaya-budaya lain di Indonesia, sehingga ia tidak hanya memasuki dunia pesantren, tetapi juga seluruh kehidupan umat Islam Indonesia. Sifat utama dari fikih-sufistik ini ialah mementingkan pendalaman akhlak yang diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁶⁰ Hipotesa ini menunjukkan bahwa, ajaran tasawuf al-

⁴⁵⁷ Pada wal abad ke-20 M., Pesantren Tebuireng di bawah pimpinan KH. A. Wahid Hasyim sejak tahun 1916 M telah berhasil melakukan perubahan yang radikal secara kelembagaan berkenaan dengan kurikulum pesantren. Dia memasukkan pendidikan persekolahan dengan mendirikan Madrasah al-Nidzamiyah di dalam lingkungan pesantren. Di madrasah itu diajarkan berbagai mata pelajaran yang oleh seluruh komunitas pesantren saat itu dihukumi *haram* dan yang mempelajarinya divonis kafir. Mata pelajaran yang dimaksud adalah : Berhitung, Ilmu Bumi, Sejarah, Bahasa Melayu, Bahasa Indonesia, dan Bahasa Belanda. (Abu Bakar Atjeh, *Sejarah Hidup KH.A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*, Jakarta, Panitia Buku Peringatan KH.A. Wahid Hasyim, 1987, hal. 95 dan 98).

⁴⁵⁸ Abdurrahman Wahid, "Martin Van Bruinessen dan Pencariannya", dalam Martin Van Bruinessen, *Ikitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, hal. 13.

⁴⁵⁹ Martin Van Bruinessen, *Ikitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, hal. 190.

⁴⁶⁰ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta, INIS, 1994, hal. 30-31.

Ghazali, yang lebih moderat, lebih lama dan kuat di Indonesia daripada ajaran panteisme.⁴⁶¹

Selain kitab-kitab karya al-Ghazali, sampai saat ini di seluruh pesantren masih sangat kuta pengaruh kitab *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariq al-Ta'allum* karya al-Zarnuji. Kitab ini merupakan pedoman bagi santri dalam menuntut ilmu di pesantren, bersama-sama dengan kyai dan sesama santri. Di antara materi kitab ini adalah adanya penekanan untuk menghormati dan mematuhi guru dan kitab-kitab yang diajarkannya.⁴⁶²

Karena itu, pemberian ilmu yang bersifat penalaran akal di pesantren agak tersingkir, dan sebaliknya hal-hal yang bersifat dogmatis lebih mendalam.⁴⁶³ Selain disebabkan oleh karena pemberian materi pendidikan yang kurang seimbang, juga karena lingkungan budaya Islam pesantren bersifat sangat ekspresif dan mengarah pada *mitologisasi* para wali yang konon menguasai berbagai macam ilmu gaib (keramat). Lingkungan budaya Islam di Jawa pada dasarnya bersifat tradisional dan lamban. Sistem *guruisme* di dalam tradisi tarekat yang lebih *menomorsatukan* ilmu gaib, turut mendukung sulitnya system Pendidikan pesantren salafi untuk mengembangkan daya kritis seperti dalam pendidikan model Barat.⁴⁶⁴

Materi pengajaran pendidikan pesantren bercorak *fikih-sufistik* kemudian mengarah pada orientasi nilai yang sangat menekankan pentingnya kehidupan ukhrawi di atas duniawi, agama di atas ilmu, dan moral di atas akal. Meskipun demikian, tidak seluruhnya model pendidikan ini buruk karena ternyata ia mampu menghasilkan pertahanan mental spiritual yang kuat, dan telah mampu memberikan pembinaan moral sehingga mendapat tempat di hati masyarakat dan kaum muda umat Islam.

Namun demikian, tanpa tidak disadari, sesungguhnya pendidikan pesantren merupakan lembaga pendidikan yang menumbuhkan fanatisme keagamaan yang mendalam dan emosional, dan telah ikut menambah rasa anti penjajah.⁴⁶⁵ Komunitas pesantren termasuk kelompok masyarakat yang pada umumnya memiliki tingkat agresivitas dan fanatisme yang sangat tinggi.⁴⁶⁶

Corak pendidikan *fikih-sufistik* sempat mengalami masa *'uzlah* tetapi sampai sekarang masih tetap berjalan. Ada beberapa dampak positif dari corak *fikih-sufistik* yang dilesatrikan didalam pendidikan pesantren. Dampak positif itu antara lain timbulnya nilai kependidikan yang positif yaitu sikap

⁴⁶¹ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hal.

⁴⁶² al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariq al-Ta'allum*, hal. 26-27.

⁴⁶³ Madjid, Nurcholis, "Keilmuan Pesantren Antara Materi dan Metodologi", dalam, *Majalah PESANTREN*, No. Perdana, Oktober/desember, 1984, hal. 18.

⁴⁶⁴ Simuh, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa*, (Jakarta : TERAJU, 2003), hal. 112.

⁴⁶⁵ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, hal. 33.

⁴⁶⁶ Sartono Kartodirdjo, *Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia*, hal. 224.

yang memandang semua kegiatan pendidikan sebagai ibadah kepada Allah. Kedua, tumbuhnya pembagian tugas dalam menjaga nilai-nilai yang mendasari pesantren. Ketiga, tumbuhnya nilai-nilai dalam pesantren yang berbeda dengan nilai yang hidup di kalangan masyarakat luas, dimana nilai dalam pesantren didasarkan atas ajaran fikih sedangkan nilai-nilai dalam masyarakat didasarkan atas realitas sosial.⁴⁶⁷

Corak ajaran yang bersifat *fikih-sufistik* juga membawa santri berperilaku *sacral* dalam kehidupan sehari-hari dan kepekaan yang luar biasa terhadap kejadiabn-kejadian yang berkaitan dengan hukum agama. Sehingga, menimbulkan pribadi yang peka terhadap hal-hal yang sifatnya *karitas* (*charitable*) dan kurangpeka terhadap hal-hal yang sifatnya sekular, pragmatis dan kualitatif.⁴⁶⁸

F. PENUTUP

Pada masa sekarang pesantren sedang berada dalam pergumulan antara “identitas dan keterbukaan”, di satu pihak ia dituntut untuk menemukan identitasnya kembali, di pihak lain ia harus terbuka bekerja sama dengan sistem-sistem yang lain di luar dirinya yang tentu tidak selalu sepaham dengan dirinya. Namun demikian, corak *fikih-sufistik* dalam sistem pendidikan pesantren memang sudah berkembang sangat lama dan relatif cukup teruji kehandalan dan daya serapnya sampai dengan sekarang.

Perkembangan peradaban sekarang mencatat bahwa, pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) berhasil melahirkan suatu lapisan masyarakat dengan tingkat kesadaran dan pemahaman keagamaan (Islam) yang relatif utuh dan lurus.⁴⁶⁹ Di sisi lain, sebagai salah satu lembaga pendidikan yang memegang peranan penting dalam penyebaran ajaran agama (Islam) prinsip dasar pendidikan dan pengajaran pesantren adalah *pendidikan rakyat*. Dan, karena tujuannya memberikan pengetahuan tentang agama, ia tidak memberikan pengetahuan umum.⁴⁷⁰

Karena konsep di atas pula pesantren selalu tegar menghadapi *hegemoni* dari luar. Pesantren-pesantren tua biasanya selalu dihubungkan dengan kekayaan mereka berupa kesinambungan ideologis dan historis, serta kemampuan mempertahankan budaya lokal. *Denominasi* keagamaan dalam pendidikan pesantren yang *Fikih-Sufistik (Syafi'i-Asy'ari-Ghazalian-Oriented)*

⁴⁶⁷ Abdurrahma Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta, , 1309 H., hal. 169.. Di kalangan pesantren terkenal prinsip pergaulan bahwa, “orang harus mendahulukan kepentingan orang lain di atas kepentingan diri sendiri”, “orang harus mendahulukan kewajiban diri sendiri, sebelum orang lain”, dan “memelihara hal-hal yang baik yang ada, sambil mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik”, dan seterusnya.

⁴⁶⁸ Mastuhu, Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, hal. 148.

⁴⁶⁹ Slamet, *Op. Cit.*, h. 4.

⁴⁷⁰ Djumhur, I, *Sejarah Pendidikan* (Bandung : CV Ilmu, 1976, cetakan ke-6), h. 111-112.

terbukti sangat mendukung terhadap pengembangan dan pelaksanaan konsep *cultural resistance*.

Tradisi keilmuan pesantren sampai sekarang nampaknya tidak pernah bergeser dari aspek essensinya. dalam hal ini, masih besar kepercayaan masyarakat terhadap alumni-alumni pesantren yang memperoleh pendidikan di dunia Barat dan bekerja di beberapa sektor dan kantor swasta dan negara di Indonesia.⁴⁷¹ Karena itu, layak “dibenarkan” keyakinan kuat di kalangan komunitas pesantren bahwa, meskipun setiap pesantren memiliki spesialisasi masing-masing, akan tetapi tidak satupun pesantren salafi yang tidak memiliki orientasi pada *fikih-sufistik* dalam mendidik santri-santrinya. Komunitas pesantren berkeyakinan bahwa, tidak satupun pesantren salafi yang tidak menekankan pentingnya nilai-nilai: kehidupan ukhrawi di atas kehidupan duniawi, pentingnya agama di atas ilmu, dan pentingnya moralitas (akhlak) di atas rasionalitas. Tidak satupun pesantren salafi yang, dibangun oleh kekuatan infra struktur masyarakat bawah, merubah diri secara total dan mau meninggalkan materi pendidikan bercorak *fikih-sufistik*.

⁴⁷¹ Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pemebaharuan* (Jakarta : LP3ES, 1988), h. 7.

BAB V PENDIDIKAN TASAWUF; TUGAS BARU PENDIDIKAN ISLAM ?

A. PENDAHULUAN

Ketika peradaban ummat sampai pada puncaknya, pertanyaan yang mendasar tentang eksistensi kehadiran manusia di dunia kembali muncul untuk mendapatkan jawaban. *Apa sebenarnya hakikat manusia hidup di dunia ini ?* Ketika pertanyaan itu muncul, peradaban puncak itu runtuh dengan sendirinya. Maka, kehidupan yang masuk fase digitalisasi, *dunia serba di ujung jari* ⁴⁷², hanya menjadi tiada berarti. Muncul kegersangan jiwa dan manusia kembali mencari jati diri dalam bentuk lain. Manusia akhirnya kembali mencari dan menggali kedalaman makna kehidupan dan hakikat dirinya.⁴⁷³

Eksistensi kehidupan dunia ternyata tak sekedar mencari dan memenuhi hasrat terhadap materi belaka. Jiwa yang selama ini kurus kering dan kering kerontang tak dipenuhi kebutuhannya meminta untuk diisi dan diberi makan juga. Inilah titik balik yang membuat beberapa waktu terakhir munculnya fenomena menarik masyarakat kota. Tumbuhnya pola hidup beragama yang berwajah lain. Agama tak sekedar ritual aktual tetapi menjadi ritual religi yang menumbuhkan aura kesadaran mendalam atas ibadah dan pendekatan diri terhadap Tuhan. Jika selama ini agama hanyalah sebuah bentuk ibadah formal, menyeru kepentingan duniawi atasnya, digali lebih dalam mendekati titik ketakutan manusia atas kematian nurani yang selama ini telah terbelenggu dalam *penjara* materialisme, terkubur di bawa liberalisme dan kapitalisme. Maka agama kini tak sekedar kegiatan rutin tanpa memberi sentuhan kedekatan bathin terhadap Tuhan. Dengan kata lain, ketika modernisasi Barat meninggalkan agama, mempengaruhi semua lini kehidupan, maka atas kesadaran terhadap kekosongan jiwa, pada saat itulah agama diajak kembali di masa posmodernis saat ini.

Fenomena menarik pada sebagian masyarakat di kota-kota besar sekarang ini, mereka mulai tertarik untuk mempelajari dan mempraktikkan pola hidup *sufistik*. Hal ini dapat dilihat dari banjirnya buku-buku tasawuf di tokok-toko buku, bermunculannya kajian-kajian tasawuf dan maraknya tayangan-tayangan, televisi dan radio. ⁴⁷⁴ Fenomena ini menunjukkan bahwa

⁴⁷² Khusairi, Abdullah, *Hipokrasi dalam Posmodernisme, Harian Pagi Padang Ekspres Minggu*, 17 Desember 2006. Halaman 26.

⁴⁷³ Ajaran tasawuf memberikan perimbangan antara kecendrungan duniawi dan ukhrawi. Tasawuf menemukan momentum saat sekarang, ketika kaum terdidik, pengusaha dan masyarakat kampus banyak tertarik terhadap kajian tasawuf. Lebih-lebih setelah disadari tidak ada korelasi linear antara agama dengan tingkah laku. Agama harus dilakukan sebagai ritual, bukan aktual. (Ahmad Rahman, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafiah*, Hikmah Mizan, Cet. 1 Mei 2004).

⁴⁷⁴ Abdullah Khusairi, *Op Cit*.

ternyata agama telah dibawa untuk hidup di wilayah industri dan digitalisasi. Kitab suci masuk ruang internet, diolah ke dalam MP3, pesantren virtual, dan lain-lain. Fenomena ini makin menarik dikaji mengingat betapa pongahnya masyarakat modern ketika puncak kehidupannya yang rasional, empiris telah membawa mereka ke puncak peradaban.

B. KRISIS SPIRITUALITAS MANUSIA MODERN

Peradaban modern yang berkembang di Barat sejak zaman *renaissance* adalah sebuah eksperimen yang telah mengalami kegagalan sedemikian parahnya, sehingga umat manusia menjadi ragu akan pertanyaan apakah mereka dapat menemukan cara-cara lain di masa yang akan datang. Hal ini, seperti dikatakan oleh Hossein Nasr, karena manusia modern yang memberontak melawan Allah, telah menciptakan sebuah sains yang tidak berlandaskan cahaya intelek. Berbeda dengan yang kita saksikan di dalam sains-sains Islam Tradisional pada masa kejayaan klasik. Barat hanya mendasarkan kekuatan akal (rasio) manusia semata untuk memperoleh data melalui indera, sehingga peradaban modern hanya ditegakkan di atas landasan konsep mengenai manusia yang tidak menyertakan hal yang paling esensial dari manusia itu sendiri.⁴⁷⁵

Ilmu Eropa dapat dijelaskan melalui keadaan-keadaan ketika para ilmuwan menggarap bahan-bahan yang diwarisi selama dua fase berturut-turut, *fase renaissans* dan *fase revolusi* dalam Filsafat Alam. Hal itu mencakup prinsip-prinsip dasar pengenalan dunia alamiah (*natural world*) melalui argumen-argumen demonstratif, prinsip yang pertama kali dicapai oleh peradaban Yunani kemudian diadopsi oleh peradaban Islam. Pada abad ke-17 M. terjadi perumusan kembali yang radikal terhadap objek-objek, metode-metode dan fungsi-fungsi pengetahuan alamiah (*the natural sciences*). Objek baru adalah fenomena yang teratur di dunia tanpa sifat-sifat manusiawi dan spiritual. Metode-metode barunya merupakan penelitian yang kooperatif. Sedangkan fungsi-fungsi barunya adalah gabungan dan pengetahuan ilmiah serta kekuasaan industrial. Target sasaran revalousi ini ialah pendidikan tradisional yang lebih tinggi yang lazim dikenal *Skolastik*. Para “nabi” dan tokoh-tokoh revolusioner abad ini adalah Francis Bacon (di Inggris) dan Galileo Galilie (di Italia). Mereka memiliki tekad yang sama terhadap dunia alamiah dan studinya. Mereka melihat alam sebagai sesuatu yang tidak mempunyai sifat-sifat manusiawi dan spiritual. Tidaklah mungkin adanya dialog dengan alam.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Nasr, Sayyed Hossein, *Nestapa Dunia Modern*, hal. 26

⁴⁷⁶ Jerome R. Revertz, *Filsafat Ilmu Sejarah & Ruang Lingkup Bahasan*, terj., Yogyakarta, Pustaka Pelajar, hal. 9.

Tujuan-tujuan penelitian yang masih mempertahankan pengaruh magis dalam idealisasi failosof tradisional digantikan dengan dominasi alam demi keuntungan manusia. Pengetahuan diharapkan akan lebih bermanfaat ketika dihadapkan kepada perbaikan-perbaikan kecilindustri dan *ilmu* kedokteran, serta tidak bersifat merusak. Revolusi dalam filsafat mengubah bentuk *ilmu* Eropa menjadi sesuatu yang unik. Di masa sekarang filsafat kemudian disuntikkan ke dalam perkembangan *ilmu* yang sedang tumbuh subur. Mulanya memang perlahan-lahan, tetapi kemudian aktivitas sintesis mampu menciptakan satu jenis *ilmu* baru yang ditandai dengan gaya baru aktivitas sosial dalam bidang penelitian dengan jiwa menciptakan etos kerja yang menentengkan kebaikan umum.⁴⁷⁷

Akibat dari fenomena di atas, masyarakat Barat, yang sering digolongkan *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomatis. Bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya, kian dihinggapi rasa cemas akibat kemewahan hidup yang diraihinya. Mereka telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak *human*. Masyarakat modern sedang berada di wilayah pinggiran eksistensinya sendiri, bergerak menjauh dari pusat, baik yang menyangkut dirinya sendiri maupun dalam lingkungan kosmisnya. Mereka merasa cukup dengan perangkat ilmu dan teknologi, sebagai buah gerakan *renaissance* abad 16 M., sementara pemikiran dan paham keagamaan yang bersumber pada ajaran wahyu kian ditinggalkan. Dengan ungkapan lebih populer, masyarakat Barat telah memasuki *the post-Christian era* dan berkembanglah paham *sekularisme*. Sekularisasi, meminjam penjelasan Peter L. Berger, dapat dibedakan menjadi dua bentuk; dalam arti sosial pemisahan institusi agama dan politik. Yang lebih penting dalam konteks keagamaan adalah "adanya proses-proses penerapan dalam pikiran manusia berupa sekularisasi kesadaran". Sekularisasi terbebasnya manusia dari kontrol ataupun komitmen terhadap nilai-nilai agama.

Proses sekularisasi kesadaran ini, menyebabkan manusia modern kehilangan *self control* sehingga mudah dihinggapi berbagai penyakit rohaniah. Manusia menjadi lupa akan siapa dirinya, dan untuk apa hidup ini serta ke mana sesudahnya. Masalah penghancuran lingkungan oleh teknologi, krisis ekologi, dan semacamnya, semuanya bersumber dari penyakit *amnesia* atau pelupa yang diidap oleh manusia modern. Manusia modern telah lupa, siapakah ia sesungguhnya. Karena manusia modern hidup di pinggir lingkaran eksistensinya. Ia hanya mampu memperoleh pengetahuan tentang dunia yang

⁴⁷⁷ Joseph A. Byrnes, "The 17th Century", dalam, J. Sherwood Weber, ed., *Good Reading*, 1980. hal. 48.

secara kualitatif bersifat dangkal dan secara kuantitatif berubah-ubah. Dari pengetahuan yang hanya bersifat eksternal ini, selanjutnya ia berupaya merekonstruksi citra dirinya. Dengan begitu, manusia modern semakin jauh dari pusat eksistensi, dan semakin terperosok dalam jeratan pinggir eksistensi.

Masyarakat Barat modern yang telah kehilangan visi keilahian, telah tumpul penglihatan *intellectus*-nya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. *Intellectus* adalah kapasitas mata hati (*bashiraj*), satu-satunya elemen esensi manusia yang sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta. Akibat dari *intellectus* yang disfungsi, maka sesungguhnya apa pun yang diraih manusia modern yang berada di pinggir (*rim* atau *periphery*) tidak lebih dari sekedar pengetahuan yang terpecah-pecah (*fragmented knowledge*), tidak utuh lagi, dan bukanlah pengetahuan yang akan mendatangkan kearifan untuk melihat hakikat alam semesta sebagai kesatuan yang tunggal, cermin keesaan dan kemahakuasaan Tuhan. Orang dapat melihat realitas lebih utuh manakala ia berada pada titik ketinggian dan titik pusat. Karena, yang lebih tinggi level eksistensinya saja, yang dapat memahami apa-apa yang lebih rendah.

Manusia untuk dapat mencapai level yang eksistensi, tentu harus mengadakan pendakian spiritual dan melatih ketajaman *intellectus*. Pengetahuan *fragmentaris* tidak dapat digunakan untuk melihat realitas yang utuh kecuali padanya memiliki visi *intellectus* tentang yang utuh tadi. Bahwa dalam setiap hal pengetahuan yang utuh tentang alam tidak dapat diraih melainkan harus melalui pengetahuan dari pusat (*centre*), karena pengetahuan ini sekaligus mengandung pengetahuan tentang yang ada di pinggir dan juga ruji-ruji yang menghubungkannya.⁴⁷⁸ Manusia dapat mengetahui dirinya secara sempurna, hanya bila ia mendapat bantuan ilmu Tuhan, karena keberadaan yang relatif hanya akan berarti bila diikatkannya apa Yang Absolut, Tuhan.

Penyebab kejatuhan manusia Barat modern, apabila dilacak ke belakang, akan ditemukan pada aliran filsafat *dualisme Cartesian*, yang mendapat tempat di Barat. Sejak *rasionalisme* yang tersistematisasikan ini berkembang, manusia hanya dilihat dari sudut fisiologis-lahiriah. *Dualisme Cartesian* membagi realitas menjadi dua: *realitas material* dan *realitas mental*, atau *realitas fisik* dan *realitas akal* (rasio), sementara dimensi spiritualnya tercampakkan. Padahal, konsepsi metafisika pada mulanya merupakan "*ilmu pengetahuan suci*" (*scientia sacra*) atau "*pengetahuan keilahian*" (*Divine knowledge*), bukan filsafat yang profane (*profane philosophy*) seperti yang berkembang di Barat sekarang ini.

⁴⁷⁸ Lihat Buzan, Tony, *The Power of Spiritual Intelligence*, London, Harper Collin Publsihe, 2001, hal. 18-20.

Metafisika Barat sekarang yang seharusnya berintikan kecintaan kepada kebijakan (*the love of wisdom*) beralih kepada kebencian kepada kebijakan (*the hate of wisdom*). Konsep metafisika Barat berasal dari *philosophia* menjadi data empiris, sehingga hanya mampu melahirkan konsepsi rohaniah yang palsu (*pseudo-spiritual*). Dalam paham rasionalisme Descartes, dikatakan bahwa kebenaran sesuatu boleh diyakini kalau sesuai dengan kriteria yang dirumuskan oleh rasio. Dalil *Cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada), dapat dinilai sebagai metode *kaca mata kuda* yang terlalu mengagungkan rasio dan cenderung menafikan keberadaan manusia lebih utuh sebagai totalitas yang bereksistensi.

Pengetahuan yang hanya dihasilkan oleh kesadaran psikis (bukan spiritual) dan rasio hanyalah bersifat terbagi-bagi dan sementara. Pengetahuan yang akan membawa kebahagiaan dan kedamaian, hanyalah akan dapat diraih bila seseorang telah membuka mata hatinya, atau visi *intellectusnya*, lalu senantiasa mengadakan pendakian rohani (*suluk*) ke arah titik pusat lewat hikmah spiritual agama. Manusia yang demikian, meskipun ia hidup dalam batasan ruang dan waktu serta berkarya dengan disiplin ilmunya yang *fragmentalis*, namun ia akan dapat memahami rahasia watak alam sehingga dapat mengelolanya. Sementara mata hatinya menyadarkan bahwa alam yang dikelolanya adalah sesama makhluk Tuhan yang mengisyaratkan Sang Penciptanya, Yang Rahman dan Rahim. Manusia modern, telah menciptakan situasi sedemikian rupa yang berjalan tanpa adanya kontrol, sehingga mereka terperosok dalam posisi terjepit yang pada gilirannya tidak hanya mengantarkan pada kehancuran lingkungan, melainkan juga kehancuran manusia.

Akibat dari terlalu mengagungkan rasio, manusia modern mudah dihinggapi penyakit kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu pengetahuan dan filsafat rasionalisme abad 18 M. dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai *transenden*, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi. Berger menegaskan bahwa, nilai-nilai *supra-natural* telah lenyap dalam dunia modern. Lenyapnya nilai-nilai tersebut dapat diungkapkan dalam suatu rumusan kalimat agak dramatis sebagai “Tuhan telah mati” atau “Berakhirnya Zaman Kristus”. Hilangnya batasan-batasan yang dianggap dan diyakini sebagai sakral dan absolut, menjadikan manusia modern hanya melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif, terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangunnya. Marcel A. Boisard menyatakan bahwa, Barat telah kehilangan rasa *supernatural* secara besar-besaran.

Manusia modern yang mengabaikan kebutuhannya yang paling mendasar yang bersifat spiritual tidak bisa menemukan ketentraman batiniah, yang berarti tidak adanya keseimbangan dalam diri. Keadaan ini akan semakin akut, terlebih lagi apabila tekanannya pada kebutuhan materi

kian meningkat sehingga keseimbangan akan semakin rusak. Menyadari bahwa modernisasi ternyata tidak mampu memenuhi kebutuhan manusia yang bersifat spiritual, maka tidak heran kalau sekarang manusia beramai-ramai untuk kembali kepada agama yang memang berfungsi, antara lain, untuk memberikan makna kepada kehidupan. Naisbitt dalam *Megatrends 2000*, mengatakan bahwa, fenomena kebangkitan agama merupakan gejala yang tidak bisa dihindarkan lagi pada masyarakat yang sudah mengalami proses modernisasi, sebagai *counter* terhadap kehidupan yang semakin sekuler.

Di dunia Barat, kecenderungan untuk kembali kepada dunia spiritual ditandai dengan semakin merebaknya gerakan fundamentalisme agama dan kerohanian. Munculnya fenomena ini cukup menarik dicermati karena polanya jauh berbeda dengan agama-agama *mainstream* (agama formal), kalau tidak dikatakan malah bertentangan. Sehingga persoalan spiritualitas bukan "*organized religion*". Corak keberagamaannya cenderung bersifat pencarian pribadi, lepas dari agama-agama ada di sana, seperti Kristen, Budha, dan lainnya. Akibat dari kecenderungan ini, muncul kultus-kultus dan sekte-sekte spiritual ekstrim yang sangat fundamentalis. Sebagai contoh, misalnya kasus David Koresh dengan *Clan Davidian*-nya, yang membakar diri setelah dikepung tentara Amerika, atau Pendeta Jim Jones yang mengajak jama'ahnya bunuh diri secara massal di hutan, atau kasus sekte sesat Ashahara di Jepang yang membunuh massa di jembatan kereta api bawah tanah.

Semua itu pada dasarnya, akibat kebingungan mereka dalam menentukan hidupnya. Mereka kalut dan kehilangan kendali dalam menghadapi kehidupan yang semakin sulit. Jiwa-jiwa dan batin-batin mereka sibuk mencari, tapi mereka tidak tahu apa yang mereka cari. Spiritual dalam pengertian Barat cenderung dipahami sekedar sebagai fenomena psikologi. Perkembangan ini tidak dapat dilepaskan dari akibat-akibat kemanusiaan yang muncul dalam proses modernisasi, yang kemudian mendorongnya mencari tempat pelarian yang memberikan perlindungan dan kepuasan yang cepat. Hal ini diperoleh dengan memasuki kelompok fundamentalisme dan kerohanian.

Perkembangan spiritualitas dalam bentuk gerakan fundamentalisme, dalam banyak kasus, sering menimbulkan persoalan psikologis. Spritualisme dalam bingkai fundamentalis hanya menawarkan jani-janji keselamatan *absurd* atau palsu dan ketenangan batin yang bersifat sementara (*palliative*). Lebih dari itu, fundamentalisme agama melahirkan sikap-sikap eksklusif, ekstrim, dan doktrinal, dan tidak toleran dengan pemahaman lain.

C. FENOMENA TASAWUF KONTEMPORER

Sufi (pengamal ajaran tasawuf) adalah orang yang berusaha membersihkan diri dari sesuatu yang hina dan menghiasinya dengan sesuatu yang baik, yaitu *akhlak rabbaniyah*, atau sampai pada *maqam*

tertinggi.⁴⁷⁹ Dan jika seseorang telah dekat dengan Allah dan meraih cinta-Nya, karena kemuliaan akhlaknya, maka secara otomatis ia pun akan dekat dan dicintai oleh sesama manusia. Pemahaman itu tetap dipedomani sampai sekarang. Tasawuf kontemporer tidak terlepas dari kontek ajaran tasawuf klasik. Tetapi tidak memiliki silsilah secara langsung terhadap tasawuf klasik. Kalau masih ada silsilah, tentu saja ia masih masuk kategori tasawuf klasik.

Tasawuf kontemporer terdapat di wilayah masyarakat kota mengambil ajaran tasawuf dan mengemasnya menjadi industri baru berbasis agama karena dibutuhkan oleh masyarakat kota. Kejenuhan masyarakat kota terhadap persaingan hidup membuat pasar tasawuf tumbuh dan masuk wilayah komunikasi massa dan teknologi. Tasawuf kontemporer adalah penamaan yang pada dasarnya berakar dan berada pada barisan neo-sufisme Rahman⁴⁸⁰ dan tasawuf modern, yang diusung Hamka. Menurut Hamka, tasawuf modern adalah penghayatan keagamaan *esoteris* yang mendalam tetapi tidak dengan serta merta melakukan pengasingan diri (*'uzlah*). *Neo-sufism* menekankan perlunya keterlibatan diri dalam masyarakat secara lebih dari pada *sufisme* terdahulu. Neo Sufism cenderung menghidupkan kembali aktifitas *salafi* dan menanamkan kembali sikap positif terhadap kehidupan.⁴⁸¹

Pemahaman ini bisa memberi bukti konkrit ketika melihat fenomena yang terjadi di tengah-tengah masyarakat kota saat ini. Terdapat lembaga-lembaga tasawuf yang tidak memiliki akar langsung kepada tarekat dan digelar massal juga komersial. Sekedar misal, *Indonesian Islamic Media Network* (IMaN), Kelompok Kajian Islam Paramadina, Yayasan Takia, *Tasawuf Islamic Centre Indonesia* (TICI). Kelompok ini mencoba menelaah dan mengaplikasikan ajaran tasawuf dalam kehidupan sehari-hari secara massal. Misalnya Dzikir Bersama, Taubat, Terapi Dzikir. Wajah tasawuf dalam bentuk lain dilakukan —dan sangat laku—*Emotional Spritual Question* (ESQ) di bawah pimpinan Ari Ginanjar. Konon, konsep awal ESQ ini, dilakukan oleh kaum nashrani di Eropa dan Amerika dalam mengantisipasi kebutuhan jiwa masyarakat kota setempat.

⁴⁷⁹ Ibrahim, Muhammad Zaki, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo, Penerbit Tiga Serangkai, Tahun 2004, Cet. I, hal. 3-5.

⁴⁸⁰ Neo-sufisme pertama diusung Fazlur Rahman, yang memiliki arti sufism baru. Kebalikan dari sufism terdahulu, yang mengedepankan individualistik dan *ukhrawi* yang bersifat eksatis-metafisis dan kandungan mistiko-filosofis. Hal senada juga diusung oleh Hamka. Wacana ini sudah didiskusikan beberapa waktu lalu. Penulis berpendapat, *tasawuf kontemporer*, satu sisi masuk pada barisan Fazlur Rahman dan Hamka. Di sisi lain, *tasawuf kontemporer*, hanyalah bagian dari bahan mentah industrialisasi.

⁴⁸¹ Madjid, Nurcholis *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1995, hal. 94.

Selain bentuk lembaga, dalam pengembangannya melibatkan komunikasi massa. Misalnya, promosi dalam bentuk buku, pamflet, iklan, adventorial, program audio visual CD, VCD, Siaran Televisi, hingga internet. Siaran televisi yang sehari-hari dapat ditonton, memperlihatkan kecenderungan yang sama besarnya dengan *booming* sinetron misteri dengan tayangan dzikir bersama dan ceramah agama. Karena masuk pada ranah industri dan bersentuhan dengan komersialisme, tasawuf terkesan menjadi alat untuk mengedepankan perilaku keagamaan yang *katarsis*. Bersedih dan disedih-sedihkan. Taubat, sebuah jendela masuk tasawuf menjadi arena penyesalan yang dipertontonkan. Dzikir dilapadzkan secara bersama-sama dan dipandu, yang dipaksa-paksa menjadi seolah-olah *khusu'*. Dan, doapun disandiwarkan dengan tetes air mata. Jika tidak hati-hati, pola seperti ini akan terjerumus dalam *pseudo* tasawuf. Tasawuf yang hanya mengedepankan tontonan daripada substansi penghayatan dan internalisasi dalam keseharian.

Karena ia masuk dalam wadah publikasi, maka ongkos yang harus dibayar adalah tumbuhnya idola baru yang menjadi pujaan. Berbeda dengan tasawuf klasik dan tarekat yang memiliki rasa hormat yang tinggi terhadap guru spiritual, Tasawuf kontemporer adalah pemujaan idola yang tiada berbeda dengan pemujaan manusia sekuler terhadap Madonna. Maka, tidaklah heran, jika hari lebaran, salah satu baju “wajib” dibeli kaum muslim adalah baju (simbol) yang dipakai sang idola. Suasana religius yang terpaksa hadir itu juga dibayar mahal jika akan menghadirkan sang idola ke sebuah majelis. Sungguh naif, bila dipandang dari segi ajaran tasawuf itu sendiri. Selain bentuk-bentuk di atas, tanpa mengurangi kehadiran tasawuf klasik yang masih berkembang bersamaan juga dengan tarekat yang sudah pula masuk ke kota besar, tasawuf kontemporer juga ditunjukkan dalam bentuk terapi pengobatan. Pengamalan ibadah *mahdhah* yang lengkap dan metode tasawuf yang dijalankan selama 24 jam dengan paket pengobatan yang mahal pula.⁴⁸²

Agaknya, inilah yang lebih spesifik dalam tasawuf kontemporer. Sebuah bentuk baru yang terjadi di tengah masyarakat kota. Jika masa modern banyak dihadapkan pada semangat untuk kembali kepada bentuk lebih positif dan kemurnian ajaran agama, maka pada tasawuf kontemporer adalah beralihnya model dari sifat tasawuf individual kepada wilayah massa. Hal ini berangkat dari kegagalan dalam pencitraan dan kekosongan jiwa, setidaknya pada massa terdapat pengakuan terhadap diri individu yang masuk kelompok ibadah tersebut. Wilayah massa itu adalah masyarakat yang memiliki wadah komunikasi massa dan teknologi informasi. Tasawuf masuk menjadi bagian dari perangkat hidup dengan wajah baru yang sesuai pada selera zamannya.

⁴⁸² Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta, Rajawali Pers, 2005.

D. ANALISIS TASAWUF KONTEMPORER

Tasawuf kontemporer merupakan bentuk aktual corak beragama masyarakat kota. Jika tidak hati-hati, atau salah dalam pengajaran dan aplikasinya akan membawa bentuk pemalsuan tasawuf. Atau lebih ekstrim lagi, tasawuf kontemporer yang bersentuhan dengan corak sufistik, hanyalah mengambil semangat yang tidak utuh dari tasawuf konvensional yang dikenal selama ini. Apabila kita memahami corak sufistik, seakan-akan hanya mengarah kepada dunia tasawuf, bukan masuk ke dalam ranah tasawuf secara total.

Pencapaian yang hendak ditunjukkan oleh tasawuf kontemporer adalah sama dengan konsep para sufi terdahulu (sufi klasik). Seperti kedekatan (*qurb*) dengan Allah, kehadiran Allah dalam kehidupan sehari-hari (*muroqobah*), dan menjadi *al-Insan al-Kamil*. Melihat coraknya, pengembangan tasawuf kontemporer mengarah kepada tubuhnya *tasawuf akhlaqi*, yang lebih mengedepankan sikap kesahajaan dan ibadah yang banyak untuk mencapai kedamaian hidup dan kedekatan diri dengan Allah, yang harus dilalui dari tahap pensucian diri (*tazkiyat al-Nafs*).

Menurut al-Ghazali, setiap orang dapat menempuh cara-cara ke arah itu dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan *fana` fillah* atau *mukasyafah*.⁴⁸³ Penyucian hati terdiri dari atas dua bagian, yaitu mawas diri dan penguasaan serta pengendalian nafsu-nafsu alias *muhasabah*. Kedua, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan.⁴⁸⁴ Di dalam hati sendiri terdapat *ruh* dan *sirr*. *Sirr* adalah tempat atau alat untuk *musyahadah* sedangkan *ruh* merupakan tempat atau alat untuk *mahabbah* dan *qalb* adalah tempat atau alat untuk *ma`rifatullah*.⁴⁸⁵ Nafsu-nafsu yang bersemayam di dalam hati setiap manusia, menurut al-Ghazali, terdiri atas nafsu *lawwamah* dan nafsu *ammarah*. Keduanya merupakan musuh dalam selimut. Nafsu *lawwamah* laksana babi yang amat rakus dunia, tidak ingat batal atau haram. Sedangkan nafsu *ammarah* laksana srigala yang berwatak buas dan ingin menang sendiri. Disamping itu masih banyak lagi nafsu-nafsu yang membahayakan kesucian jiwa manusia, terutama nafsu *sabû'iah*, *bahimiah* dan nafsu *syaythaniah*. Sedangkan nafsu yang sangat konstruktif adalah nafsu *rabbaniah*.⁴⁸⁶ Kesucian batiniah seorang hamba ditandai dengan adanya sesuatu selain Allah di hatinya. Kesucian yang sempurna darinya akan menjadi tempat yang sangat subur bagi datang dan tumbuhnya *'ilmu ladunni* dan

⁴⁸³ Simuh, *Sejarah Perkembangan Tasawuf*, h. 32.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, h. 41.

⁴⁸⁵ al-Qusyayrî, *al-Risalah al-Qusyayriyah*, h. 48.

⁴⁸⁶ al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, J. IV, h. 4.

limpahan nur ilahi (*al-Faydh al-Rabbani*). Maka, terbukalah semua rahasia ketuhanan.⁴⁸⁷

Tetapi, apresiasi positif yang patut diberikan kepada mereka yang mengusung tasawuf dengan wajah baru ini adalah, mereka masuk dalam mewarnai zaman. Tak terbayangkan, jika mereka tidak ada. Kekosongan pada wilayah massa akan membuat kepercayaan diri (*confidence self*) beragama masyarakat akan terus menurun. Tentu saja, nuansa keagamaan akan tidak terlihat lagi di permukaan. Setidaknya, mereka sekarang sudah memulainya untuk menjawab kebutuhan rohani masyarakat. Lebih dari itu, tasawuf kontemporer merupakan bentuk alternatif beragama sebagai pilihan setelah goncangan ketiadaan dan kekosongan jiwa. Sentuhan terhadap jiwa-jiwa yang kurus kering tidak pernah mendapat cahaya religi, sementara kebutuhan itu adalah *primer* tetapi tidak pernah diberikan.

Tasawuf kontemporer menempatkan nilai-nilai tasawuf menjadi kecil atau justru menjadi bahan dari teknologi. Tasawuf kontemporer masih diragukan otentitasnya. Ia hanya menjadi bagian kecil dari teknologi maju. Bukan sebagai subjek dari kemajuan. Meskipun demikian, ia masih berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah, tetapi mengedepankan *packaging* dari pada esensi. Mereka yang terlibat di dalam dunia tasawuf kontemporer, meskipun demikian, masih terus mencoba dan menggali serta merasakan dan mengakui bahwa mereka sudah mulai memasuki *sufi*. Tentulah tidak akan mampu *ruh* tasawuf yang pernah ada pada masa lalu bisa dijemput secara total tanpa mengetahui secara utuh ajaran dan doktrin tasawuf tersebut. Apalagi hanya mencomot bagian-bagian penting dan menjadikannya sebagai bahan dari apa yang dikomersilkan sebagai bahan komoditi kepada masyarakat kota.

Walaupun secara tidak langsung ada akar klasik dan konvensional, sesungguhnya mereka mempelajari secara mendalam setiap ajaran dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Ada *kerinduan* masyarakat kota untuk kembali hidup pada akar budaya agama yang mengedepan *ruh* beragama. Tidak sekedar formalitas aktual tetapi juga memiliki makna yang dalam terhadap kehidupan sehari-hari. Tetapi jika kita lihat lebih jauh, semestinya harus terus dievaluasi karena tasawuf ini bersentuhan dengan industri yang cenderung bermata dua. Terlepas dari plus dan minus ajaran, juga corak dan potret kehidupannya yang nyaris mengarah kepada *pseudo* tasawuf, semangat dan pengaruhnya membawa arti penting bagi agama Islam di tengah masyarakat. Lebih-lebih masyarakat kota yang memang merindukan khazanah kehidupan beragama.

⁴⁸⁷ al-Ghazālī, *Sirr al-Ālamīn*, h. 24.

E. PENDIDIKAN TASAWUF; KEBUTUHAN DINI

Sejak awal budaya manusia, pendidikan pada hakikatnya merupakan proses sosialisasi dan *enkulturasi* yang menyebarkan nilai-nilai dan pengetahuan-pengetahuan yang terakumulasi di masyarakat. Dengan berkembangnya masyarakat, berkembang pula proses sosialisasi dan *enkulturasinya* dalam bentuknya yang diserap secara optimal. Dewasa ini pendidikan terlihat lebih mengupayakan peningkatan potensi intelegensia manusia. IQ telah menjadi sebuah "patok absolut" dalam melihat tingkat progresivitas kedirian manusia. Manusia dituntut mengasah ketajaman intelektualnya demi kemampuan mengoperasikan mekanisme alam yang menurut Jurgen Habermas, menghunjamnya *hegemoni* rasio instrumentalis. Produk dari instrumentalisasi intelek ini adalah terbangunnya manusia-manusia mekanis yang kering dari nuansa kebasahan ruang diri, atau dalam istilah Herbert Marcuse, *one dimensional men*.

Multikulturalisme berkembang sebagai sekolah yang menaruh pentingnya keragaman sumber-sumber serta kantung-kantung budaya yang menjadi oasis penghayatan hidup dan acuan makna penganutnya, justru dalam penghayatan jagat-jagat nilai kelompoknya. Tuntutan multikulturalisme ini mekar bersama memadatnya kesadaran terhadap keterbatasan tradisi-tradisi besar yang setelah krisis monopoli tafsir kebenaran tunggal ternyata ambruk dalam rasionalisme demokrasi, serta krisis-krisis dehumanisme dan kukuhnya teknologis-instrumental yang membuat hidup menjadi sempit satu dimensi.

Maka pendidikan pun perlu diarahkan untuk melakukan perombakan substansial menuju penyadaran hakiki dengan bertumpu pemaknaan hidup secara lebih *human*. Perubahan ini sepatutnya dibidikkan pada wilayah *esoteris* yang merupakan kesadaran hakiki yang berwatak multi dimensional. Kesadaran esoteris senantiasa meneguhkan nilai-nilai keillahiah yang menjadi sumber segala bentuk kesadaran. Padahal, kesadaran akan hadirnya kekuatan illahiah bisa menghadirkan kesadaran praksis yang amat signifikan bagi pengembangan kepribadian baik privat maupun sosial.

Di atas kondisi *multikulturalisme*, ada pemikiran yang berlandaskan pendalaman *wisdom* tentang pemikiran yang substansial, universal, dan integral melalui jalur yang emansipatoris, moralis, dan spiritual. Sebuah pengayaan proses pendidikan yang berlambar nilai-nilai tasawuf dengan tujuan praksis sosial. Tasawuf bukan penyikapan pasif atau apatis terhadap kenyataan sosial. Tasawuf berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi spiritual di masyarakat. Bukankah aspek moral-spiritual ini sebagai *ethical basic* bagi formulasi dunia pendidikan? Kaum sufi adalah *elite* di masyarakatnya dan sering memimpin gerakan penyadaran akan adanya penindasan dan penyimpangan sosial. Tasawuf merupakan metodologi pembimbingan manusia menuju keharmonisan dan keseimbangan total. Interaksi kaum sufi dalam semua kondisi adalah harmoni dan kesatuan

dengan totalitas alam, sehingga perilakunya tampak sebagai manifestasi cinta dan kepuasan dalam segala hal.

Bertasawuf berarti pendidikan bagi kecerdasan emosi dan spiritual (ESQ) yang sebenarnya adalah belajar untuk tetap mengikuti tuntutan agama, saat berhadapan dengan musibah, keberuntungan, perlawanan orang lain, tantangan hidup, kekayaan, kemiskinan, pengendalian diri, dan pengembangan potensi diri. Bukankah lahirnya sufi-sufi besar seperti Rabi'ah Adawiah, Al-Ghazali, Sari al-Saqothi atau Asad al-Muhasabi telah memberi teladan, pendidikan yang baik, yakni berproses menuju perbaikan dan pengembangan diri dan pribadi.

Disadari, pendidikan yang dikembangkan masih terlalu menekankan arti penting akademik, kecerdasan otak, dan jarang sekali pendidikan tentang kecerdasan emosi dan spiritual yang mengajarkan integritas, kejujuran, komitmen, visi, kreativitas, ketahanan mental, keadilan, kebijaksanaan, prinsip kepercayaan, penguasaan diri atau sinergi. Akibatnya, berkecambahnya krisis dan degradasi dalam ranah moral, sumber daya manusia dan penyempitan cakrawala berpikir yang berakibat munculnya militansi sempit atau penolakan terhadap pluralitas. Dalam tasawuf, antara IQ (*dzaka al-Dzihn*), EQ (*tashfiat al-Qolb*) dan SQ (*tazkiyah al-nafs*) dikembangkan secara harmonis, sehingga menghasilkan daya guna luar biasa baik horizontal maupun vertikal.

Sufi besar, Ibnu 'Arabi, melihat manusia perlu memekarkan apa yang disebut sebagai daya-daya *khoyyal* yakni suatu potensi daya dan kekuatan substansial yang mengejawantah secara hakiki, tetapi faktawi dan bergerak menuju pengungkapan diri dalam dunia indrawi yang merupakan bentuk abadi dan azali. Demikianlah, manusia perlu dikembalikan pada pusat eksistensi atau pusat spiritual dan dijauhkan dari hidup di pinggir lingkaran eksistensi.

Di tengah kondisi multikulturalisme, yang patut dipertahankan dan dikembangkan adalah penguatan pendidikan yang berbasis spiritualitas yang justru akan meneguhkan otentisitas kemanusiaan yang senantiasa dicitrai oleh ketuhanan. Doktrin sufistik bisa dijadikan dasar etik pengembangan kehidupan lebih humanis dengan tetap memelihara produktivitas di tengah gaya hidup modern yang memproduksi ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Fungsionalisasi ajaran sufi itu lebih urgen ketika berbargai wilayah negeri ini dilanda bencana alam akibat salah urus. Konflik menajam dalam pertarungan politik setiap pergantian pimpinan partai dan pemilihan kepala daerah yang mulai berlangsung di seluruh kawasan Tanah Air, membuat kemiskinan dan penderitaan rakyat semakin mengesankan. Fakir-miskin dan korban bencana alam itu makin tak terurus saat elite partai dan bahkan keagamaan terperangkap perebutan kekuasaan materiil. Doktrin sufi mengajarkan bagaimana cara pembebasan manusia dari perangkap hasrat kuasa dan kaya

yang menjadikan pelaku ekonomi, politik dan tokoh agama kehilangan rasa kemanusiaannya.

Tuduhan ajaran sufi menjadi penyebab utama lemahnya etos sosial, ekonomi dan politik sehingga mayoritas pemeluk Islam tergolong miskin dan berpendidikan rendah adalah akibat kesalahpahaman memaknai ajaran-ajaran sufi, yang jelas-jelas bersumber kepada Kitabullah dan al-Sunnah. Ajaran sufi bisa menjadi basis etik dinamika kehidupan sosial, ekonomi dan politik kebangsaan yang humanis dan berkeadilan dalam dunia global, jika dimaknai sebagai praksis kemanusiaan. Akar etik sufi ialah kesediaan manusia menempatkan dinamika kebendaan dan duniawi (sosial, ekonomi, politik) sebagai wahana pencapaian tahapan kehidupan (*maqam*) lebih tinggi dan bermutu. Bagi kaum sufi, kehidupan sosial, ekonomi dan politik bukanlah tujuan final, tapi tangga bagi kehidupan lebih luhur. Inilah maksud ajaran *suluk* sebagai jalan mencapai *ma'rifat*; *Ma'rifat* adalah karunia tertinggi tentang hakikat kehidupan dinamis alam dan manusia. Karunia *ma'rifat* yang futuristik itu menciptakan manusia-manusia yang piawai melihat hukum kausal sejarah dan berbagai kemungkinan kejadian di masa depan.

Realisasi doktrin sufistik bukanlah dengan menjauhi, menolak dan menghindari pergulatan bendawi, melainkan melampaui dan menerobos batas-batas dinamika bendawi yang materialistik. Perilaku dan pola hidup sufistik merupakan teknik pembebasan manusia dari perangkap materiil ketika melakukan tindakan sosial, ekonomi dan politik, juga dalam kegiatan ritual keagamaan. Itulah basis etik setiap laku sufi yang seharusnya meresap kedalam setiap tindakan manusia di dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik serta berbagai kegiatan ilmiah. Inti ajaran sufi demikian itu mudah kita kenali di semua ajaran agama-agama *samawi*. Berbasis etika sufistik seseorang bersedia membantu meringankan penderitaan orang lain, walaupun diri sendiri menghadapi kesulitan dan penderitaan. Prestasi kehidupan sosial, ekonomi dan politik penganut sufi, selalu terarah bagi capaian kualitas spiritual, bukan semata bagi status sosial, penumpukan harta dan kuasa pribadi.

Konsep *faqr* misalnya, bukan pola hidup miskin tanpa harta dan kekuatan, tapi berlaku bagi si miskin kepemilikan atas harta dan "kekuasaan" yang dimiliki, sehingga dia dapat dengan mudah memberikan harta dan kuasanya bagi kesejahteraan publik. *Sufistisasi* ekonomi inilah yang belakangan berkembang menjadi faktor penentu dinamika sosial dan politik. *Sufistisasi* berarti peletakkan tiap usaha dan prestasi sosial, ekonomi, dan politik pada akar nilai kemanusiaan, bukan sebagai berhala-berhala ketika harta dan kuasa dianggap lebih berharga dari praksis pemihakan kepentingan *humanitas universal*.

Kerakusan kapitalistik dan politik yang cenderung korup adalah lahir akibat perilaku ekonomi dan politik yang berorientasi hanya bagi peraih

kekayaan harta *finalistik*. Gagasan Imam al-Ghazali seringkali dijadikan referensi penolakan pelibatan diri dalam dinamika sejarah, ekonomi dan politik dalam doktrin *zuhd* dan *faqr*. Ajaran itu bagi al-Ghazali berarti peletakkan kegiatan ekonomi dan politik bagi pengabdian kepada Allah. bukan menolak atau lari dari kehidupan empiris. Inilah *transendensi* dan *radikalisasi* dalam pemikiran filsafat. Proses demikian akan menumbuhkan kesadaran tentang diri, realitas alam raya, dan Allah. ⁴⁸⁸

Sufistisasi ialah praksis sufi dalam kehidupan empirik sehingga kebekuan sosial, ekonomi, politik, dan keberagamaan dicerahi kemanusiaan dan diresapi logika sejarah kritis dan dinamis. Bukan lari dari kecenderungan ekonomi dan politik yang culas dan korup, tapi kerja keras menahan diri mengatasi perangkap finalitas ekonomi dan politik. Tidak jarang kegiatan ritual keagamaan terperangkap finalitas serupa ketika ditujukan hanya untuk meraih pahala sebesar mungkin tanpa keterkaitan fungsional pemecahan problem kehidupan riil. Prestasi sosial, ekonomi, politik, dan kesalehan religius lebih bermakna saat seseorang memasuki wilayah tanpa batas penuh kenikmatan hidup dan melampaui dimensi bendawi. Sufistisasi produktif penting dalam keberagamaan non-produktif fatalis yang lebih menekankan pencarian kekayaan moral-spiritual menolak kekayaan dan kuasa bendawi. Pemahaman ajaran zuhud seperti itulah penyebab ketertinggalan masyarakat muslim yang miskin dan terkebelakang.

F. TASAWUF; ALTERNATIF SPIRITUALITAS MASA DEPAN

Spiritualitas Islam atau sufisme memiliki aspek-aspek lain yang tercermin dalam ungkapan merenungkan keindahan manusia adalah media untuk dapat merenungkan keindahan Allah.⁴⁸⁹ Spiritualitas Islam atau tasawuf nampaknya mempunyai signifikansi yang kuat bagi masyarakat Barat modern yang mulai merasakan kekeringan batin dan kini upaya pemenuhannya kian mendesak. Mereka mencari-cari, baik terhadap ajaran Kristen maupun Budha atau sekedar berpetualang kembali kepada alam sebagai '*uzlah*' dari kebosanan karena lilitan masyarakat ilmiah-teknologis. Dalam situasi kebingungan seperti itu, Islam masih belum dipandang sebagai alternatif pencarian, karena Islam dipandang dari sisinya yang legalistis-formalistis dan banyak membentuk kewajiban bagi pemeluknya serta tidak memiliki kekayaan spiritual. Atau, karena Islam di Barat bercitra negatif karena kesalahan orientalis dalam memandang Islam lewat literatur dan media massa. Akibatnya, Islam dipandang sebelah mata oleh masyarakat Barat. Barat juga masih amat asing kalau Muhammad ditempatkan sebagai

⁴⁸⁸ al-Najar, Amir, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern*, terj., Jakarta, Hikmah, 2004, hal. 66-67

⁴⁸⁹ Baldick, Julian, *Islam Mistik*, terj., Jakarta, Serambi, 2002, hal. 15.

tokoh spiritual, dan Islam memiliki kekayaan rohani yang sesungguhnya amat mereka rindukan. Citra idola seorang tokoh spiritual menurut mereka hanyalah berkisar pada Budha Gautama yang meninggalkan kemewahan hidup kerajaan, atau Kristus sang penebus dosa anak cucu Adam, atau pada Gandhi yang hidupnya begitu sederhana meski pribadinya amat besar. Sementara Nabi Muhammad SAW, lebih dikenal sebagai panglima perang yang terlalu sibuk dengan penaklukan wilayah dan membangun kekuasaan duniawi.

Islam, sebagai agama samawi paling akhir diturunkan, merupakan agama yang menghendaki kebersihan lahiriah sekaligus batiniah. Hal ini tampak misalnya melalui keterkaitan erat antara niat (aspek *esoterik*) dengan beragam praktek peribadatan seperti wudhu, shalat dan ritual lainnya (aspek *eksoterik*). Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah manusia yang dapat menghidupkan kegairahan akhlak yang mulia. Jadi sebagai ilmu sejak awal tasawuf memang tidak bisa dilepaskan dari *tazkiyah al-Nafs* (penjernihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteorisasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya sehingga sampai pada suatu tingkatan (*maqam*) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai *syuhud* (persaksian), *wujd* (perjumpaan), atau *fana'* (peniadaan diri). Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik, seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatnya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Tasawuf merujuk pada dua hal pokok yaitu, penyucian jiwa (*tazkiyy al-nafs*) dan pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah.

Faktor yang paling penting dalam membangun dan membuat identitas muslim masa kini adalah system pendidikan Islam tradisional, seperti yang diteladankan kaum sufi.⁴⁹⁰ Indonesia mencatat betapa besar pengaruh tasawuf kedalam dunia pendidikan sebelum masa kemerdekaan. Pengaruh tasawuf sudah sejak lama memasuki lembaga-lembaga pendidikan seperti Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Jami'at Khair, Madrasah al-Khaerat, Nahdhatul Ulama dan Pesantren.⁴⁹¹ Kini saatnya Lembaga Pendidikan Islam mensosialisasikan dan menginternasikan dimensi batiniah Islam kepada peserta didik (*murid, tholib*) sebagai alternatif. Islam perlu disosialisasikan pada mereka, setidaknya-tidaknya ada tiga tujuan utama. *Pertama*, turut serta berbagi peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat dari hilangnya nilai-nilai spiritual. ***Kedua***, memperkenalkan

⁴⁹⁰ Esposito, John L., *Agama dan Perubahan Sosial Politik*, terj., Aksara Persadara Press, cet. I, 1985, hal. 15.

⁴⁹¹ Shihab, Alwi, *Islam Sufistik*, Bandung, Mizan, 2001, hal. 214-224.

literatur atau pemahaman tentang aspek *esoteris* Islam, terhadap masyarakat Barat modern. **Ketiga**, untuk memberikan penegasan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni tasawuf, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak lagi berdenyut, maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam.

Ada tiga tataran Islam yang dapat mempengaruhi umat manusia. **Pertama**, ada kemungkinan mempraktekkan ajaran spiritual Islam secara aktif. Pada tahap ini orang harus membatasi kesenangan terhadap dunia materi dan kemudian mengarahkan hidupnya untuk bermeditasi, berdo'a, mensucikan batin, mengkaji hati nurani, dan melakukan praktek-praktek ibadah lain (*mujahadah dan riyadhoh*).⁴⁹² *Mujahadah* adalah memerangi atau mencegah kecenderungan hawa nafsu dari masalah-masalah duniawi. *Mujahadah* yang lazim berlaku di kalangan orang 'awam adalah berupa perbuatan-perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan syari'at. Sementara di kalangan *khawash* *Mujahadah* dimaknai sebagai usaha keras menuscikan batin dari segala akhlak tercela.⁴⁹³ *Mujahadah* yang berat dan lama yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam *riyadhoh* yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.⁴⁹⁴

Kedua, tasawuf mungkin sekali mempengaruhi Barat dengan cara menyajikan Islam dalam bentuk yang lebih menarik, sehingga orang dapat menemukan praktek-praktek tasawuf yang benar. Maka, umat Islam harus mampu menyajikan dan mendakwahkan Islam kepada umat manusia dengan lebih menarik, yakni keseimbangan antara aktivitas duniawi dengan ukhrawi. Cara seperti ini telah dipraktekkan secara sukses dalam penyiaran Islam di India, Indonesia, dan Afrika Barat. **Ketiga**, dengan memperkenalkan ajaran tasawuf sebagai alat bantu untuk mengingatkan membangunkan jiwa-jiwa yang tidur. Karena tasawuf merupakan tradisi yang hidup dan kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, dan psikologis serta psiko-terapi religius, maka berarti tasawuf atau sufisme akan dapat menghidupkan kembali berbagai aspek kehidupan rohani umat manusia yang selama ini tercampakkan dan terlupakan.

⁴⁹² Pengalaman ini merupakan suatu kepatuhan secara ketat kepada peraturan-peraturan syariat Islam dan mengamalkannya dengan sebaik-baiknya, baik yang bersifat ritual maupun sosial, yaitu dengan menjalankan praktek-praktek dan mengerjakan amalan yang bersifat sunah, baik sebelum maupun sesudah sholat wajib, dan mempraktekkan riyadah. Para kyai di pesantren menganggap dirinya sebagai ahli tarikat. (Lihat: *Leksikon Islam*, Pustaka Azet Perkasa Jakarta 1988, hal 707)

⁴⁹³ al-Naqsyabandi, *al-Jami' al-Ushul fi Muhimmat Ahl al-Tasawuf*, h. 125.

⁴⁹⁴ Abdul Hakim Hasan, *al-Tasawwuf fi al-Syi'r al-'Arabi*, h. 20

PUSTAKA BAGIAN TERAKHIR

- Ali, Yunasril, *Jalan Kearifan Sufi: Tasawuf sebagai Terapi Derita Manusia*, Jakarta, Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- al-Jaylani, Abdul Qadir, *Rahasia Sufi*, terj., Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2003.
- Anwar, C. Ramli Bihar, *Bertasawuf Tanpa Tarekat: Aura Tasawuf Positif*, Jakarta, Penerbit IIMAN bekerjasama dengan Penerbit HIKMAH, 2002
- Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta, Rajawali Pers, 1996
- Fattah, Sayyid Ahmad 'Abd., *Tasawuf: antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj., Jakarta, Khalifa, 2000.
- Gulen, Fathullah, *Kunci-Kunci Rahasia Sufi*, Jakarta, Srigunting, 2001.
- Halim, Abdul Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, Jakarta, Pustaka Setia, 2002
- Hamka, , *Tasawuf Modern*, Jakarta, Pustaka Panjimas, 2005
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Tazkiyatun Nafs: Konsep Penyucian Jiwa Menurut Ulama Salafusshalih*, terj., Solo, Pustaka Arafah, 2005.
- Khusairi, Abdullah, *Hipokrasi dalam Posmodernisme*, *Harian Pagi Padang Ekspres Minggu*, 17 Desember 2006.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1995
- Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo, Penerbit Tiga Serangkai 2004
- Mubarok, Achmad, *Sunatullah dalam Jiwa Manusia: Sebuah Pendekatan Psikologi Islam*, Jakarta, The International Institute of Islamic Thought (IIIT) Indonesia, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein, dkk, *Warisan Sufi, Sufisme Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300 M)*, terj., Jogjakarta, Pustaka Sufi 2002.
- Nasution, Harun, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan bintang, 1985
- Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta, UI Press, 1986
- Ni'am, Syamsun, *Cinta Ilahi: Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi*, Surabaya, Risalah Gusti, 2001.
- Poerwadarminta, WJS, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka 1999
- Rahman, Ahmad, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafiah*, Bandung, Hikmah Mizan, Cet. 1, 2004
- Rahmat, Jalaluddin, *Reformasi Sufistik*, Jakarta, Pustaka Hidayat, 2002
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter., Jakarta : Putaka Firdaus, 1986
- Syukur, Amin, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997.
- Sells, Michael A., *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal*, terj., Bandung, Mizan, 2004.

- Solihin, Mukhtar, *Tasawuf Tematik: Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, Bandung, CV Pustaka Setia, 2003.
- Solihin, Mukhtar, *Terapi Sufistik: Penyembuhan Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia, 2004.
- Solihin, Mukhtar-Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung, CV.Pustaka Setia, 2000.
- Siregar, H.A. Rivay,, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.
- Syatha, Syayid Abu Bakar Ibnu Muh., *Missi Suci Para Sufi*, terj., Yogyakarta: Mitra Pustaka, 20
- al-Taftazani, Abu al-Wafa, al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islamy*, Qahirah, Dar al-Tsaqafah , 1979.
- _____, *Zuhud di Abad Modern*, terj., Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000
- Taymiyah, ibn, *al-Shuffiyyah wa al-Fuqoro'*, Kairo, Mathba'ah al-Manar, 1348 H.
- al-Tusi, *al-Luma'*, Mesir, Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960
- Yafie, Ali, *Menggagas Fikih Sosial*, Bandung : Mizan, 1994
- Zuhdi, Nazib, *Kamus Inggris-Indonesia, Indonesia Inggris*, Penerbit, Fajar Mulya Surabaya, 1993

LAMPIRAN ; I

TOKOH SUFI KLASIK
 VERSI *AL-THABAQAT AL-KUBRA*

NO.	NAMA LENGKAP /DIKENAL HIDUP/ WAFAT	ALIAS
1.	MUHAMMAD IBN SIRIN W. 110 H./728 M.	IBNU SIRIN
2.	ABU 'ALI AL-FUDAYL BIN 'IYADH W. 87 H./ DESEMBER 802 M.	IBNU 'IYADH
3.	HABIB BIN 'ISA BIN MUHAMMAD HABIB AL-'AJAMI W. 119 H./JANUARI 727 M.	HABIB AL-'AJAMI
4.	ABU YAHYA MALIK BIN DINAR W. 130 H./SEPTEMBER 747 M.	
5.	ABU 'ALI SYAQIQ BIN IBRAHIM AL-BALKHA' SYAQIQ W. 153 H./JANUARI 770 M.	
6.	SUFYAN BIN SA'ID AL-TAWRI 97-161 H./SEPT. 715-OKT.777 M.	SUFYAN TSAURI
7.	ABU SULAYMAN DAWUD BIN NAHS AL-THA'I W. 165 H./AGUSTUS 781 M.	DAWUD AL-THA'I
8.	ABU ISHAQ AL-BALKHA' W. 165 H./ AGUSTUS 781 M.	IBRAHIM BIN ADHAM
9.	RAI'AH AL-'ADAWIYAH W. 185 H./ JANUARI 801 M.	
10.	ABU MAHFUZ MA'RUF BIN FAYUR AL-KURKHI W. 200 H./JANUARI 801 M.	MA'RUFAL-KURKHI
11.	ABU NASHR BISYHR BIN AL-HARITS AL-HAFI W. 227 H./OKTOBER 841 M.	BISYRI AL-HAFI
12.	ABU 'ABD. AL-RAHMAN W. 237 H./JULI 851 M.	ABU HATIM AL-ASHAM
13.	ABU 'ABDULLAH AL-HARITS BIN USAYD AL-MUHASIBI W. 243 H./AGUSTUS 848 M.	AL-MUHASIBI
14.	ABU AL-HASAN AL-SIRR BIN AL-MUGHALLAS W. 252 H./FEBRUARI 865 M.	SIRR AL-SAQATHI
15.	YAHYA MU'ADZ AL-RAZI AL-WA'IDZ ABU ZAKARIYA AL-ANSHARI W. 258 H./871 M.	ABU ZAKARIYA AL-ANSHARI
16.	ABU YAZID THOYFUR BIN'ISASARWAYSAN AL-BASTHAMI 200-261 H./OKT. 815-AGST.874 M.	ABU YAZID AL-BASTHAMI
17.	ABU AL-FURDHAYL DZU AL-NUN BIN IBRAHIM AL-MISHRI W. 264 H./SEPT. 877 M.	DZU AL-NUN AL-MISHRI

18.	ABU ISHAQ, IBRAHIM BIN AHMAD AL-KHAWWASHS W. 291 H./NOV. 903 M.	IBRAHIM AL-KHAWWASHS
19.	ABU AL-QOSIM BIN MUHAMMAD BIN AL-JUNAYD AL-BAGHDADI W. 298 H./SEPT. 910 M.	AL-JUNAYD AL-BAGHDADI
20.	ABU AL-'ABBAS AHMAD BIN MUHAMMAD BIN MASRUQ AL-THUSI W. 298 H./SEPT. 910 M.	
21.	ABU MUGHITS AL-HUSAYN BIN MANSHUR AL-BAYDHAWI AL-WAISTHI W. 309 H./MEI 921 M.	AL-HALLAJ
22.	ABU 'ABUDLLAH MUHAMMAD BIN AL-FADHL AL-BALKHA' W. 319 H./MEI 921 M.	
23.	ABU 'AMR ISMA'IL BIN NAJID BIN AHMAD BIN YUSUF W. 366 H./AGST. 966 M.	AL-SULLAMI
24.	ABU 'ALI AHMAD BIN MUHAMMAD AL-RABADZI AL-BAHDADI W. 323 H./DES. 933 H.	
25.	ABU AL-QASIM IBRAHIM BIN MUHAMMAD BIN MAJMU'AH W. 367 H./AGST. 977 M.	AL-NASHRABADZI
26.	ABU THALIB AL-MAKKI W. 380 H./MARET 990 M.	
27.	ABU MUHAMMAD SAHL BIN 'ABDULLAH IBN YUNUS BIN 'ISA BIN 'ABUDLLAH BIN RAFI' AL-TUSTARI W. 385 H./995 M.	AL-TUSTARI
28.	ABU 'ABDURRAHMAN AL-SULLAMI W. 412 H./APRIL 1021 M.	AL-SULLAMI
29.	ANU AL-QOSIM 'ABD. AL-KARIM BIN HAWAZAN 'ABD. AL-MULK 377-465 H./987-1072 M.	AL-QUSYAYRI
30.	ABU YA'QUB BIN YUSUF BIN AYYUB AL-HAMADANI 440-535 H./JUNI 1048-AGST. 1140	ABU YUSUF AL-HAMADANI
31.	ABU HAMID MUHAMMAD BIN MUHAMMAD AL-THUSI AL-GHAZALI 450-505 H./JUNI 1048-AGST. 1140	AL-GHAZALI
32.	ABU AL-FATH AHMAD BIN MUHAMMAD AL-THUSI AHMAD W. 520 H./JANUARI 1126 M.	
33.	ABU SHALIH 'ABD. AL-QADIR BIN MUSA BIN 'ABDULLAH BIN YAHYA BIN MUHAMMAD BIN DAWUD BIN MUSA BIN 'ABDULLAH BIN MUSA 470-561 M./JULI 1077-NOV.1165 M.	AL-JAYLANI
34.	ABU AL-NAJIB 'ABD. AL-QADIR AL-SUHRAWARDI 490-563 H./DES. 1096-OKT. 1167	AL-SUHRAWARDI
35.	AHMAD BIN ABU AL-HASAN AL-RIFA'I W. 578 H./JUNI 1179 M.	AHMAD AL-RIFA'I
36.	NAJM AL-DIN AL-KUBRA' W. 618 H./1221 M.	
37.	ABU AL-'ABBAS AHMAD BIN 'ALI IBRAHIM AL-BADAWI AHMAD 596-675 H./OKT. 1196-JUNI 1276	AL-BADAWI

38.	AL-'ARIF BILLAH IBRAHIM AL-DASUQI AL-QURAYSYI W. 676 H./JUNI 1277 M.	AL-DASUQI
39.	MUHYI AL-DIN IBN AL-'ARABI 560-638 H./18-11-1164 - 23-07-1240 M.	IBN AL-'ARABI
40.	JALAL AL-DIN MUHAMMAD BIN MUHAMMAD AL-BALKHA' AL-QANAWI 604-672 H./ 28-07-1196 - 18-07-1273 M.	AL-RUMI
41.	ABU AL-HASAN 'ALI BIN 'ABDULLAH BIN A'BD. JABBAR AL-IFRIQI 604-672 H./18-11-1207 - 18-07-1273 M.	AL-SYADZALI
42.	AHMAD BIN MUHAMMAD 'ABD. AL-KARIM BIN 'ATHOILLAH AL-SAKANDARI 658-709 H./DES. 1256- 11-06-1309 M.	IBNU ATHOILLAH
43.	MUHAMMAD WAFI' AL-SYADZALI W. 542 H./JUNI 1244 M.	
44.	BAHA' AL-DIN AL-BUKHORI AL-NAQSYABANDI 717-791 H./16-03-1317-31-12-1388 M.	AL-NAQSYABANDI
45.	'ABDULLAH AL-SYATTARI W. 832 H./ 1428 M.	AL-SYATTARI
46.	'ABD. AL-WAHHAB BIN AHMAD BIN 'ALI BIN MUHAMMAD AL-SYA'RANI 973-898 H./1492-1565 M.	AL-SYA'RANI

LAMPIRAN; 2

SUFI ('ABID DAN ZUHHAD) WANITA

1. MU'ADZAH AL-'ADAWIYAH
2. RABI'AH AL-'ADAWIYAH
3. MAHIDAH AL-QURASYIYAH
4. 'AISYAH BINTI JA'FAR AL-SHADIQ (W. 145 H.)
5. AMROAH RIYAH AL-QISIY
6. FATHIMAH AL-NASYSABURI (W. 223 H.)
7. RABI'AH BINTI ISMA'IL
8. UMMU HARUN
9. 'AMROH AWRAH HABIB
10. UMMAH AL-JALIL
11. 'UBAIDAH BINTI ABU KILAB
12. HUF AIRAH AL'ABIDAH
13. SYA'RANAH
14. AMINAH AL-RAMLIYAH
15. MANFUSAH BINTI ZAYD BIN ABU AL-FAWARIS
16. NAFISAH BINTI AL-HASAN BIN ZAYD AL-HASAN BIN 'ALI (145-208 H.)

LAMPIRAN; 3

PERIODISASI PENGISLAMAN TANAH JAWA

PERTENGAHAN ABAD KE XV MASEHI KERAJAAN CERBON GIRANG	PERTENGAHAN ABAD KE XV MASEHI KESULTANAN CERBON
I. Ki Gedeng Alang-alang/Ki Gedeng Cerbon Girang (1347 – M.) II. Pangeran Cakrabuwana (lahir 1423 M.) (MENANTU CUCU KI GEDENG CERBON GIRANG) III. Nyai Mas Pakungwati (PUTRI) IV. Pangeran Caruban (PUTRA) V. Ki Kuwu Cerbon Girang (PUTRA) VI. Pangeran Manggana Jati (CUCU dari Ki Gedeng Trusmi)	I. Sunan Gunung Djati (1448-1570 M.) II. Panembahan Patih Unus (w.1521M.) III. Ratu Winanon (l. 1477 M.) IV. Adipati Pasarean (l. 1495 M.) V. P. Bhrata Kelana (1482-1513 M VII. P. Jaya Kelana (1486 - 1516 M
II. AKHIR ABAD KE XV MASEHI KESULTANAN DEMAK BINTORO (1475 – 1546 M.) PERTAMA : Raden Fattah (1478 – 1518); 40 Th. Patih Unus (1518 – 1521); 03 Th. TERKENAL : Sultan Trenggono (1521 – 1546); 25 Th. Sultan Hadiwijoyo (1560 – 1582); 22 Th.	III. PERTENGAHAN ABAD KE XVI MASEHI KERAJAAN PAJANG ISLAM (1548 – 1568 M.) PERTAMA : Hadiwijaya (1560 1582) TERAKHIR : ARIA PANGIRI
IV. SESUDAH PERTENGAHAN ABAD KE XVI MASEHI KESULTANAN BANTEN (1556 – 1580 M.) USIA : 14 TAHUN PERTAMA : Mawlana Hasanuddin (l. 1428) 1568-1570 TERKENAL : SULTAN AGENG TIRTAYASA TERAKHIR : S. ABUL MAHASIN/S. AGENG TIRTAYASA	V. AWAL ABAD KE XVII MASEHI KERAJAAN MATARAM ISLAM YOGJAKARTA PERTAMA : Panembahan Senopati TERKENAL : Sultan Agung (1613-1645 M.)

Created by Sutejo ibn Pakar

PERIODISASI PENGISLAMAN TANAH JAWA

(MASA DEWAN WALI SANGA ولي سناء)

<p>PERIODE I Ibrahim al-Samarqandi (w. 1425 M) Mawlana Malik Ibrahim (w.1419 M.) Mawlana Ishaq</p>	<p>PERIODE II Sunan Ampel (1401-1481 M.) Sunan Kudus S. Gunung Djati (1448-1570 M.)</p>
<p>PERIODE III Sunan Giri (1442 - M.) Sunan Kalijaga (1450 - M.) Sunan Bonang (1465 - 1525 M.) Sunan Drajat (1470 - M.)</p>	<p>PERIODE IV Raden Fattah (w. 1518 M.) Fathullah Khan Hasanuddin (1482 - M.)</p>
<p>PERIODE V Sunan Muria Sunan Prapen (w.1597M)</p>	

LAMPIRAN:3

KEDUDUKAN WALI QUTHB/WALI MA'TIFAT/ WALI MA'SHUM (AL-IMAM AL-AKMAL)

خمسة أسرار :

سرّ الثبات, به يعلم حقائق الأمور وأصول الأشياء
سرّ التملك, به يرحم الضعفاء وينجي الغرق ويكسب المعدوم ويقوي الضعيف ويحمل الكل
سرّ السيادة, به يفتخر ويدي حقيقته
سرّ الصلاح
سرّ التعديّة, به ينزل المطر ويطيب الزّرع وتحدث الشّهوات وتنضح الفواكه وتعذب المياه

LAMPIRAN:4

RIJAL AL-GHOYB

الأفضل والأكمل

أفراد الأولياء المقترفون آثار الأنبياء غابوا عن عالم الأكون في الغيب فلا يعرفون ولا يوصفون . الجنس : آدميون
أهل المعاني وأرواح الأواني
يتصور الوليّ بصورهم فيكمل الناس في الباطن والظاهر بخيرهم. سافروا من عالم الشهود هم أرواح (أوتاد الأرض)
فصلوا إلى فضائل غيب الوجود, فصار غيبهم الجود شهادة وأنفاسهم عبادة.
ملائكة الإلهام والبواعث
يطرقون الأولياء ويكلمون الأصفياء, لا يبرزون إلى عالم الإحساس, ولا يتعرفون لعواو الناس.
أهل المناجاة في المواقع
دائما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون إلا في غير معالمهم يتصورون لسائر الناس في عالم الإحساس وقد يدخل
أهل الصفاء إلى ذلك اللواء فيخبرونهم بالمغيبات ويشتونهم بالمكتمات.
أهل الخطوة في العالم
يظهرون للناس ثم يغيبون ويكلمونهم فيجيبون. أكثر سكنى هؤلاء في الجبال والقفار والأودية وأطراف الأنهار.
(بني آدم)

أهل الكشف والحجاب

يشهون الخواطر, لا الوسوس. هو مولود من أبي التفكير وأم التصور

المصدر : عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي, الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر, جز ٢, ص: ٥٦-٥٧

القطب (الغوث)

عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان وهو على قلب إسرائيل.
الأوتاد

عبارة عن أربعة رجال منازلهم الأربعة الأركان من العالم
(شرق وغربي وشمال وجنوب) مقام كل واحد منهم مقام تلك الجهة.
الأبدال (البدلاء)

فهم سبعة ومن سافر من القوم عن موضع وترك جسدا على صورته
حتى لا يعرف أحد أنه فقد على قلب إبراهيم عليه السلام.
النقباء

فهم الذين استخرجوا النفوس وهم ثلثمائة

النجباء

هم اربعون وهم المشغولون بحمل أقال الخلق فلا يتصرفون إلا في حق الغير.

المصدر: محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، صحيفة ٥٢٠

أحمد الكمشخاواني النقشبندي، جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل الطريق ومهمّات
المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفيّة وإصطلاحهم وأنواع التصوّف ومقاماتهم، ب. س. : صحيفة ٤٨

وروي عن علي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الأبدال بالشام وهم أربعون رجلا
كلما مات منهم رجل أبدله
الله مكانه رجلا يسقى بهم الغيث وينصر بهم على الأعداء ويصرف بهم عن أهل الأرض البلاء) ذكره الترمذي الحكيم في
"نوادير الأصول".

وخرج أيضا عن أبي الدرداء قال: إن الأنبياء كانوا أوتاد الأرض، فلما انقطعت النبوة أبدل الله مكانهم قوما من أمة محمد
صلى الله عليه وسلم يقال لهم الأبدال؛ لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة ولكن بحسن الخلق وصدق الورع وحسن
النية وسلامة القلوب لجميع المسلمين والنصيحة لهم ابتغاء مرضاة الله بصبر وحلم ولب، وتواضع في غير مذلة، فهم
خلفاء الأنبياء قوم اصطفاهم الله لنفسه واستخلصهم بعلمه لنفسه، وهم أربعون صديقا منهم ثلاثون رجلا على مثل يقين
إبراهيم خليل الرحمن، يدفع الله بهم المكاره عن أهل الأرض والبلايا عن الناس، وبهم يمطرون ومن يرزقون، لا يموت
الرجل منهم حتى يكون الله قد أنشأ من يخلفه.

CURRICULUM VITAE SUTEJA

Penulis terlahir dengan nama Sutejo (keluarga besar **Bani Pakar**). Dilahirkan di Desa Sumber Kecamatan Sumber Kabupaten Cirebon pada tanggal 5 Maret 1963. Pendidikan dimulai di SD Negeri 2 Sumber (lulus **Desember 1976**), dilanjutkan ke MTs Negeri (lulus **Juni 1980**) dan MA Negeri Babakan Ciwaringin (lulus **Juni 1983**). Tahun Akademik 1983/1984 penulis menduduki semester I di Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) Fakultas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (lulus Sarjana Muda/BA tahun 1985/1986. Skripsi: **Metode Pendidikan Akhlak di Madrasah Diniyah (MD) Ittihadul Ummah Sumber Cirebon**). Tahun Akademik 1987/1988 kembali memasuki program doktoral Fakultas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (jurusan PAI) dan lulus pada tahun 1989/1990; Skripsi: **Metode Pendidikan Akhlak Anak Menurut Imam al-Ghazali** Sedangkan program pascasarjana ditempuh di IAIN Sunan Ampel Surabaya (lulus tahun 2000; Tesis; **Kurikulum Pendidikan Anak Usia 7-13 Tahun Menurut Al-Ghazali dan John Locke** dan S3 di UIN SGJ Bandung; Desertasi: **Pembinaan Kepribadian Murid Tarekat Naqsyabandiyah Bongas Indramayu dan Tijaniyah Buntet Pesantren Kabupaten Cirwbon**

PENGABDIAN DI ORGANISASI

TAHUN 1984-1985

Kordinator Departemen Pengembangan Ilmu dan Studi PMII Cabang CIREBON

TAHUN 1985-1986

Kordinator Departemen Perkaderan PMII Cabang CIREBON

TAHUN 1986-1987

Sekretaris Umum PMII Cabang CIREBON

TAHUN 1987-1988

Ketua I Bidang Organisasi PMII Cabang CIREBON

TAHUN 1984-1987

Departemen Seni dan Budaya GP Ansor Kabupaten Cirebon

TAHUN 1987-1990

Sekretaris Umum Korcab PMII Jawa Barat

TAHUN 1987-19990

Ketua I GP Ansor Kabupaten Cirebon

TAHUN 1987-19990

Departemen Organisasi NU Cabang Kabupaten Cirebon

TAHUN 1988-1992

Ketua Badan Penelitian dan Pengembangan Cabang PMII Cirebon
TAHUN 1993-1998, 1998-2003, 2003-2008, dan 2008-2013

Sekretaris Cabang NU Kabupaten Cirebon

TAHUN 2013-2018

Ketua LPT NU Cabang Kabupaten Cirebon

TAHUN 2013-2018

Ketua IKA-PMII Cirebon

PENGALAMAN PELATIHAN

1. Penataran P4 Pola Pendukung 120 jam untuk calon Penatar Ormas se Jawa Barat di Bandung (1984),
2. Pelatihan Kader Jurnalistik Tingkat Nasional (PB PMII, 1985),
3. Pelatihan Instruktur Pelatihan PMII (Jakarta, 1985),
4. Latihan Kader Lanjutan/LKL PB PMII (Surabaya, 1986 semasa kepengurusan Surya Dharma Ali sebagai Ketua Umum PB PMII),
5. Pemasarakatan Undang Undang Politik (Bandung, 1989),
6. Latihan Kepemimpinan NU (oleh Lakpesdam NU, Bandung, 1989)
7. *Achievemen Motivation Training /AMT* (oleh Lakpesdam NU, Jakarta, 1990).

PENGABDIAN SEBAGAI TENAGA PENGAJAR/GURU

1. Pengajar MD dan MTs Ittihadul Ummah Sumber (1983-1987),
2. Tutor Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Babakan Ciwaringin (1990-1993),
3. Pengajar MTs Diniyyah Daruttauhid Arjawinangun (1993-1999),
4. Pengajar MAU Nusantara Arjawinangun (1993-1999)
5. Pengajar MAK Daruttauhid Arjawinangun (1993-1999),
6. Kabag TU MAK Daruttauhid Arjawinangun (1995-1999)
7. IAIN SGD Cirebon (1985-1996),
8. STAI al-Khozini Sidoarjo Jawa Timur (1998-1999),
9. SMK Nusantara Panembahan Weru Cirebon (1998-1999 sebagai Guru BP)
10. Pendiri SMK (STM) SULTAN AGUNG SUMBER CIREBON.

Mulai tahun akademik 1999/2000 diangkat menjadi CPNS/Dosen Mata Kuliah: Metodologi Studi Islam (MSI) STAIN Cirebon (sekarang IAIN Syekh Nurjati Cirebon). Selama di STAIN diberi kepercayaan sebagai

1. Sekretaris Redaksi Jurnal LEKTUR STAIN Cirebon (2003-2004),
2. Sekretaris Program Studi Diploma II STAIN Cirebon (2002-2006),

3. Sekretaris Program Studi PAI STAIN Cirebon (2006-2010),
4. Pjs. Ketua Jurusan PAI IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2010).
5. Ketua Jurusan PAI IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2010-2014)
6. Ketua Jurusan PAI IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2014-2018)

CURRICULUM VITAE SUTEJO IBNU PAKAR