

Drs. H. SUTEJA, M.Ag

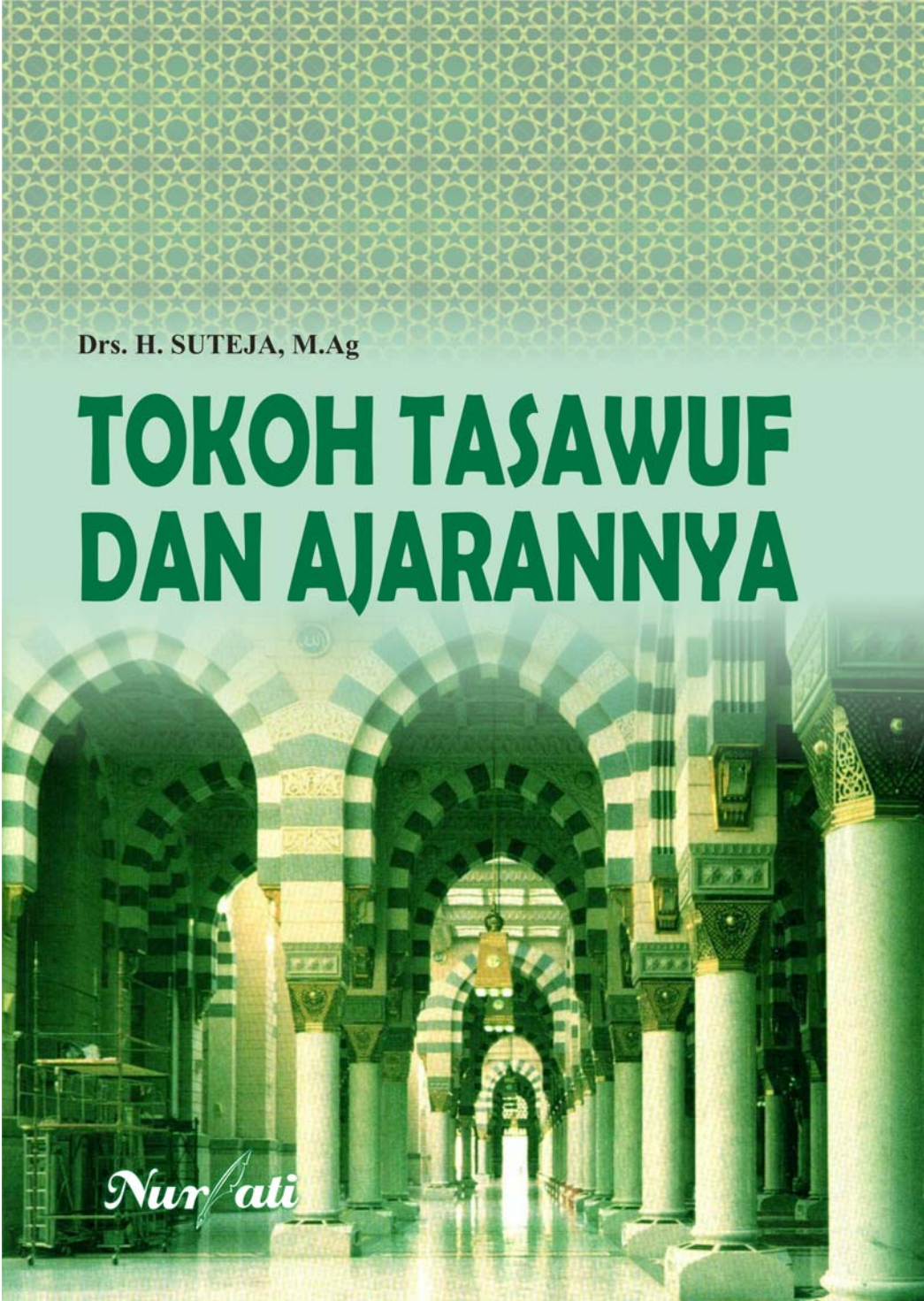
TOKOH TASAWUF DAN AJARANNYA

NurFati

Drs. H. SUTEJA, M.Ag

TOKOH TASAWUF DAN AJARANNYA

Nurati



TOKOH TASAWUF DAN AJARANNYA

Penulis

Drs. H. SUTEJA, M.Ag

copyright@ 2015 by Nurjati Press IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Hak Cipta dilindungi Undang-undang

All rights reserved

Judul Buku	: TOKOH TASAWUF DAN AJARANNYA
Cover	: BW 230 + Lamniasi Glossy
Cover	: Full Color
Kertas	: HVS 70 gram
Jilid	: Hot Glue Binding
Jumlah Halaman	: 142 Halaman
Ukuran	: 17,5 cm x 24,5 cm
ISBN	:
Ukuran buku	: 17 x 24

Cetakan, 2 Agustus 2015

Diterbitkan oleh



Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon

Telp. 0231 481264 Fax. 0231 489926

Percetakan

CV. Pangger

Jl. May. Sastraatmadja No. 72 Cirebon Telp. 0231 223254



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 diatasnamakan 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, ustaz, 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.

iv 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 tirik esktrim 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, dalam hal ini pencerahan pemahaman dengan merujuk secara langsung sumber-sumber primer yang orsinil dan otentik, mungkin bisa diharapkan menjadi solusi bagi kebuntuan dari 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 sebenar-benarnya, yakni tasawuf yang bersumber kepada wahyu Allah (al-Quran dan al-Sunnah). Sehingga dapat dihindari keraguan untuk bertasawuf secara praktis dan fleksibel dan, yang sangat prinsip, terhindarnya perilaku bertasawuf praktis secara kondisional. (*Allah a'lam bi al-Showab*).

Cirebon, Agustus 2015
Penulis,

Suteja



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR DAFTAR ISI

BAGIAN PERTAMA PENGANTAR KE TASAWUF 1-32

BAB I. DINAMIKA TASAWUF ...1

- A. MUNCULNYA TASAWUF ...1
- B. TASAWUF SYAR'I ...6
- C. PERKEMBANGAN TASAWUF ...8
- D. DARI *ZUHUD* KE TASAWUF ...9

BAB II. MEMAHAMI TASAWUF ...14

- A. PENGANTAR ...14
- B. MEMAKNAI TASAWUF ...20
- C. FUNGSI TASAWUF ...22
- D. MENCAPAI TASAWUF ...26
- E. TIGA LANGKAH PRAKTIS MENJADI SEORANG SHUFI ...27
- F. TAHAPAN AMALIAH BERTASAWUF ...28

BAGIAN KEDUA 33-88 TOKOH SUFI SENTRAL DAN AJARANNYA

- BAB I. DZU AL-NUN AL-MISRI; PENCIPTA TEORI *MA'RIFAT* ...33
- BAB II. ABU YAZID AL-BUSTHAMI; TEORI *AL-ITTIHAD* ...34
- BAB III. AL-JUNAID AL-BAGHDADI; TEORI *WIHDAT AL- WUJUD* ... 35
- BAB IV. AL-HALLAJ; TEORI *AL-HULUL* ...36
- BAB V. AL-GHAZALI; MODERASI SYARI'AH-HAQIQOH ...38
- BAB VI. IBN 'ARABI; *SYAEIKH AL-AKBAR AL-SHUFI* ...62
- BAB VII. AL-JILLI; *AL-INSAN AL-KAMIL* ...66
- BAB VIII. 'ABD. AL-QODIR JAYLANI ; *SYEIKH THARIQOH*

	<i>SHUFI</i> ...	81
BAB IX.	IBN 'ATHÂ' ALLÂH ; <i>SHOHIB AL-HIKAM</i> ...	85
BAB X.	IIBN ALQAYYIM AL-JAWZIYAH; MURID IBN TAYMIYAH ...	85

BAGIAN KETIGA
89-100
PENDIDIKAN CALON SUFI (MURID)

I. TRAINING SPIRITUAL ...89

- A. PENGANTAR ...89
- B. MENGAPA *MUJAHADAH* ...90
- C. BAGAIMANAKAH SESEORANG BERMUJAHADAH ..93
- D. BUAH *MUJAHADAH* ...96

II *DZIKRULLAH* ...97

III *KHALWAT* ...99

BAGIAN TERAKHIR
100-140
KEPRIBADIAN CALON SUFI

BAB I. *SPIRITUALITAS CALON SUFI* ...101

- A. PENGANTAR ...101
- B. *TAUBAT* ...103
- C. *ZUHUD* ...106
- D. *MAQAM TAWAKAL* ...108
- E. *MAQAM RIDHA'* ...111
- F. *MAQAM MA'RIFAT* ...112
- G. *MUSYAHADAH* ... 113
- H. *MAQAM FANA'* ...114
- I. *MA'RIFATULLAH* ...116
- J. PENUTUP ...121

BAB II *SYATH/SYATHAHAT* ...121

BAB III *KEWALIAN (WILAYAH)* ...123

- A. WALI SUFI ...123
- B. WALI MA'RIFAT ...125

BAB IV *MANUSIA SEMPURNA (AL-INSAN AL-KAMIL)* ...126

- A. AL-GHAZALI ...126
- B. IBN AL-'ARABI ...135
- C. AL-SUHRAWARDI ...138
- D. IBN SABI'IN ...139



BAGIAN PERTAMA PENGANTAR KE TASAWUF

BAB I DINAMIKA TASAWUF

A. MUNCULNYA TASAWUF

1. Dikhotomi Fikih-Tasawuf

Selama abad pertama hijriah tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Abad ketiga hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan *epistema* tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai bergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal al-Muhasibi (w. 243 H), al-Kharraz (w. 277 H), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H) dan al-Junayd (w. 297 H). (al-Taftâzânî, 1991, hal. 95). Upaya perumusan *epistema* ini menjadikan tasawuf tidak lagi identik sebagai pengejawantahan sikap keberagamaan, namun beralih menjadi sebuah disiplin ilmu yang memuat sejumlah teori dan banyaknya terma-terma sufistik yang berserakan. Tasawuf yang sebelumnya punya kecenderungan elastis, tidak berbenturan dengan nilai-nilai normatif, selaras dengan diskursus keagamaan lainnya seperti tafsir, tetapi dalam abad III H. (masa kematangan tasawuf) justru terkesan kaku dan mengambil jarak yang ironisnya diakibatkan oleh kemandirian tasawuf itu sendiri.

Perkembangan yang sangat jelas dari kekakuan tasawuf dalam masa ini adalah terjadinya perbedaan yang realatif signifikan dengan fikih. Obyek kajian tasawuf, metode dan sistematika, serta tujuannya yang semula terkaiter dengan fikih mulai terpisah-terpisah. Fikih oleh kalangan tasawuf hanya dilokalisir dalam ruang sempit dengan adanya labelisasi terhadapnya sebagai *ilm al-Dzahir*. Sementara tasawuf dipersepsikan sebagai *ilm al-Bathin* yang merepresentasikan pengalaman intuisi. Pengorbanan besar yang harus dibayar akibat kemandirian

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

- 2 tasawuf bukan hanya sekedar keongganannya dipasung oleh kaidah-kaidah fikih. Tasawuf seolah-olah mengesankan dirinya sebagai satu kajian yang kebal hukum (?). Akibat dari fenomena ini, paradigma tasawuf yang berkembang tidak lagi tunggal. Muncul satu paradigma yang moderat dengan mencoba melakukan kompromi antara dimensi *esoteris* dengan *eksoteris*, mempertemukan ranah metafisika dengan ranah rasional atau fisika. Sementara di kalangan lain, berkembang paradigma *syadz* yang mencoba menggabungkan relasi Tuhan dengan manusia sehingga memunculkan ungkapan-ungkapan *syathahat* dan konsepsi-konsepsi aneh semodel *al-Ittihad* dan *al-Hulul*.

Dalam kelompok teosof yang meyakini idealitas paradigma pertama terdapat nama-nama besar seperti Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulayman al-Darani (w. 215 H) dan Dzu al Nun al-Mishriy (w. 245 H). Dari nama-nama tonar inilah terlahir sebuah rumusan ideal tentang tasawuf Islam. Rumusan yang juga didengungkan oleh al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w. 243 H). Bagi mereka, tasawuf haruslah terbangun atas nilai-nilai normatif (*syari'ah*). Pemahaman yang demikian membuat *ethos* tasawuf dalam benak mereka adalah *ma'rifah, ihsan* dan perhatian yang mendalam terhadap akhlak manusia (metode introspeksi, *manhaj al-Istitham*) sebagai cermin dari kepribadiannya. Karena enggan terlepas jangkauan dimensi normatif, pemahaman terhadap terma *al-Fana'* menurut kalangan ini juga harus tunduk kepada otoritas *syari'ah*. Asumsi ini mengandaikan bahwa *al-Fana'* merupakan satu fase di mana manusia mampu terlepas otoritas manapun dan hanya menyisakan indoktrinasi Allah semata. Definisi terma *al-Fana'* beserta konsepsi-konsepsi tasawuf menjadi demikian matang dan bahkan terkesan semakin kompleks saat berada dalam sentuhan al-Junayd (w. 297 H), sekalipun merupakan penganut taat madzhab fikih Abu Isawr.

Diskursus mendalam terhadap terma *al-Fana'* inilah yang memicu kentalnya nama-nama *syathahat*. Maraknya *syathahat* ternyata mampu memuatkan kontroversi dan menjadi penyebab munculnya tuduhan atau *stigma* bahwa fase *al-Fana'* merupakan fase yang sangat rentan mengantarkan pelaku tasawuf dalam klaim *inkarnasi (hulul)* dan *al-Ittihad* yang menjadikannya menabrak rambu-rambu *syari'ah*, seperti tuduhan Ibn Taymiah. Apa yang dituduhkan Ibn Taymiah bahwa ada korelasi yang erat antara *inkarnasi* dan *al-Ittihad* dengan *al-Fana'* akan semakin jelas dan nampak dalam pribadi semodel Thaysur ibn Isa ibn Sarusyan atau yang lebih dikenal dengan nama Abu Yazid al-Busthami (w. 361 H). Semasa dalam fase *al-Fana'*, Abu Yazid al-Busthami melontarkan ucapan *syathahatnya* : "*Inni Ana Allah La Haba illa Ana*

Fa'budai'". Dalam benak Ibn 'Ayniah, fase *al-Fana'*-nya al-Busthami adalah fase yang gagal dengan menganggapnya sebagai sebuah perilaku sufistik yang tidak layak untuk diikuti karena mengesankan *al-Ittihad*. Tuduhan yang lebih menyakitkan mengatakan bahwa pernyataan al-Busthami ketika sedang berada dalam puncak *ekstase* sesungguhnya merupakan gejala awal dari kemunenan terma *wahdat al-Wujud* (*panteism*).

Tetapi analisa yang berbeda diketengahkan oleh al-Taftazani. Baginya, *syathahat* yang terlontar dari al-Busthami sama sekali tidak mewakili madzhab *panteism* sebab aliran ini mulai dikenal pada masa Ibn 'Arabi (w. 638 H). Al-Taftazani menegaskan bahwa *syathahat*-nya al-Busthami tidak lain dan tidak bukan adalah pengalaman olah kebatinannya atau refleksi pengalaman spiritualnya yang dapat ditemui dalam setiap pribadi-pribadi teosof muslim moderat dan tidak dimaksudkan sebagai upaya melakukan konfrontasi dengan *hegemoni* syuri'ah/fikih. Penilaian ini nampaknya hanya semacam pengulangan dari apa yang telah disampaikan oleh 'Abd. al-Qadir al-Jaylani walau dalam bahasa yang sedikit berbeda. Bagi kalangan lain fenomena *syathahiyat* yang tertangkap dalam pribadi al-Busthami adalah gambaran dari kebelum sempurnaan fase *al-Fana'* al-Busthami.

Imbas intens-nya diskursus *al-Fana'* adalah munculnya sebuah terma asing yang menggoyahkan wilayah eksoteris. Terma dimaksud adalah *al-Hulul* yang pada akhirnya mengantarkan Abu al-Mughits al-Husayn ibn Manshur ibn Muhammad al-Baydhawi atau lebih dikenal dengan julukan *al-Hallaj* . (301 H) kepada altar eksekusi. Tubuhnya disalib, tangan dan kakinya dipotong, lehernya ditebas dan bagian tubuh lainnya dibakar dan dilempar ke dalam Sungai Dajlah. Pada dasarnya, apa yang menimpa al-Hallaj merupakan kasus serupa yang menimpa al-Busthami. Kedua-duanya sama-sama memperoleh *ekstase* dan menikmati serta tenggelam dalam *al-Fana'* dengan kesungguhan hati dan segenap perasaan sehingga terlahir dari alam bawah sadar mereka *syathahat* yang mengagetkan alam sadar *para fuqaha'*. Perbedaan fase *al-Fana'* di antara keduanya mungkin hanya terletak pada tataran kualitasnya saja.

Sebagai figur yang secara geneologis berdarah Persia dan awalnya adalah pemeluk agama Majusi, al-Hallaj disebut banyak terpengaruh kuat oleh budaya-budaya lain seperti filsafat Hellenistik yang begitu dominan, pandangan hidup bangsa Persia dan kaum Syi'ah serta dogma-dogma Kristen. Akibat dari adanya keluasan wawasan, menjadikannya tergerak untuk mencoba menyelaraskan ajaran Islam dengan filsafat Yunani yang

- 4 diwujudkan dalam olah spiritualnya. Dalam hal ini, kalam memang benar anggapan orientalis, bahwa al-Hallaj telah mendahului al-Ghazali dalam usahanya mempertemukan filsafat dengan agama (Islam). Dengan mendalam dan detail, al-Hallaj saat berada dalam fase *al-Fana'* mencoba mendeskripsikan relasi manusia dengan Tuhannya. Dengan tanpa sadar, dia menyatakan, sebagai bentuk deskripsinya, bahwa Tuhan telah berinkarnasi (*tamasa'ukh, al-Hulul, menitis*) dalam dirinya yang tertangkap dari pernyataannya, " *Ana al-Haqq*". Namun, tak jarang, dia meng-counter pendapatnya sendiri dengan menegaskan konsep *inkarnasi* dan meyakinkannya sebagai satu hal yang paradoks dengan syariat. Berangkat dari inkonsistensi konsep inkarnasinya, banyak kalangan menilai bahwa inkarnasi yang ditawarkan al-Hallaj bukanlah inkarnasi dalam pengertian yang sesungguhnya, melainkan sebagai keniscayaan dari fase *al-Fana'*. Penilaian yang juga disampaikan oleh al-Lattazami dan membuatnya gagal dalam memandang tasawuf Islam sebagai sebuah gagasan *epistemologi*, namun hanya menampilkannya dalam wajah historis yang kental.

2. Makna Tasawuf

Istilah *sufi* mulai dikenal pada abad II Hijriyah, tepatnya tahun 150 H. Orang pertama yang dianggap memperkenalkan istilah ini kepada dunia Islam adalah Abu Hasyim al-Sufi atau akrab disebut juga Abu Hasyim al-Kufi. Tetapi pendapat lain menyebutkan bahwa tasawuf baru muncul di dunia Islam pada awal abad III hijriyah yang dipelopori oleh al-Kurkhi, seorang masilhi asal Persia. Tokoh ini mengembangkan pemikiran bahwa cinta (*mahabbah*) kepada Allah adalah sesuatu yang tidak diperoleh melalui belajar, melainkan karena faktor pemberian (*mawhibah*) dan ketutamaan dari-Nya. Adapun tasawuf baginya adalah mengambil kebenaran-kebenaran hukiki. Tesis ini kemudian menjadi suatu asas dalam perkembangan tasawuf di dunia Islam. Beberapa tokoh lainnya yang muncul pada periode ini adalah al-Suqfi (w. 253 H), al-Muhasibi (w. 243 H) dan Dzammun al-Hasri (w. 245 H).

Tasawuf kemudian semakin berkembang dan meluas ke penjuru dunia Islam pada abad IV H dengan sistem ajaran yang semakin mapan. Belakangan, al-Ghazali menegaskan tasawuf atau *hubb Allah* (cinta kepada Allah) sebagai keilmuan yang memiliki kekhasan tersendiri di samping filsafat dan ilmu kalam. Pada abad IV dan V H, hijriyah inilah konflik pemikiran terjadi antara kaum *sufi* dan para *fuqaha'*. Umumnya, kaum *sufi* dengan berbagai tradisi dan disiplin spiritual yang dikembangkannya dipandang oleh para *fuqaha'* sebagai kafir, zindiq dan

menyolisihi aturan-aturan syariat. Konflik ini terus berlanjut pada abad berikutnya, terlebih lagi ketika corak falsafi masuk dalam tradisi keilmuan tasawuf dengan tokoh-tokohnya seperti Ibn al-'Arabi dan Ibn al-Faridl pada abad VII- II. Realitas inilah yang kemudian menimbulkan perbedaan dua corak dalam dunia tasawuf, yaitu antara tasawuf *'amali* (praktis) dan tasawuf *naqli* (teoritis). Tasawuf praktis atau yang disebut juga tasawuf sunni atau akhlaki merupakan bentuk tasawuf yang memagari diri dengan al-Qur'an dan al-Hadith secara ketat dengan penekanan pada aspek amalan dan mengaitkan antara ahwal dan maqamat. Sedangkan tasawuf teoritis atau juga disebut tasawuf falsafi cenderung menekankan pada aspek pemikiran metafisik dengan memadukan antara filsafat dengan ketasawufan.

Di antara tokoh yang dianggap sebagai pembela tasawuf sunni adalah al-Haris al-Muhasibi (w. 243H/858 M), al-Junaid al-Baghdadi (w. 298/911), al-Kalabadzi (385/995), Abu Thalib al-Makki (386/996), al-Qusyaeri (465/1073), dan al-Ghazali (505/1112). Sedangkan tokoh yang sering disebut sebagai pengamat tasawuf falsafi adalah Abu Yazid al-Bustami (261/875), al-Hallaj (309/992), al-Hamadani (525/1131), al-Suhrawardi al-Maqtul (587/1191) dan Ibn 'Arabi.

Diprediksi kemunculan pemikiran tasawuf adalah sebagai reaksi terhadap kemewahan hidup dan ketidakpastian nilai. Tetapi secara umum tasawuf pada masa awal perkembangannya mengacu pada tiga alur pemikiran: (1) gagasan tentang kesalehan yang menunjukkan keengganan terhadap kehidupan urban dan kemewahan; (2) masuknya *gnostisisme* Hellenisme yang mendukung corak kehidupan pertapaan daripada aktif di masyarakat; dan (3) masuknya pengaruh Buddhisme yang juga memberi penghormatan pada sikap anti-dunia dan sarat dengan kehidupan asketisme. Terdapat 3 sasaran antara dari tasawuf: (1) pembinaan aspek moral; (2) ma'rifatullah melalui metode *kasyf al-Hijab*; dan (3) bahasan tentang sistem pengenalan dan hubungan kedekatan antara Allah dan makhluk. Dekat dalam hal ini dapat berarti: merasakan kehadiran-Nya dalam hati, berjumpa dan berdialog dengan-Nya, ataupun penyatuan makhluk dalam *iradah* Allah.

Pendekatan historis kemudian mengkalsifikasikan tasawuf menjadi dua tingkatan, yaitu: tasawuf sebagai semangat atau jiwa yang hidup dalam dinamika masyarakat muslim, dan tasawuf yang tampak melekat bersama masyarakat melalui bentuk-bentuk kelembagaan termasuk tokoh-tokohnya. Perluasan wilayah kekuasaan Islam tidak semata-mata berimplikasi pada persebaran syiar Islam melainkan juga berimplikasi pada kemakmuran yang melimpah ruah. Banyak di kalangan sahabat yang

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

6. dahulunya hidup sederhana kini menjadi berkelimpahan harta benda. Menyaksikan fenomena kemewahan tersebut muncul reaksi dari beberapa sahabat seperti Abu Dzarr al-Ghifari, Sa'id bin Zubair, 'Abd Allah bin 'Umar sebagai bentuk "protes" dari perilaku hedonistic yang menguat pada masa kekuasaan Umayyah.

B. TASAWWUF SYAR'I

Tasawuf selanjutnya berkembang menjadi aliran (mazhab); dan sejauh tidak bertentangan dengan Islam dapat dikatakan positif. Tetapi apabila telah keluar dari prinsip-prinsip keislaman maka tasawuf tersebut menjadi aliran sesat, dan sering dikenal dengan sebutan *misticime*. Tasawuf ijabi atau yang dibenarkan oleh syara' mempunyai dua corak. Pertama, *tasawuf akhlaqi*, yakni yang membatasi diri pada dalil-dalil naqli atau asar dengan menekankan pendekatan interpretasi tekstual. Kedua, *tasawuf sunni*, yakni yang sudah memasukkan penalaran-penalaran rasional ke dalam konstruk pemahaman dan pengamalannya. Perbedaan mendasar antara tasawuf salafi dengan tasawuf sunni terletak pada takwil. Salafi menolak adanya takwil, sementara sunni menerima takwil rasional sejauh masih berada dalam kerangka syari'ah. Sedangkan tasawuf salbi atau disebut juga tasawuf falsafi adalah tasawuf yang telah terpengaruh secara jauh oleh aliran gnostisisme Timur maupun Barat. Terdapat beberapa pendapat tentang pengaruh luar yang membentuk tasawuf Islam, ada yang menyebutkannya dari kebiasaan rahib Kristen yang menjauhi dunia dan kehidupan materiil. Ada pula yang menyebutkannya dari pengaruh ajaran Hindu dan juga filsafat neoplatonisme. Dalam Hindu misalnya terdapat ajaran asketisme dengan meninggalkan kehidupan duniawi guna mendekati diri kepada Allah dan menganggap penyatuan antara Atman dan Brahman. Pythagoras juga mengajarkan ajakan untuk meninggalkan kehidupan materi dengan memasuki dunia kontemplasi. Demikian juga teori emanasi dari Plotinus yang dikembangkan untuk menjelaskan konsep roh yang memancar dari dzat Allah dan kemudian akan kembali kepada-Nya. Pada konteks ini, tujuan mistisisme baik dalam maupun di luar Islam ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung antara roh manusia dan Allah, kemudian mengasingkan diri dan berkontemplasi.

Lahirnya tasawuf didorong oleh beberapa faktor: (1) reaksi atas kecenderungan hidup hedonis yang mengumbar syahwat, (2) perkembangan teologi yang cenderung mengedepankan rasio dan kering dari aspek moral spiritual, (3) katalisator yang sejuk dari realitas umat yang secara politis maupun teologis didominasi oleh nalar kekerasan.

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

Karena itu sebagian ulama memilih menarik diri dari pergolatan kepentingan yang mengatasnamakan agama dengan praktek-praktek yang berlumuran darah. Menurut Hamka, kehidupan sufistik sebenarnya lahir bersama dengan lahirnya Islam itu sendiri. Sebab, ia tumbuh dan berkembang dari pribadi Nabi saw. Tasawuf Islam sebagaimana terlihat melalui praktek kehidupan Nabi dan para sahabatnya itu sebenarnya sangatlah dinamis. Hanya saja sebagian ulama belakangan justru membawa praktek kehidupan sufistik ini menjauh dari kehidupan dunia dan masyarakat. Tasawuf kemudian tak jarang dijadikan sebagai pelarian dari tanggung jawab sosial dengan alasan tidak ingin terlibat dalam fitnah yang terjadi di tengah-tengah umat. Mereka yang memilih sikap uzlah ini sering mencari-cari penibenan (apologi) atas tindakannya pada firman Allah.

Padahal dapat diketahui bersama bahwa nabi dan para sahabatnya sama sekali tidak melakukan praktek kehidupan kerahiban, pertapaan atau uzlah. Mereka tidak lari dari kehidupan aktual umat, tetapi justru terlibat aktif mereformasi kehidupan yang tengah dekaden agar menjadi lebih baik dan sesuai dengan cita-cita ideal Islam.

Sebagaimana halnya fikih dan kalam, tasawuf memang sering dipandang sebagai fenomena baru yang muncul setelah masa kenabian. Tetapi tasawuf dapat berfungsi memberi wawasan dan kesadaran spiritual atau dimensi ruhaniah dalam pemahaman dan pembahasan ilmu-ilmu keislaman. Tanpa memahami gagasan dan bentuk-bentuk mistisisme yang dikembangkan dalam Islam, maka hal tersebut serupa dengan mereduksi keindahan Islam dan hanya menjadi kerangka formalitasnya saja. Dimensi mistis dalam tiap tradisi keagamaan cenderung mendeskripsikan langkah-langkah menuju Allah dengan imaji jalan (the path). Misalnya, di Kristen dikenal 3 (tiga) jalan: the via purgativa, the via contemplativa, dan the via illuminativa. Hal serupa ada pula dalam Islam, dengan mempergunakan istilah shari'ah, tariqah, dan haqiqah. Praktik kesufian sebagaimana dipahami secara umum dewasa ini memang menuntut disiplin laku-laku atau amalan-amalan yang merupakan proses bagi para salik menemukan kesucian jiwanya. Salik adalah istilah yang diberikan kepada para pencari Allah, yaitu orang-orang yang berusaha mengadakan pendekatan (taqarrub) untuk mengenal Allah dengan sebenar-benarnya.

Jalan spiritual yang ditempuh para sufi tidaklah mudah. Dalam tradisi kesufian, tingkatan-tingkatan spiritual digambarkan dalam analogi titik pemberhentian (*station* atau *maqam*) yang antara sufi satu dengan lainnya sering terdapat perbedaan pendapat. Station ini antara lain: (1) *taubat*, (2) *istidrad*, (3) *sabar*, (4) *teuwakkal*, (5) *ridha*, (6) *methabbah*, (7) *ma'rifah*.

- 8 (*fana'*, (9) *irtihad*, (10) *hulul*. Selain maqam, tradisi sufi mengenal apa yang disebut dengan hal (jamaknya ahwal, state). Yakni situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai karunia dari Allah atas riyadhah atau disiplin spiritual yang dijalani. Suatu situasi kejiwaan tertentu terkadang terjadi hanya sesaat saja (*hail*), adakalanya juga relatif cukup lama (*wadhah*), bahkan jika hal tersebut sudah terkondisi dan menjadi kepribadian, maka hal inilah yang disebut sebagai ahwal. Beberapa ahwal yang banyak diikut oleh kalangan sufi rumusannya sebagai berikut: (1) *muraqabah*, (2) *khauf*, dan (3) *ruja'*, (4) *Syaug*, (5) *Uns*, (6) *tuma'ninah*, (7) *musyahadah*, (yakni, Allah dalam surat al-Nisa ayat 77 menyatakan, "Katakanlah, kesenangan di dunia ini hanya sementara dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertaqwa."

Dalam wacana kesufian, *tahalli 'un al-Rudail* atau membersihkan diri dari perbuatan tercela merupakan langkah awal untuk membersihkan hati seseorang. Sedangkan *tahalli bi al-fadail* atau menghiasi diri dengan sifat-sifat luhur adalah tangga berikutnya untuk mencapai tingkat spiritualitas yang lebih tinggi yaitu *tajalli*. Jadi tarekat digambarkan sebagai jalan yang berpangkal pada syariat. Ini sebuah pengandaian olah kalangan sufi bahwa sesungguhnya sekolah tasawuf adalah cabang dari dogma agama.

C. PERKEMBANGAN TASAWUF

Dalam biografi para sufi klasik memang tampak adanya keselarasan antara sikap lahir dan sikap batin. Zuhud yang dipahami dalam konsep klasik sering terlihat tidak berhenti sebatas pada sikap batin, melainkan juga tampak melalui aplikasi tata lahir. Misalnya mereka hidup dalam kesederhanaan yang memang sangat tampak secara kasat mata. Hal tersebut diyakini sebagai bagian dari latihan-latihan pengendalian diri dalam menempuh jalan kesufian. Jadi, latihan fisik tersebut memang untuk batin.

Dewasa ini, modernitas telah mengimplikasikan adanya kekosongan atau keterasingan dari dimensi spiritualitas. Modernitas yang memang dibangun dari penolakan terhadap spiritualitas mulai tampak dipertanyakan kembali. Di masa kontemporer sekarang ini, ketika godaan kekayaan materiil demikian dominan, bahkan 'kesalahan agama' pun kerap kali hanya menjadi salah satu instrumen atau sekedar 'jubah' asesoris bagi keunggulan dan kesuksesan hidup duniawi, wacana kehidupan sufistik tampak semakin relevan. Tasawuf, dengan pendidikan sulistiknya, masih dipercaya mampu menjadi alternatif solutif untuk mengantarkan manusia menemukan jalan menuju keridhaan Allah. Allah telah

menggariskan mengenai siapa sejatinya manusia yang sukses hidupnya di dunia ini, dan sebaliknya siapa yang gagal. Kata kuncinya terletak pada kesanggupan untuk memelihara jiwa agar tidak tergadai menjadi budak syahwat dengan melalaikan Allah.

Ibn al-Qayyim menyatakan, menafsirkan ayat tersebut, bahwa Allah mensifati manusia yang mati hatinya sebagai laksana bangkai (*masyit*). Adapun yang mampu menghidupkannya adalah ruh makrifat, taubid, ibadah serta cintaNya. Sementara Nabi Muhammad saw juga menganalogikan manusia yang lalai dari mengingat Allah dengan hal serupa, yaitu tak lebih halnya seonggok bangkai.

Demikianlah, praktek kehidupan sufistik –jika pengertiannya dikembalikan kepada ikhtiar pembersihan jiwa, mendidik dan mempertinggi derajat budi, serta menekan segala bentuk kelobaan dan kerakusan, juga memerangi syahwat yang berlebih dari keperluan untuk kesentosaan diri– dalam al-Qur'an dan al-Sunnah mempunyai dasar pijakan dan petunjuk yang kokoh.

Meskipun demikian, hal yang sesungguhnya lebih utama daripada pemaparan dalil-dalil argumentatif, yang normatif maupun rasional, tentang absahnya perilaku sufistik dalam kehidupan umat Islam, adalah penghayatannya secara aktual dalam praktek hidup sehari-hari di masyarakat. Wahid Bakhsy Rabbani mengatakan bahwa Sufisme sesungguhnya adalah perkara pengalaman aktual atas realitas, dan bukannya sesuatu hal yang lantas dapat dipahami melalui sekedar penjelasan teoritis

D. DARI ZUHUD KE TASAWUF

Benih-benih tasawuf sudah ada sejak dalam kehidupan Nabi SAW. Hal ini dapat dilihat dalam perilaku dan peristiwa dalam hidup, ibadah dan pribadi Nabi Muhammad SAW. Sebelum diangkat menjadi Rasul, berhari-hari ia berkhawat di gua Hira terutama pada bulan Ramadhan. Disana Nabi banyak berdzikir bertafakur dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Pengasingan diri Nabi di gua Hira ini merupakan acuan utama para sufi dalam melakukan khalwat. Sumber lain yang diacu oleh para sufi adalah kehidupan para sahabat Nabi yang berkaitan dengan keteduhan iman, ketaqwaan, kezuhudan dan budi pekerti luhur. Oleh sebab itu setiap orang yang meneliti kehidupan kerohanian dalam Islam tidak dapat mengabaikan kehidupan kerohanian para sahabat yang menumbuhkan kehidupan sufi di abad-abad sesudahnya.

Setelah periode sahabat berlalu, muncul pula periode tabiin (sekitar abad ke I dan ke II H). Pada masa itu kondisi sosial-politik sudah mulai

- 10 berubah dari masa sebelumnya. Konflik –konflik sosial politik yang bermula dari masa Usman bin Affan berkepanjangan sampai masa – masa sesudahnya. Konflik politik tersebut ternyata mempunyai dampak terhadap kelidupan beragama, yakni munculnya kelompok kelompok Bani Umayyah, Syiah, Khawarij, dan Mu'jiah.

Pada masa kekuasaan Bani Umayyah, kehidupan politik berubah total. Dengan sistem pemerintahan monarki, khalifah – khalifah Bani Umayyah secara bebas berbuat kezaliman – kezaliman, terutama terhadap kelompok Syiah, yakni kelompok lawan politiknya yang paling gencar menentangnya. Puncak kekejaman mereka terlihat jelas pada peristiwa terbunuhnya Husein bin Alibin Abi Thalib di Karbala. Kasus pembunuhan itu ternyata mempunyai pengaruh yang besar dalam masyarakat Islam ketika itu. Kekejaman Bani Umayyah yang tak henti – hentinya itu membuat sekelompok penduduk Kufah merasa menyesal karena mereka telah mengkhianati Husein dan memberikan dukungan kepada pihak yang melawan Husein. Mereka menyebut kelompoknya itu dengan Tawwabun (kaum Tawabin). Untuk membersihkan diri dari apa yang telah dilakukan, mereka mengisi kehidupan sepenuhnya dengan beribadah. Gerakan kaum Tawabin itu dipimpin oleh Mukhtar bin U baid as-Saqafi yang terbunuh di Kufah pada tahun 68 H.

Disamping gejolak politik yang berkepanjangan, perubahan kondisi sosialpun terjadi. Hal ini mempunyai pengaruh yang besar dalam pertumbuhan kehidupan beragama masyarakat Islam. Pada masa Rasulullah SAW dan para sahabat, secara umum kaum muslimin hidup dalam keadaan sederhana. Ketika Bani Umayyah memegang tampuk kekuasaan, hidup mewah mulai meracuni masyarakat, terutama terjadi di kalangan istana. Mu'awiyah bin Abi Sufyan sebagai khalifah tampak semakin jauh dari tradisi kehidupan Nabi SAW serta sahabat utama dan semakin dekat dengan tradisi kehidupan raja – raja Romawi. Kemudian anaknya, Yazid (memerintah 61 H/680 M – 64 H/683M), dikenal sebagai seorang pemabuk. Dalam sejarah, Yazid dikenal sebagai seorang pemabuk. Dalam situasi demikian kaum muslimin yang saleh merasa berkewajiban menyerukan kepada masyarakat untuk hidup zuhud, sederhana, saleh, dan tidak tenggelam dalam buaian hawa nafsu. Diantara para penyuru tersebut ialah Abu Dzarr al-Ghiffari. Dia melancarkan kritik tajam kepada Bani Umayyah yang sedang tenggelam dalam kemewahan dan menyerukan agar diterapkan keadilan sosial dalam Islam.

Dari perubahan perubahan kondisi sosial tersebut sebagian masyarakat mulai melihat kembali pada kesederhanaan kehidupan Nabi SAW para sahabatnya. Mereka mulai merenggangkan diri dari kehidupan

mewah. Sejak saat itu kehidupan zuhud menyebar luas dikalangan masyarakat. Para pelaku zuhud itu disebut zahid (jamak : zuhhad) atau karena ketekunan mereka beribadah, maka disebut abid (jamak : abidin atau ubbad) atau nasik (jamak : nussak). Zuhud yang tersebar luas pada abad –abad pertama dan kedua Hijriyah terdiri atas berbagai aliran yaitu :

1. Aliran Madinah

Sejak masa yang dini, di Madinah telah muncul para zahid. Mereka kuat berpegang teguh kepada al-Qur'an dan al-sunnah, dan mereka menetapkan Rasulullah sebagai panutan kezuhudannya. Diantara mereka dari kalangan sahabat adalah Abu Ubaidah al-jarrah (w. 18 H.), Abu Dzar al-Ghiffari (w. 22 H.), Salman al-Farisi (w. 32 H.), Abdullah ibn Mas'ud (w. 33 H.), Hudzaifah ibn Yaman (w. 36 H.). Sementara itu dari kalangan tabi'in diantaranya adalah Sa'id ibn al-Musayyad (w. 91 H.) dan Salim ibn Abdullah (w. 106 H.).

Aliran Madinah ini lebih cenderung pada pemikiran angkatan pertama kaum muslimin (salaf), dan berpegang teguh pada zuhud serta kerendahan hatian Nabi. Selain itu aliran ini tidak begitu terpengaruh perubahan – perubahan sosial yang berlangsung pada masa dinasti Umayyah, dan prinsip – prinsipnya tidak berubah walaupun mendapat tekanan dari Bani Umayyah. Dengan begitu, zuhud aliran ini tetap bercorak murni Islam dan konsisten pada ajaran – ajaran Islam.

2. Aliran Bashrah

Louis Massignon mengemukakan dalam artikelnya, Tashawwuf, dalam Ensiklopedie de Islam, bahwa pada abad pertama dan kedua Hijriyah terdapat dua aliran zuhud yang menonjol. Salah satunya di Bashrah dan yang lainnya di Kufah. Menurut Massignon orang – orang Arab yang tinggal di Bashrah berasal dari Banu tamim. Mereka terkenal dengan sikapnya yang kritis dan tidak percaya kecuali pada hal – hal yang riil. Merekapun terkenal menyukai hal – hal logis dalam nahwu, hal – hal nyata dalam puisi dan kritis dalam hal hadits. Mereka adalah penganut aliran ahlu sunnah, tapi cenderung pada aliran – aliran mu'tazilah dan qadariyah. Tokoh mereka dalam zuhud adalah Hasan al-Bashri, Malik ibn Dinar, Fadhl al-Raqqasyi, Rabbah ibn 'Amru al-qisyi, Shalih al-Murni atau Abdul Wahid ibn Zaid, seorang pendiri kelompok asketis di Abadan [18].

Corak yang menonjol dari para zahid Bashrah ialah zuhud dan rasa takut yang berlebih – lebih. Dalam hal ini Ibn Taimiyah berkata : “Para sufi pertama – tama muncul dari Bashrah. Yang pertama mendirikan

- 12 khanaqah para sufi ialah sebagian teman Abdul Wahid ibn Zaid, salah seorang teman Hasan al-Bashri. Para sufi di Bashrah terkenal berlebih – lebih dalam hal zuhud, ibadah, rasa takut mereka dan lain-lainnya, lebih dari apa yang terjadi di kota-kota lain. Menurut Ibn Taimiyyah hal ini terjadi karena adanya kompetisi antara mereka dengan para zahid Kufah.

3. Aliran Kufah

Aliran Kufah menurut Louis Massignon, berasal dari Yaman. Aliran ini bercorak idealistis, menyukai hal-hal aneh dalam nahwu, hal-hal image dalam puisi, dan harfiah dalam hal hadits. Dalam aqidah mereka cenderung pada aliran Syi'ah dan Rajaiyyah. dan ini tidak aneh, sebab aliran Syi'ah pertama kali muncul di Kufah. Para tokoh zahid Kufah pada abad pertama Hijriyah ialah ar-Rabi' ibn Khatsim (w. 67 H.) pada masa pemerintahan Mu'awiyah, Sa'id ibn Jubair (w. 95 H.), Thawus ibn Kisan (w. 106 H.), Sufyan al-Tsaury (w. 161 H.)

4. Aliran Mesir

Pada abad – abad pertama dan kedua Hijriyah terdapat suatu aliran zuhud lain, yang dilupakan para orientalis, dan aliran ini tampaknya bercorak salafi seperti halnya aliran Madinah. Aliran tersebut adalah aliran Mesir. Sebagaimana diketahui, sejak penaklukan Islam terhadap Mesir, sejumlah para sahabat telah memasuki kawasan itu, misalnya Amru ibn al-Ash, Abdullah ibn Amru ibn al-Ash yang terkenal kezuhudannya, al-Zubair bin Awwam dan Miqdad ibn al-Aswad.

Tokoh – tokoh zahid Mesir pada abad pertama Hijriyah diantaranya adalah Salim ibn 'Atar al-Tajibi. Al-Kindi dalam karyanya, al-wulan wa al-Qydhah meriwayatkan Salim ibn 'Atar al-Tajibi sebagai orang yang terkenal tekun beribadah dan membaca al-Qur'an serta shalat malam, sebagaimana pribadi – pribadi yang disebut dalam firman Allah :”Mereka sedikit sekali tidur di waktu malam”. (QS.al-Dzariyyat, 51:17). Dia pernah menjabat sebagai hakim di Mesir, dan meninggal di Dimyath tahun 75 H. Tokoh lainnya adalah Abdurrahman ibn Hujairah (w. 83 H.) menjabat sebagai hakim agung Mesir tahun 69 H. Sementara tokoh zahid yang paling menonjol pada abad II Hijriyyah adalah al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H.). Kezuhudan dan kehidupannya yang sederhana sangat terkenal. Menurut Ibn Khallikan, dia seorang zahid yang hartawan dan dermawan.

5. Karakteristik Zuhud

Pertama : Zuhud ini berdasarkan ide menjauhi hal – hal duniawi, demi meraih pahala akhirat dan memelihara diri dari adzab neraka. Ide ini berakar dari ajaran –ajaran al-Qur’an dan al-Sunnah yang terkena dampak berbagai kondisi sosial politik yang berkembang dalam masyarakat Islam ketika itu.

Kedua : Bercorak praktis, dan para pendirinya tidak menaruh perhatian buat menyusun prinsip – prinsip teoritis zuhud. Zuhud ini mengarah pada tujuan moral.

Ketiga : Motivasi zuhud ini ialah rasa takut, yaitu rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh –sungguh. Sementara pada akhir abad kedua Hijriyyah, ditangan Rabi’ah al-Adawiyyah, muncul motivasi cinta kepada Allah, yang bebas dari rasa takut terhadap adzab-Nya.

Keempat : Menjelang akhir abad II Hijriyyah, sebagian zahid khususnya di Khurasan dan pada Rabi’ah al-Adawiyyah ditandai kedalaman membuat analisa, yang bisa dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf atau sebagai cikal bakal para sufi abad ketiga dan keempat Hijriyyah. Al-Taftazani lebih sependapat kalau mereka dinamakan zahid, qari’ dan nasik (bukan sufi). Sedangkan Nicholson memandang bahwa zuhud ini adalah tasawuf yang paling dini. Terkadang Nicholson memberi atribut pada para zahid ini dengan gelar “para sufi angkatan pertama”.

Suatu kenyataan sejarah bahwa kelahiran tasawuf bermula dari gerakan zuhud dalam Islam. Istilah tasawuf baru muncul pada pertengahan abad III Hijriyyah oleh Abu Hasyim al-Kufy (w.250 H.) dengan meletakkan al-Sufy di belakang namanya. Pada masa ini para sufi telah ramai membicarakan konsep tasawuf yang sebelumnya tidak dikenal. Jika pada akhir abad II ajaran sufi berupa kezuhudan, maka pada abad ketiga ini orang sudah ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan (fana fi mahbub), bersatu dalam kecintaan (ittihad fi mahbub), bertemu dengan Tuhan (liqa’) dan menjadi satu dengan Tuhan (‘ain al jama’)[21]. Sejak itulah muncul karya –karya tentang tasawuf oleh para sufi pada masa itu seperti al-muhasibi (w. 243 H.), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H.), dan al-Junaidi (w. 297 H.). Oleh karena itu abad II Hijriyyah dapat dikatakan sebagai abad mula tersusunnya ilmu tasawuf.

Munculnya aliran–aliran zuhud pada abad I dan II H sebagai reaksi terhadap hidup mewah khalifah dan keluarga serta pembesar– pembesar negara sebagai akibat dari kekayaan yang diperoleh setelah Islam meluas ke Syria, Mesir, Mesopotamia dan Persia.

- 14 Pada akhir abad ke II Hijriyyah peralihan dari zuhud ke tasawuf sudah mulai tampak. Pada masa ini juga muncul analisis–analisis singkat tentang kesufian. Meskipun demikian, untuk membedakan antara kezuhudan dan kesufian sulit dilakukan karena umumnya para tokoh kerohanian pada masa ini adalah orang–orang zuhud. Oleh sebab itu menurut al-Taftazani, mereka lebih layak dinamai *zahid* daripada sebagai sufi.

BAB II MEMAHAMI TASAWUF

A. PENGANTAR

Selama abad pertama hijriah tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Abad ketiga hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan *epistema* tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai tergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal al-Muhasibi (w. 243 H), al-Kharrâz (w. 277 H), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H) dan al-Junayd (w. 297 H). (al-Taftâzânî, 1991, hal. 95). Upaya perumusan *epistema* ini menjadikan tasawuf tidak lagi identik sebagai pengejawantahan sikap keberagaman, namun beralih menjadi sebuah disiplin ilmu yang memuat sejumlah teori dan banyaknya terma-terma sufistik yang berserakan. Tasawuf yang sebelumnya punya kecenderungan elastis, tidak berbenturan dengan nilai-nilai normatif, selaras dengan diskursus keagamaan lainnya seperti tafsir, tetapi dalam abad III H. (masa kematangan tasawuf) justru terkesan kaku dan mengambil jarak yang ironisnya diakibatkan oleh kemandirian tasawuf itu sendiri.

Perkembangan yang sangat jelas dari kekakuan tasawuf dalam masa ini adalah terjadinya perbedaan yang relatif signifikan dengan fikih. Obyek kajian tasawuf, metode dan sistematika, serta tujuannya yang semula terkait erat dengan fikih mulai terpisah–terpisah. Fikih oleh kalangan tasawuf hanya dilokalisir dalam ruang sempit dengan adanya labelisasi terhadapnya sebagai *ilm al-Dzahir*. Sementara tasawuf dipersepsikan sebagai *ilm al-Bathin* yang merepresentasikan pengalaman intuisi. Pengorbanan besar yang harus dibayar akibat kemandirian tasawuf bukan hanya sekedar keengganannya dipasung oleh kaidah–

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

kiadah fikih. Tasawuf seolah-olah mengesankan dirinya sebagai satu kajian yang kebal hukum (?). Akibat dari fenomena ini, paradigma tasawuf yang berkembang tidak lagi tunggal. Muncul satu paradigma yang moderat dengan mencoba melakukan kompromi antara dimensi *esoteris* dengan *eksoteris*, mempertemukan ranah metafisika dengan ranah rasional atau fisika. Sementara di kalangan lain, berkembang paradigma *syadz* yang mencoba menggambarkan relasi Tuhan dengan manusia sehingga memunculkan ungkapan-ungkapan *syathahat* dan konsepsi-konsepsi aneh semodel *al-Itihad* dan *al-Hulul*.

Dalam kelompok teosof yang meyakini idealitas paradigma pertama terdapat nama-nama besar seperti Ma'rif al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulayman al-Darani (w. 215 H) dan Dzu al-Nun al-Mishriy (w. 245 H). Dari nama-nama tenar inilah terlahir sebuah rumusan ideal tentang tasawuf Islam. Rumusan yang juga didengungkan oleh al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w. 243 H). Bagi mereka, tasawuf haruslah terbangun atas nilai-nilai normatif (*syari'ah*). Pemahaman yang demikian membuat *entitas* tasawuf dalam benak mereka adalah *mu'rifah*, *zuhd* dan perhatian yang mendalam terhadap akhlak manusia (metode introspeksi, *ma'rif al-Istithan*) sebagai cermin dari kepribadiannya. Karena enggan terlepas jangkauan dimensi normatif, pemaknaan terhadap terma *al-Fana'* menurut kalangan ini juga harus tunduk kepada otoritas *syari'ah*. Asumsi ini mengandaikan bahwa *al-Fana'* merupakan satu fase di mana manusia mampu terlepas otoritas manapun dan hanya menyisakan indoktrinasi Allah semata. Definisi terma *al-Fana'* beserta konsepsi-konsepsi tasawuf menjadi demikian matang dan bahkan terkesan semakin kompleks saat berada dalam sentuhan al-Junayd (w. 297 H), sekalipun merupakan penganut taat madzhab fiqh Abu 'Isawr.

Diskursus mendalam terhadap term *al-Fana'* inilah yang memicu kentalnya nuansa-nuansa *syathahat*. Maraknya *syathahat* ternyata mampu mencuatkan kontroversi dan menjadi penyebab munculnya tuduhan atau *stigma* bahwa fase *al-Fana'* merupakan fase yang sangat rentan mengantarkan pelaku tasawuf dalam klaim *inkarnasi (hulul)* dan *al-Itihad* yang menjadikannya menabrak rambu-rambu *syari'ah*, seperti tuduhan Ibn Taymiyah. Apa yang dituduhkan Ibn Taymiyah bahwa ada korelasi yang erat antara *inkarnasi* dan *al-Itihad* dengan *al-Fana'* akan semakin jelas dan nampak dalam pribadi semodel Thayfur ibn Isa ibn Sarusyan atau yang lebih dikenal dengan nama Abu Yazid al-Busthami (w. 361 H). Semasa dalam fase *al-Fana'*, Abu Yazid al-Busthami melontarkan ucapan *syathahat*nya : "*Inni Ana Allah La Ilaha Illa Ana Fa'budni*". Dalam benak Ibn Taymiyah, fase *al-Fana'*-nya al-Busthami

- 16 adalah fase yang gagal dengan menganggapnya sebagai sebuah perilaku sufiistik yang tidak layak untuk diikuti karena mengesankan *al-titihad*. Tuduhan yang lebih menyakitkan mengatakan bahwa pernyataan al-Busthami ketika sedang berada dalam puncak *ekstase* sesungguhnya merupakan gejala awal dari kemunculan terma *wihdat al-Wujud* (*pantheism*).

Tetapi analisa yang berbeda diketengahkan oleh al-Taftazani. Baginya, *syathahat* yang terlontar dari al-Busthami sama sekali tidak mewakili madzhab *pantheism* sebab aliran ini mulai dikenal pada masa Ibn 'Arabi (w. 638 H). Al-Taftazani menegaskan bahwa *syathahat*-nya al-Busthami tidak lain dan tidak bukan adalah pengalaman olah kebatinannya atau refleksi pengalaman spiritualnya yang dapat ditemui dalam setiap pribadi pribadi teosof muslim moderat dan tidak dimaksudkan sebagai upaya melakukan konfrontasi dengan *hegemoni* syari'ah/fikih. Penilaian ini nampaknya hanya semacam pengulangan dari apa yang telah disampaikan oleh 'Abd. al-Qadir al-Jaylani walau dalam bahasa yang sedikit berbeda. Bagi kalangan lain fenomena *syathahiyât* yang tertangkap dalam pribadi al-Busthami adalah gambaran dari kebelum sempurnaan fase *al-Fana'* al-Busthami.

Intens-nya diskursus *al-Fana'* adalah munculnya sebuah terma asing yang menggoyahkan wilayah eksoteris. Terma dimaksud adalah *al-Hudul* yang pada akhirnya mengantarkan Abu al-Mughits al-Husayn ibn Manshur ibn Muhammad al-Baydhawi atau lebih dikenal dengan julukan *al-Hallaj* . (301 H) kepada altar eksekusi. Tubuhnya disalib, tangan dan kakinya dipotong, lehernya ditebas dan bagian tubuh lainnya dibakar dan dilempar ke dalam Sungai Dajlah. Pada dasarnya, apa yang menimpa al-Hallaj merupakan kasus serupa yang menimpa al-Busthami. Kedua-duanya sama-sama memperoleh *ekstase* dan menikmatinya serta tenggelam dalam *al-Fana'* dengan kesungguhan hati dan segenap perasaan sehingga terlahir dari alam bawah sadar mereka *syathahat* yang mengagetkan alam sadar para *fugaha'*. Perbedaan fase *al-Fana'* di antara keduanya mungkin hanya terletak pada tataran kualitasnya saja.

Sebagai figur yang secara geneologis berdarah Persia dan awalnya adalah pemeluk agama Majusi, al-Hallaj disebut banyak terpengaruh kuat oleh budaya-budaya lain seperti filsafat Hellenistik yang begitu dominan, pandangan hidup bangsa Persia dan kaum Syi'ah serta dogma-dogma Kristen. Akibat dari adanya keluasan wawasan, menjadikannya tergerak untuk mencoba menyelaraskan ajaran Islam dengan filsafat Yunani yang diwujudkan dalam olah spiritualnya. Dalam hal ini, kalam memang benar

anggapan orientalis, bahwa al-Hallaj telah mendahului al-Ghazali dalam usahanya mempertemukan filsafat dengan agama (Islam). Dengan mendalami dan detail, al-Hallaj saat berada dalam fase *al-Fana'* mencoba mendeskripsikan relasi manusia dengan Tuhannya. Dengan tanpa sadar, dia menyatakan, sebagai bentuk deskripsinya, bahwa Tuhan telah berinkarnasi (*tanasukh, al-Hulul, menitis*) dalam dirinya yang tertangkap dari pernyataannya, " Ana al-Huq". Namun, tak jarang, dia meng-counter pendapatnya sendiri dengan menegaskan konsep *inkarnasi* dan meyakinkannya sebagai satu hal yang paradoks dengan syariat.

Berangkat dari inkonsistensi konsep inkarnasinya, banyak kalangan menilai bahwa inkarnasi yang ditawarkan al-Hallaj bukanlah inkarnasi dalam pengertian yang sesungguhnya, melainkan sebagai keniscayaan dari fase *al-Fana'*. Penilaian yang juga disampaikan oleh al-Tattazani dan membuatnya gagal dalam memandang tasawuf Islam sebagai sebuah gugusan *epistemologi*, namun hanya menampilkannya dalam wajah historis yang kental.

Islam merupakan agama yang menghendaki keberhasilan 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 keagungan 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), *wajd* (perjumpaan), atau *luna'* (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. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal yaitu: penyucian jiwa (*tazkiyy al-nafs*) dan pendekatan diri (*muwajabah*) kepada Allah.

Kata sufi bermula dari kata *shafa* (suci hati dan perbuatan), *shaff* (barisan terdepan di hadapan Allah), *shuffah* (menyamai sifat para sahabat yang menghuni serambi masjid nabawi di masa kenabian), *saufamah* (sejenis buah/buahan yang tumbuh di padang pasir), *shafwah* (yang terpilih atau terbaik), dan bani *shufiyyah* (kabilah hadui yang tinggal dekat

- 18 Ka'bah di masa jahiliyah). Menurut Imam Qusha'ri, keenam pendapat tersebut di atas jauh dari analogi bahasa kata sufi. Sedangkan yang lebih sesuai adalah berasal dari kata *shuf* (bulu domba). Hal ini dinisbahkan kepada kebiasaan para sufi klasik yang memakai pakaian dari bulu domba kasar sebagai simbol kerendahan hati. Dalam kaedah ilmu sharaf, tasawwuf berarti memakai baju wol, sejajar dengan taqammasa yang berarti memakai kemeja.

Tasawuf merupakan satu cabang ilmu keislaman yang sudah diakui kebenarannya. Dari segi penamaan, ia ternyata baru muncul dalam dunia Islam. Namun hakikatnya tasawuf itu sudah ada semenjak zaman Nabi SAW dan lebih dikenal dengan sebutan *ihson*, ilmu *naifi*, ilmu batin atau ilmu (*fi al-qalb*). Nama tasawuf hanya mula muncul di zaman pengkelasan ilmu. Ilmu ini semakin hari semakin dipinggirkan, bahkan ia merupakan ilmu yang mula-mula akan pupus dari jiwa manusia. Mengenai ilmu ini 'Ubadah bin Samit menjelaskan "sekiranya engkau ingin tahu, akan aku khabarkan kepadamu ilmu yang mula-mula diangkat dari manusia, iaitu *al-Khusyu'*. Tulisan ini akan menjelaskan mengenai ilmu tasawuf tersebut dengan memberikan tumpuan kepada konsep dan kedudukannya dalam Islam, cara mencapainya dan juga peranannya.

Tasawuf seringkali disalahfahami dan dijelaskan secara yang mengelirukan. Gambar-gambar yang diberikan terhadap tasawuf adakalanya bersifat menakutkan, sukar atau mustahil dicapai atau menyentuh sudut-sudut tertentu tasawuf itu. Hal ini selalunya terjadi apabila tasawuf itu diuraikan oleh orang yang tidak berkeahlian serta tidak memiliki pengetahuan yang mencukupi mengenainya, atau orang yang sememangnya tidak menyukai tasawuf, atau mereka yang terpengaruh dengan ulasan-ulasan yang diberikan oleh pengkaji-pengkaji tasawuf semata-mata tanpa menyelami dan menghayatinya dari kalangan orang-orang Islam itu sendiri atau orientalis barat.

Antara gambar-gambar yang selalu diberikan kepada tasawuf ialah semata-mata kemuliaan akhlak, tiada yang lain dari itu. Penelitian terhadap definisi tasawuf yang diberikan oleh para ulama mendapati bahawa di antara definisi itu ada yang menyentuh kemuliaan akhlak, namun tokoh yang sama juga ada memberikan definisi lain yang menyentuh sudut yang lain pula. Hal seperti ini selalu terjadi dalam tasawuf dan ini berdasarkan kepada kaedah yang diketahui umum di kalangan ahli tasawuf iaitu sesuatu jawapan itu adalah berdasarkan kepada situasi orang yang bertanya. Mengaitkan tasawuf dengan akhlak adalah betul, kerana tasawuf itu tidak dapat dipisahkan dari akhlak di mana ia merupakan buah atau hasilnya, tetapi menggambarkan tasawuf sebagai semata-mata akhlak

adalah tidak tepat. Ini kerana kedapatan dari kalangan ahli falsafah yang menjuarai, membela dan memperjuangkan akhlak ini, namun mereka buka ahli sufi. Begitu juga ditemui orang-orang yang berakhlak mulia, tetapi mereka sendiri tidak beriman kepada Allah dan rasul-Nya.

Tasawuf juga selalu dikaitkan dengan kezuhudan yang merujuk kepada makna ketiadaan pemilikan atau membuang, menolak serta menjauhkan diri dari perkara-perkara keduniaan. Gambaran itu ternyata tidak tepat, meskipun ditemui definisi yang diberikan oleh sebahagian ulama tasawuf yang menyentuh sudut kezuhudan ini. Ternyata bahawa kezuhudan sebenar yang mereka maksudkan ialah kezuhudan jiwa. Ini kerana dari kalangan mereka ada yang merupakan golongan hartawan dan hidup kaya seperti Sayyiduna 'Uthman ibn 'Affan r.a. yang disifatkan oleh ahli tasawuf sebagai orang yang berada pada maqam tankin. Kalaulah tasawuf itu memestikan seseorang itu membuang duniawi sehingga tidak memiliki apa-apa, bererti mereka itu tidak tergolong dalam golongan ahli tasawuf yang diukui. Adapun ahli tasawuf yang memilih hidup dalam suasana kezuhudan, mereka itu berbuat demikian kerana beberapa sebab, antaranya kerana mereka secara kebetulan merupakan orang-orang miskin, atau mereka sedang menjalani *riyadah ruhaniyyah*, atau kerana jiwa mereka sedang mengalami *dhawq* yang cenderung kepada gaya hidup zuhud.

Tasawuf juga selalu digambarkan sebagai peribadatan lahiriah, iaitu ahli tasawuf itu ialah orang yang menekuni ibadat khusus seperti solat, puasa, qiyam al-lail, zikir dan sebagainya, dan menghabiskan masa dengan ibadat itu sahaja tanpa memberikan tumpuan kepada perkara-perkara yang lain dari itu. Gambaran itu juga tidak tepat meskipun terdapat definisi tasawuf yang menyentuh sudut peribadatan ini. Sememangnya ahli tasawuf itu suka menekuni ibadat sebagai bukti pengabdian diri mereka terhadap Allah. Namun tidak semua dari kalangan ahli tasawuf itu yang kehidupan mereka bercorak peribadatan lahiriah semata-mata seperti yang terlihat pada gambaran kehidupan golongan *'ubbad nussak*, bahkan ditemui dari kalangan ahli tasawuf itu yang selalu sibuk dengan pelbagai urusan kehidupan, seperti Sayyiduna Abu Bakr al-Siddiq r.a. yang disifatkan oleh ahli tasawuf sebagai orang yang terawal mengeluarkan ungkapan yang mengandungi isyarat sufi.

Selain itu tasawuf juga sering digambarkan sebagai kecenderungan dan usaha memperoleh kekeramatan yang merujuk kepada pengertian kejadian luar biasa. Menggambarkan tasawuf seperti ini ternyata tidak tepat dan mengelirukan sekalipun ia biasa terjadi di kalangan ahli tasawuf. Terjadi perkara-perkara yang menyalahi adat kebiasaan pada diri

- 20 ahli tasawuf itu bukanlah satu kemestian bahkan perkara luar biasa juga boleh terjadi pada orang yang terlibat dengan kekufuran dan kesyirikan seperti pendita, petapa dan ahli sibir. Ahli tasawuf yang sebenar tidak memberikan tumpuan kepada perkara seperti itu, malah apa yang menjadi tumpuan mereka ialah kekeramatan ilmu, iman dan taqwa. Inilah pendirian para ulama tasawuf ternama seperti al-Qusyayri, al-Fustari, al-Lusi, al-Shadhili, Ibn al-'Arabi dan lain-lain. Oleh itu memahami tasawuf sebagai usaha mencapai kejadian luar biasa adalah suatu kekeliruan.

B. MEMAKNAI TASAWUF

Secara sederhana, tasawuf dapat dimaknai sebagai usaha untuk menyucikan jiwa sesuai mungkin dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah sehingga kehadiran Nya senantiasa dirasakan secara sadar dalam kehidupan. Ibn al-Khaldun pernah menyatakan bahwa tasawuf para sahabat bukanlah pola ketasawufan yang menghendaki *kasyf al-hijab* (penyingkapan tabir antara Allah dengan makhluk) atau hal-hal sejenisnya yang diburu oleh para sufi di masa belakangan. Corak sufisme yang mereka tunjukkan adalah *ittiba'* dan *iqtida'* (kesetiaan meneladani) perilaku hidup Nabi. Islam sekalipun mengajarkan rentang ketakwaan, qana'ah, keutamaan akhlak dan juga keadilan, tetapi sama sekali tidak pernah mengajarkan hidup kerahiban, pertapaan atau uzlah sebagaimana akrab dalam tradisi mistisisme agama-agama lainnya. Abdul Qadir Mahmud menyatakan bahwa pola hidup sufistik yang diteladankan oleh sirah hidup Nabi dan para sahabatnya masih dalam kerangka zuhud. Bagi Ahmad Sirhindi, tujuan tasawuf bukanlah untuk mendapat pengetahuan intuitif, melainkan untuk menjadi hamba Allah. Menurutinya, tidak ada tingkatan yang lebih tinggi dibanding tingkat *'abdiyyah* (kehambaan) dan tidak ada kebenaran yang lebih tinggi di luar syariat. Jadi, orientasi fundamental dalam perilaku sufistik generasi salaf adalah istiqamah menunaikan petunjuk agama dalam bingkai *ittiba'*, dan bukannya mencari karomah atau kelebihan-kelebihan supranatural.

Kata tasawuf diperkirakan berasal dari berbagai kata, di antaranya : *Ibnu Shaūf*, *shūfah*, *shūfa*, *sophia*, *shuffah*, *shūf* , *shūf* , *shaufanah* , dan *theosophos*. *Ibnu Shaūf* adalah gelar yang diberikan terhadap seorang Arab saleh yang selalu mengasingkan diri di dekat Ka'bah dengan tujuan untuk mendekatkan diri terhadap Allah, orang tersebut bernama Ghauts bin Mur. Istilah ini diambil karena ada hubungan dengan kebiasaan orang sufi yang suka mengasingkan dirinya dalam rangka mendekatkan kepada Allah. *Shuffah* adalah nama surat ijazah bagi orang yang melakukan ibadah haji (Abubakar Aceh, 1984:25)

hal ini dapat dihubungkan dengan kebiasaan perguruan tarekat, murid perguruan tersebut setelah mencapai litaran tertentu memperoleh ijazah dari gurunya. *Shūfa* berarti bersih, suci. Pengertian ini dihubungkan dengan jalan yang ditempuh oleh orang sufi dalam pendekatannya terhadap Allah dengan cara membersihkan hati dari segala dosa. *Shapia* adalah kata Yunani yang berarti hikmah atau kebijaksanaan. Hal ini sesuai dengan ilmu (ma'rifat) yang mereka peroleh dalam menjalankan ajaran tasawuf tersebut. *Shuffah* adalah nama suatu ruangan di dekat masjid Madinah tempat Nabi Muhammad s.a.w. memberikan pelajaran agama terhadap para sahabatnya. *Shūf* berarti bulu kambing, pakaian yang dibuat dari bahan ini biasa disebut pakaian shūf, pakaian yang biasa dipakai oleh orang sufi. *Shūf* yaitu barisan/jajaran di dalam sholat. *Shanfanih* adalah nama sejenis buah berbulu yang tumbuh di padang pasir Arab. *Theashofis* adalah kata yang berasal dari bahasa Yunani *Thea* dan *shofos*, *Thea* berarti 'Allah' dan *shofos* berarti 'hikmah', jadi *Theashofis* berarti 'hikmah ketuhanan'. Pendapat yang mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata Yunani *Theashofis* ini dibantah oleh para ulama fikih dan tasawuf antara lain Ibnu Taimiyah, Imam Ahmad bin Hambal, Abu Sulaiman Addarani, Abu Sofyan Ats-Tsa'uri, dan Hasan Bishri. Salah seorang dari mereka yaitu Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa secara gramatika bahasa Arab kata itu tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Secara etimologis, tasawuf adalah: pembersihan jiwa dari pengaruh benda dan alam, agar lebih mudah untuk mendekat kepada Allah. Abu al-Qasim al-Qusyairi mengatakan bahwa tasawuf adalah penerapan secara konsekuen terhadap ajaran al-Qur'an dan Sunah Nabi berjuang untuk mengendalikan hawa nafs, menjañhi perbuatan *hid'ah*, dan tidak meringan-ringankan ibadah Al-Ghazali mengatakan bahwa tasawuf adalah memakan yang halal, mengikuti akhlak, perbuatan dan perintah rasul yang tercantum di dalam sunahnya. Kata Al-Ghazali selanjutnya bahwa siapa yang tidak memahami isi Al-Qur'an dan Hadis Nabi tidaklah perlu diikuti ajarannya, karena ajaran tasawuf adalah berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis. Abu al-Qasim al-Junaidi al-Baghdadi mengatakan bahwa tasawuf adalah keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk pada budi pekerti yang terpuji.

Tasawuf, dengan demikian, adalah suatu usaha pendekatan diri kepada Allah secara bersungguh-sungguh berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis. Cara pendekatan yang ditempuh adalah dengan membersihkan diri dari segala dosa dan perbuatan tercela, serta menghiasi perbuatannya itu dengan budi pekerti yang terpuji, kadang-kadang jalan yang ditempuhnya

- 22 dengan cara hidup sederhana dan menghindarkan diri dari tempat-tempat yang ramai agar dapat dengan mudah berkomunikasi terhadap Allah.

C. FUNGSI TASAWUF

Spiritualisme baik dalam bentuk tasawuf, ihsan maupun akhlaq menjadi kebutuhan sepanjang hidup manusia dalam semua tahap perkembangan masyarakat. Untuk masyarakat yang masih terbelakang, spiritualisme harus berfungsi sebagai pendorong untuk meningkatkan etos kerja dan bukan pelarian dari ketidakberdayaan masyarakat untuk mengatasi tantangan hidupnya. Sedangkan bagi masyarakat maju-industrial, spiritualisme berfungsi sebagai tali penghubung dengan Tuhan.

Namun demikian, perlu diingat bahwa tasawuf tidak bisa dipisahkan dari kerangka pengamalan agama. Karena itu harus selalu berorientasi kepada al-Qur'an dan Sunnah. Inilah yang mungkin disebut sebagai 'tasawuf modern', yakni tasawuf yang membawa kemajuan, bersemangat tauhid yang jauh dari kemusyrikan, bid'ah dan khurafat. Karena itu, gambaran seorang sufi yang sejati ialah nabi kita Muhammad saw. Seperti telah disebut di muka, spiritualisme pada generasi pertama Islam dikembangkan bukan untuk spiritualisme per se, tetapi berfungsi untuk mendorong gerak sejarah ke depan dan pada saat yang sama membuat hidup menjadi seimbang. Namun demikian, dalam kehidupan riil mungkin saja terjadi bahwa salah satu aspek ajaran Islam ditekankan sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada jamannya.

Bagi masyarakat terbelakang, Islam harus digambarkan sebagai ajaran yang mendorong kemajuan. Bagi masyarakat maju-industrial, Islam harus ditekankan sebagai ajaran spiritual dan moral. Strategi ini sebenarnya ditujukan untuk menyeimbangkan ayunan pendulum. Ketika pendulum itu bergerak ke ujung kiri, kita harus menariknya ke kanan. Demikian juga, ketika ia bergerak ke ujung kanan, kita harus segera menariknya ke kiri. Dengan cara ini, maka akan terbangun kehidupan yang seimbang antara lahir dan batin, duniawi dan ukhrawi, serta individu dan masyarakat. Keseimbangan ini harus menjadi ruh bagi peradaban di masa depan.

Tasawuf selalu dilihat sebagai sesuatu yang bersifat pribadi. Memang benar tasawuf itu bersifat pribadi kalau ia dilihat dari segi intipati atau hakikat tasawuf itu. Namun tasawuf itu mempunyai kaitan rapat dengan perkara-perkara lain yang tidak dapat dipisahkan dan mempunyai natijah serta kesan yang tertentu hasil dari pencapaiannya. Secara umumnya, pencapaian tasawuf itu akan mewujudkan, memperteguhkan dan mengharmonikan dua bentuk hubungan yaitu

hubungan dengan Allah sebagai pencipta dan pentadbir alam ini dan hubungan dengan manusia sebagai penghuni dan pemakmur dunia ini.

Hukikat ini dapat diperlihatkan kenyataannya dalam satu riwayat di mana Nabi s.a.w. pernah ditanya oleh para sahabat mengenai orang yang paling adil dan tinggi darjatnya di sisi Allah pada hari kiamat. Nabi s.a.w. menjawab "yaitu orang-orang yang banyak zikirnya terhadap Allah". Ternyata bahwa zikir yang merupakan kunci penting dalam usaha mencapai tasawuf itu menjadi ciri utama bagi orang yang dikira sebagai paling utama dan tinggi darjatnya di sisi Allah pada hari kiamat. Dengan tercapainya tasawuf itu akan membuahkan berbagai *ahwal*, *maqamat* dan amalan yang dengannya seseorang itu mendapat kemuliaan dan mencapai ketinggian darjat di dunia dan juga di sisi Allah. Antara kesan kesan tasawuf itu ialah:

1-Memperkuat Keimanan

Tasawuf berfungsi memperteguhkan keimanan dan keyakinan serta menetapkan pendirian seseorang muslim. Apabila batin manusia bersih dari kekotoran sifat-sifat yang tercela dan dari keciniaan terhadap sesuatu yang lain dari Allah, akan terpancarlah (tajalli) cahaya kebenaran ilahi di dalam hati. Kesannya manusia dapat menyaksikan hakikat kebenaran Allah dan kepalsuan sesuatu yang lain dari-Nya dengan terang dan nyata. Inilah *nur* yang disebut dalam firman Allah yang bermaksud "maka sesiapa yang dilampirkan Allah dadanya untuk Islam, maka dia itulah orang yang berada di atas cahaya (*nur*) dari Luhannya". Mengenai *nur* ini Nabi s.a.w. menjelaskan "bahawa *nur* itu, apabila memasuki hati, ia akan menjadi luas dan lapang (terbuka hijab)". Iaitu hati yang terhijab dengan pelbagai hijab rohani sehingga ia terhalang dari menyaksikan kebenaran Allah, apabila ia disinari dengan nur ilahi, akan tersingkaplah hijab-hijab tersebut lalu ia dapat menyaksikan kebenaran ilahi.

Nur tersebut membawa kepada peningkatan darjat keimanan dan keyakinan hati serta memperteguhkan pendirian. Dalam keadaan ini, hati manusia tidak lagi dipengaruhi oleh sebab musabab, tidak merasa bimbang dan takut terhadapnya serta tidak lagi meletakkan pergantungan hati terhadapnya. Dia tidak merasa gelisah terhadap sumber-sumber rezeki, persoalan hidup atau mati, susah atau senang, kaya atau miskin, untung atau rugi, dapat atau tidak, menang atau kalah dan sebagainya lagi. Ini kerana hatinya telah menyaksikan dengan terang dan nyata kebenaran kewujudan Allah dan adanya ketentuan (*qada'* dan *qadar*) dari Nya terhadap semua makhluk Nya. Dia berkeyakinan penuh bahawa tidak akan terjadi sesuatu itu kecuali dengan kekuasaan, kehendak.

24 ketentuan dan keizinan dari-Nya. Inilah kewalian yang sebenar-benarnya seperti yang digambarkan dalam firman Allah yang bermaksud “ketahuilah bahawa wali-wali Allah itu tidak ada ketakutan ke atas mereka dan mereka itu tidak berduka cita”.

Inilah tingkatan iman yang utama iaitu iman yang didasari penyaksian batin terhadap kebenaran ketuhanan Allah. Mengenai perkara ini Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud “iman yang paling afdal ialah bahawa engkau mengetahui (dengan yakin) bahawa Allah menyaksikan dirimu di mana saja engkau berada”. Di sinilah letaknya jati diri seseorang mukmin. Allah memperteguhkan orang mukmin itu dengan keyakinan ini. Dalam al-Qur’an dijelaskan bahawa “Allah memperteguhkan orang-orang yang beriman dengan kata-kata yang teguh”. Menurut ahli tafsir, kata-kata yang teguh itu ialah kalimat tauhid (*La ilaha illallah*), iaitu kalimat iman dan taqwa.

2-Penyadaran jiwa

Intisari tasawuf itu ialah benarnya tawajjuh hati ke hadrat ilahi. Permulaan *tawajjuh* hati itu ialah timbulnya kesedaran jiwa (*intibah*). Seseorang yang mengalami *intibah* itu akan menyedari kelemahan, kekurangan dan kesilapan dirinya. Kesedaran inilah yang akan membawa kepada taubat dan usaha memperbaiki dan menyempurnakan diri. Kesedaran ini jugalah yang membangkitkan usaha gigih dalam meningkatkan dan memartabatkan diri. Isyarat ini dapat dilihat dalam al-Qur’an di mana Allah berfirman yang bermaksud “dan orang-orang yang apabila mereka melakukan perkara keji atau menzalimi diri mereka sendiri lalu mereka mengingati Allah, lantas mereka beristighfar terhadap dosa-dosa mereka, dan tiadalah yang mengampunkan dosa-dosa itu melainkan Allah, dan mereka itu tidak berlarutan dalam melakukan apa yang telah mereka lakukan sedangkan mereka mengetahuinya”.

3-Membina Keperibadian

Tasawuf itu dari satu sudut ialah pencapaian akhlak mulia. Akhlak tidak dapat dipisahkan dari tasawuf di mana akhlak itu adalah merupakan buah atau hasil dari tasawuf. Pencapaian tasawuf membawa kepada pembentukan akhlak mulia. Mengenai akhlak ini, Abu Bakr al-Kattani menjelaskan bahawa “tasawuf itu ialah akhlak, sesiapa yang menambahkan akhlakmu, maka sesungguhnya dia telah menambahkan kesufianmu”. Hakikat ini sesuai dengan hadis Nabi s.a.w. yang bermaksud “orang-orang mukmin yang paling sempurna iman ialah mereka yang paling baik akhlak”

Apabila seseorang itu mula merasai hakikat tasawuf dengan sendirinya dia akan berakhlak mulia, kerana pencapaian hakikat tasawuf itu membawa kepada kelembutan hati. Kelembutan hati itulah yang melahirkan berbagai akhlak mulia. Oleh itu semakin tinggi tahap kesufian seseorang itu maka semakin mulia akhlaknya. Nabi s.a.w yang merupakan imam ahli tasawuf adalah diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia sebagaimana sabda baginda yang bermaksud “sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia”.

4-Membentuk Individu Bertanggungjawab

Tasawuf itu dari satu dimensi ialah merasai hakikat iman dan mencapai martabat ihsan. Sekurang-kurang martabat ihsan itu ialah seseorang itu merasai dan menyedari bahawa dirinya sentiasa dalam tilikan dan pandangan Allah. Kesedaran inilah yang akan menjadikan seseorang itu merasa bertanggungjawab. Orang yang mengalami kesedaran ini akan merasai bahawa dirinya akan dipersoalkan di hadapan Allah mengenai tanggungjawabnya terhadap dirinya, keluarganya dan juga masyarakatnya. Mengenai perkara ini Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud “perumpamaan orang-orang yang beriman dalam perkara kasih sayang, rahmat merahmati, dan belas kasihan sesama mereka adalah seumpama satu tubuh, apabila satu anggota mengadu kesakitan maka seluruh anggota yang lain akan merasainya dengan tidak dapat tidur malam dan demam”.

Dalam satu riwayat, Nabi s.a.w. ada menjelaskan bahawa “iman itu ada lebih dari enam puluh tiga cabang, yang paling tinggi ialah ucapan *La ilaha illallah*, yang paling rendah ialah membuang sesuatu yang menyakiti di jalanan, dan sifat malu merupakan salah satu cabang iman”. Kemantapan dan kemurnian iman hasil dari pencapaian tasawuf akan menimbulkan rasa prihatin dan tanggungjawab terhadap orang lain. Timbulnya dorongan untuk tidak menyakiti orang lain dan membuang sesuatu yang boleh menyakiti mereka seperti yang disebut dalam hadis adalah merupakan hasil dari kemurnian jiwa atau tercapainya tasawuf.

5-Mewujudkan Ukhuwwah

Tasawuf, merupakan media peningkatan tahap keimanan dan kesempurnaannya. Apabila tasawuf itu dicapai dan dirasai hakikatnya ia akan menimbulkan suatu keadaan kejiwaan di mana seseorang itu merasa kasih dan bertanggungjawab terhadap semua manusia dan juga makhluk-makhluk lain. Mengenai perkara ini Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

- 26 "tidak beriman seseorang kamu itu sehinggalah dia mengasih untuk saudaranya apa yang dikasihinya untuk dirinya sendiri". Demikian juga Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud "orang mukmin terhadap orang mukmin yang lain adalah seumpama binaan di mana sebahagianya memperteguhkan sebahagian yang lain".

D. MENCAPAI TASAWUF

Menurut Imam al-Ghazali, setiap maqam agama itu seperti taubat, sabar, syukur, ridha', tawakkal dan sebagainya, adalah terdiri dari tiga perkara yaitu ilmu, amal dan *hal (nur)*. Dengan ketiga-tiga perkara inilah tercapainya kesempurnaan maqam agama itu. *Hal* atau *nur* inilah merupakan intipati ilmu tasawuf. Ilmu diperolehi menerusi pengkajian dan pembelajaran dan ilmu itu pula menghendaki pengamalan. Amal yang jujur, bersungguh-sungguh, *istiqamah* dan berdasarkan ilmu inilah yang akan membuahkan *hal*. Oleh itu tasawuf dicapai menerusi ilmu dan amal. Perkara ini dapat dilihat pertunjuknya dalam banyak ayat-ayat al-Qur'an, antaranya ialah firman Allah yang bermaksud "dan orang-orang yang bermujahadah pada jalan Kami (Allah), pasti Kami (Allah) akan tunjukkan (hidayat) kepada mereka jalan-jalan Kami (Allah)", firman Allah yang bermaksud "wahai orang-orang yang beriman, sekiranya kamu bertaqwa kepada Allah, nescaya Dia (Allah) akan menjadikan untuk kamu pemisah (*fiwqan* iaitu *nu* yang memisahkan antara haq dan batil)", dan ayat-ayat lain lagi.

Adapun amal yang menghasilkan tasawuf itu ialah amal yang berfungsi membersihkan dan *mentawajuhkan* hati kepada Allah iaitu apa yang diistilahkan sebagai *mujahadah* dan *riyadah*. Amalan, tata cara, adab-adab serta tunjuk-ajar dalam melaksanakan *mujahadah* dan *riyadah* inilah yang dinamakan tarekat. Mengenai amal tarekat ini, ulama tasawuf menjelaskan bahawa tarekat itu ialah engkau mengqasadkan hatimu kepada-Nya. Iaitu bermaksud, tarekat itu ialah berusaha sedaya upaya *mentawajuh* dan menumpukan tumpuan hati kepada Allah menerusi amalan yang dilaksanakan. Apabila *tawajjuh* hati mula dicapai dan dirasai serta menjadi semakin kuat dan teguh, ia akan membawa kepada penyaksian batin (*mushahadah*) terhadap hakikat-hakikat tauhid iaitu apa yang disebut hakikat. Mengenai hakikat ini ulama tasawuf menjelaskan bahawa hakikat itu ialah engkau menyaksikan-Nya.

Intipati dari semua amal *mujahadah* dan *riyadah* yang membawa kepada tercapainya tasawuf itu ialah zikir. Menurut Ibn Qayyim, semua amal itu disyariatkan adalah untuk melaksanakan *dhikrullah*, iaitu apa yang dimaksudkan dengan amal-amal itu ialah *dhikrullah*. Menurut beliau

lagi, tidak ada jalan untuk mendapatkan *ahwal* dan *ma`rifah* itu kecuali menerusi zikir. Zikir sebagai amal penting dalam *riyadah* dan *mujahadah* ini dapat dilihat kebenarannya dalam banyak pertunjuk Nabi s.a.w. kepada para sahabat r.a. Dalam satu riwayat, Nabi s.a.w. ada menganjurkan para sahabat supaya memperbaharui iman. Mereka bertanya tentang cara bagaimana iman itu dapat diperbaharui. Nabi s.a.w. menjelaskan dengan sabda baginda yang bermaksud “perbanyakkan menyebut *La ilaha illallah*”. Memperbaharui iman itu bukan bermaksud menambah kepercayaan-kepercayaan baru, tetapi bermaksud memperteguh, memperdalam dan memperhalusi keyakinan sehingga hakikat-hakikat tauhid yang diimani dapat disaksikan kebenarannya oleh matahati. Caranya ialah selalu mengulangi kalimat tauhid sehingga ia tertanam teguh dalam hati sanubari.

Dalam riwayat yang lain, Nabi s.a.w. pernah mentalqinkan kalimat tauhid ini kepada sekumpulan sahabat. Shaddad ibn Aus meriwayatkan bahawa kami berada di sisi Nabi s.a.w. ketika baginda bersabda “angkatkan tangan-tangan kamu, lalu katakanlah *La ilaha illallah*”.

E. TIGA LANGKAH MENJADI SHUFI

Tiga langkah praktis seperti diteladankan oleh kehidupan Nabi Muhammad SAW agar seseorang sempurna menjadi pribadi yang bersih adalah, *takhally*, *tahkalli* dan *tajalli*. Takhalli artinya mengosongkan jiwa dari sifat-sifat buruk, seperti: sombong, dengki, iri hati, cinta kepada dunia, cinta kedudukan, riya’, dan sebagainya. Tahalli berarti menghiasi jiwa dengan sifat-sifat yang mulia, seperti: kejujuran, kasih sayang, tolong menolong, kedermawanan, sabar, keikhlasan, tawakal, kerelaan, cinta kepada Allah SWT, dan sebagainya, termasuk di dalamnya adalah banyak beribadah, berzikir, dan muraqabah kepada Allah SWT.

Setelah menempuh takhalli dan tahalli, sampailah para salik pada sesuatu yang dinamakan tajalli. Secara etimologi, tajalli berarti pernyataan atau penampakan. Tajalli adalah terbukanya tabir yang menghalangi hamba dengan-Nya sehingga hamba menyaksikan tanda-tanda kekuasaan dan keagungan-Nya. Istilah lain yang memiliki kedekatan arti dengan tajalli adalah *ma`rifah*, *mukasyafah*, dan *musyahadah*. Semua itu menunjuk pada keadaan di mana terbuka tabir (*kasful-hijab*) yang menghalangi hamba dengan Allah SWT.

28 F. TAHAPAN (*AMALIAH*) BERTASAWUF

1. Syariat

Syariat adalah peraturan yang ditetapkan Allah bagi manusia berupa hukum-hukum yang disampaikan oleh rasul-Nya, yang berhubungan dengan keyakinan, ibadah, dan mu'amalah. Selanjutnya dikatakan bahwa ulama-ulama *mutaakhirin* (ulama yang terkenal sesudah abad III Hijriah) memberikan istilah syariat sama dengan hukum fikih, yang meliputi bidang *ibadah* dan *muamalah*, sedangkan bidang *iktikad* disusun tersendiri dalam ilmu kalam dan ilmu tauhid. *Ibadah* meliputi peraturan-peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, seperti sembahyang, puasa, zakat, haji, dan sebagainya. *Muamalah* adalah suatu peraturan yang mengatur hubungan manusia satu dengan lainnya serta antara manusia dengan benda lainnya. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa syariat adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah dan hubungan manusia satu dengan yang lainnya berdasarkan Al Qur'an dan Hadis. Hal-hal yang tidak tercantum di dalam Al Qur'an dan Hadis, penetapan hukumnya didasarkan kepada *Ijmak* dan *Kias*. *Ijmak* adalah kesepakatan ulama yang berpengetahuan luas dan salih, sedangkan *kias* adalah mengambil analogi terhadap sesuatu masalah dengan masalah lain yang serupa dan sudah ada pedomannya.

2. Tarekat

Tarekat adalah jalan atau cara pelaksanaan teknis untuk mendekat kepada Allah dengan pimpinan seorang guru atau *mursyid*. *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.

3. Hakikat

Hakikat berasal dari istilah Arab *haqiqatun* yang berarti 'kebenaran', dapat pula dihubungkan dengan kata *haq* yang juga berarti 'kebenaran' (Ing.: *truth*); *Al-Haq* berarti 'Allah': maka hakikat menurut istilah sufi diartikan sebagai suatu kebenaran yang berhubungan dengan masalah ketuhanan.

Menurut Ibnu Arabi hakikat yang maujud itu satu, Yang berada dalam *jawhar* (Arab : nyata) dan Zat-Nya, jika ditinjau dari sudut Zat-

Nya dikatakan itulah "Haq", tetapi jika dilihat dari segi nama dan sifatnya terjadilah berbagai kemungkinan, yaitu makhluk dan alam. Itulah sebabnya dalam perkembangan terakhir ini aliran tasawuf ada yang merubahi sikap dalam menemukan kebenaran. Sebelumnya hakikat itu kebanyakan diperolehnya dengan melaksanakan syariat dan tarekat, tetapi sekarang diperluas cakupannya dengan tidak mengesampingkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, karena pada hakikatnya kebenaran yang berhubungan dengan makhluk dan alam dapat diketemukan lewat hukum-hukum ilmiah. Sehingga dasar-dasar pengetahuan yang bersifat ilmiah tersebut ditetakejajarkan dengan syariat (konsep *Wedhatama* syariat sembah raga). Selanjutnya uraian di atas ada relevansinya dengan bidang metafisika spiritualisme, epistemologi, dan filsafat khusus (yang tidak dibahas panjang lebar di sini). Metafisika adalah filsafat tentang hakikat yang ada di balik fisika, tentang hakikat yang bersifat transedens, di luar jangkauan pengalaman manusia.¹

Spiritualisme adalah cabang filsafat metafisika yang berpendapat bahwa hakikat itu bersifat roh (Endang Saifuddin Anshari, 1979: 90).; Epistemologi adalah filsafat tentang ilmu pengetahuan; dan filsafat khusus sebagai salah satu contoh yang dibidangnya adalah filsafat agama. Jadi hakikat adalah kebenaran mutlak yang bersifat metafisis dan fisis, secara lahiriah dan batiniah.

4. Ma'rifat

Ma'rifat dapat dihubungkan dengan kata Arab *ma'rifatun* yang berarti 'pengetahuan', 'pengenalan'. Arif artinya orang yang mengetahui, yang mengenal. Makrifat dalam konsep tasawuf diartikan sebagai pengenalan tentang kemahabesaran Allah dengan penghayatan batin melalui kesungguhan dalam peribadatan, dalam istilah Barat disebut *gnosis*. Selain itu makrifat diistilahkan pula dengan *janusandhi* atau rahasia pengetahuan atau *ngelmu sinengker* (bahasa Jawa).

Ma'rifat dibagi menjadi dua macam yaitu : *'Ilmu al-Adna* yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan cara belajar atau membaca, dan *'Ilmu al-Laduni* yaitu ilmu tentang rahasia keAllahan yang diperoleh karena karunia Allah semata-mata. Makrifat dapat dicapai oleh seseorang secara bertahap, dan keadaan ilmunya bertingkat-tingkat, tingkat tertinggi dicapai oleh rasul dan nabi, tingkat di bawahnya dicapai oleh wali, dan

¹ Anshari, Endang Saifuddin, *Ilmu 'il qafi agama*. Surabaya, Dina Ilmu, 1979, 89.

- 30 seterusnya. Secara etis orang yang memiliki ilmu makrifat ini jika terbuka mata hatinya (*kasyf*) dalam mengetahui rahasia kegaiban, rahasia tersebut tidak boleh diceritakan kepada orang lain kecuali dengan isyarat (dikomunikasikan secara simbolik dan tak boleh secara verbal).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Jabbar, *Syarah Ushul Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965
- Abdullah, Amin, *Filsafat Kala Era Postmodernisme*, Jogjakarta : Pustaka Pelajar 1995
- Abdurrahman, Muslim, *Islam Transformatif*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1997
- Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo, Ramadhani, 1984.
- Anshori, Endang Saefuddin, *Wawasan Islam Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*, Bandung : Perputakaan Salman ITB, 1983
- Arkoun, Muhammad, *Membedah Pemikiran Islam*, Bandung : Pustaka, 2000
- Damami, Muhammad, *Tasawwuf Positif*, Yogyakarta : Fajar Pustaka, 2000
- Hamka, *Tasawwuf Modern*, Jakarta : Penerbit Panjimas, 1985
-, *Tasawwuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta : Penerbit Panjimas, 1986
- Hidayat, Qamaruddin, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*, Jakarta : Paramadina, Cetakan I ,2003
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta :Paramadina, 1992
- Nasution, Harun, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta : Bulan bintang, 1985
- Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986
- Nursi, Badiuzzaman Said, *Persoalan Tauhid dan Tasbih*, terj. Kuala Terengganu : Yayasan Islam, 1999
- Rahmat, Jalaluddin, *Reformasi Sufistik*, Jakarta : Pustaka Hidayat, 2002
- Sirry, Mun'in A., *Fikih Lintas Agama*, Jakarta : Paramadina, 2003

Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter., Jakarta : 31
Putaka Firdaus, 1986

Syukur, Amin, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar,
2002

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-Hadisah, 1960
Yafie, Ali, *Menggagas Fikih Sosial*, Bandung : Mizan, 1994.



BAGIAN KEDUA

TOKOH SUFI SENTRAL DAN AJARANNYA

BAB I.

DZU AL-NUN AL-MISRI; PENCIPTA TEORI MA'RIFAT

Abu al-Fayd Tauban bin Ibrahim bin Ibrahim bin Muhammad al-Anshari (772 -860 M) yang dijuluki Sahib al-Hut (pemilik ikan). Ia dikenal sebagai sufi yang mengembangkan teori tentang ma'rifat. Ma'rifat dalam terma sufistik memiliki pengertian yang berbeda dengan istilah 'ilm, yakni sesuatu yang bisa diperoleh melalui jalan usaha dan proses pembelajaran. Sedangkan ma'rifat dalam terma sufi lebih merujuk pada pengertian salah satu metode yang bisa ditempuh untuk mencapai tingkatan spiritual. Sebagaimana diketahui bahwa kalangan sufi membedakan jalan sufistik kedalam tiga macam: (1) makhafah (jalan kecemasan dan penyucian diri; tokohnya adalah Hasan al-Basri); (2) mahabbah (jalan cinta, pengorbanan dan penyucian diri, dengan tokohnya Rabi'ah al-Adawiyah); (3) ma'rifah (jalan pengetahuan).

Menurutnya, ma'rifah adalah fadl (anugerah) semata dari Allah. Dan ini hanya bisa dicapai melalui jalan pengetahuan. Semakin seseorang mengenal Allahnya, maka semakin pula ia dekat, khusyu' dan mencintainya. Ia termasuk meyakini bahwa ma'rifat sebenarnya adalah puncak dari etika baik vertical maupun horizontal. Jadi, ma'rifat terkait erat dengan syari'at, sehingga ilmu batin tidak menyebabkan seseorang dapat membatalkan atau melecehkan kewajiban dari ilmu zahir yang juga dimuliakan oleh Allah. Demikian pula, dalam kehidupan sesame, seorang 'arif akan senantiasa mengedepankan sikap kelapangan hati dan kesabaran dibanding ketegasan dan keadilan.

Hakikat ma'rifat bagi Dzun al-Nun al-Misri adalah al-Haq itu sendiri. Yakni, cahaya mata hati seorang 'arif dengan anugerah dari-Nya sanggup melihat realitas sebagaimana al-Haq melihatnya. Pada tingkatan ma'rifat, seorang 'arif akan mendapati penyingkapan hijab (kasyf al-hijab). Dengan pengetahuan inilah, segala gerak-gerik sang 'arif senantiasa dalam kendali dan campur tangan Allah. Ia menjadi mata, lidah, tangan dan segala macam perbuatan dari Allah. Dzunun menegaskan bahwa, *"Aku ma'rifat pada*

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

34 *Allahku sebab Allahku, andaikata bukan karena Allahku, niscaya aku tidak akan ma'rifat kepada-Nya."*

Ia membagi ma'rifat menjadi tiga macam: (1) ma'rifat al-tauhid, yakni doktrin bahwa seorang mu'min bisa mengenal Allahnya karena memang demikian ajaran yang telah dia terima, (2) ma'rifat al-hujjah wa al-bayan, yakni ma'rifat yang diperoleh melalui jalan argumentasi, nalar dan logika. Bentuk kongkritnya, mencari dalil atau argument penguat dengan akal sehingga diyakini adanya Allah. Tetapi, ma'rifat kaum teolog ini belum bisa merasakan lezatnya ma'rifat tersebut; (3) ma'rifat sifat al-wahdaniyah wa al-fardhiyah, yakni ma'rifat kaum muqarrabin yang mencari Allahnya dengan pedoman cinta. Sehingga yang diutamakan adalah ilham atau fadl (limpahan karunia Allah) atau kasyf (ketersingkapan tabir antara Allah dengan manusia). Karena pada tingkatan ini, sebenarnya yang lebih berbicara adalah hati dan bukannya akal.

BAB II.

ABU YAZID AL-BUSTHAMI; TEORI AL-ITTIHAD

Al-Bustami adalah orang pertama yang memakai istilah fana' sebagai kosakata sufistik. Dia mengadopsi teori monisme dari gnostisisme hindu-budha. Konsep muraqabah (pendekatan spiritual) yang dipahaminya disejajarkan dengan ajaran samadi (meditation) yang pada puncaknya mencapai ekstasi (fana') dimana terjadi penyatuan antara "yang mendekati" (muraqib, yakni sufi) dan "yang didekati" (muraqab, yakni Allah). Pada konteks ini diketahui bahwa Bustami memilah antara konsep ibadah dan ma'rifah dimana ahli ibadah (ritual normatif) dipersepsikan sebagai orang yang jauh untuk dapat meraih ma'rifah (tingkat spiritualitas hasil pendakian sufistik). Harun Nasution memandang bahwa ittihad (yang menjadi teori sentral dari al-Bustami) tampak sebagai suatu tingkatan dalam tasawuf dimana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu kepada yang lainnya dapat saling berkata: hai aku (ya ana!).

Konsep ittihad ini merupakan pengembangan dari konsep fana' dan baqa' yang dicetuskannya. Menurutnya, setelah mencapai ma'rifat, seseorang dapat melanjutkan kepada maqam selanjutnya yaitu fana', baqa' dan akhirnya ittihad. Fana' adalah penyirnaan diri dari sifat keduniawian yang dilukiskan laksana kematian jasad dan lepasnya ruh menuju kepada kekekalan (baqa') dan dari sini dapat melangkah kepada penyatuan dengan Allah (ittihad). Pada titik ini kerap terjadi apa yang diistilahkan dalam dunia sufi sebagai syatahat atau keadaan tidak sadar karena telah terjadi penyatuan dimana dia seolah

menjadi Allah itu sendiri. Konsep fana' sebenarnya memiliki beberapa pemaknaan yang dapat diikhtisarkan sebagai berikut: (1) ungkapan majazi bagi penyucian jiwa dari hasrat-hasrat keduniawian; (2) pemusatan akal untuk berfikir tentang Allah semata dan bukan selainnya; (3) peniadaan secara total kesadaran atas eksistensi diri dengan meleburkan kesadaran dalam eksistensi Allah semata. Inilah yang disebut sebagai *fi al-fana' fana'* (peniadaan dalam peniadaan) atau *baqa' fi Allah* (menyatu dalam Allah).

BAB III.

AL-JUNAID AL-BAGHDADI; TEORI *WIHDAT AL-WUJUD*

Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Nehawandi al-Baghdadi. Ia dikenal sebagai tokoh yang mensistematisasikan beberapa kecenderungan tasawuf dan mencoba mengislamisasi istilah-istilah tasawuf dengan istilah-istilah dari al-Qur'an. Ia digelari *sayyid al-taifah* dan juga *tawus al-ulama'* (burung merak para ulama). Dia menjadi figur teladan dalam dunia ketasawufan.

Keseriusannya mengkaji syariah mempengaruhi corak pemikiran tasawufnya. Ia berpendapat bahwa tasawuf secara praktis haruslah berada dalam bingkai tuntunan syariah. Baginya, tasawuf tidaklah diperoleh dari kata-kata atau perdebatan atas sesuatu hal, melainkan dari praktek hidup lapar, senantiasa bangun malam, dan memperbanyak amal saleh. Dia mengkritik perilaku sebagian pihak yang menjadikan wusul (mencapai penyatuan diri dengan Allah) sebagai tindakan dan apologi untuk melepaskan diri dari tanggung jawab atau kewajiban hukum syariah. Mazhab tasawufnya dikenal terikat kuat dengan al-Qur'an dan al-Hadith. Wacana cinta mistiknya senantiasa menuju kepada "ketenangan jiwa" (*sahw*) sebagai kontra wacana dari praktik kesufian yang berciri kemabukan (*sukr*).

Ia terpengaruh dengan keteladanan dalam menekankan aspek *zuhud* dan *sabar* dari al-Hasan al-Basri, *tawakkal* dari al-Muhasibi dan *mahabbah* dari Rabi'ah al-Adawiyah. Bagi Junaid, *ber-khalwat* bukanlah sesuatu yang penting. Jauh lebih penting adalah memberikan nasehat kepada umat. Tasawuf merupakan penyerahan diri kepada Allah, bukan untuk tujuan lain. Cara yang baik untuk mendekati diri dengan-Nya adalah dengan senantiasa mencintainya. Cinta mistik adalah kecenderungan hati seseorang kepada Allah dan kepada segala sesuatu yang datangnya dari Allah.

Kajian menarik dari Junaid adalah tentang *fana'* (dengan pengembangan berbeda dari *fana'* yang dikemukakan al-Bustami), yakni proses peleburan diri sehingga menghilang batas-batas individual yang ada dalam diri manusia. Doktrin ini ditopang oleh dua konsep utama, perjanjian

36 atau kontrak azali dan fana'. Manusia telah tercipta sebelumnya dari kefana'annya. Dan agar bisa kembali, maka manusia perlu juga meniadakan dirinya kembali agar suci sebagaimana ketika berada di alam ruh. Tetapi Junaid menandaskan di sini bahwa fana' bukanlah akhir dari perjalanan spiritual manusia. Fana' hanyalah sarana menuju baqa'. Jika fana' menimbulkan perasaan bersatu dengan Allah karena peleburan sifat diri manusia, maka baqa' adalah perpisahan dari perasaan itu untuk kembali menjadi hamba atau budah Allah, sebab tidak ada yang lebih baik dan menyenangkan daripada menjadi hamba di tengah-tengah kehidupan sehari-hari. Jadi ada pengandaian keterjarakan kembali. Acapkali fana' itu prosesnya teramat panjang sehingga ada yang menyebutnya sebagai fana al-fana'. Kaum malamatiyah (aliran sukr) seringkali berhenti di fana' dimana fenomena syatahat sering terjadi, dan bukannya meneruskannya kepada baqa'. Konsep fana' dan baqa' ini tidak lepas dari teorinya tentang ma'rifah yang disifati sebagai suatu proses yang berkesinambungan dan dinyatakan tidak akan pernah mencapai sebenar-benarnya pengenalan Allah dalam kemutlakan-Nya. Kata Junaid, "cangkir teh tidak akan bisa menampung semua air yang ada di lautan."

BAB IV. **AL-HALLAJ; TEORI AL-HULUL**

Al-Hallāj (858-922 M) merupakan seorang proponent paling awal yang disebut-sebut menerima klaim keselamatan eskatologis di luar Islām. Di antara tebaran pemikirannya, memang terdapat ide-ide yang dapat dipersepsi sebagai sumbangsuhnya bagi faham pluralisme agama yang sekarang menjadi wacana keislaman aktual. Semisal yang terekam dalam tafsirnya atas kisah Musa ketika diajak bicara oleh Allāh , yang tampak di mata telanjangnya sebagai pohon belukar api (burning bush) yang berbicara.

Pelajaran yang bisa diambil adalah, bahwa ketika seseorang telah sampai pada titik kesadaran diri dimana ia tercerap ke dalam hakikat kebenaran, maka kebenaran itu tampak hadir dalam setiap apa yang dilihatnya secara lahir.

Faham al-Hallāj didasarkan pada pandangannya tentang Tawhid, dimana Allah adalah satu, unik, sendiri, dan terbukti satu (one, unique, alone, and attested one).Maka tauhid dalam keyakinannyapun mempersilakan kehadiran konsep keAllahan yang beraneka ragam.Baginya, Allah tak dapat disifati dengan apapun. Penyifatan justru hanya akan membatasi-Nya. Dari sinilah terpahami mengapa ia tidak menyoal penyembahan melalui konsep monoteisme dan politeisme, karena pada dasarnya, kufur dan iman itu hanya berbeda dari segi nama dan logikanya, yakni antara yang satu dan banyak,

bukan dari segi hakikatnya. Menurutny, jika ditelusuri, niscaya akan dijumpai bahwa kepercayaan-kepercayaan tersebut akan mengarah kepada satu Allah. Al-Hallāj mengatakan jika permenungannya terhadap agama-agama yang berbeda telah menghasilkan simpulan yang mengantarnya pada pemahaman bahwa ternyata terdapat suatu prinsip unik yang merajut keseluruhan agama-agama tersebut. Prinsip tersebut akan hadir dengan sendirinya kepada seseorang sehingga mampu memahaminya. Maka dari itu, seseorang tak usahlah dipinta agar memeluk suatu kepercayaan, karena hal itu justru dapat menjauhkannya dari meraih prinsip yang fundamental tersebut.

Pemikiran al-Hallāj ini terkait erat dengan pemikirannya tentang konsep hulul dan Nur Muhammad. Al-Hallāj memang seorang tokoh yang terkenal dengan ucapannya, “Ana al-Haqq” (Akulah Allāh).

Dijelaskan oleh Mahmud jika ucapan hululiyah-nya tersebut tidak tepat jika dimaknai sebagai kesatuan diri hamba dan diri Allahnya sebagaimana terpahami oleh konsep kesatuan wujudnya (wahdat al-wujud) Ibn ‘Arabī.

Sedangkan Nūr Muhammad adalah konsep yang menegaskan emanasi wujud segala sesuatu, termasuk para nabi, dari cahaya Muhammad (di alam azali); sehingga pada prinsipnya semua agama adalah sama karena memancar dari jalan petunjuk yang satu. Maka dari itu, al-Hallāj menyalahkan mereka yang menyalahkan agama orang lain. Hal penting baginya adalah hakikat, bukan bentuk lahirnya.

Selaras dengan pandangan tersebut, relevan jika dikemukakan juga pemikiran tentang kewalian (wilāyah) yang disandarkan kepadanya. Al-Hallāj dianggap sebagai seseorang yang mula-mula meyakini bahwa kewalian lebih utama daripada kenabian (nubuwwah). Kewalian adalah intisari (jawhar) kenabian, sehingga seseorang yang telah mencapai derajat kewalian yang sempurna, maka syariat yang dibawa para nabi tidak lagi mengikat dirinya. Pemikiran ini di kemudian hari dinilai menjadi lahan subur bagi perkembangan pemikiran tentang kesatuan ibadah (tawhid al-’ibādah) dan kesatuan agama-agama (wahdat al-adyān) dalam aliran Ibn ‘Arabī.

BAB V. AL-GHAZALI; MODERASI SYARI'AH-HAQIQOH

1. Latar Belakang Pemikiran

Masa hidup al-Ghazâlî berada pada akhir periode klasik (650-1250 M.) yang memasuki masa disintegrasi (1000-1250 M.).¹ Di mana masyarakat Islam pada saat itu sedang mengalami masa kemunduran. Dinasti 'Abbâsiyah sebagai lambang kekuatan sosial politik umat Islam pada waktu itu telah mengalami keruntuhan kekuasaan karena munculnya beberapa faktor: *Pertama*, sistem kontrol yang lemah dari pusat kekuasaan ke daerah-daerah, karena semakin luasnya daerah kekuasaan dinasti 'Abbâsiyah itu sendiri. *Kedua*, adanya ketergantungan terhadap kekuatan tentara bayaran. Dan *ketiga*, lemah dan tidak efisiennya pengaturan manajemen keuangan negara pada saat itu.²

Betapapun demikian, dinamisasi pemikiran masih tetap tumbuh dan berkembang pada masa itu. Dinamika pemikiran berkembang dan mengkristal menjadi bentuk aliran-aliran dengan metode dan sistem pemikirannya masing-masing dan memperlihatkan tingkat keragaman yang tinggi. Hanya saja setiap aliran pemikiran saling mengklaim bahwa kebenaran hanya terdapat pada golongannya sendiri, sehingga kedudukan sebuah aliran pemikiran yang lain dipandang sebagai aliran yang keliru.³ Hal ini sebagaimana digambarkan oleh al-Syahrastânî (w. 548 H.) dalam karyanya, *al-Milal wa al-Nihâl*, yang menguraikan betapa banyaknya aliran pemikiran dalam Islam yang muncul dan berkembang pada saat itu.⁴

¹Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 11.

²W. Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, trans. Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hal. 165-166; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazâlî*, (Yogyakarta: LEMBKOTA kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2002), hal. 120.

³Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 24.

⁴Menurut al-Syahrastânî, tidak setiap kumpulan pendapat yang berbeda dari yang lain, disebut aliran. Ada empat ukuran (*qawa'id*) sebagai dasar untuk keberadaan sebuah aliran, yaitu: (a) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan dan *al-tawhîd*; (b) tentang *al-qadr* dan *al-'adl*; (c) tentang *al-wa'd* dan *al-wa'îd*; (d) tentang *as-sam'*, *al-'aql*, *al-risâlah*, dan *al-amânah*. Berdasarkan ukuran ini, al-Syahrastânî kemudian menyatakan bahwa paham-paham di dalam Islam, ketika itu, terdiri atas empat aliran besar, yaitu *al-qadariyyah*, *al-shifatiyyah*, *al-khawârij*, dan *al-syî'ah*. Perpaduan dan percabangan dari empat aliran besar ini menjadikan aliran-aliran dalam Islam membengkak jumlahnya menjadi tujuh puluh tiga golongan. Lihat, al-Syahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl*, Juz I, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), hal. 5-7.

Secelikanya ada empat aliran pemikiran yang populer pada masa al-Ghazālī, yaitu: aliran pemikiran *al-matlabiyyūn* (para ahli ilmu kalam), aliran pemikiran *al-falāsifah* (para filosof), aliran pemikiran *al-bāṭhniyyah* (sering juga disebut: *al-ilmāyyah*), dan aliran pemikiran *al-shūfiyyah* (para sufi).⁵ Dua dari yang pertama dalam usahanya mencari kebenaran menggunakan akal, walaupun antara keduanya terdapat beberapa perbedaan yang mendasar dalam prinsip penggunaan akal. Sedangkan golongan yang ketiga sangat menekankan otoritas imam dalam usaha mencari kebenaran, dan golongan yang terakhir sangat menekankan akan penggunaan *al-djamy* (intuisi).⁶

Dilihat dari perkembangannya secara umum, ilmu kalam pada tahap awal berfungsi untuk mewujudkan dasar-dasar kepercayaan (*iqbāl al-'aqā'id*), baik kepada orang Islam sendiri maupun kepada orang yang bukan Islam. Artinya, ilmu kalam merupakan usaha untuk membuat orang lain yakin akan kebenaran teologi Islam. Fenomena ini berlangsung sampai pada masa kepopuleran Mu'tazilah. Kemudian pada masa perkembangan selanjutnya, ilmu kalam lebih bersifat defensif dan apologetik (*al-ijfā' 'an al-dīn*). Kedua tahap perkembangan ilmu kalam tersebut berbeda, yang pertama bersifat kreatif dan yang kedua bersifat statis. Al-Ghazālī sendiri hidup ketika ilmu kalam berada pada tahap perkembangan yang kedua ini.⁷

Perkenalan umat Islam dengan pemikiran filsafat Yunani, ternyata tidak hanya memberi dukungan argumentatif terhadap perkembangan ilmu kalam, tetapi juga telah melahirkan sistem pemikiran tersendiri di kalangan umat Islam yang biasa disebut dengan istilah "Filsafat Islam". Filsafat Yunani, yang pada mulanya diperoleh melalui orang-orang Kristen Syria dan manuskrip-manuskrip yang dibawa langsung dari bekas-bekas kekuasaan Bizantium, mempunyai daya tarik tersendiri bagi pemikir-pemikir Islam. Daya tarik itu, terutama sekali, terletak pada penggunaan akal bebas yang dirasa telah memberi kepuasan intelektual. Artinya, dengan filsafat para pemikir Islam dapat mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang menegunnggu pikiran mereka. Di samping itu, dirasakan pula ada persamaan-persamaan yang mendasar antara tujuan filsafat dan tujuan Islam.⁸ Di sisi

⁵Klasifikasi ini berdasarkan klasifikasi yang dibuat oleh al-Ghazālī sendiri yang menyoroti secara langsung masing-masing aliran pemikiran tersebut dalam menemukan kesimpulan (kebenaran). Lihat, al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dhalāl*, (http://Dar al-Qamar li al-Turūq, tt.), hal. 12.

⁶Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazālī*, hal. 25.

⁷*Ibid.*, hal. 29.

⁸Para filosof Islam berpendapat demikian. Hal ini sebagaimana terlihat dari integritas keislaman dan ketlosotan mereka. Al-Kindī (w. 873 M) misalnya, mempersamakan tujuan filsafat dan agama, yaitu mencari kebenaran (*al-haqiq 'an al-ḥaqq*). Demikian juga Abu

40 lain, hal ini juga menggambarkan akan ketidakpuasan para pemikir Islam dengan keberadaan ilmu kalam.⁹

Munculnya aliran pemikiran filsafat dalam dunia Islam pada waktu itu mengundang pro dan kontra. Salah satu diskursus yang sering diperdebatkannya adalah tentang masalah penggunaan akal. Kalau dalam ilmu kalam akal dijadikan sebagai alat interpretasi terhadap teks-teks wahyu, dalam arti bahwa dasar-dasar berpikir dan logika dibuat sebagai pembantu untuk memahami, maka dalam filsafat Islam akal ditempatkan lebih tinggi lagi. Akal dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dari *al-'Aql al-Fa'al* yang diidentikkan dengan Jibril yang bertugas membawa wahyu kepada para nabi. Dengan demikian, akal menghasilkan pengetahuan-pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu, karena pengetahuan dan wahyu berasal dari sumber yang sama.¹⁰

Bagi kalangan yang tidak menyenangi filsafat, mereka menganggap bahwa penempatan akal yang tinggi itu sangat berlebihan dan menyimpang dari ajaran Islam, karena ia berasal dari tradisi paganisme Yunani. Selain itu, filsafat dianggap dapat menjauhkan orang dari agama, sebab kepercayaan yang berlebihan terhadap akal akan membuat orang merasa tidak lagi memerlukan wahyu.¹¹

Meskipun kalangan *mutakallimîn* dan *fuqahâ* banyak yang menentang filsafat namun perhatian umat Islam terhadap kajian filsafat tetap ada, meskipun dilakukan secara tidak terus terang. Pada masa al-Ghazâlî, ada gejala kekaguman terhadap proposisi-proposisi para filosof dalam bidang metafisika seperti kekaguman terhadap proposisi-proposisi mereka dalam bidang pengetahuan alam.¹² Inilah salah satu hal yang sangat mencemaskan bagi al-Ghazâlî.¹³

Selain ilmu kalam dan filsafat, aliran pemikiran lain dalam Islam adalah aliran *al-ta'lim* atau yang sering juga disebut dengan nama *al-bâthinîyyah*. Berbeda dengan dua aliran sebelumnya, aliran ini selain menjadi

Rusyd yang sengaja menulis satu buku untuk menunjukkan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan syarî'ah. Menurutnya, syarî'ah (agama) sesungguhnya menyuruh orang untuk berfilsafat. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hal. 15; Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâh*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 5-6.

⁹Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, hal. 29-30.

¹⁰*Ibid.*, hal. 30-31.

¹¹*Ibid.*, hal. 31.

¹²Lihat, al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Beirût: Dâr al-Fikr al-Libnani, 1993), hal. 82 dan 86-87.

¹³Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, hal. 32.

representasi sistem pemahaman, juga merupakan gerakan politik. Sejarah pertumbuhannya selalu dikembalikan kepada lahirnya pendukung setia ‘Alī ibn Abī Thâlib ketika terjadinya sengketa politik melawan Mu’âwiyah ibn Abī Sufyân. Namun demikian, sebagai satu sistem pemahaman, aliran bâthiniyyah ini telah muncul jauh ke belakang sebelum terjadinya tragedi politik dalam dunia Islam tersebut.¹⁴

Nama bâthiniyyah merupakan isyarat kepada pemahaman teks-teks yang zhâhir dengan makna bâthin. Teks-teks zhâhir dari wahyu dianggap hanya sebagai simbol-simbol dari suatu hakikat yang sifatnya tersembunyi. Orang yang hanya memahami arti lahir dari teks-teks tersebut oleh mereka dikatakan belum sampai kepada hakikat yang dikehendaki. Berbeda dengan cara penakwilan dalam ilmu kalam dan filsafat, menurut bâthiniyyah, hanya *al-imâm al-ma’shûm* yang dapat mengetahui hakikat-hakikat yang tersembunyi itu, karena ia mempunyai ilmu bâthin yang tidak dimiliki oleh kebanyakan orang. Ilmu bâthin ini diperolehnya melalui legitimasi spiritual (*washîyyah*) dari para imâm sebelumnya atau bisa juga langsung dari Nabi. Pentingnya arti *‘ishmah* di sini adalah sebagai jaminan atas kebenaran pengetahuan para imâm tersebut dan sekaligus sebagai penyangga otoritasnya secara mutlak. Orang selain imâm hanya dapat mencapai kebenaran melalui pengajaran (*ta’lîm*) dari para imâm tersebut. Karena konsep *ta’lîm* merupakan bagian yang esensial dari sistem pemahaman ini, maka kelompok ini sering disebut juga dengan sebutan *ta’lîm iyyah*.¹⁵

Aliran ini menyebar ke seluruh daerah kekuasaan Islam di Timur, meskipun pengikutnya tidak banyak apabila dibandingkan dengan pengikut Sunnî. Kegiatan propaganda mereka yang sangat rapih, teratur dan secara rahasia telah mencemaskan para ulama Sunnî dan juga pemerintah ‘Abbâsiyyah pada masa al-Ghazâlî. Kecemasan tersebut disebabkan tindakan-tindakan mereka, yakni selain menanamkan ajaran-ajaran bâthiniyyah kepada masyarakat, mereka juga bersikap keras dan revolusioner terhadap ulama dan penguasa setempat yang menentang ajaran-ajaran mereka dan berusaha menggagalkan kegiatan-kegiatan mereka. Bâthiniyyah dianggap sebagai aliran yang tumbuh dari penyusupan kultur asing dengan latar belakang politik. Ia lahir bukan karena tuntutan perkembangan pemikiran umat Islam ketika itu, melainkan karena kepentingan politik kalangan tertentu.¹⁶

¹⁴*Ibid.*, hal. 32-33.

¹⁵*Ibid.*, hal. 33-34.

¹⁶*Ibid.*, hal. 34-35.

Aliran pemikiran keempat yang berkembang pada masa al-Ghazâlî adalah aliran pemikiran tasawuf. Seperti halnya filsafat, pemikiran tasawuf ketika itu sangat bersifat individual jika dipandang sebagai satu sistem pemahaman. Namun berbeda dengan filsafat, di dalam pemikiran tasawuf bukan kemampuan intelektual yang berperan penuh untuk mencari kebenaran, melainkan kesungguhan spiritual yang dijalannya.¹⁷ Di samping itu, jika usaha para filosof adalah dengan mempertajam daya pikir untuk mencapai tingkat *al-'Aql al-Mustafad* sehingga dapat berhubungan langsung dengan *al-'Aql al-Fa'al* yang merupakan sumber pengetahuan, maka usaha yang dilakukan oleh para sufi adalah dengan mempertajam daya intuisi (*al-dzawq*) dengan cara membersihkan diri dari dorongan-dorongan duniawi agar dapat bersatu dengan hakikat yang Mutlak, Tuhan. "Persatuan" dengan Tuhan ini akan mampu menyingkap segala rahasia dan hakikat-hakikat.¹⁸

Tasawuf, meski bukan merupakan kegiatan intelektual, tetapi akhirnya menjurus kepada perumusan konsep-konsep tertentu dalam ajaran-ajarannya, misalnya; konsep *nâsût* dan *lâbût* pada pemikiran tasawuf al-Hallâj (w. 992 M.).¹⁹ Kegiatan konseptualisasi dalam pemikiran tasawuf ini terjadi setelah tasawuf dipengaruhi oleh pemikiran filsafat.²⁰

Diantara prinsip dalam pemikiran filsafat (Aristoteles) yang mempengaruhi pemikiran tasawuf adalah *al-syabîh yudrak bi al-syabîh* (yang dapat menangkap sesuatu adalah yang mempunyai persamaan dengannya). Prinsip ini terkait dengan adanya penempatan utama pemikiran filsafat pada substansi immaterial manusia dalam usaha mendapatkan kebenaran. Di dalam pemikiran tasawuf, prinsip ini juga dianut. Hal tersebut dapat dilihat dalam jenjang-jenjang pendakian (*maqâmât*) yang harus dilalui oleh sufi. Dalam hal ini unsur jasmani manusia nyaris dinegasikan sama sekali dalam proses ini, bahkan bila perlu mengisolir diri ('uzlah) untuk membentengi diri dari kemauan jasmani.²¹

¹⁷Di kalangan sufi, istilah yang digunakan secara umum untuk latihan spiritual antara lain adalah *al-riyâdhah* dan *al-mujâhadah*. Tahap selanjutnya adalah *al-musyâhadah* dan *al-mukâsyafah*. Lihat, al-Ghazâlî, *al-Imlâ' fi Isykalah al-Ihyâ'*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980), hal. 9.

¹⁸Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, hal. 35-36.

¹⁹Menurut al-Hallâj, Tuhan mempunyai dua sifat dasar, yaitu: *lâhût* (keTuhanan) dan *nâsût* (kemanusiaan). Pandangan ini mendasari teorinya tentang *al-hulûl*, yaitu bahwa Tuhan memilih manusia-manusia tertentu sebagai tempat (*al-hulûl*) bersemi-Nya sifat-sifat keTuhanan dan menghilangkan dari padanya sifat-sifat kemanusiaan. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, hal. 88.

²⁰Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, hal. 36.

²¹*Ibid.*, hal. 37; lihat juga al-Kalabadzi, *al-Ta'aruf li madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1969), hal. 114.

Keempat sistem pemahaman di atas itulah yang secara umum mewarnai suasana pemikiran umat Islam pada masa al-Ghazâlî dan hal ini cukup berpengaruh terhadap pola pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sendiri. Keragaman sistem pemahaman ini disertai dengan adanya kecenderungan monolitik dalam melihat kebenaran. Hal ini turut mempertajam batas antara sistem pemikiran yang satu dengan sistem pemikiran yang lain. Di samping itu, keadaan seperti ini telah memunculkan “kebingungan” di kalangan sebagian masyarakat awam untuk memilih dan menentukan aliran pemikiran yang mana yang dianggap benar.²² Latar sosial-historis inilah yang kemudian memunculkan semangat al-Ghazâlî untuk menuangkan berbagai gagasan pemikirannya dalam bentuk tulisan dan lisan dan telah membentuk satu corak pemikiran tersendiri.

2. Lingkungan Masyarakat al-Ghazali

Al-Ghazâlî lahir pada tahun 450 H. (1058 M.) di daerah Thûs, salah satu kota di Khurâsan yang diwarnai oleh adanya perbedaan paham keagamaan, karena di samping dihuni oleh mayoritas umat Muslim Sunnî, kota ini juga dihuni oleh Muslim Syîah dan orang-orang Kristen. Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran al-Ghazâlî adalah situasi dan kondisi keluarganya sendiri. Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana, tetapi mempunyai semangat keagamaan yang sangat tinggi.²³

Sebelum meninggal dunia, ayah al-Ghazâlî telah menitipkan dan mempercayakan kedua putranya (Muhammad dan Ahmad) kepada salah seorang sahabatnya, yaitu seorang sufi yang baik hati untuk dididik sampai habis harta warisan mereka berdua. Atas didikan dan kasih sayang ibu mereka, keduanya terdorong untuk mengikuti dan menuntut ilmu kepada sahabat ayah mereka tersebut. Selanjutnya, al-Ghazâlî dan saudaranya tersebut mendapatkan bimbingan berbagai cabang ilmu sampai suatu saat harta warisan dari ayah mereka habis. Sahabat ayah mereka tersebut telah berhasil mendidik keduanya seperti yang diinginkan oleh ayah mereka dengan membekali mereka tentang dasar-dasar ilmu tasawuf.²⁴

Hingga usia dua puluh tahun, al-Ghazâlî tetap tinggal dan belajar di kota kelahirannya, Thûs. Ia belajar ilmu fiqh secara mendalam dari Ahmad ibn Muhammad al-Razkanî. Selain itu, ia juga belajar ilmu tasawuf dari Yûsuf al-

²²*Ibid.*, hal. 37-38.

²³*Ibid.*, hal. 39-40. Sulaiman Dunia, *op.cit.*, hal.18.

²⁴Usia al-Ghazali saat itu diperkirakan lima belas tahun. Lihat ‘Abd al-Kârim Uşman, *Sîrat al-Ghazâlî*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, tt.) hal. 17; M. Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 127.

44 Nassaj, seorang sufi terkenal pada masa itu.²⁵ Kedua ilmu ini sangat terkesan di hati al-Ghazâlî dan ia bertekad untuk lebih mendalami lagi di kota-kota lain. Pada tahun 470 H. al-Ghazâlî pindah ke kota Jurjân untuk melanjutkan studinya. Di sana ia belajar kepada Abî Nashr al-Ismâ'îlî.²⁶ Di kota Jurjân ini, ia tidak lagi hanya mendapat pelajaran tentang dasar-dasar agama Islam sebagaimana yang diterimanya sewaktu di kota Thûs, tetapi ia mendalami pula pelajaran bahasa Arab dan bahasa Persi.²⁷ Setelah beberapa lama, al-Ghazâlî merasa tidak puas dengan pelajaran yang diterimanya di kota Jurjân, karena itu lalu ia pulang kembali ke Thûs selama tiga tahun. Tidak beberapa lama timbullah dalam pikiran al-Ghazâlî untuk mencari sekolah yang lebih tinggi, sebab pada saat itu kesadaran al-Ghazâlî mulai muncul untuk melatih kemampuan dirinya dan juga keinginannya untuk mencari kebenaran, meskipun umurnya masih relatif muda.²⁸

Pada tahun 471 H. al-Ghazâlî berangkat menuju kota Naisâbûr karena tertarik dengan adanya perguruan tinggi Nizhâmiyah. Di kota ini ia bertemu dan sekaligus belajar kepada seorang ulama besar, Abû al-Ma'âlî Diyâ'u al-Dîn al-Juwainî yang terkenal dengan sebutan imâm al-Haramain, yang menjabat sebagai pemimpin perguruan tinggi tersebut. Kepada ulama besar ini al-Ghazâlî belajar secara langsung sebagai mahasiswa dalam berbagai ilmu pengetahuan seperti ilmu kalam, fiqh, ushûl fiqh, retorika, manthiq serta mendalami pemikiran filsafat.²⁹

Menurut Zubaidî, seorang komentator karya al-Ghazâlî, bahwa al-Ghazâlî telah mempelajari berbagai ilmu pengetahuan dari imâm al-Haramain tersebut, seperti ilmu fiqh, ilmu kalam, manthiq, retorika dan sebagainya sehingga ia sanggup bertukar pikiran dengan segala macam aliran pemikiran yang ada. Bahkan ia juga telah mulai menulis buku-buku dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Menurut Harron Khan Sharwani, ketika itu al-Juwainî baru saja dipanggil kembali dari Hijâz untuk memimpin perguruan tinggi Nizhâmiyah yang didirikan oleh Nizhâm al-Mulûk. Al-

²⁵Sulaiman Dunia, *Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1973), hal. 19.

²⁶Badawî Thabannah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 8.

²⁷Sulaiman Dunia, *Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî*, hal. 19.

²⁸Al-Taftâzâni, *op.cit.*, hal. 152; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 128.

²⁹Sulaiman Dunia, *Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî*, hal. 20.

Ghazālī pada mulanya hanya sebagai mahasiswa, kemudian menjadi asisten guru besar sampai gurunya meninggal dunia pada tahun 1085 M.³⁰

Pada tahun 4/5 H. ketika al-Ghazālī memasuki usia 25 tahun, ia mulai meniti karier akademiknya sebagai dosen pada Universitas Nizhāmīyah Naisābūr, di bawah bimbingan guru besarnya, imām al-Haramain. Dan setelah imām al-Haramain meninggal dunia maka kosonglah pimpinan perguruan tinggi tersebut. Untuk mengisi kekosongan jabatan itu kemudian Perdana Menteri Nizhām al-Mulūk menunjuk al-Ghazālī sebagai penggantinya, meski usianya pada saat itu baru 28 tahun. Namun karena telah menunjukkan kecakapan yang luar biasa, maka Perdana Menteri Nizhām al-Mulūk menaruh hati padanya untuk menggantikannya.³¹

Selanjutnya al-Ghazālī pindah ke Mu'askar (sebuah asrama di lingkungan kerajaan Nizhām al-Mulūk) dan menetap di sana kurang lebih selama lima tahun lamanya. Dikatakan bahwa kepindahannya al-Ghazālī ke Mu'askar tersebut adalah atas permintaan Perdana Menteri Nizhām al-Mulūk yang tertarik kepadanya. Al-Ghazālī juga diminta untuk metuliskan kajian ilmiah rutin dua minggu sekali dihadapan para pembesar dan para ahli ilmu di lingkungan kerajaan. Di samping itu, al-Ghazālī juga berkecukupan sebagai penasihat (*mufti*) Perdana Menteri. Dengan demikian, kedudukan al-Ghazālī semakin hari semakin tinggi di kalangan pejabat tinggi kerajaan. Hal ini terbukti dengan pengaruhnya yang besar dalam politik pemerintahan Perdana Menteri Nizhām al-Mulūk.³²

Ketika al-Ghazālī menetap di Mu'askar ini, ia sering menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan di istana Perdana Menteri. Melalui pertemuan-pertemuan inilah al-Ghazālī diketahui dan dipertimbangkan kepakarannya sebagai seorang ulama yang berpengetahuan luas dan mendalam. Oleh karena itu, pada tahun 484 H. ketika pejabat rektor Universitas Nizhāmīyah Baghdad kosong, setelah Kaya al-Hirasi meninggalkan jabatan tersebut, maka Perdana Menteri meminta kepada al-Ghazālī supaya pindah ke kota Baghdad untuk menjadi pimpinan Universitas Nizhāmīyah Baghdad yang menjadi pusat seluruh perguruan tinggi Nizhāmīyah. Di sini ia banyak mendapatkan simpati dari para mahasiswa untuk mengikuti kuliah-kuliahnya, meskipun ketika itu usianya baru mencapai 33 tahun. Sejujalmana penghargaan Nizhām al-Mulūk terhadap al-Ghazālī, Najibullah menjelaskan bahwa ia seorang imām yang agung dan

³⁰Haron Khan Sherwani, *Studies in Moslem Political, Thought and Administration*, (Lahore: Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945), hal.145; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 128-129.

³¹Sulaiman Duna, *Al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazālī*, hal. 77.

³²Zaidul Aljalili Alnuaqi, *Risayat Hidup al-Ghazālī*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 77

46 terpelajar, pada tahun 1085 M., al-Ghazâlî diundang untuk datang ke kantor kerajaan raja Mâlik Syah al-Saljukiyah oleh Perdana Menteri yang agung dan terpelajar pula. Negarawan ini mengakui keahlian al-Ghazâlî, maka pada tahun 1090 M. ia diangkat menjadi profesor dalam bidang ilmu hukum di Universitas Nizhâmiyah Baghdâd dan di sana al-Ghazâlî mengajar selama 4 tahun sambil menulis berbagai buku.³⁵

Semua tugas yang dibebankan kepada al-Ghazâlî dapat dilaksanakan dengan baik, sehingga ia memperoleh sukses besar. Bahkan kesuksesannya dapat menarik simpati para pembesar Dinasti Saljuk untuk meminta nasihat dan pendapatnya baik dalam masalah-masalah yang terkait dengan keamanan maupun kenegaraan. Lewat nasihat dan pandangannya ini membawa al-Ghazâlî memiliki pengaruh yang besar di kalangan penguasa Dinasti Saljuk. Bahkan disebutkan bahwa pengaruh al-Ghazâlî di masa kekuasaan raja Mâlik Syah dan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk setara dengan pembesar istana yang lain. Ia sangat berpengaruh terhadap jalannya roda pemerintahan dan ilmu serta menentukan kebijakan-kebijakan dalam bidang agama, pendidikan, budaya, dan politik. Sederemikian besar pengaruhnya di lingkungan istana, sehingga tidak ada satu urusan apapun yang dapat diputuskan tanpa persetujuannya. Sebab, al-Ghazâlî merupakan guru istana dan *muflih* besar yang hidup di bawah lindungan penguasa Dinasti Saljuk.³⁶

Walau demikian besarnya nikmat dan kesuksesan yang telah diraih oleh al-Ghazâlî, namun kesemuanya itu tidak mampu mendatangkannya ketenangan dan kebahagiaan bagi dirinya. Bahkan selama periode Baghdâd ia menderita keponcangan batin yang sangat hebat akibat sikap keragu-raguannya. Dalam puncak keragumannya sewaktu berada di Baghdâd, pertanyaan yang selalu membentur dalam hatinya adalah: Apakah pengetahuan hakiki itu? Apakah pengetahuan yang diperoleh lewat indra atau lewat akal, ataukah lewat jalan yang lain? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang memaksa al-Ghazâlî untuk menyeludiki sifat pengetahuan manusia secara kritis. Pada mulanya al-Ghazâlî meragukan semua pengetahuan yang dicapai manusia. Keraguan ini, katanya, dialami hampir dua bulan lamanya dan selama itu ia dalam keadaan seperti kaum *Sajjahah* (*Sophists*) yang hanya bisa menentukan langkah logika dan ucapan. Namun kemudian sesudah itu Allah memberikan kesembuhan dari penyakit keraguan tersebut. Pikirannya menjadi sehat kembali, demikian juga keseimbangan batinnya. Hal ini dapat terjadi, sesuai dengan penuturannya sendiri, tidak dengan mengatur argumentasi ataupun

³⁵ Najjibullah, *Islamic Literature*, (New York: Washington Square, 1968), hal. 126; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 130-131

³⁶ *Ibid.*, hal. 131; lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup al-Ghazâlî*, hal. 40

menyusun keterangan yang runtut, tetapi berkat cahaya-Nya yang telah dipancarkan ke dalam *qalb* (hati)-nya.³⁵

Setelah sembuh dari penyakit keragu-raguannya tersebut, dimulailah babak baru dari perjalanan hidup al-Ghazâlî dalam mencari kebenaran, kesempurnaan, dan kebahagiaan hakiki melalui jalan tasawuf. Ia menempuh jalan hidup sufi ini setelah menyelami berbagai metode yang digunakan banyak orang pada masa itu untuk mencari kebenaran, seperti ilmu kalam, filsafat, dan kebathinan, namun semuanya tidak dapat mengantarkan kepada kebenaran yang dicarinya. Menurutnyanya, segala pekerjaannya termasuk mengajarkan ilmu yang dipandang sebagai pekerjaan mulia ditinjau ulang dengan pemahaman sedalam-dalamnya sehingga ia merasa sedang berada di jalan yang salah, sebab menurut kesadarannya ilmu-ilmu yang selama ini dibanggakan ternyata tidak ada manfaatnya dalam menempuh jalan menuju akhirat. Motivasi tujuan dalam mendidik maupun mengajar yang selama ini ia rasakan sesungguhnya tidak ikhlas karena Allah melainkan banyak dicampuri oleh tujuan mencari kedudukan dan popularitas, sehingga keadaannya sudah benar-benar berada di pinggir neraka, jika tidak segera menarik diri dan mengubah sikap.³⁶

Inilah salah satu sisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî yang sangat menekankan akan pentingnya nilai ikhlas dalam setiap perbuatan yang kita lakukan. Dan pilihan jalan hidup al-Ghazâlî pada dunia sufi telah dilaluinya melalui proses yang sangat panjang hingga akhirnya ia menemukan pilihan jalan hidupnya tersebut. Ia banyak belajar dan menguasai berbagai cabang disiplin ilmu sebelum memasuki jalan hidupnya sebagai seorang sufi, dan setelah menempuh jalan hidup sufi pun ia tetap menjalankan syari'ah, sebagaimana yang diajarkan dalam al-Qur'ân dan al-Hadîs. Hal ini menjadi frame tersendiri dalam corak pemikiran tasawuf yang dikembangkannya.

Dalam menghabiskan sisa umurnya, setelah menjalani pengembaraan dunia sufi dari satu daerah ke daerah yang lain, al-Ghazâlî kemudian mendirikan *Khanaqah* atau sejenis pondokan bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmu. Ia pun menghabiskan hari-hari tuanya untuk berbuat kebajikan seperti membaca al-Qur'ân hingga selesai, bertemu dengan para sufi, dan mengajar murid-muridnya.³⁷ Kurang lebih setelah masa lima tahun sepulang al-Ghazâlî dari perjalanan sufinya tersebut, maka pada hari Senin tanggal 14 Jumâdil Akhir tahun 505 H. al-Ghazâlî meninggal dunia di pangkuan adiknya, Ahmad al-Ghazâlî.³⁸

³⁵ Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 31.

³⁶ *Ibid.*, hal. 71-74.

³⁷ Zainal Abidin Ahmad, *op.cit.*, hal. 52.

³⁸ Sulaiman Dunia, *op.cit.*, hal. 56.

48 3. Sumber-sumber Pemikiran Tasawuf al-Ghazali

Al Ghazali, sebagaimana tampak dalam akseksa kehidupannya di atas, lahir dan berkembang di kalangan keluarga yang berkecenderungan hidup sufistik. Ayahnya seorang yang senang dengan ajaran ajaran tasawuf, dan setelah ayahnya wafat, al-Ghazali diasuh pula oleh seorang teman ayahnya yang juga seorang sufi besar alas wasiat ayahnya, dengan adiknya yang bernama Ahmad, yang kemudian han juga menjadi seorang sufi.⁹ Namun sebagai seorang pemikir, munculnya pemikiran al Ghazali sangat terkait dengan latar historis yang mempengaruhinya baik kondisi historis pada masanya maupun pada masa sebelumnya.¹⁰ dan latar historis tersebut telah membentuk satu corak tersendiri dalam pemikiran al-Ghazali.

Al Ghazali senantiasa mendasarkan pandangannya pandangan tasawufnya pada al-Qur'an dan al-Hadis, baik secara langsung maupun tidak. Seperti pemikir pemikir muslim lainnya, pendasaran pemikiran al Ghazali kepada al-Qur'an dan al-Hadis, terlihat lebih banyak tidak bersifat secara langsung, khususnya yang berkaitan dengan konsep manusia.¹¹ Artinya, ketika ia berhadapan dengan teks-teks al-Qur'an dan al-Hadis, ia tidak dalam keadaan kosong. Di dalam dirinya sudah ada kecenderungan dan pikiran pikiran dasar yang selanjutnya mempengaruhi pemahamannya terhadap teks-teks al-Qur'an dan al-Hadis itu sendiri. Kecenderungan dan pikiran pikiran dasar tersebut, pada prinsipnya merupakan ciri khas pemikiran al-Ghazali. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa ia terlepas dari pemikiran pemikiran yang telah ada sebelum atau yang berkembang pada masanya.

Pada pandangan pandangannya yang berkenaan dengan konsep manusia, tampak jelas bahwa meskipun ia menentang pandangan-pandangan para filosof, ia banyak mengutip pandangan pandangan para filosof, terutama dari pemikiran filsafat Ibn Sina. Misalnya, definisi tentang jiwa (*al-nafs*) yang ia tulis di dalam *Ma'arif al-Qadi*, dan penubuhannya kepada jiwa repetitif (*al-nafs al-nabwiyah*), jiwa sensitif (*al-nafs al-hayawaniyah*) dan jiwa

⁹Al Subki, *Thabaqat al-Syuffiyyah al-Kubra*, (Mesir: Isha al-Babi al-Halabi wa al-Syirkah, t.t), juz VI, hal. 193-194; Zurkani Jalija, *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 212.

¹⁰Latar historis inilah yang penulis maksudkan sebagai sumber-sumber pemikiran tasawuf al-Ghazali. Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa sebelum masa al-Ghazali telah muncul para tokoh sufi terkenal yang secara langsung maupun tidak langsung sangat berpengaruh besar terhadap rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazali itu sendiri.

¹¹Al Ghazali termasuk pemikir Islam yang banyak menggunakan ta'wil terhadap pemahaman al-Qur'an dan al-Hadis. Menurutnya, sikap yang benar dalam mena'wil adalah jalan tengah, tidak berat kepada akal atau kepada *naql*. Lihat lebih jauh lihat dalam al-Ghazali, *Qawan al-Ta'wil*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hal. 238-239.

manusia (*al-nafs al-insâniyah*)⁴² hampir tidak berbeda dengan yang dirumuskan oleh Ibn Sîna di dalam bukunya *al-Najât*. Begitu pula tentang pembagian akal yang dibagi oleh al-Ghazâlî menjadi dua bagian, yakni akal teoritis (*al-‘aql al-nazhârî*) dan akal praktis (*al-‘aql al-‘amali*).⁴³ Pembagian akal dalam dua kategori ini ia adopsi dari pemikiran filsafat al-Farâbî dan Ibn Sîna.⁴⁴

Contoh pandangan lain al-Ghazâlî yang berasal dari pemikiran filsafat Yunani (yang ditransfer melalui para filosof Islam) adalah pembahasan tentang pokok-pokok keutamaan (*ummahât al-fadhâ‘il*). Menurut al-Ghazâlî, inti dari keutamaan adalah keseimbangan (*al-‘adl*) antara daya-daya yang dimiliki oleh manusia.⁴⁵ Pandangan ini memiliki kesamaan dengan pemikiran Aristoteles. Memang ada beberapa ayat al-Qur’ân yang mengandung ide *tawâsuth* yang maknanya sama dengan maksud *al-‘adl* tersebut. Namun demikian, menempatkan keseimbangan tersebut sebagai inti dari keutamaan tetap memperkuat dugaan bahwa pemikiran al-Ghazâlî diilhami oleh warisan filsafat Yunani.⁴⁶

Selanjutnya, pandangan lain al-Ghazâlî yang juga bersumber dari para filosof adalah tentang logika dan etika. Di dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa logika termasuk di dalam kelompok ilmu yang semestinya tidak diingkari, sebab tidak ada hubungannya dengan dasar-dasar keimanan.⁴⁷ Sikap al-Ghazâlî terhadap logika tersebut pada dasarnya sama dengan sikap al-Ghazâlî terhadap etika yang meliputi pembahasan pada sifat-sifat jiwa, akhlak, jenis-jenis dan pembagian serta cara-cara memperbaiki dan menyempurnakannya. Menurut al-Ghazâlî pembahasan tentang itu semua diambil dari para sufi.⁴⁸

Oleh karena itulah rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sangat dipengaruhi dan tidak bisa dilepaskan oleh berbagai pandangan dan pengalaman para sufi baik yang hidup sebelum masa al-Ghazâlî maupun

⁴²Sulaiman Dunia, *al-Haqîqah*, hal. 260.

⁴³*Ibid.*

⁴⁴Muhammad Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 59-60.

⁴⁵Al-Ghazâlî, *Mizân al-‘Amal*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, tt.), hal. 76-82, dan 90. lihat juga uraian Zakî Mubâroq, *al-Akhlâq ‘inda al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Syu‘b, tt.), hal. 169-170 dan 179-193.

⁴⁶Hanya saja pandangan tersebut lebih dahulu dijumpai pada filosof-filosof sebelum al-Ghazâlî seperti Ibn Sîna, al-Farâbî dan Ibn Miskawâih. Lihat Muhammad Yûsuf Mûsa, *Falsafah al-Akhlâq fi al-Islâm*, (Kairo: Mu‘assasah al-Khanji, 1963), hal. 203 dan 205.

⁴⁷Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hal. 20.

⁴⁸*Ibid.*, hal. 22-23.

50 yang semasa dengannya.⁴⁹ Di antara para sufi yang paling utama dan cukup berpengaruh besar pada rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî -seperti yang dijelaskan oleh Kautsar Azhari Noer⁵⁰- adalah: Al-Hâris ibn Asad al-Muhâsibî (w. 243 H./637 M.) adalah salah seorang sufi moderat yang hidup sekitar tiga abad sebelum al-Ghazâlî. al-Muhâsibî mengkompromikan tasawuf dan syarî'ah. Al-Qusyayrî menilai bahwa pada zamannya tidak ada orang yang dapat menandingi al-Muhâsibî dalam bidang ilmu, watak, pergaulan, dan tingkah laku.⁵¹

Menurut A.J. Arberry, bahwa al-Muhâsibî adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muhâsibî berkenaan dengan disiplin diri (*muhâsabah*) dan karyanya, *al-Ri'âyah li Huqûq Allâh*, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazâlî untuk menulis *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*.⁵²

Karya lain al-Muhâsibî, *Kitâb al-Washâyâ* (atau *al-Nashâ'ih*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan cukup berpengaruh pada tasawuf al-Ghazâlî. Pengantar karya al-Muhâsibî ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghazâlî ketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalâl*.⁵³ Osman Bakar⁵⁴ menguatkan bahwa, pada kenyataannya, ciri otobiografis *al-Munqidz* al-Ghazâlî telah dibentuk pada bagian pengantar *Kitâb al-Washâyâ* al-Muhâsibî.⁵⁵

Sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Nashr al-Sarrâj (w. 378 H./988 M.). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, *Kitâb al-Lumâ'*, adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya al-Sarrâj tersebut juga

⁴⁹Di antara para sufi yang disebutkan secara langsung oleh al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makkî, al-Junaidî al-Baghdâdî, al-Syiblî, Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Muhâsibî. *Ibid.*, hal. 35.

⁵⁰Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 190-198. Bandingkan dengan Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf", dalam *PARAMADINA Jurnal Pemikiran Islam*, Volume 1, Nomor 2, Tahun 1999, hal. 166-172.

⁵¹Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm al-Qusyayrî, *al-Risâlah al-Qusyayriyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, ed.: Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Hâmid Balthajî, (t.tp: Dâr al-Kayr, t.th.), hal. 429.

⁵²Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hal. 191.

⁵³Lihat, A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwim Ltd., 1979), hal. 46-47.

⁵⁴Lihat juga, Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, (Malaysia: Nurin Enterprise, 1991).

⁵⁵Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hal. 191.

memberikan perhatian khusus pada ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan ekstatik Abû Yazîd al-Busthâmî yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junaydî. Al-Sarrâj menutup bukunya itu dengan uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktek yang dilakukan oleh beberapa sufi.⁵⁶

Al-Sarrâj hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muhâsibî dan al-Junaydî. Al-Sarrâj juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'ân, Sunnah dan syari'ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁵⁷

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makkî (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah *Qûtal-Qulûb* 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-Muhâsibî, Abû Thâlib al-Makkî telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazâlî dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazâlî di mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makkî ini.⁵⁸

Al-Kalâbâdzî termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompedium yang paling berharga tentang tasawuf adalah *al-Ta'arruf li Madzhab Abl al-Tashawwuf*. Al-Kalâbâdzî telah berupaya menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kalâbâdzî telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghazâlî, yang karyanya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.⁵⁹

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syari'ah dan tasawuf pada abad ketiga dan keempat telah mendorong Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 421 H./1021 M.) untuk tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan

⁵⁶ *Ibid.*, hal. 192-193.

⁵⁷ *Ibid.*, hal. 193.

⁵⁸ *Ibid.*, hal. 193-194. Lihat juga, A.J. Arberry, *Sufism*, hal. 68; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hal. 85.

⁵⁹ *Ibid.*, hal. 194-195.

52 syarifah. Michael Chodkiewicz⁶⁰ mengatakan bahwa al-Sulamî tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulamî adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul *al-Ḥabiqāt al-Shūfiyyah*. Karya al-Sulamî yang lain adalah *al-Ḥalawāt*, sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syarifah dan tasawuf.⁶¹

Sufi lain sebelum al-Ghazâlî yang perlu diselamatkan di sini adalah Abû al-Qâsim al-Qusyairî (w. 465 11/10/2 M). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah *al-Risâlah*. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyairî didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. *Al-Risâlah* dituliskannya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tauhid yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tauhid kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyairî tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktek tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy'ariyah.⁶²

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghazâlî adalah Abû al-Ḥasan 'Alî ibn 'Ugmân al-Hujwiri (w. 465 11/10/2 M). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul *Kasyf al-Mahjûb*.⁶³ Karyanya tersebut bertujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpaun sejumlah ajaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi. Al-Hujwiri adalah seorang sufi Sunnî dan pengikut madzhab Hanafi yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi *fanâ*. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap mematuhi syarifah

⁶⁰Iihat, Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Ḥalawât: Konsep Pendidikan Kekesatuan di Kalangan Sufi*, terj. Fathiyah Basri, (Bandung: Al-Bayan, 1992), hal. 9.

⁶¹Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hal. 195-196.

⁶²*Ibid.*, hal. 196.

⁶³Menurut R.A. Nicholson, sistematika karya al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb*, sebagian didasarkan pada *Kitâb al-Lumâ'* karya al-Sarrâj dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwiri jelas dipinjam dari karya al-Sarrâj. Iihat, R.A. Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb: Risalah Persia Tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: Mizan, 1993), hal. 17.

(hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.⁶⁴

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 Ahli al-Sunnah wa al-Jam'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 ulama sesudah mereka⁶⁵ termasuk yang tampak dalam petnikitan dan karya karya al Ghazali.

Pandangan utama para sufi yang cukup berpengaruh dalam sistem petnikitan tasawuf al Ghazali, misalnya, adalah adanya petnikutan *al dzawq* di atas akal. Dampak dari petnikutan *al dzawq* ini diikuti oleh sikapnya yang memperkecil akan arti kehidupan dunia ini bagi manusia dalam upayanya mencapai kesempurnaan diri. Dalam konteks ini ia menyebut *al-faqr* (kemiskinan), *al-jir* (lapar), *al-khami* (kemah, lesu) dan *al-tawakkul* (kepasrahan) sebagai keutamaan-keutamaan yang harus dijalani ketika seseorang menempuh jalan hidup sebagai seorang sufi.⁶⁶

Sementara itu, dari segi pandangan teologis, al-Ghazali tetap menjadi pengikut setia Asy'ariyyah. Al Ghazali pernah belajar teologi pada teolog terkemuka, al-Juwaini. Di bawah pengaruh gurunya ini, al-Ghazali menerima prinsip-prinsip kalam Asy'ariyyah, yang tetap ia pegang hingga akhir hayatnya. Kautsar Azhari Noer—dengan mengutip pernyataan Massimo Campanini,⁶⁷ seorang sarjana Itali yang mengajar Filsafat Islam di Universitas Milan—menyimpulkan bahwa “Prinsip-prinsip kalam Asy'ariyyah, seperti tauhid dan realitas sifat-sifat Tuhan, yang harus dibedakan dengan Dzat Tuhan, bersama dengan topik-topik karakteristik teologi Asy'ariyyah yang lain dipegang juga oleh al-Ghazali: kepercayaan kepada ke-*qalim* an al-Qur'an; penerimaan deskripsi antropomorfik yang tampak Qur'ani tentang Tuhan, yang dikatakan mempunyai penglihatan, pendengaran dan tubuh meskipun kita tidak mengetahui bagaimana; keyakinan bahwa semua orang yang dibarkahi akan melihat wajah Tuhan di Surga seperti “bulan di malam terang benderang”; pernyataan tegas yang berulang-ulang bahwa satu-satunya jalan untuk mengetahui Tuhan adalah wahyu, karena akal manusia terlalu lemah untuk menangkap realitas-realitas yang amat agung; dan

⁶⁴Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Pecental*, hal. 197.

⁶⁵*Ibid.*, hal. 197-198.

⁶⁶Al-Ghazali, *Ihya'*, Juz III, hal. 80 dan 276; Juz IV, hal. 198 dan 243.

⁶⁷Lihat, Massimo Campanini, "Al-Ghazzali" dalam *History of Islamic Philosophy*, ed.: Seyyed Hussein Nasr dan Oliver Leaman, (London and New York: Routledge, 1996), I, hal. 250.

54 pengakuan bahwa suksesi empat khalifah yang cerdas dan lurus (*râsyidîn*) adalah sah menurut tatanan moralitas”.⁶⁸

Al-Ghazâlî adalah pendukung terkemuka dan corong terbesar aliran Asy’âriyyah. Sebagai seorang yang dipengaruhi oleh Asy’âriyyah, orisinalitas pemikiran teologisnya hampir tidak ada. Kalâm Asy’âriyyah, sampai tingkat tertentu, menjadi kerangka teologis yang memagari refleksi mistis al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî tidak dapat membebaskan tasawuf moderatnya dari kungkungan ortodoksi kalâm Asy’âriyyah ketika menghadapi filsafat dan tasawuf filosofis. Tasawuf moderat al-Ghazâlî, karena sesuai dan disesuaikan dengan kalâm Asy’âriyyah, mudah diterima oleh ulama-ulama Asy’âriyyah. Maka, bertemulah tasawuf al-Ghazâlî dan ortodoksi Sunnî yang dipertahankan oleh mayoritas ulama Muslim sampai hari ini.⁶⁹

Ajaran lain dalam teologi Asy’âriyyah yang tetap menjadi keyakinan dan yang paling penting bagi al-Ghazâlî adalah tentang perbuatan manusia dan kemampuan akal untuk mengetahui nilai (baik dan buruk). Pandangan al-Ghazâlî tentang kedua pembahasan tersebut telah membuktikan bahwa al-Ghazâlî adalah pengikut setia teologi Asy’âriyyah. Pandangan Asy’âriyyah bahwa nilai baik atau buruk hanya diperoleh dari wahyu,⁷⁰ kelihatannya, tetap mempengaruhi pandangan al-Ghazâlî.

Dari berbagai uraian di atas tampaklah bahwa rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî terbentuk oleh berbagai sumber rumusan pemikiran yang muncul dan berkembang baik pada masa sebelum maupun ketika masa hidup al-Ghazâlî sendiri. Betapapun al-Ghazâlî menentang beberapa point pemikiran para filosof di dalam karyanya, *Tabâfut al-Falâsifah*, namun ia tetap banyak mengambil pandangan-pandangan mereka dalam merumuskan pemikiran tasawufnya terutama yang menyangkut pembahasan tentang jiwa dan hakikat manusia serta lainnya. Dari pemikiran para sufi sebelumnya, al-Ghazâlî juga banyak mengambil berbagai cara dan pendekatan diri pada Tuhan yang merupakan tujuan hidup manusia. Sementara dari pemikiran kalâm Asy’âriyyah, al-Ghazâlî banyak mengambil pandangan tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan perbuatan manusia.⁷¹ Ramuan dari berbagai sumber pemikiran tersebut pada akhirnya telah menjadikan corak tersendiri dari pemikiran tasawuf al-Ghazâlî.

⁶⁸Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 205-206.

⁶⁹*Ibid.*, hal. 206.

⁷⁰Muhammad Yûsuf Mûsa, *Falsafah al-Akhlâq*, hal. 43.

⁷¹Muhammad Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 66.

4. Corak Pemikiran Tasawuf

Penilaian banyak sarjana selama ini terhadap posisi dan pengaruh al-Ghazali dalam sejarah perkembangan tasawuf⁷¹ telah melahirkan suatu gambaran tersendiri dalam melihat corak pemikiran tasawuf al-Ghazali. Pembicaraan tentang tempat al-Ghazali dalam sejarah tasawuf juga seringkali digambarkan oleh banyak sarjana (terutama sarjana Sunni) terkait dengan klasifikasi tasawuf yang mereka buat.

Salah satu cara mengklasifikasikannya adalah dengan melihat keterkaitannya atau keseriaannya pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan cara ini kemudian mereka membuat suatu perbedaan diskriminatif antara tasawuf yang mereka anggap berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah dan tasawuf yang mereka anggap tidak terikat pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Dari sini muncullah istilah "tasawuf Sunni" (*al-Tasawwuf al-Sunni*) atau kadang disebut "tasawuf akhlak" (*al-tasawwuf al-akhlāqī*), dan istilah "tasawuf filosofis" (*al-tasawwuf al-falsafī*) atau "tasawuf semi filosofis" (*al-tasawwuf syubh al-falsafī*) atau kadang disebut "tasawuf teosofis" (*al-tasawwuf al-ṭyāshīfī*).⁷²

Simuh dalam salah satu tulisannya⁷³ membuat pemetaan lain sebenarnya isinya sama dengan pemetaan di atas—mengenai penganut ajaran tasawuf dan membaginya menjadi dua aliran besar, yaitu *aliran transendentalisme* dan *aliran unitarisme*. Aliran transendentalisme adalah aliran yang masih mempertahankan sendi-sendi dasar ajaran tauhid dan membedakan adanya dua pola wujud, yakni *wajih al-wajūd* (Tuhan) dan *mumkin al-wajūd* (makhluk). Dua wujud yang secara fundamental memang berbeda. Aliran ini juga mempertahankan prinsip ketidakserupaan antara hamba dengan Tuhan. Menurut Simuh, Pemikiran tasawuf al-Ghazali adalah termasuk dalam model aliran transendentalisme ini.⁷⁴

⁷¹Untuk melihat lebih jauh contoh penilaian beberapa sarjana tersebut, lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 185-187.

⁷²Tasawuf tipe pertama dianggap memagan dirinya dengan al-Qur'an dan al-Sunnah serta menajahi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kelafiran. Sementara tasawuf tipe kedua dianggap telah memasukkan ke dalam ajaran ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan Kristen serta mengungkapkannya dengan memakai istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang banyak. *Ibid.*, hal. 188.

⁷³Simuh, "Konsep tentang *ḥisn al-kāmil* dalam Tasawuf" dalam *al-Jam'ah*, No. 26, Tahun 1981, hal. 58.

⁷⁴Adapun yang dimaksud aliran *unitarisme* adalah aliran yang meyakini 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 *ittihād, ḥuḍū*, *wahdat al-wajūd* atau juga kesatuan kawulu Giusti. Menurut paham ini hakikat manusia berasal dari limpahan rahayu Tuhan dan sehakikat dengan Dzat Tuhan. Maka *ḥisn al-kāmil* menurut paham unitaristik ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan ikatan

Bagi aliran transendentalisme, menurut Simuh, tingkat yang tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang hamba dalam dunia tasawuf adalah *ma'rifah* pada Allah dan penghayatan terhadap alam ghaib (*kausyf*) serta mendapatkan ilmu *tadriyyah* (ilmu yang diperoleh langsung dari sisi Tuhan, tanpa ada proses belajar terlebih dahulu, dan hanya dapat diraih dengan cara *kausyf*). Walaupun aliran ini tidak menggunakan istilah *al-Insān al-Kāmil*, namun gambaran atau ide dasar tentang *al-Insān al-Kāmil* tetap menjadi dasar ajarannya, yakni dengan adanya sebutan “wali” atau golongan *khawwāsh*. Oleh karena itu, konsep *al-Insān al-Kāmil* menurut aliran ini adalah *wali-ʿAlīyah*, yaitu orang-orang *khawwāsh* yang secara langsung telah meridap limpahan ilmu ghaib dari *Lauh Mahfūz*, sehingga ia dapat berkenalan dengan para malaikat, *rūh* nabi-nabi dan dapat memetik pelajaran dari mereka, mengetahui suratan nasib yang ada di *Lauh Mahfūz* sehingga dapat mengetahui apa yang akan terjadi (*ayrti saberingga minana*, dalam istilah bahasa Jawa), dan bahkan *ma'rifah* pada Allah. Walaupun *Insān Kāmil* bukan Tuhan dan tidak sama dengan Tuhan, namun ia adalah orang suci yang mendapatkan ilmu ghaib. Tingkat *wali-ʿAlīyah*

atau *al-Insān al-Kāmil* adalah tingkat selapis di bawah tingkatan wali nabi. Hal ini sebagaimana dijelaskan al-Ghazālī dalam *al-Munqidh*, bahwa *karāmah* para wali itu sama dengan tingkatan permulaan para nabi (*Karāmāt al-ʿAlīyah hīya ʿald al-tahqīq biddiyat al-ʿAnbiyāʾ*).¹¹

Bagi al-Ghazālī, semangat tasawuf tidak lain adalah semangat pendakwaan agama, baik dalam pemahaman, penghayatan dan pengamalannya, sebab agama pada dasarnya turun di dunia sebagai jawaban atas panggilan dan tuntutan manusia yang dalam (*ghīb*). Dari sudut pandang ini, maka semangat tasawuf adalah sesuatu yang inheren dalam sistem keagamaan. Karena agama dan keberagamaan tanpa semangat tasawuf ini adalah suatu kemustahilan bahkan boleh jadi hanya sekedar kumpulan aturan formal yang beku dan sama sekali tidak menarik bagi siapa saja yang masih memiliki kesadaran esoterik.

Dari sisi pandangan ini pula melalui beberapa uraian dalam berbagai karya tasawufnya sesungguhnya al-Ghazālī bertujuan untuk hidup dengan

materi (*taswīkiyah*)-nya, sehingga memencarlah sifat-sifat ke-Tuhanan dalam dirinya, dan peri kehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. Jadi, dalam aliran union mistik teon tentang *Insān Kāmil* diperkuat dengan teon asal usul manusia yang berasal dari pancaran Uzzat Tuhan dan memang bersifat ke-Ilāhi-an. Oleh karena itu, *Insān Kāmil* berarti Tuhan yang nampak. Di antara tokoh aliran ini adalah Abū Yazīd al-Busthāmī, Husein ibn Manshūr al-Hallāj, Ibn al-ʿArābī dan termasuk ʿAbd al-Karīm al-Jīlī. Lihat, *ibid.*, hal. 58-61.

¹¹Al-Ghazālī, *al-Munqidh*, hal. 41

melaksanakan kebenaran-kebenaran agama dan menguji kebenaran-kebenaran tersebut dengan metode eksperimental para sufi. Pengujiannya tersebut ternyata berhasil dengan kesimpulan: *Pertama*, bahwa hanya dengan mengintensifkan kehidupan bâthin (*esoterik*), maka imân yang hidup segera benar-benar dapat diwujudkan. *Kedua*, bahwa tasawuf tidak mempunyai tujuan kognitif apapun selain agama.⁷⁷

Atas dasar kedua kesimpulan di atas, maka kebanyakan orang menganggap bahwa tasawuf yang dibangun dan dikembangkan oleh al-Ghazâlî bukanlah *tasawuf romantis* seperti model tasawufnya Abû Yazîd al-Busthâmî dikenal dengan istilah *ittihâd* dan Abû Manshûr al-Hallâj yang populer dengan istilah *hulûl*-nya, melainkan tasawuf *religius ortodoks* (Sunni⁷⁸) yang menitikberatkan pada kesucian rohani dan keluhuran budi sebagai perwujudan yang otentik dan valid dari religiusitas seseorang. Di sinilah letak kekuatan dan sekaligus merupakan karakteristik bangunan tasawuf al-Ghazâlî sehingga mempunyai pengaruh yang kuat dan besar serta luas di dunia Islam khususnya.⁷⁹

Besarnya pengaruh bangunan tasawuf al-Ghazâlî juga diindikasikan karena adanya corak bangunan tasawuf al-Ghazâlî itu sendiri. Al-Ghazâlî, seperti diakui oleh banyak ulama dan sarjana Sunni, adalah pembela utama tasawuf Sunni. Corak tasawufnya adalah tasawuf Sunni, yang mudah dipahami dan diterima oleh semua orang, termasuk orang awam. Tetapi, penilaian ini tidak dapat diterima apabila kita memperhatikan secara cermat terhadap karya al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*. Dalam karya tersebut, kita dengan mudah menemukan pandangan-pandangan esoterik dan filosofis al-Ghazâlî yang sangat radikal.⁸⁰

⁷⁷*Ibid.*, hal. 213-214; Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hal. 144.

⁷⁸Hal ini sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Qadîr Maḥmûd bahwa tasawuf al-Ghazâlî adalah termasuk tasawuf Sunni, bahkan di tangan al-Ghazâlî lah jenis tasawuf ini mencapai kematangannya. Lebih jauh Maḥmûd berpendapat bahwa para pemimpin Sunni 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 Islâmî dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufi. Tasawuf Sunni akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pembenteng dan pengawal bagi spirit metode Islâmî, yaitu al-Ghazâlî yang menempatkan syari'ah dan hakikat secara seimbang. Lihat, 'Abd al-Qadîr Maḥmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 1 dan 151; M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 218-219.

⁷⁹M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 214.

⁸⁰Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 208.

Dalam *Misykāt al-Imāk*, al-Ghazālī berani dengan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak bermuamalah ia ungkapkan dalam karya-karyanya yang lain. Dalam karya ini, yang diperuntukkan hanya bagi kalangan terbatas murid-muridnya, al-Ghazālī dekat dengan doktrin *nahdat al-wajh*. Ia mengatakan bahwa “tidak ada dalam wujud ini kecuali Allah” dan “*syahid annahu adhalab dimasa kawni wajh Nya*” (Qs. 28: 88). Atas dasar inilah, maka esawuf al-Ghazālī yang dimutakhirkan secara pribadi itu lebih tepat dimasukkan ke dalam tasawuf filosofis, bukan tasawuf Sunni. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ada sarjana yang “menuduh” al-Ghazālī bernuansa dua: kepada orang banyak ia mengajarkan tasawuf moderat yang dipandang sebagai esawuf Sunni, sementara untuk dirinya sendiri dari kalangan terbatas murid-muridnya yang telah mencapai tingkat kematangan spiritual ia mengemukakan pandangan esoterik dan filosofis yang radikal, yang dapat diklasifikasikan sebagai tasawuf filosofis.⁶¹ Dalam hal ini menurut penulis, ini sebagai bentuk penyempurnaan ajaran yang arif dari al-Ghazālī kepada publik, sebagaimana anjuran rasul untuk menyampaikan ajaran sesuai dengan tingkat intelektualnya.

Keternormalan bangunan esawuf al-Ghazālī ternyata memiliki arti penting dalam upaya merehabilitasi citra tasawuf. Adanya polemik tasawuf yang semakin merajata ketika munculnya paham *ittihād* al-Busthāmī dan paham *hulūl* nya al-Hallāj yang banyak ditentang oleh kalangan *fuqahā'* (para ahli fiqh) dan *mutakallimān* (para ahli kalam) yang mengjustifikasi keahmian sebagai paham sesat dan bahkan keluar dari garis akidah Islam⁶² namun dapat didamaikan oleh bangunan tasawuf al-Ghazālī.⁶³

⁶¹*Ibid.*, hal. 208-209.

⁶²Bagi *fuqahā'*, kesesatan kedua paham ini terjadi karena para pendukungnya cenderung sangat memomentikan dan mengunggulkan aspek esoterik Islam (tasawuf), bahkan terkesan meremehkan aspek eksoteriknya (syariat). Sementara *mutakallimān* memandang bahwa keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengemukakan satu ajaran tentang “penyatuan” dengan Tuhan, yang oleh al-Busthāmī dengan paham *ittihād* dan al-Hallāj dengan paham *hulūl* nya biasa diekspresikan dengan ungkapan-ungkapan yang dalam tradisi tasawuf disebut dengan istilah *syathāhāt* (teotani). *Syathāhāt* adalah penuturan atau ungkapan yang suci yang menggunakan ungkapan simbolik dan padat akan makna. *Syathāhāt* juga merupakan suatu bentuk ekspresi peripalamaan 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. Keadaan keadaan ruhani (*nahwāl*) yang tercapainya memberi peluang kepadanya untuk menangkap suara yang timbul dari kedalaman pengalaman *qalb*-nya berupa ucapan-ucapan yang mendalam dan paradoks. Di antara *syathāhāt* al-Busthāmī adalah: “*Maha Suci Aku, Maha Besar Aku, Aku adalah Allah. Tidak Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku*”. Sedangkan di antara *syathāhāt* al-Hallāj yang paling terkenal adalah: “*Andā al-Haqq*” (Aku adalah Tuhan). Lihat, Lawfiq Thāwīl, *Ushūh al-Falsafah*, (Kairo: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), hal. 364; 'Abd al-Qadīr Mahmūd, *al-Falsafah al-Shūfiyyah fi al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1967), hal. 311; M. Zurkani Jalaj, *Teologi al-Ghazālī*,

Terkait dengan hal di atas, setidaknya ada dua kontribusi al-Ghazâli yang dapat dikemukakan di sini, yaitu: *pertama*, merekonsiliasikan aspek eksoterik dan esoterik Islam; dan *kedua*, memberikan eksplanasi di seputar istilah istilah “gawijil” (*syathahât*) dalam tasawuf dan bahkan pandangan pandangan tertentu tentang *ittihâk* dan *hikâk*, dua paham yang dinilai sangat kontroversial pada masa al-Ghazâli. Dampak dari usaha al-Ghazâli ini, selain telah mampu mengembalikan citra tasawuf sehingga dapat diterima kembali dengan mesra ke pangkuan umat Islam, juga telah melahirkan sikap saling pendekatan (*reapproachment*) antara *ahl al-syari'ah* (*fuqahâ*) dan *ahl al-jaqâyah* (sufi),⁸¹ dan munculnya mayoritas ulama yang selain sebagai sufi sekaligus juga sebagai *fuqahâ*, dan begitu pula sebaliknya.

Dalam dialektika intelektual spiritualitasnya, al-Ghazâli telah menemukan kebenaran hakiki (*ilm al-haqiqah*) setelah menempuh jalan tasawuf. Bagi al-Ghazâli, tasawuf tidak saja telah membebaskan dalaga dari krisis intelektualnya yang bersifat metodologis (*manihijî*), tetapi juga krisis-sufi yang bersifat spiritual (ruhani), sehingga cukup logis kalau kemudian ia sangat mengapresiasi tasawuf melalui ungkapannya: “*perjalanan sufi merupakan perjalanan terbaik, jalannya adalah jalan kebenaran, dan akhirnya adalah akhirat yang paling bersih*.”⁸² Hanya saja, tasawuf yang diapresiasi al-Ghazâli adalah tasawuf yang ia formulasikan ujung dan basis akhirnya dengan istilah *al-qur'ân*.⁸³

Bahkan al-Ghazâli berupaya mengembalikan terminologi fiqh sebagai ilmu atau jalan untuk menuju kehidupan akhirat. Bukan hanya memuat bahasan-bahasan formal, akan tetapi bersifat umum dan komprehensif.⁸⁴

Menurut 'Abd al-Qadir Mahrûm,⁸⁵ dengan istilah *al-qur'ân* ini al-Ghazâli memiliki dua maksud utama, yakni: *pertama*, mengkontraktualisasikan dan

hal. 51; Haidar Hagir, *Huku Suku Tasawuf*, (Bandung: Arsy Mizan, 2005), hal. 14/ 153; Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas. Kajian Hermeneutik terhadap Karya karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 34 dan 38

⁸¹Memang, bangunan tasawuf al-Ghazâli tidak sepenuhnya dianggap demikian. Karena, dalam kenyataannya, pada masa sebelum al-Ghazâli telah banyak tokoh sufi moderat yang telah berhasil mendamaikan antara tasawuf dan ortodoksi dan pada pasca al-Ghazâli pun ternyata konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan kadang kadang justru lebih keras dari pada yang terjadi sebelumnya. Kautsar Azhad Noer, *Tasawuf Bermitra*, hal. 108-201

⁸²Sebenarnya upaya rekonsiliasi antara aspek esoterik dan eksoterik Islam itu sudah dirintis oleh al-Qusyairi dan al-Harawi, tetapi upaya itu baru benar-benar mencapai kesempurnaannya di tangan al-Ghazâli. Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 109.

⁸³Al-Ghazâli, *al-Munqidh*, hal. 32.

⁸⁴*Ibid.*, hal. 33.

⁸⁵Shalih Ahmad al-Syâmî, *Al-Imâm al-Ghazâli, Hujjat al-Islâm wa Mujaddid al-Milâh al-Khâmisah*, (Damayyik: Dâr al-Qalâm, 1993), hal. 108

60 sekaligus melakukan penolakan terhadap *ittihād*, suatu paham yang memungkingkan tercapainya pertemuan langsung rûh sufi dengan Dzat Tuhan. Dan *kedua*, menunjuk pada *al-irtān al-yaqīn* atau *ma'rifah (gnosis)* sebagai ujung dari pengalaman tasawuf.

Berdasarkan uraian tentang sumber dan corak pemikiran tasawuf al-Ghazālī di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang bisa dirumuskan dari sistem pemikiran tasawuf al-Ghazālī, yaitu: *pertama*, dengan menggunakan istilah *al-qrūb* (sebagai padanan *ma'rifah*) sebagai ujung tasawuf, al-Ghazālī sangat mempertahankan adanya “jarak” pemisah antara seorang sufi dan Tuhan. Yang Maha Muluk walaupun seorang sufi tersebut telah mencapai tingkat *ma'rifah fi Allāh*, atau dengan kata lain bahwa hamba (seorang sufi) tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan;⁶⁸ dan *kedua*, puncak penghayatan tasawuf, menurut al-Ghazālī, sangat sulit dan bahkan tak dapat diterangkan sehingga tidak ada satu konsep atau kata-kata pun yang begitu tepat untuk melukiskannya. Hal ini sesuai dengan prinsip teologis al-Ghazālī yang menyatakan bahwa *ihyā'u al-sirrī ni rahāḡyyah kaji* (memberitahukan rahasia ke-Tuhanan kepada orang lain adalah keburu).⁶⁹ Sebagai konsekuensinya, al-Ghazālī merasa perlu memberikan penilaian kritis terhadap sisi-sisi khusus paham tasawuf yang telah eksis di masa hidupnya. Hal ini sebagaimana tampak dalam kritik-kritik yang dilontarkannya seputar konsep *ittihād* dan *hulūl* serta puncak pengalaman sufi lainnya.

5. Karya Tulis al-Ghazālī

Banyak karya-karya yang diatributkan kepada al-Ghazālī, dan sejak lama telah dilakukan berbagai upaya ilmiah untuk mengetahui mana karya-karya al-Ghazālī yang sebenarnya,⁷⁰ dengan tujuan akan menampitmulah

⁶⁸Abd al-Qadir Mahmūd, *al-Fatawā al-Shūfīyyat*, hal. 237.

⁶⁹Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazālī ketika menjelaskan makna *al-tasabbud* dalam ibadah shalat, ia mengatakan: “*ḡulllah kurnā bagi-Nya seorang hamba ('abd) dalam segala perbuatanmu sebagaimana kurnā menjadi hamba-Nya dalam segala perkataanmu*”. Al-Ghazālī, *Minhāj al-Ārifin*, dalam *Majmū' Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hal. 21 / 218.

⁷⁰Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazālī dalam pembukaan kitabnya, *Misykāt al-Anwār*. Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār*, dalam *Majmū' Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, hal. 267.

⁷¹Menurut Mahmūd Hamdi Zaqqūq, karena adanya berbagai lakun, adalah sulit untuk meneliti karya-karya al-Ghazālī yang sebenarnya. Khususnya karena al-Ghazālī adalah seorang penulis yang menggeluti banyak disiplin ilmu pengetahuan. Apabila kepadanya diatributkan pula sejumlah karya tentang sihir dan sebagainya. Jelas, al-Ghazālī tidak mungkin menyusun karya-karya yang demikian itu. Karena bakat intelektual yang dimilikinya, seperti dikatakan oleh Ibn Khaldūn, tidak memungkingkannya untuk menggeluti masalah-masalah seperti itu. Mahmūd Hamdi Zaqqūq, *Al-Ghazālī: Sang Sufi Sang Filsuf*.

pemahaman yang benar tentang karya-karya tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa al-Ghazâlî seorang penulis yang sangat produktif. Puluhan buku telah dituliskannya, meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan; filsafat, ilmu kalam, fiqh dan ushûl fiqh, tafsîr, tasawuf, akhlak dan otobiografinya sendiri. Kegiatannya di bidang tulis-menulis ini tidak pernah berhenti sampai ia meninggal dunia. Kehidupannya menyendiri yang dilaluinya tidak membuatnya berhenti menulis. Malah pada periode inilah ia menyusun karyanya yang terkenal *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.⁹²

Di dalam *muqaddimah* kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Badawî Thabânah - editor kitab *Ihyâ'* - menuliskan berbagai hasil karya tulis al-Ghazâlî yang berjumlah 47 kitab.⁹³ Diantara nama-nama kitab karya al-Ghazâlî dalam bidang akhlak atau tasawuf adalah sebagai berikut:

Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn

Mîzân al-'Amal

Kîmyâ' al-Sa'âdab

Misykât al-Anwâr

Minhâj al-'Âbidîn

Al-Durrab al-Fakhîrah fî Kasyf 'Ulûm al-Akhhîrah

Al-Uns wa al-Mahabbah

Al-Qurbab ilâ Allâh 'Azza wa Jalla

Akhlâq al-Abrâr wa Najât al-Ayrâr

Bidâyah al-Hidâyah

Al-Mabâdi wa al-Ghâyah

Talbîs al-Iblîs

Nasîhah al-Mulûk

Al-Risâlah al-Ladûniyah

Al-Risâlah al-Qudsiyah

Al-Ma'khas

Al-Amali

terj. Ahmad Rofi Utsman, (Bandung: Pustaka, 1987), hal. 9-10. Lihat juga, 'Abd al-Rahmân Badawî, *Muallafât al-Ghazâlî*, Cet. II, (Kuwait: Wakalah al-Mathbu'ât, 1977).

⁹²Di samping karya-karya ilmiah, al-Ghazâlî juga telah menyusun sejumlah besar karya populer, membahas berbagai masalah keagamaan dan moral, mudah dicerna, dan ditujukan untuk masyarakat awam yang belum memiliki khazanah ilmiah yang luas. Sementara itu, karya-karya ilmiahnya merefleksikan buah pikirannya yang mandiri yang menurutnya merupakan syarat utama bagi setiap upaya ilmiah. Sepanjang hidupnya al-Ghazâlî selalu menentang setiap bentuk pengekoran intelektual dan penghalang pencarian realitas. Karena itu, tidaklah mengherankan bila al-Ghazâlî menyatakan bahwa "orang yang begitu dominan sikap mengikut tidak layak untuk dijadikan sahabat". Lihat, *Ibid.*, hal. 10.

⁹³Badawî Thabânah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), hal. 22-23.

Dari serangkaian karya al-Ghazâlî di atas, banyak para pengkaji Barat yang menyatakan kekagumannya terhadap al-Ghazâlî yang sufi dan filosof dalam kedudukannya sebagai penggagas pemikiran-pemikiran yang masih hidup hingga sekarang. Mac Donald misalnya, dalam bukunya tentang al-Ghazâlî yang dimuat dalam *Encyclopedia of Islam* mendeskripsikannya sebagai seorang pemikir yang orisinal dan paling besar yang pernah dilahirkan oleh Islam.⁹⁴

Begitu pula kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, *masterpiece*-nya yang paling prima bukan hanya memukau orang Islam, akan tetapi juga para pemikir Barat. Banaventura, teolog Kristen Katolik, Mûsa al-Maimûn (*Moses the Maimuned*), seorang teolog Yahudi adalah di antara sekian banyak ahli pikir yang terpengaruh oleh al-Ghazâlî, sehingga Montgomery Watt mengatakan: "*al-Ghazâlî is the best mind ever produced in Islam after the Prophet himself*" (al-Ghazâlî adalah pemikir terbaik yang pernah dilahirkan Islam setelah Nabi Muḥammad saw).⁹⁵

BAB IV.

IBN 'ARABI; SYAEIKH AL-AKBAR AL-SHUFÎ

Abu Bakar Muhammad ibn 'Ali al-Khatami al-Tha'î al-Andalusi (1165 – 1240 M). Di Timur ia dikenal dengan sebutan Ibn 'Arabi, di Barat ia dikenal dengan sebutan Ibn Suraqah, al-Syaikh al-Akbar (Doktor Maximus), Muhyiddin, bahkan Neo Plotinus. Ia dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai tradisi kehidupan sufistik yang kuat. Tetapi Ibn 'Arabi sendiri dalam pertumbuhannya justru menempuh pendidikan dengan tradisi intelektual rasional-filosofis yang kala itu berkembang pesat di wilayah Andalusia dengan Ibnu Rusyd sebagai tokoh besarnya kala itu. Hal ini tampaknya menimbulkan pergolakan tersendiri pada diri Ibnu 'Arabi sehingga mempengaruhi pemikirannya yang dikenal tidak beraturan (*desultory*) dan eklektik (*eclectic*). Tetapi kelebihanannya sebagai seorang guru filsafat paripatetik inilah yang membantunya mampu memfilsafatkan pengalaman spiritualnya sebagai seorang mistikus ke dalam suatu teori

⁹⁴Macdonald, "al-Ghazali" dalam E.J Brill's, *First Encyclopedia of Islam*, (Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993), hal.146-149; M. Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 145.

⁹⁵*Ibid.* Lihat juga, Nurcholish Madjid, "Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan" dalam *Pesantren*, No. 3, Vol. II, 1985, hal. 7-8.

metafisik yang berpengaruh, yang kemudian dikenal sebagai teori wahdat al-wujud. 63

Seperi kebanyakan sufi lainnya, Ibnu 'Arabi percaya bahwa para wali merupakan pewaris spiritual Nabi yang beroleh cahaya Muhammad (nur Muhammad). Sufi adalah orang-orang yang dengan segala kemampuannya, baik lahir maupun batin, berusaha mendekatkan diri dengan Allah. Tujuan utama kesufian sejatinya bukanlah hasil berupa surga dan neraka, melainkan proses pengembangan cinta yang mendasari niat sehingga tumbuh perasaan rindu yang mendalam (syauq). Ibnu 'Arabi mengembangkan pemikiran tentang rohani manusia, memusatkannya dalam diri manusia terdapat dimensi rohaniyah yang terdiri dari unsur kebatuhan psikis, spiritual imajinasi dan alam khayal manusia. Rohani dapat membawa manusia kepada alam antara sadar dan tidak sadar yang disebut dengan alam al-mitsal (dunia cita rasa manusia) dimana manusia siapapun juga dapat mengenal Allah melalui imajinasi kreatif yang terlatih. Kajian rohani ini meliputi dua cabang, berurutan, yaitu (1) kajian tentang kaidah-kaidah yang akan mengantarkan pada perilaku terpuji dan bermuara pada kebahagiaan batin yang dalam (al-'alam al-rasmi), dan (2) kajian tentang olah rasa yang mengikat jiwa pada cahaya keimanan dan pintu kemakrifatan (al-'alam al-dzauqi).

Dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, Allah adalah al-Khalīq bagi seluruh alam. Seluruh yang ada termasuk manusia adalah pancaran iradat Allah (ide Allah). Inilah yang membawanya kepada sebuah simpulan yang menyatakan bahwa alam ini adalah esensi dari Allah itu sendiri. Teori wahdat al-wujud (unity of existence, kesatuan wujud) ini menegaskan bahwa variasi bentuk dalam wujud ini pada esensi merupakan substansi wujud Allah yang tunggal.

Disini Ibnu 'Arabi membedakan dua pengertian tentang al-Haq: (1) al-Haq fi Dzatih, yakni hakikat mutlak yang transenden; (2) al-Haq yang bertajalli ke dalam wujud dan dapat ditangkap alat indera manusia sehingga identik dengan makhluk. Jadi, hakikat wujud mempunyai dua sisi: dari segi dzatnya ia ada, tapi dari segi tajallinya ia aneka. Prinsip tesisnya ini adalah bahwa "tidak ada dalam wujud kecuali Allah", maka fann kana wujuduhu bi ghairihi bihuwa fi hukm al-adam (siapa yang berwujud karena wujud yang lain, maka di sejatinya termasuk tidak ada). Jadi terdapat kesatuan antara tasybih dan tanzih yang transenden sekaligus imanen dalam konteks ini. Inilah yang dikenal sebagai prinsip coincidentia oppositorum atau al-jam' bayn al-'adad yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologism antara yang tersembunyi (al-batin) dan yang manifest (al-zahir), antara yang satu (al-wahid) dan yang banyak (al-katsir).

Ide dasar pemikirannya ini bila ditelusuri akan bermuara pada Ibnu Masarah (883-931 M), Wujud Khalīl al-Ghaffah. Wujud itu satu, adanya

makhluk ini sebagai isyarat nyata wujudnya Khalq. Jadi hakikatnya tidak ada perbedaan antara wujud khalik dengan makhluk kecuali dalam bentuk, jami dan rupanya saja. Konsep ini melahirkan teori Nur Muhammad atau al-Haqiqat al-Muhammadiyah, yang berarti bahwa Allah menciptakan alam semesta ini adalah pancaran dari esensi Allah. Ini lantas melahirkan wujud al-wujud yang menguakn bahwa Allah merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dengan makhluk. Keduanya menyatu, sekalipun tidak secara fisik tetapi dalam konsep wahdaniyah Allah.

Jalan yang ditempuh seorang salik menurut Ibn Arabi adalah taubat, zuhud (menjauhkan pikiran dari pengaruh keduniawian dengan jalan mengantarkan manusia kepada kehampaan diri dan peniadaan diri di hadapan keagungan Allah, dan khalwat atau keterputusan diri dari seluruh dunia luar baik fisik maupun pikiran dengan hanya memikirkan Allah dengan dzikir dan merasakan kebersamaan denganNya. Pada konteks ini Ibn Arabi melihat keniscayaan seorang pembimbing spiritual (murshid) agar jalan yang ditempuh benar. Ia pernah mengatakan bahwa barangsiapa mencampuri jalan kesufian (suluk) tanpa seorang guru, maka ketahuilah bahwa gurunya adalah setan. Sebaliknya, bagi salik yang mutapir (alim), kehadiran guru justru akan mengurangi konsentrasi wadhahanya dan akan membatasi daya fantasi dan imajinasinya tentang Allah.

Konsep sentral dari teori wahdat al-quud Ibn 'Arabi ini adalah tajalliyat al-Haq, yakni menampaknya diri Allah melalui penciptaan alam. Kata jalli dalam terma Ibnu 'Arabi identik dengan konsep faydh (emanasi, pelitupahan). Konsep dasar inilah yang secara ontologis menghubungkan antara khalik dengan makhluk, yakni yang satu menjadi banyak. Dzat Allah yang asli tetaplah azali dan transenden secara absolut. Dalam tajallinya, Ibn 'Arabi membedakan antara: (1) tajalli dzati, yakni penampakan diri esensial atau penatupakan pada dirinya sendiri; (2) tajalli sulufi, atau penatupakan Allah dalam berbagai bentuk yang tidak terbatas dalam alam wujud yang konkrit. Adapun ritual yang paling utama untuk mencapai taraf ini adalah dengan berkhilwat. Ia percaya bahwa seseorang yang berlatih secara benar, disiplin dan intensif, maka ia dapat wasul (berhubungan, bertemu atau bersambung kepada Allah dimana puncaknya adalah pencapaian pengetahuan dan kebenaran sejati dengan Allah. Seseorang sudah sampai pada tingkat spiritualitas ini dipercaya mampu menembus hijab (tabir) yang selama ini membatasi antara Allah dengan hambanya melalui mata hati (qin bashirah). Bila ini tercapai kesatuan esensi dan rasa seakan telah berakar, dimana dia menjadi anda dan anda menjadi dia.

Ibn Arabi memaknai agama (din) sebagai ketundukan, kepaAllah, ketataan, balasan dan kebiasaan. Ia memetakan ada dua tujuan agama, (1) al

din indallah, yakni agama yang diserukan oleh para rasul Allah, (2) al-din indal khalq, atau al-nawamis al-hikmiyah atau ilham ilham kebijaksanaan yang diperoleh melalui rasul dalam tercapainya kebahagiaan di dunia dan akhirat. Yang pertama identik dengan agama samawi, sedang yang kedua dengan agama arabi.

Ibn 'Arabi merupakan figur representatif yang mengikuti jejak pendahulunya, al-Hallāj. Ia juga beranjak dari pembacaan atas Allah yang menurutnya tidak dapat terlihat oleh siapapun (*visible to no one*). Ia menolak klaim para sufi yang mengaku melihat Allah dalam keadaan ekstasi atau fana' mereka. Allah hanya āhir majalli; menjadi nampak dalam bentuk-bentuk ephipani atau penampakan (*muz* yang tersusun dalam alam semesta. Allah hadir dalam keyakinan di hati. Ia membuka rahasia diri-Nya sendiri kepada hati dalam suatu cara yang menungkhikan hati mengakui Nya. Lantas mata ini menyaksikan hanya Allah dari keyakinan. Keyakinan melahirkan ukuran dari kapasitas hati. Itulah mengapa terdapat banyak keyakinan-keyakinan yang berbeda. Kepada setiap orang yang percaya, Allah adalah Dia yang menyingkapkan dirinya dalam bentuk keyakinan (*iman*). Jika Allah menampakan dirinya dalam bentuk yang berbeda, orang yang percaya tidak dalam bentuk itu akan menolak Nya, dan inilah sebab mengapa keyakinan-keyakinan dogmatis bertikai satu dengan lainnya.

Konsepsi ketuhanan Ibn 'Arabi dengan demikian berdiri di atas dikotomi yang membedakan antara Allah yang sebenarnya dengan Allah yang merupakan persepsi manusia terhadap Nya. Allah yang sebenarnya adalah Allah dalam diri-Nya sendiri, dalam Dhat-nya, yang tidak dapat diketahui karena keterbatasan akal manusia. Ibn 'Arabi menyebutnya sebagai al-Ilāh al-Haqq (The Real God), al-Ilāh al-Mutlaq (The Absolute God), al-Ilāh al-Majhul (The Unknown God), atau Ankar al-Nakirah, al-Ghayb al-Mutlaq, dan al-Ghayb al-Aqdas.

Sedangkan Allah dalam kepercayaan manusia, yang tentu diwarnai oleh kapasitas pengetahuan dan kesiapan partikular mereka (*al-isti'dād al-juz'i*) untuk mempersepsi Nya, disebut oleh Ibn 'Arabi sebagai Ilāh al-mu'taqad, al-Ilāh al-Mu'taqad, al-Ilāh fī al-i'tiqād, al-Ilāq al-I'tiqādī, al-Ilāq alladhī fī al-mu'taqad, dan al-Haqq al-makhlūq fī al-I'tiqad.

Di tengah-tengah berbagai bentuk keyakinan dan peribadatan yang berbeda tersebut, ahli makrifat (*the Gnostic*) hanya akan melihat satu hakikat obyek sesembahan. Dari titik inilah semua tipe agama adalah sama (*equal*), dan Islatu tidak lebih baik daripada kultus (*idolatry*). Di sini tidak menjadi penting keyakinan apa yang seseorang miliki atau ritual apa yang ia kerjakan. Masjid sejati adalah hati yang suci dan jernih dimana semua orang menyembah Allah di dalamnya, jadi, bukan di dalam masjid yang terbuat dari

66 batu. Ibn ‘Arabī menasehatkan agar seseorang hendaknya tidak terlalu mengikatkan diri secara eksklusif kepada suatu faham keyakinan tertentu. Sebab menurutnya, eksklusivisme tersebut hanya akan menggagalkan seseorang untuk menemukan dan mengakui kebenaran hakiki dari suatu persoalan sehingga cenderung menyalahkan yang lain. Padahal Allah yang Maha Wujud dan Kuasa tidaklah terbatas oleh sekat-sekat sempit suatu keyakinan peribadatan. Dia hadir dalam tiap bentuk kepercayaan manusia. Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa tidak ada agama yang lebih mulia dari agama cinta dan rindu akan Allah. Cinta adalah esensi dari semua keyakinan, terlepas apapun yang menjadi kulit luarnya. Dalam syairnya ia berkata:

BAB V. **AL-JILLI; AL-INSAN AL-KAMIL**

1. Pengantar

Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn ‘Abd al-Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilli (1365 – 1428 M) terkenal dengan teori sufistiknya tentang insane kamil (manusia sempurna). Ia mengidentifikasi insane kamil ini dalam dua pengertian: (1) dalam pengertian konsep pengetahuan tentang manusia yang sempurna; (2) terkait dengan jati diri yang mengidealkan kesatuan nama dan sifat-sifat Allah kedalam hakikat atau esensi dirinya. Menurutnnya, manusia dapat mencapai kesempurnaan insaniyahnya melalui latihan rohani dan pendakian mistik. Latihan ini diawali dengan kontemplasi tentang nama dan sifat-sifat Allah. Kemudian masuk kedalam suasana sifat-sifat Allah dimana ia mulai melangkah menjadi bagian dari sifat-sifat tersebut dan beroleh kekuasaan yang luar biasa. Berikutnya, ia melintasi daerah nama serta 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 tergambar dan tergapai hakikatnya oleh segala pemikiran manusia yang fana.

Wujud Mutlak itu lantas bertajalli secara sempurna menjadi alam semesta. Jadi, baginya, alam ini tercipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) dalam ilmu Allah. Ketika dalam kesendirian-Nya, yang ada hanya dzat Allah satu-satunya (bandingkan dengan pemikiran kaum filsuf). Dalam tajalli ini, manusia idela 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-salih) dimana terdapat kontinuitas dalam menunaikan ibadah kepada Allah atas dasar khauf dan raja'. Dari al-salih, seseorang meneruskan pada tingkat al-ihsan (kebajikan) yang terdiri dari tujuh maqam: taubat, inabah, zuhud, tawakkal, ridha, tafwidh, dan ikhlas. Pada tingkatan ini seseorang sudah mulai disinari oleh perbuatan-perbuatan Allah.

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

2. Riwayat Hidup al-Jili

Al-Jilî (768-826 H./1365-1421 M.)⁹⁶ yang secara populis dikenal sebagai ulama dan sufi, hidup pada masa ketika filsafat dan ilmu pengetahuan di dunia Islam telah memasuki masa suram dan kemunduran⁹⁷. Bahkan kemunduran tersebut terjadi dalam berbagai lini kehidupan umat Islam Hal ini sebagai akibat dari jatuhnya Dinasti 'Abbâsiyah sebagai kerajaan adikuasa yang dihancurkan oleh pasukan Mongol. Namun demikian pemikiran al-Jilî tampak memperlihatkan ciri kesinambungan dengan pemikir-pemikir masa keemasan sebelumnya seperti al-Ghazâlî (w. 1111 M.)⁹⁸ dan Ibnu Sîna (w. 1037 M.). Keduanya dianggap sebagai tokoh yang mewakili corak pemikiran masa keemasan, baik ciri tasawuf pada al-Ghazâlî maupun ciri filsafat Yunani Aristotelian pada Ibnu Sîna.

Jatuhnya kota Baghdâd sebagai pusat Dinasti 'Abbâsiyah pada tahun 1158 H. ke tangan bangsa Mongol bukan saja mengakhiri khilafah 'Abbâsiyah,

⁹⁶D.S. Margoliout, 'Abd Al-Karîm, dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hal. 7.

⁹⁷Dawam Rahardjo, *op. cit.*, hal. 5.

⁹⁸Al-Ghazâlî hidup ketika dunia Islam berada pada tingkat perkembangan pemikiran yang tinggi. Pemikiran-pemikiran ini tidak berhenti sebagai hasil olah budi individual, tetapi berkembang menjadi aliran-aliran dengan metode dan sistemnya masing-masing. Muḥammad Yasir Nasution, *op.cit.*, hal. 17.

68 akan tetapi juga merupakan awal masa kemunduran dari politik dan peradaban dalam dunia Islam, karena pusat peradaban Islam yang sangat kaya dengan khazanah ilmu pengetahuan di kota Baghdad ikut lenyap dihancurkan oleh pasukan Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan. Dalam perspektif sejarah pemikiran, selanjutnya kemunduran yang dihadapi oleh umat Islam tersebut mendapatkan pengabsahan dari aliran teologi Jabariyah yang menyatakan bahwa semua yang terjadi itu merupakan takdir Tuhan yang harus diterima dengan lapang dada.⁹⁹

Sebagai akibat lebih lanjut dari kehancuran dan kekalahan dunia Islam atas orang kafir telah mendorong muncul dan berkembangnya kecenderungan sufi tertentu dalam kehidupan kaum Muslimin. Melalui angan-angannya mereka berupaya mencari dunia nyata dari pemerintahan yang lebih tinggi di atas pemerintahan dunia, yakni *pemerintahan rubani*. Dan ta'wil merupakan suatu piranti yang digunakan sebagai konsiliasi tertentu antara diri mereka dengan dunia, dengan beralih dari kehilangan kepada penemuan, dari hampa kepada serba ada dan dari putus asa kepada harapan.¹⁰⁰

Kehidupan dan pemikiran mistis saat itu telah mendominasi kehidupan masyarakat muslim di seluruh dunia Islam¹⁰¹ pada akhir abad kedua belas

⁹⁹Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Mac Millan Press, 1974), hal. 433.

¹⁰⁰Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), hal. 68.

¹⁰¹Pada paroh abad yang sama, muncul seorang ulama besar Ibn Taimiyah (w. 1328 H.) mengkritik secara tajam praktek dan pemikiran Sufisme, menurutnya para Sufi terbagi dalam tiga kategori: *Pertama*, adalah kelompok *masyâyikh al-Islâm, masyâyikh al-Kitâb wa al-Sunnah* dan *A'imat al-Hudâ*, seperti: Fudhail ibn 'Iyâd (w. 803 M.), Ibrahîm ibn Adham (w. 777 M.), Syaqqîq al-Balkhî (w.810 M.), Ma'rûf al-Karkhî (w. 815 M.), Bishr al-Khafî (w. 841 M.), Sari al-Saqâthî (w. 871 M.), Abû Sulaiman al-Darânî (w. 831 M.), Junaid al-Baghdâdî (w. 909 M.), Sahl ibn 'Abdullâh al-Tustarî (w. 897 M.), 'Amr ibn 'Usmân al-Makkî (w. 904 M.), 'Abd al-Qâdir al-Jailanî (w. 1166 M.), Hammâd al-'Abbâs (w. 1130 M.) dan Abû al-Bayân (w. 1156 M.), mereka adalah kelompok Sufi yang prakteknya tidak bertentangan dengan al-Qur'ân, kehidupan dan pengalaman mereka sesuai dengan Syarî'ah; *Kedua*, adalah kelompok yang mengalami keadaan yang tidak normal, *syathâhât* (berkata yang lepas kontrol) dan mabuk, mereka dipandang sebagai orang yang bertentangan dengan syarî'ah, tetapi cepat atau lambat mereka pulih kembali, contoh dari kelompok ini adalah: Abû Yazîd al-Busthâmî (w. 875 M.), Abû al-Husain al-Nûrî (w. 907 M.) dan Abû Bakar al-Syiblî (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 (*hulûl*) dan *wahdatal-wujûd*, di antara dari kelompok ini adalah: Al-Hallâj (w. 922 M.), Ibn 'Arabî (w. 1240 M.), Sadruddîn al-Qunawî (w. 1273

sampai awal abad keempat belas, tidak terkecuali tempat-tempat yang pernah disinggahi oleh al-Jîlî sendiri dalam mengadakan perjalanan spiritualnya ke berbagai daerah, seperti Kusyi (India), Zâbid (Yaman), Makkah, Palestina dan Mesir.¹⁰² Di beberapa daerah tersebut ia bersentuhan dengan berbagai budaya lokal dan aliran keagamaan di luar Islam. Oleh karena itu dalam karyanya yang berjudul *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhir*, ia juga menjelaskan beberapa aliran di luar Islam dan berupaya menangkap esensi dari aliran-aliran tersebut.

Zâbid sebagai tempat yang banyak mempengaruhi dan membentuk pemikiran tasawuf al-Jîlî adalah ibukota dari kerajaan Banî Rasûliyyah (1229-1454 M.) yang merupakan penerus dari Dinasti Ayyûbiyyah yang berkuasa di Yaman hingga tahun 1229 M.¹⁰³ Betapapun tradisi Syî'ah sudah lama mapan di kawasan ini, namun dinasti ini tetap memakai paham Sunnî sebagai ideologi kerajaannya. Dari segi kondisi sosial, ekonomi dan politik Banî Rasûliyyah pada saat kehidupan al-Jîlî digambarkan sebagai salah satu kerajaan kecil yang sedang mengalami masa keemasannya, kekuasaannya terbentang dari Hijâz sampai ke Hadhramaut. Ia mempunyai hubungan yang baik dengan kerajaan-kerajaan lainnya, seperti Cina, Ayyûbiyyah dan Mamlûk Mesir. Kemajuan ekonomi didapatkan dari adanya jaringan perdagangan internasional Timur Jauh.¹⁰⁴

Perkembangan pemikiran tasawuf falsafi¹⁰⁵ tampaknya bukan merupakan ancaman bagi ajaran Sunnî, walaupun tasawuf jenis ini berkembang di kalangan Syî'ah, bahkan pemerintahan Banî Rasûliyyah menyokong berdirinya sebuah sekolah spesialis tasawuf falsafi yang didirikan oleh al-Jabartî guru dari al-Jîlî.¹⁰⁶

M.), Ibn Sabî'in (w. 1269 M.), dan Tilimsanî (w. 1291 M.). Kelompok terakhir ini yang mendapatkan kritik tajam dari Ibn Taimiyah. Lihat, Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Rasâ'il wa al-Masâ'il*, ed. Rasyîd Ridhâ', (Kairo: t.p., t.t.), vol. 1, hal. 179.

¹⁰²Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm al-Jîlî Failasuf al-Shûfiyyah*, (Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988), hal. 15-19.

¹⁰³C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyâs Hasan, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 103-104.

¹⁰⁴*Ibid.*, hal. 104.

¹⁰⁵*Tasawuf falsafi*, adalah corak ajaran tasawuf yang sistem ajarannya menggunakan pemikiran filosofis. Lihat 'Abd Al-Qadîr Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 19; Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Faham Wahdat al-Wujûd*, dalam *Islam Perspektif*, (Yogyakarta: 1995), hal. 35-38.

¹⁰⁶Yûsuf Zaidân, *'Abd Al-Karîm*, *op. cit.*, hal. 39.

70 Ajaran tasawuf yang menjadi amalan ritual para sufi pada saat itu, memunculkan beberapa teori yang mencoba mencari akar dari ajaran tersebut.¹⁰⁷

Teori-teori tersebut kemudian banyak dipakai oleh kalangan orientalis dalam melihat kehidupan mistis di dunia Islam. Di antara orientalis yang memakainya adalah Reynold A. Nicholson yang menyatakan bahwa meskipun kehidupan mistis pada saat itu didirikan atas dasar pokok ajaran tasawuf Islam, akan tetapi telah terjadi penambahan ajaran-ajaran dari luar Islam, sehingga tasawuf pada saat itu tidak sebagaimana asalnya dan dalam banyak hal telah terjadi perubahan, karena pengaruh keadaan setempat dan tekanan-tekanan politik.¹⁰⁸

Terlepas dari benar tidaknya teori-teori tersebut, tapi yang jelas dalam al-Qur'ân sendiri sebagai ajaran dasar Islam secara implisit telah banyak menyebutkan ajaran-ajaran tentang tasawuf. Hal ini juga dapat menjadi sanggahan atas pemikiran Nicholson di atas. Salah satu ayat al-Qur'ân yang mengandung makna tasawuf adalah:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

“Dan apabila hambaKu bertanya kepada engkau tentang halKu, maka sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku berkenankan do'a orang yang meminta, bila ia meminta kepadaKu, tetapi bendaklah ia mengikut perintahKu, serta beriman kepadaKu; mudah-mudahan mereka mendapat petunjuk.”¹⁰⁹

¹⁰⁷Setidaknya ada lima teori yang berkembang sampai sekarang, yakni: *Pertama* pengaruh kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Begitupun para *zâhid* dari para sufi Islam yang memilih hidup mengasingkan diri atas pengaruh pola kehidupan para *râhib* tersebut. *Kedua*, pengaruh filsafat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa roh manusia itu bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Sementara badan jasmani manusia dipandang sebagai penjara bagi roh tersebut. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam Samawî. Manusia harus senantiasa membersihkan roh dengan cara meninggalkan kehidupan materi, kemudian berkontemplasi. *Ketiga*, pengaruh filsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud yang ada di alam semesta ini memancar dari dzât Tuhan. Roh manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Akan tetapi, karena roh manusia masuk ke alam materi, maka roh tersebut menjadi kotor, untuk dapat kembali ke tempat asalnya roh manusia harus dibersihkan dengan cara mendekati Tuhan agar bisa bersatu dengan Tuhan. *Keempat*, pengaruh paham nirwana dari ajaran Buddha yang menyatakan bahwa untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan aktivitas dunia dan memasuki hidup kontemplasi. *Kelima*, ajaran Hinduisme yang mendorong manusia untuk meninggalkan kenikmatan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan antara *Atman* dengan *Brahman*. Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 58-59.

¹⁰⁸Reynold A. Nicholson, *Fi Tashawwuf al-Islâmî wa Târîkhihi*, trans. Abû 'Alâ al-'Afifi, (Kairo: tp., 1956), hal. 64-65.

¹⁰⁹Qs. al-Baqarah (2): 186.

3. Kondisi Sosiokultur

Dalam berbagai literatur disebutkan bahwa nama lengkap al-Jîlî adalah ‘Abd al-Karîm ibn Ibrahîm ibn ‘Abd al-Karîm ibn Khalîfah ibn Aḥmad ibn Maḥmûd. Ia bergelar *Qutbb al-Dîn*, sedangkan sebutan *al-Jîlî* adalah sebutan yang dinisbahkan kepada tempat asal nenek moyangnya, yakni *Jîlan*¹¹⁰. Tokoh Sufi lainnya yang sebutan namanya dinisbahkan pada tempat yang sama adalah ‘Abd al-Qadîr al-Jailanî (w. 571 H.)¹¹¹ seorang pendiri tarekat Qadîriyyah, yang diduga oleh al-Jîlî adalah keturunan dari keluarganya.¹¹² Maksud penyebutan *al-Jîlî* bagi ‘Abd al-Karîm bukan al-Jailanî, adalah dimaksudkan untuk menghindari penyerupaan atau bahkan salah persepsi dengan penyebutan bagi ‘Abd al-Qadîr al-Jailanî itu.¹¹³

Al-Jîlî lahir pada awal bulan Muḥarram tahun 767 H. di sebuah desa di wilayah Baghdâd dan ia meninggal dunia dalam usia 59 tahun atau diperkirakan pada tahun 825 H. di Zâbid (Yaman). Data tentang kelahirannya ini termuat dalam gubahan sya’irnya.¹¹⁴

Al-Jîlî muda adalah orang yang sangat senang melakukan pengembaraan spiritual dari satu tempat ke tempat lainnya. Ketika usia 20 tahun ia mengawali pengembaraannya ke daerah Kusyi (India).¹¹⁵ Di Kusyi ia pertama kali mengenal ajaran selain Islam, yakni ajaran Hindu lengkap dengan acara ritualnya, namun di Kusyi ia tidak tinggal lama. Ia kemudian melanjutkan pengembaraannya menuju Persia, di sini ia mempelajari bahasa Persia dan

¹¹⁰ *Jaîlan, Jîlan* atau *Jîlî* adalah sebuah perkampungan yang dikelilingi oleh pegunungan. Sebelah selatannya dibatasi laut Kharaz, sebelah utara adalah gunung Birz, dan sebelah timurnya dibatasi Tobrustan. Nama perkampungan Jîlan itu sendiri diambil dari nama bobot Nabi Nûḥ. Lihat, Yaḳûṭ al-Hamawî, *Mu’jam al-Buldân*, (Beirût: Dâr al-Shâdir, tt.), Juz. II hal. 208. Menurut Ritter, Jîlan terletak di kawasan selatan Kaspia. Lihat, H. Ritter, ‘*Abd al-Karîm bin Ibrahîm al-Jîlî*’ dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramer, *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, London Luzac & co., 1967), vol. I hal. 71. Menurut al-Baladzûrî, *Jîlan* adalah nama dari gugusan beberapa negeri di sekitar Tobrustan. Lihat, Aḥmad ibn Yaḥyâ’ al-Baladzûrî, *Kitâb Futûḥ al-Buldân*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt.), Juz. III, hal. 710.

¹¹¹ Haji Khalifah, *Kasyf al-Dzunnûn*, (India: Dâr al-Sa’âdah, tt.), Juz. II, hal. 340.

¹¹² Tujimah, *Asrâr al-Insân fi Ma’rifat al-Rûḥ wa al-Rahmân*, (Jakarta: Penerbit Universitas, 1960), hal. 248.

¹¹³ Haji Khalifah, *op. cit.*

¹¹⁴ Lihat lebih jauh dalam al-Jîlî, *Al-Nadîrat al-‘Ainiyyat*, dalam Yûsuf Zaidân, ‘*Abd Al-Karîm al-Jîlî*, *op. cit.*, hal. 15. Menurut Ritter ia diperkirakan lahir pada tahun 1365 H./1366 M., dan wafat pada tahun 1400-1417 M. Ritter, *op. cit.*,

¹¹⁵ Yûsuf Zaidân, *ibid.*, hal. 15-16.

72 menulis buku yang diberi judul “*Jannat al-Ma’arif wa Ghayat al-Murid wa al-Ma’arif*”.¹¹⁶

Pada tahun 796 H. saat ia menginjak usia 29 tahun, ia kemudian hijrah dari Persia menuju Zâbid (Yaman). Di Kota ini ia menemukan guru spiritual yang cocok bagi dirinya, yang di kemudian hari sangat mempengaruhi jalan pemikirannya dalam bidang tasawuf. Ia adalah Syeikh Syarif al-Din ibn Ismâ’il al-Jabartî yang lebih dikenal dengan sebutan “al-Jabartî”, seorang sufi yang sangat terkenal pada zamannya.¹¹⁷

Setelah tiga tahun tinggal bersama guru dan teman-temannya di Zâbid. Pada tahun 799 H. Ia melanjutkan kembali pengembaraannya ke tanah suci Makkah. Di sini ia bergabung dengan kelompok sufi yang mengamalkan *tharîqah*-nya di sekeliling Baitullâh. Di kalangan sufi saat itu berkembang suatu pendapat bahwa *Ism Allâh al-A’zhâm*¹¹⁸ adalah “*Huwa*”, al-Jîlî merasakan kejanggalan pendapat yang banyak berkembang tersebut, ia kemudian meluruskan pendapat tersebut dengan penjelasan yang bisa diterima oleh kalangan sufi. Menurutnya, “*Huwa*” adalah *dhamir ghâ’ib* (kata ganti ketiga) sebagai nama mulia dzât Ketuhanan. *Ism Allâh al-A’zhâm* terkuak maknanya apabila bisa menyaksikan Allah dengan mata hati dalam setiap keadaan.¹¹⁹ Sejak saat itu kredibilitasnya sebagai seorang sufi menjadi diakui oleh kalangan sufi di Makkah.

Pada bulan Rabî’ul Awal tahun 800 H. ia pulang kembali ke Zâbid dan tinggal selama tiga tahun. Pada bulan Rajab 803 H. ia melawat ke Kairo. Di Kairo ia menyaksikan suasana keilmuan al-Azhar dan mengadakan temu ilmiah bersama ulama-ulama al-Azhar, dan temu ilmiah tersebut bisa membuahkan karya tulisnya yang memaparkan ajaran tasawuf dalam untaian keindahan bahasa. Karya tulis tersebut ia beri judul “*Ghaniyat Arbâb al-Simâ*”¹²⁰ Dari Mesir ia melanjutkan petualangan spiritualnya menuju Gazah (Palestina). Dari Gazah kemudian ia kembali lagi ke Zâbid. Di kota ini al-Jîlî

¹¹⁶ *Ibid.*, hal. 15. Walaupun buku tersebut di atas menggunakan judul bahasa Arab, namun isinya berbahasa Persia.

¹¹⁷ *Ibid.*, hal. 16.

¹¹⁸ *Ism Allâh al-A’zhâm*, dalam konteks sufi lebih dimaksudkan sebagai suatu nama rahasia antara seorang hamba dengan *Khâliq*-nya yang tidak bisa diketahui oleh orang lain. Nama yang memuat semua nama-nama, *Ism al-A’zhâm* adalah Allah, isim dzât yang disifati dengan segala sifat dan nama. ‘Abdul Mun’im al-Hifnî, *Al-Mu’jam al-Shûfî*, (Kairo: Dâr al-Rosyad, 1997), hal. 22; Lihat, Syeikh Nafis ibn Idris, *Al-Durannafis*, trans. K.H. Haderanie, *Pertama Yang Indah*, (Surabaya: CV. Amin, tt.), hal. 72.

¹¹⁹ Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hal. 59-61.

¹²⁰ Yûsuf Zaidân, ‘*Abd al-Karîm*, *op. cit.*, hal. 19.

menghabiskan sisa-sisa umumnya sebagai seorang *murayid* (pembimbing spiritual) di Masjid Jabarti, setelah gurunya al-Jabarti wafat.¹²¹

Sebelum ia mendapatkan guru yang dudam-idanakannya, yakni Syaikh al-Jabarti, ia berguru kepada Syaikh al-Maqdisi (w. 798 H.) seorang *faqih* yang sufi. Dari al-Maqdisi ia mendapatkan banyak pengetahuan agama yang elementer, ia sendiri mengakui bahwa banyak memperoleh ilmu dari Syaikh al-Maqdisi tersebut. Selanjutnya ia berguru kepada Ibn Janil, sufi yang mendapatkan julukan *Syams al-Syammaliyyin*.¹²² Pada akhirnya ia berguru pada seorang sufi besar, Syaikh al-Jabarti. Dari Syaikh al-Jabarti ia mendapatkan ilmu tentang dasar-dasar tasawuf dan pengalamannya ruhaniyah yang mendalam. Ia memuji gurunya dengan sebutan *Sayyid al-Tulayh al-Muhajiqin* (pemimpin para wali) dan *al-Qutub al-Kamil wa al-Muhajiq al-Ushul* (wali kutub yang paripurna dan utama).¹²³

Pada awalnya Syaikh al-Jabarti adalah seorang pengikut *tharīqah al-Qadiriyyah*, namun setelah mendalami ajaran tasawuf Ibn Arabi, ia tertarik dan mendirikan sebuah sekolah *tokhmatshah* (spesialis) yang mengkhususkan pada pengajaran tasawuf falsafi, sebagai perimbangan terhadap para *fuqaha* yang lebih banyak menyetujui tasawuf falsafi. Sekolah ini mendapatkan dukungan yang kuat dari Sultan Bani Rasuliyah sebagai penguasa di Yaman. Sekolah inilah yang diwariskan al-Jabarti kepada muridnya al-Jili setelah ia wafat.¹²⁴

Di samping belajar kepada para guru yang mempengaruhi jalan pikiran al-Jili dalam bidang tasawuf, ia juga banyak bergaul dengan para sufi dan ulama pada masanya dan hal ini setidaknya juga punya pengaruh dalam pembentukan pemikirannya, walaupun tidak sebesar pengaruh para gurunya. Baik dari para sufi yang berahlan *tasawuf falsafi*¹²⁵ maupun *tasawuf amali* (Sunni).¹²⁶ Al-Jili menyebut mereka dengan *al-Ishlahi* (saudara). Beberapa ikhwan yang disebut oleh al-Jili adalah 'Imad al-Din Yahya' ibn Abi al-Qasim

¹²¹*Ibid.*, untuk mendapatkan data latar belakang internal yang utuh dari tokoh sufi seperti al-Jili, maka pengamatan terhadap para gurunya merupakan faktor yang sangat penting. Hal ini karena beberapa alasan yang mendasarinya, yakni: *pertama*, hubungan seorang sufi dengan gurunya dikat dengan ikatan emosional yang sangat kuat; *kedua*, guru merupakan *wasitah* (perantara) bagi muridnya untuk dapat sampai kepada *maqam ma'rifah*; dan *ketiga*, guru sebagai pembimbing spiritual senantiasa mengawasi perilaku muridnya secara total, sehingga muridnya bisa sampai pada kondisi yang sempurna.

¹²²*Ibid.*

¹²³Al-Jili, *op. cit.*, hal. 34.

¹²⁴Yusuf Zaidin, *'Abd al-Karim, op. cit.*, hal. 39.

¹²⁵Allran *Tasawuf falsafi* ini cenderung mensistematisasikan ajaran tasawuf pemikiran filosofis, Kautsar Azhari Nner, *op. cit.*, hal. 38.

¹²⁶Allran *tasawuf amali* ini lebih menekankan pada pengalaman ritual sufi melalui *tharīqah-tharīqah*. Ia lebih bersifat dogmatis. *Ibid.*

74 al-Tusanî al-Maghribî, Bahâ' al-Dîn Muḥammad ibn Syeikh al-Naqsabandî (w. 717 H.), seorang pendiri tharîqat al-Naqsabandiyah, dan juga beberapa ulama fiqh, di antaranya: Ḥasan ibn al-Majnûn dan al-Faqîh Aḥmad al-Jubâ'î.¹²⁷ Ia juga menyebutkan beberapa temannya sebagai sesama murid al-Jabartî seperti Muḥammad ibn Abî al-Qâsim al-Majazî (w. 829 H.), Aḥmad al-Ma'bidî (w. 815 H.), Muḥammad ibn Syâfi'î dan Aḥmad al-Raddad.¹²⁸ Itulah lingkungan internal yang cukup berpengaruh besar dalam membentuk pola dan corak dalam pemikiran tasawuf al-Jîlî.

4. Sumber Pemikiran

Sebagaimana layaknya seorang muslim, al-Jîlî senantiasa mendasari pandangan-pandangannya pada al-Qur'ân dan al-Ḥadîs, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun demikian pendasaran pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'ân dan al-Ḥadîs secara tidak langsung tampak lebih dominan. Al-Jîlî lebih cenderung mendekati teks-teks wahyu dengan pendekatan substansial, dalam arti ketika ia mengartikan ayat tidak melalui makna *ḥarfî*, akan tetapi mencari makna yang terdalam dari ayat tersebut. Makna-makna ayat yang diungkapkannya sangat terkait dengan kecenderungan dan pemikiran-pemikiran dasarnya dan hal ini senantiasa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks.

Landasan pemikiran al-Jîlî terhadap al-Qur'ân dan al-Ḥadîs dari semua hasil pandangannya tentang konsepsi *al-Insân al-Kâmil* ditegaskan dalam sebuah statemennya yang menyatakan bahwa "*setiap ilmu yang tidak didasari oleh al-Kitâb dan al-Sunnah adalah sesat*". Akan tetapi menurut al-Jîlî, kebanyakan manusia dalam mengkaji kitab-kitab tasawuf tidak mengetahui pertaliannya dengan sumber asal (al-Qur'ân dan al-Ḥadîs), karena *kepicikan* wawasan dan keilmuannya, sehingga timbul persepsi yang salah tentang berbagai konsepsi yang ada dalam pemikiran tasawuf.¹²⁹

Apabila al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai dasar atau landasan pemikiran al-Jîlî, maka *ta'wil*,¹³⁰ pengalaman ruhani dan *al-Ṣaqâfah al-Sâ'idah*¹³¹ adalah

¹²⁷Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm, op. cit.*, hal. 44-45.

¹²⁸*Ibid.*, hal. 35-36.

¹²⁹Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hal. 8.

¹³⁰*Ta'wil* adalah mencari hakikat makna dari suatu teks untuk dapat menangkap makna yang benar-benar dikehendaki oleh teks atau ayat al-Qur'ân itu sendiri (الوصول إلى حقيقة المراد من الآيات القرآنية). Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm al-Jîlî, op. cit.*, hal. 241.

¹³¹*Al-Ṣaqâfah al-Sâ'idah*, lebih dimaksudkan sebagai akumulasi dari hasil pemikiran pada masa lalu dan masanya, yang meliputi pemikiran tasawuf, filsafat, fiqh, sastra dan lainnya yang selaras dengan ajaran al-Qur'ân dan al-Ḥadîs. *Ibid.*, hal. 256.

metode dan sumber inspirasi al-Jilî dalam merumuskan dan menghasilkan konsepsinya. 75

Ada perbedaan yang mendasar dari metode *ta'wîl* yang digunakan oleh kalangan *mutakallimûn*, yang dalam hal ini diwakili oleh kelompok Mu'tazilah dengan kalangan sufi falsafi. Mu'tazilah dengan metode *ta'wîl*-nya menarik pengertian teks ayat pada pemahaman yang bersifat rasional, sedangkan para sufi menarik pengertian ayat pada pemahaman yang bersifat *dzawqîyyah* (rasa/intuitif), di mana rasa tersebut sebagai hasil dari pengalaman ruhaninya. Mereka menyangsikan kebenaran *ta'wîl* melalui pemikiran, penalaran dan logika.

Ta'wîl menurut para ahli tafsîr adalah menyingkap makna yang tertutup (tersembunyi, tersirat). *Ta'wîl* juga dipahami sebagai mengalihkan makna ayat pada makna yang sesuai dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya, makna yang dimungkinkan oleh ayat tersebut tidak bertentangan dengan *al-Kitâb* dan *al-Sunnah* melalui cara *istinbâth*.¹³² Oleh karena itu, *ta'wîl* seringkali berkaitan dengan *istinbâth*, sementara *tafsîr* umumnya didominasi oleh *naql* dan *riwâyah*. Perbedaan ini mengandung satu dimensi penting dari proses *ta'wîl*, yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan dalam menemukan maknanya.¹³³

Peran pembaca atau *mu'awwil* di sini bukan sebagai peran mutlak, dalam pengertian melalui *ta'wîl* teks ditundukkan pada kepentingan subyektif. *Ta'wîl* harus didasarkan pada pengetahuan mengenai beberapa ilmu yang berkaitan erat dengan teks, yang termasuk dalam konsep *tafsîr*.¹³⁴ *Mu'awwil* harus mengetahui benar seluk beluk tentang tafsir sehingga ia dapat memberikan *ta'wîl* yang diterima terhadap teks, yaitu *ta'wîl* yang tidak menundukkan teks pada kepentingan-kepentingan subyektif, kecenderungan pribadi, dan ideologinya.¹³⁵

Seperti hermeneutika klasik dalam tradisi Barat, *ta'wîl* di dalam tradisi Islam tumbuh dari latar belakang pemikiran yang memandang bahwa bahasa

¹³²Al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirût: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyar, 1972), Cet. III, Juz II, hal. 149-150.

¹³³Nasr Hâmid Abû Zaid, *Tekstualitas al-Qur'ân: Kritik terhadap 'Ulûmul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. II, hal. 296.

¹³⁴Ilmu tentang turunnya ayat, surat, dan cerita-cerita yang berkenaan dengan ayat, isyarat yang ada di dalamnya, kronologi *makkiyah* dan *madaniyah*, *muḥkam* dan *mutasyabih*, *nâsikh* dan *mansûkh*, *khâsh* dan *'âm*, *mutlaq* dan *muqayad*, *mujmal* dan *mufasar*. Selain itu, ada yang menambahkan: ilmu tentang halal-haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, pelajaran (hikmah) dan perumpamaan. Al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, hal. 148-149.

¹³⁵Nasr Hâmid Abû Zaid, *Tekstualitas al-Qur'ân*, hal. 296.

76 merupakan wacana makna, dan adanya kesadaran bahwa semua teks keagamaan atau keruhumanian memiliki makna batin yang terselubungi di balik ungkapan lahir. Dalam sejarah tasawuf, tradisi *ta'wil* bermula dari ikhtiar orang 'arif untuk memahami al-Qur'an secara lebih mendalam. Menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'an digolongkan ke dalam beberapa jenis dan untuk tiap-tiap jenis diperlukan metode pemahaman atau penafsiran yang berbeda-beda. Sebagai metode penafsiran atau ilmu tafsir, pada awalnya *ta'wil* diinisiasi oleh Ja'far al-Shâdiq pada abad ke-8 dan kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh hermeneutika seperti al-Sulamî, Sahl al-Tustari, al-Qusyairî, al-Ghazâlî, Ibn 'Arabî, Rûmî, Ruzbihân al-Baqlî dan lain-lain.¹²⁶

Sumber pemikiran al-Jili yang berasal dari *al-Sa'âfah al-Sa'îdah*, lebih banyak didapatkan dari ajaran-ajaran yang disampaikan oleh gurunya melalui kitab-kitab karangan Ibn Arabî¹²⁷ seperti *al-Futūḥāt al-Makkiyah* dan *Fushūsh al-Hikmah* dan sufi-sufi lainnya, di samping ia juga menelaah secara langsung kitab-kitab para sufi tersebut.¹²⁸ Semuanya tampak melatarbelakangi lahirnya konsep *al-Ansâr al-Kimîl*. Apabila dilihat corak pembahasannya, maka karya-karya tersebut adalah perpaduan antara filsafat dan tasawuf. Dengan demikian, filsafat juga merupakan sumber pemikiran al-Jili yang tidak langsung.

Kalau sumber-sumber tersebut ditelusuri lebih jauh lagi, maka konsep yang dihasilkan para sufi sebelum al-Jili, seperti Ibn 'Arabî dengan konsep *Itihādāt al-Majīd*, al-Bushâirî dengan teori *al-Uḥūd* dan al-Hallâj dengan konsep *ḡaib* dan teori kenabiannya serta al-Ghazâlî dengan teori cahayanya yang ada dalam *Miḡkâb al-Anwâr* merupakan kesinambungan pemikiran dengan filsafat Islam yang menyatakan bahwa alam semesta ini berasal dari pancaran Tuhan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Farâbî, sedangkan teori itu sendiri dipengaruhi oleh filsafat Plotinus dan Plato.¹²⁹

¹²⁶Ahmad Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, hal. 98. Lihat juga, Isah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia. Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 244-246.

¹²⁷A.F. Attî mengklasifikasikan sumber-sumber yang mempengaruhi pemikiran Ibn 'Arabî ke dalam dua kelompok, yakni *Pertama*, sumber-sumber Islam yang terdiri dari al-Qur'an dan al-Hadis, sufi-sufi Pantheistik terdahulu, asetik-asetik muslimi, mutakallimûn, Carmathian dan Ismâ'iliyan, Aristoteles dan Neo-Platonik Persia (terutama Ibn Sina), dan Isyraqî. *Kedua*, sumber non Islam terdiri dari filsafat Hellenistik, terutama Neo-Platonik dan filsafat Pilo dan Stoic tentang Logos. Lihat, A.E. Affî, *The Mystic Philosophy of Muḥyîd Dîn Ibnul 'Arabî*, (Lahore: Ashraf, 1938), hal. 149-170.

¹²⁸Dari hasil penelaahannya terhadap kitab *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, al-Jili menghasilkan karya tulk yang berjudul *Syarḥ al-Futūḥāt al-Makkiyah wa Fathal-Abwâb al-Mughallaqât min al-Uḥūn al-Ladūniyyah*. Lihat, Yûsul Zakiân, *op. cit.*, hal.63.

¹²⁹Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 87.

5. Pemikiran Sufistik al-Jili

Al-Jili menuangkan konsep-konsep tasawufnya secara utuh dalam kitabnya yang berjudul *Al-Insân al-Kâmil fî Mar'ifah al-Anwâl wa al-Aswâkh*. Kitab ini terdiri atas bab-bab yang berisikan perpaduan dari berbagai pokok bahasan, yakni meliputi pembahasan tentang filsafat ketuhanan, alam, esensi ibadah dan lain-lainnya. Namun demikian yang tampak sebagai fokus perhatiannya adalah tentang konsep manusia yang dibahas secara khusus dalam satu bab tersendiri dengan judul *Al-Insân al-Kâmil*. Menurutnya bahasan-bahasan dalam bab lainnya diperuntukkan sebagai penjelas terhadap bab *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Ia menyebutnya sebagai *'umukh'*¹⁴⁰ (pokok) dari bab-bab lainnya.

Untuk dapat menggambarkan corak pemikiran tasawuf al-Jili secara tepat, maka perlu kiranya diketengahkan terlebih dahulu corak pemikiran tasawuf dalam perkembangannya sejak zaman Rasûlullâh. Dalam periodisasi sejarah, terbentuknya tasawuf itu melalui tiga tahapan, yakni: *Pertama*, tahap kemunculan tasawuf yang ditandai dengan perilaku *qahid* (sufi) dari kehidupan Rasûlullâh, para sahabat dan tabi'in. Mereka lebih berorientasi terhadap kehidupan yang abadi (akhirat). Kelompok ini dikenal dengan sebutan *Ahl al-Shaffâ'*.¹⁴¹ Sedangkan konsep *wahî* atau *qutb* pertama kali dikenal dalam literatur para sufi yaitu dengan munculnya figur *Uways al-Qarnî* yang diidentifikasi sebagai hamba yang shâlih.¹⁴²

Kedua, tahap *al-tamkîn* (petubentukan), yaitu beralihnya konsep *qahid* kepada konsep *ma'rifah*, dan *qahid* dalam hal ini dipahami sebagai sarana menuju *ma'rifah*. *Ma'rifah* dijabarkan pertama kali secara sistematis oleh Dzûn al-Nûn al-Mishri.¹⁴³ Konsep *ma'rifah*, pada kurun berikutnya ditarik oleh al-Hallî (w. 309 H.) pada pemahaman yang lebih eksak, yaitu manusia *kâmil* (sempurna) sebagai gambaran Tuhan dan tempat *ajalli* (penampakan) dzât Tuhan.

Ketiga, adalah tahap penyempurnaan, di mana konsep-konsep sebelumnya direkonstruksi secara lebih sistematis dengan menggunakan terma-terma

¹⁴⁰Al-Jili, *op cit*, hal 71

¹⁴¹*Ahl al-Shaffâ'* adalah para sahabat Rasul yang meninggalkan harta benda, suka saudara, kampung halaman (Makkah), karena memenuhi panggilan hijrah sebagai perintah Tuhan. Mereka hidup di Madinah sebagai *Muhâjir* (pendatang) yang hidup dalam kemiskinan dan hanya berpakaian dengan baju *shûf* (wol yang kasar). Al Kalabâdzî. *Al Ta'âraf li Mazhab Ahl al tashawwuf*, (Kairo: Maktabah Kulliyah al Azhariyyah, 1969), hal. 30.

¹⁴²*Ibid*.

¹⁴³*Ma'rifah* pada saat itu mengambil bentuk yang khusus bagi para sufi, dikisahkan bahwa al-Busthâmî mendapatkan *maqâm al ma'rifah* setelah ia melakukan ibadah selama empat puluh tahun sebagaimana layaknya ibadah para sufi. Lihat, 'Ahd al-Rahmân Barlawî, *Syathihât al-shufiyyah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1976), hal 28

78 filsafat Islam. di antara tokoh-tokoh tasawuf pada masa ini adalah al-Suhrawardî, Ibn ‘Arabî dan Al-Jîlî.

Pada tahap penyempurnaan di atas, ada juga beberapa kesamaan pandangan dari para sufi tentang kedudukan manusia sempurna. Persamaan-persamaan tersebut adalah: *pertama*, manusia sempurna sebagai poros dari segala yang ada (*qutbb*); *kedua*, manusia sempurna sebagai perantara antara Allah dengan alam (*wâsithab*); *ketiga*, manusia sempurna sebagai tempat penampakan (*mazhbhar*) diri Tuhan; dan *keempat*, manusia sempurna sebagai tempat bercerminnya Tuhan (*nuskhab*) terhadap alam.¹⁴⁴

Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran tasawuf dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*. Pertemuan itu terjadi karena antara tasawuf dan falsafat keduanya memandang obyek yang sama tentang manusia, yakni bahwa manusia itu memiliki dua dimensi; dimensi lahir yang bersifat *materi* dan dimensi bathin yang bersifat *immateri*. Dimensi bathin memiliki dua daya, yaitu akal (*naẓharîyah*) yang berpusat pada otak dan daya rasa (*intuitif*) (*dẓawqiyah*) yang berpusat pada *qalb*, masing-masing sebagai sarana menuju Tuhan (*ma’rifah fi Allâh*).

Pemikiran tasawuf dan filsafat juga mempunyai titik tekan yang sama dalam melihat manusia, yakni memiliki kecenderungan untuk melihat obyek manusia yang bersifat *immateri*. Dimensi *immateri* ini dipandang sebagai substansi dari manusia. Manusia mempunyai makna apabila dimensi substansialnya ini masih ada. Akan tetapi jika sudah lepas dari diri manusia, maka sudah dikatakan *mayat*.¹⁴⁵

6. Karya Tulis al-Jîlî

‘Abd al-Karîm al-Jîlî adalah figur sufi yang kreatif menulis dalam bidang tasawuf. Karya-karya tulis tersebut masih tersebar dan belum banyak diketemukan; karya-karyanya ada yang masih berupa manuskrip yang tersimpan di perpustakaan berbagai negara. Hanya ada empat kitab yang sudah dicetak dan dipublikasikan secara luas, yaitu: *Al-Insân al-Kâmil*, *Haqîqat al-Haqâiq*, *al-Manâẓhir al-Ilâhiyyah* dan *Marâtib al-Wujûd*. Sedangkan jumlah karya tulisnya secara pasti belum diketahui.¹⁴⁶ Karya-karyanya yang telah berhasil diidentifikasi oleh Yûsuf Zaidân adalah sebagai berikut:

¹⁴⁴Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfi*, *op. cit.*, hal. 95-120.

¹⁴⁵Harun Nasution, *Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam* dalam *Miqat*, no. 80 Th. XX, Januari-Pebruari, 1994, hal. 20-23.

¹⁴⁶Team Penyusun Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatra Utara mencatat hanya sebanyak 20 buah, Proyek Pembinaan PTA, *op. cit.*, hal. 86. Sedangkan Yûsuf Zaidân mencatat dalam kitabnya *al-Fikr al-Shûfi*, sebanyak 33 buah. Yûsuf Zaidân, *op. cit.*, hal. 52.

a. Karya Tulis yang Absah

- 1) *Al-Kahf wa al-Raḥīm*,¹⁴⁷ Kitab ini membahas tentang syarḥ Basmalah.
- 2) *Al-Manâẓhir al-Ilâbiyyah*, Kitab ini berisi tentang cerita perjalanan *musyâhadah*-nya dengan Tuhan.
- 3) *Ghaniyat Arbâb al-Simâ'*, menerangkan adab-adab seorang sufi, ditulis pada Tahun 803 H. di Kairo.
- 4) *Jannat al-Ma'ârif wa ghayat al-Murîd wa al-'Ârif*, Risalah ini ditulis al-Jîlî di Persia, sebelum ia pindah ke Yaman.
- 5) *Al-Kammâlât al-Ilâbiyyah*, kitab ini selesai ditulis tahun 805 H. di Zabid Yaman.
- 6) *Al-Insân 'Ain al-Jûd*, Kitab ini membentangkan konsep tentang manusia sebagai cermin dari Tuhan.
- 7) *Al-Qâmus al-A'ẓham*, kitab ini masih dalam bentuk manuskrip.
- 8) *Al-Safar al-Qarîb*, kitab ini berisi karangan pendek tentang adab dalam melakukan pengembaraan spiritual.
- 9) *Syarḥ Musykilât al-Futûḥât*, naskah kitab ini terdapat di Damaskus.
- 10) *Al-Isfâr 'an Risâlat al-Anwâr*, kitab ini sebagai *syarḥ*(penjelas) dari kitab Ibn 'Arabî yang berjudul *Al-Isfâr 'an Natâij al-Asfâr*.
- 11) *Al-Nâdbirât*, kitab ini berisi kumpulan syair-syair sufi yang terdiri-dari 540 bait syair.
- 12) *Al-Qashîdah al-Wahîdah*, kitab ini tersimpan di Baghdâd dalam bentuk manuskrip tulisan tangan.
- 13) *Musamarat al-Ḥabîb*, kitab ini yang membicarakan tentang perjalanan Nabi Mûsa dan seorang pemuda Yûsa' Ibn Nûn untuk menjumpai al-'Abd al-Shâlîh.
- 14) *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*¹⁴⁸, ini merupakan karya dari al-Jîlî yang paling terkenal. Ia membentangkan tentang konsepnya "*Al-Insân al-Kâmil*", yang banyak mengundang perhatian dari para tokoh Sufi sesudahnya, sehingga banyak kitab-kitab yang memberikan syarḥ terhadap kitab ini, seperti: *Muwadhabât al-Ḥâl* karya Aḥmad al-Anshârî, *Kasyf al-Bayân* karya al-Nabilisî, Syarḥ 'Alî Zada 'Abd al-Bâqî ibn 'Alî dan Syarḥ Syeikh 'Alî ibn Hijâz.

¹⁴⁷Adanya kitab ini disebutkan oleh al-Jîlî dalam kitabnya *Al-Insân al-Kâmil*, bab ketiga, kitab ini menurutnya menjelaskan tentang rahasia sifat dan nama Tuhan. Al-Jîlî, Jilid I, *op. cit.*, hal. 37.

¹⁴⁸Dari berbagai karangannya, maka kitab ini sebagai fokus kajiannya. Sedangkan yang lainnya sebatas *syarḥ* (penjelas) terhadap kitab ini.

"Seluruh kitab sejak awal hingga akhir sebagai penjelas dari bab (konsep) ini".*Ibid.*, jilid II, hal. 71.

- 80
- 15) *Arba'ûn Muathbinan*, kitab ini berisikan sulûknya seorang sufi.
 - 16) *Manzîl al-Manâzil*, kitab ini berisi tentang adab sulûk.
 - 17) *Al-Mamlakah al-Rabbâniyah*.
 - 18) *Al-Marqûm fî Sîr al-Tawhîd al-Majbûl wa al-Ma'ûm*.
 - 19) *Al-Kunz al-Maktûm*.
 - 20) *Al-Wujûd al-Mutlaq*.
 - 21) *Babr al-Hudûs wa al-Qidam wa Mawjîd al-Wujûd wa al-'Adam*.
 - 22) *Kitâb al-Ghâyah*, kitab ini berisi cara mengetahui makna ayat al-Qur'ân dan al-Hadîs yang *Mutasyâbihât*.
 - 23) *'Aqîdat al-Akâbir al-Muqtabasah min al-Ahzâb wa al-Salâwât*.
 - 24) *'Uyûn al-Haqâiq*.
 - 25) *Zulafat al-Tamkîn*.
 - 26) *Marâtib al-Wujûd*, kitab ini berupa karangan ringkas yang menjelaskan tentang tingkatan dari maqâm-maqâm yang dilalui para sufi dari tingkat *al-'Ammah al-Muthlaq* sampai *al-Insân al-Kâmil*.¹⁴⁹
 - 27) *Haqîqat al-Haqâ'iq*.

b. Karya Tulis yang Diduga Karya Al-Jîlî

- 1) *Kasyf al-Ghâyah*, Manuskrip kitab ini terdapat di Hamburg Jerman dan di Paris. Walaupun dalam penulisannya tidak mencantumkan nama al-Jîlî namun diduga kuat sebagai salah satu karya dari al-Jîlî.
- 2) *Ummahât al-Ma'ârif*, kitab ini tidak disebut-sebut oleh pengarangnya ataupun para penulis belakangan, namun diduga oleh pengkaji tasawuf wanita shâlihah, 'Abd al-Bâ'is, yang menyatakan bahwa al-Jîlî sebagai pengarang kitab ini.

Karya Tulis yang Belum Diketahui

- 1) *Kasyf al-Sutûr*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun namanya disebut-sebut oleh pengarangnya dalam kitab *syarhal-Futûhât*.
- 2) *Risâlah al-Sabahah*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebut dalam karangannya yang lain *al-Isfâr*.
- 3) *Quthb al-'Ajâ'ib*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebutnya dalam karangan yang lain, yakni *Al-Insân al-Kâmil*.
- 4) *Al-Khadm al-Zakbîr wa al-Kanj al-Faqîr*, kitab ini juga sampai sekarang belum dijumpai, namun pengarang menyebutkan dan menjelaskan bahwa kitab ini berisi tentang tafsîr.¹⁵⁰

¹⁴⁹Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfi*, hal. 54-61; 'Abd al-Karîm, hal. 57-71.

¹⁵⁰*Ibid.*

‘ABD. AL-QODIR JAYLANI ; SYEIKH THARIQOH SHUFI

Nama lengkapnya adalah **Muhy al-Din Abu Muhammad Abdul Qodir ibn Abi Shalih Zango Dost al-Jaelani**) lahir di Jailan atau Kailan tahun 470 H/1077M.¹⁵¹ Beliau wafat pada hari Sabtu malam, setelah maghrib, pada tanggal 9 Rabi’ul Akhir di daerah Babul Azajwafat di Baghdad pada 561 H/1166 M.

Dalam usia 8 tahun ia sudah meninggalkan Jilan menuju Baghdad pada tahun 488 H/1095 M. Karena tidak diterima belajar di Madrasah Nizhamiyah Baghdad, yang waktu itu dipimpin Ahmad al-Ghazali, yang menggantikan saudaranya Abu Hamid al-Ghazali.

1. Masa muda

Beliau meninggalkan tanah kelahiran, dan merantau ke Baghdad pada saat beliau masih muda. Di Baghdad belajar kepada beberapa orang ulama’ seperti **Ibnu Aqil, Abul Khatthat, Abul Husein Al Farra’ dan juga Abu Sa’ad Al Muharrimi.** Beliau belajar sehingga mampu menguasai ilmu-ilmu ushul dan juga perbedaan-perbedaan pendapat para ulama’. Suatu ketika Abu Sa’ad Al Mukharrimi membangun sekolah kecil-kecilan di daerah yang bernama Babul Azaj. Pengelolaan sekolah ini diserahkan sepenuhnya kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani. Beliau mengelola sekolah ini dengan sungguh-sungguh. Bermukim disana sambil memberikan nasehat kepada orang-orang yang ada tersebut. Banyak sudah orang yang bertaubat demi mendengar nasehat beliau. Banyak orang yang bersimpati kepada beliau, lalu datang ke sekolah beliau. Sehingga sekolah itu tidak kuat menampungnya. Maka, diadakan perluasan

2. Murid-murid

Murid-murid beliau banyak yang menjadi ulama’ terkenal. Seperti Al Hafidz Abdul Ghani yang menyusun kitab *Umdatul Ahkam Fi Kalami Khairil Anam*. Juga Syeikh Qudamah penyusun kitab *figh* terkenal Al Mughni.

Perkataan ulama tentang beliau : Syeikh Ibnu Qudamah rahimahullah ketika ditanya tentang Syeikh Abdul Qadir, beliau menjawab, ” kami sempat berjumpa dengan beliau di akhir masa kehidupannya. Beliau menempatkan kami di sekolahnya. Beliau sangat perhatian terhadap kami. Kadang beliau

¹⁵¹al-Hambali, Ibnu Rajab, al-Dzayl ‘ala Thabaq al-Hanabilah, I, hal. 301-390

82 mengutus putra beliau yang bernama Yahya untuk menyakikan lampu buat kami. Beliau senantiasa menjadi imam dalam shalat fardhu.”

Syeikh Ibnu Qudamah sempat tinggal bersama beliau selama satu bulan sembilan hari. Kesempatan ini digunakan untuk belajar kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani sampai beliau meninggal dunia. (Sivar A'lamain Nubala XX/112). Beliau adalah seorang alim. Bersqiqah Ahlu Sunnah, mengikuti jalan Salafush Shalih. Dikenal banyak memiliki karamah-karamah. Tetapi banyak (pulu) orang yang membuat buat ke dustaan atas nama beliau. Ke dustaan itu baik berupa kisah-kisah, perkataan-perkataan, ajaran-ajaran, “*thariqah*” yang berbeda dengan jalan Rasulullah, para sahabatnya, dan lainnya. Diantaranya dapat diketahui dari perkataan Imam Ibnu Rajab. “

Syeikh Abdul Qadir Al Jailani adalah seorang yang diagungkan pada masanya. Diagungkan oleh banyak para syeikh, baik ulama dan para ahli zuhud. Beliau banyak memiliki keutamaan dan karamah. Tetapi ada seorang yang bernama Al Muqri' Abul Hasan Asy Syathrufi Al Mishri (Nama lengkapnya adalah Ali Ibnu Yusuf bin Jarir Al Lakhmi Asy Syath Nufi. Lahir di Kairo tahun 640 H, meninggal tahun 713 H. Dia diruduh berdusta dan tidak bertemu dengan Syeikh Abdul Qadir Al Jailani) mengumpulkan kisah-kisah dan keutamaan-keutamaan Syeikh Abdul Qadir Al Jailani dalam tiga jilid kitab. Dia telah menulis perkara-perkara yang aneh dan besar (kebohongannya). Cukuplah seorang itu berdusta, jika dia menceritakan yang dia dengar. Aku telah melihat sebagian kitab ini, tetapi hatiku tidak tenang untuk berpegang dengannya, sehingga aku tidak meriwayatkan apa yang ada di dalamnya. Kecuali kisah-kisah yang telah mansyur dan terkenal dari selain kitab ini. Karena kitab ini banyak berisi riwayat dari orang-orang yang tidak dikenal. Juga terdapat perkata-perkata yang jauh (dari agamanya dan akal), kesesatan-kesesatan, dakwaan-dakwaan dan perkataan yang batil tidak terbatas. (Seperti kisah Syeikh Abdul Qadir menghidupkan ayam yang telah mati, dan sebagainya.) semua itu tidak pantas dinisbatkan kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani rahimahullah. Kemudian aku dapatkan bahwa Al Kamal Ja'far Al Adfyi (Nama lengkapnya ialah Ja'far bin 'Isa'lah bin Ja'far bin Ali bin Muthalhar bin Naufal Al Adfawi. Seorang ulama bermadzhab Syafi'i. Dilahirkan pada pertengahan bulan Sya'ban tahun 685 H. Wafat tahun 748 H di Kairo. Biografi beliau dimuat oleh Al Hafidz di dalam kitab Ad Durarul Kamimah, biografi nomor 1152.) telah menyebutkan, bahwa Asy Syath nufi sendiri tertuduh berdusta atas kisah-kisah yang diwayalkannya dalam kitab ini.¹⁵² Imam Ibnu Rajab juga berkata, “Syeikh Abdul Qadir Al Jailani rahimahullah memiliki yang bagus dalam masalah tauhid, sifat-sifat

¹⁵²Syeikh Abdul Qadir bin Habibullah As Sindi, *at Tashawwuf fi Mizon al-Rabits wa al-Tahqiq*, Darul Ma'arif, Cet. II, 8 Dzulkadlah 1415 H / 8 April 1995 M, Jilid 509

Allah, takdir, dan ilmu-ilmu ma'rifat yang sesuai dengan sunnah. Beliau memiliki kitab *Al Ghunyah Li Thalibi Thalibi Haq*, kitab yang terkenal. Beliau juga mempunyai kitab *Purukul Ghair*. Mund-mundinya mengumpulkan perkara-perkara yang berkaitan dengan mesehari dari majelis-majelis beliau. Dalam masalah-masalah sifat, takdir dan lainnya, ia berpegang dengan sunnah. Beliau membantah dengan keras terhadap orang-orang yang menvehsihi sunnah.”

Syeikh Abdul Qadir Al Jailani menyatakan dalam kitabnya, *Al Ghunyah*, “Dia (Allah) di arah atas, berada diatas ‘arsy-Nya, meliputi seluruh kerajaannya. Ilmu-Nya meliputi segala sesuatu.” Kemudian beliau menyebutkan ayat-ayat dan hadist-hadist, lalu berkata “Sepantasnya menciptakan sifat istiwa’ (Allah berada diatas ‘arsy-Nya) tanpa takwil (menyimpangkannya kepada makna lain). Dan hal itu merupakan istiwa’ dzat Allah diatas arsy.” Ali bin Idris pernah bertanya kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani, “Wahai tuanku, apakah Allah memiliki wali (kekasih) yang tidak berada di atas aqidah Ahmad bin Hanbal?” Maka beliau menjawab, “Tidak pernah ada dan tidak akan ada.”¹³³

Perkataan Syeikh Abdul Qadir Al Jailani tersebut juga ditukilkan oleh Syeikhul Islam Ibnu Taimiyah dalam kitab *Al Fetawah* I/86. Semua itu menunjukkan kelurusan aqidahnya dan penghormatan beliau terhadap manhaj Salaf.

Sam’anu berkata, “Syeikh Abdul Qadir Al Jailani adalah penduduk kota Jailan. Beliau seorang Imam bermadzhab Hambali. Menjadi guru besar madzhab ini pada masa hidup beliau.” Imam Adz Dzahabi menyebutkan biografi Syeikh Abdul Qadir Al Jailani dalam *Siyar A’lamini Nubala*, dan menukilkan perkataan Syeikh sebagai berikut, “Lebih dari lima ratus orang masuk Islam lewat tanganku, dan lebih dari seratus ribu orang telah bertaubat.” Imam Adz Dzahabi menukilkan perkataan-perkataan dan perbuatan-perbuatan Syeikh Abdul Qadir yang aneh-aneh sehingga memberikan kesan seakan-akan beliau mengetahui hal-hal yang ghaib. Kemudian mengakhiri perkataan, “Intinya Syeikh Abdul Qadir memiliki kedudukan yang agung. Tetapi terdapat kritikan-kritikan terhadap sebagian perkataannya dan Allah menunjukkan (ampunan atas kesalahan-kesalahan orang beriman). Namun sebagian perkataannya merupakan kedustaan atas nama beliau.” (*Siyar* XX/151). Imam Adz Dzahabi juga berkata, “Tidak ada seorangpun para kibar masyayikh yang riwayat hidup dan karamahnya lebih banyak kisah hikayat, selain Syeikh Abdul Qadir Al Jailani, dan banyak diantara riwayat-riwayat itu yang tidak benar bahkan ada yang mustahil

¹³³Syeikh Abdul Qadir bin Habibullah As Sindi, *at Tashawwuf fi Miran al-Bahr wa al-Tahqiq*, Darul Ma’arif, Cet. II, 8 Dzulhijjah 1415 H / 8 April 1995 M, Jلد 516

terjadi. Syaikh Rabi' bin Hadi Al Madkhali berkata: ¹³⁴ "aku telah mendapatkan aqidah beliau (Syaikh Abdul Qadir Al Jailani) didalam kitabnya *at Tarhamuwaj'ji Mezan al-Bahis wa al-Tabaq* maka aku mengetahui bahwa dia sebagai seorang Salafi. Beliau menetapkan nama nama dan sifat sifat Allah dan aqidah-aqidah lainnya di atas manhaj Salaf. Beliau juga membantah kelompok-kelompok Syiah, Rafidhah, Jahmiyyah, Jabariyyah, Salimiyyah, dan kelompok lainnya dengan manhaj Salaf." Inilah rentang beliau secara ringkas. Seorang *Salifi Salafi*, Sunni, tetapi banyak orang yang menyanjung dan membuat kedudukan atas nama beliau. Sedangkan beliau berlepas diri dari semua kebolehan itu. Wallahu a'lam bishshawab. Kesimpulannya beliau adalah seorang *ulama* besar. Apabila sekarang ini banyak kaum muslimin menyanjung nyanjungnya dan mencintainya, maka suatu kewajaran. Bahkan suatu keharusan. Akan tetapi kalau meninggikan derajat beliau di atas Rasulullah shollallahu'alaihi wasalatu, maka hal ini merupakan kekeliruan yg fatal. Karena Rasulullah shollallahu 'alaihi wasalatu adalah rasul yang paling mulia diantara para nabi dan rasul. Derajatnya tidak akan terkalahkan disini Allah oleh manusia manapun. Adapun sebagian kaum muslimin yang menjadikan Syaikh Abdul Qadir Al Jailani sebagai wasilah (perantara) dalam do'a mereka. Berkeyakinan bahwa do'a seseorang tidak akan dikabulkan oleh Allah, kecuali dengan perantarnya. Ini juga merupakan kesesatan. Menjadikan orang yang menunggal sebagai perantara, maka tidak ada syariatnya dan ini diharamkan. Apalagi kalau ada orang yang berdo'a kepada beliau. Ini adalah sebuah kesyirikan besar. Sebab do'a merupakan salah satu bentuk ibadah yang tidak diberikan kepada selain Allah. Allah melarang mahluknya berdo'a kepada selain Allah.

Jadi sudah menjadi keharusan bagi setiap muslim untuk memperlakukan para *ulama* dengan sebaik mungkin, namun tetap dalam batas-batas yang telah ditetapkan syariatlah. Akhirnya mudah mudahan Allah senantiasa memberikan petunjuk kepada kita sehingga tidak tersesat dalam kehidupan yang penuh dengan fitnah ini.

Pada tahun 521 H/1127 M, dia mengajar dan berfatwa dalam semua madzhab pada masyarakat sampai dikenal masyarakat luas. Selama 25 tahun *'Abd. al-Qadir Jaylani* menghabiskan waktunya sebagai pengembara sufi di Padang Pasir-Iraq dan akhirnya dikenal oleh dunia sebagai tokoh sufi besar dunia Islam. Selain itu dia memimpin madrasah dan ribath di Baghdad yang didirikan sejak 521 H sampai wafatnya di tahun 561 H. Madrasah itu tetap bertahan dengan dipimpin anaknya Abdul

¹³⁴Titah Syaikh Rabi' bin Hadi, *al-Madkhali al-Hochul Fashil*, hal 136.

Wahab (552-593 H/1151-1196 M), diteruskan anaknya Abdul Salam (611 H/1214 M). Juga dipimpin anak kedua *'Abd. al-Qadir Jaylani*, Abdul Razaq (528-603 H/1134-1206 M), sampai hancurnya Baghdad pada tahun 656 H/1258 M. Syeikh *'Abd. al-Qadir Jaylani* juga dikenal sebagai pendiri sekaligus penyebar salah satu tarekat terbesar didunia bernama tarekat Qodiriyah.

BAB IX **IBN 'ATHÂ' ALLÂH; SHOHIB AL-HIKAM**

Nama lengkapnya adalah Tâj ad-Dîn Abû Fadhl Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abd ar-Rahmân ibn 'Abd Allâh ibn 'Îsâ al-Hasaniy ibn 'Athâ' Allâh al-Judzamiy al-Mâlikiy as-Sakandariy. Ada sejumlah kelas kesufian yang diberikan kepadanya, seperti quthb az-zamân, a'lâm al-muhtadîn, zayn al-âbidîn, ustâdz al-kabîr, quthb al-gawts, imâm al-muhaqqiq, al-ârif, al-mukasysyif, al-waly al-rabbâniy. Sebagian besar ahli sejarah tidak mencatatkan tahun kelahiran Ibn 'Athâ' Allâh, namun diperkirakan dia lahir pada pertengahan abad ketujuh Hijriyah atau tahun 649 H./1250 M dan meninggal dunia pada tanggal 21 Nopember 1309 M., bertepatan dengan 16 Jumadil Akhir 709 H. Selain sebagai pengikut mazhab Mâlikiy, Ibn 'Athâ' Allâh juga menjadi pengikut dan penyebar tarikat asy-Syadzaliyyah.

Sekalipun sebelumnya dia pernah menentang dan menolaknya, terutama tokohnya Abû al-'Abbâs al-Mursiy (w. 686 H.), namun setelah melalui diskusi yang panjang, akhirnya Ibn 'Athâ' Allâh bergabung dan menjadi tokoh yang terkenal dalam tarikat itu. Gurunya yang lain adalah Sayyid Yâqût al-'Arsy (Al-Sya'raniy, t.th: 20). Ada sejumlah karya Ibn 'Athâ' Allâh yang masih dapat dibaca, antara lain; al-Hikam al-'Athâ'iyyah, Ushûl Muqaddimah al-Wushûl, Tâj al-'Arûs al-Hâwi ilâ Tahzib an-Nufûs, al-Tanwîr fî Isqâth al-Tadbîr, Miftâh al-Falâh wa Misbâh al-Arwâh, ath-Thâriq al-Jaddah fî Nayl as-Sa'âdah, Lathâ'if al-Mînan fî Manâqib asy-Syaykh Abû al-'Abbâs al-Mursiy wa Syaykh al-Syadzaliy Abû al-Hasan, al-Qashd al-Mujarrad fî Ma'rifah al-Ism al-Mufrad, Bahjah an-Nufûs, dan lain-lain.

BABX **IBN AL-QAYYIM AL-JAWZIYAH; MURID IBN TAYMIYAH**

Nama lengkapnya hadala Muhammad ibn Abû Bakr ibn Ayyûb ibn Sa'ad ibn Hâris al-Zar'iy al-Dimasyqiyy yang dijuluki dengan syams ad-dîn (matahari agama). Sedangkan al-Jawziyah merupakan nisbah kepada sebuah perguruan al-Jawziyah yang berada di daerah Damaskus yang didirikan oleh

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya

86 ayahnya Muhy ad-Dîn Abû al-Mahâsin Yûsuf ibn ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Aliy al-Jawziy (w. 656 H.).

Ibn Qayyim al-Jawziyah dilahirkan pada tanggal 7 Safar 691 H. di sebuah desa Zara’ yang terletak 55 mil dari kota Damaskus. Dari kampung halamannya, dia berpindah ke Damaskus dan menuntut ilmu kepada beberapa orang ulama. Dari orang tuanya, dia belajar ilmu farâ’id. Dalam bidang hadis, dia belajar kepada al-Syihâb an-Nablisiy, al-Qâdi Taqy ad-Dîn ibn Sulayman, Abû Bakr ibn ‘Abd al-Dâ’im, dan lain-lain. Dalam bidang bahasa Arab, dia belajar kepada Ibn Abû al-Fath, sedangkan dalam bidang fiqh dan usul fiqh, dia belajar kepada Syekh Shafiy ad-Dîn al-Hindiyy, Ibn Taymiyah, Syekh Ismâ’îl ibn Muhammad al-Haraniyy. Para ulama berbeda pendapat dalam menghitung jumlah karya tulis Ibn Qayyim al-Jawziyah ini, namun yang jelas tulisannya menyangkut cabang ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab, kalam, tasawuf, fiqh, dan sejarah (sirah). Beberapa bukunya yang berhasil penulis kumpulkan antara lain sebagai berikut; Thâriq al-Hijratayn waBâb al-Sa’âdatayn, Hâdi al-Arwâh ilâ Bilâd al-Afrâh, A’lâm al-Mûqi’in ‘an Rabb al-‘Âlamîn, Ijtimâ’ al-Juyûsy al-Islâmiyyah ‘alâ Gazw al-Mu’aththilah, al-Thuruq al-Hukmiyyah fî as-Siyâsah al-Syar’iyah, Tuhfah al-Mawdûd fî Ahkâm al-Mawlûd, Ahkâm Ahl al-Dzimmah, al-Thibb an-Nabawiy, Miftâh Dâr as-Sa’âdah wa Mansyûr Liwâ al-Jun wa al-Irâdah, al-Sawâ’iq al-Mursalâh fî ar-Radd ‘alâ al-Jahmiyah, Zâd al-Ma’âd fî Hady Khayr al-‘Ibâd, ‘Iddah ash-Shâbirîn wa Dâkhirah al-Syâkirîn, al-Furûsiyah, Tahzîb Sunan Abû Dâwûd wa Idah ‘Ilalih wa Musykilatih, Syifâ al-‘Alîl fî Masâ’il al-Qadhâ wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta’lîl, al-Dâ’a wa al-Dawâ’, al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur’ân, dan lain-lain. Sekalipun Ibn Qayyim berguru kepada Ibn Taymiyah sejak kepulangannya dari Mesir (712 H.), namun dalam menulis kitab-kitabnya seperti Madârij as-Sâlikîn bayna Manâzil Iyyâka Na’bud wa Iyyâka Nasta’in, ‘Iddah ash-Shâbirîn, dan Miftâh as-Sa’âdah, dia telah meninggalkan gaya gurunya yang keras dan konfrontatif dan menggantinya dengan gaya yang tenang dan damai.

PUSTAKA BAGIAN KEDUA

Abû Zaid, Nasr Hâmid *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik terhadap ‘Ulûmul Qur’an*, terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LkiS, 2002

Affifi, A.E. . *The Mystic Philosophy of Muḥyid Dīn Ibrāhīm 'Arabī*, Lahore: Ashraf, 1938.

Ahmad, Zainal Abidin. *Risayat Fitep al-Ghazālī*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVI dan XVII*, Bandung: Mizan, 1995.

Baclawi, 'Abd al-Rahmān. *Syathā'āt al-shūfiyyah*, Beirut: Dār al-Qalam, 197

Bada'wī, 'Abd al-Rahmān, *Muallafāt al-Ghazālī*, Cet. II. (Kuwait: Wakalah al-Ma'hibū'ān, 1977).

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

al-Baladzūri. Ahmad ibn Yahyā' *Kitab Futūḥ al-Buldan*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, t.th.

Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Arasy Mizan, 2005

Bosworth, C.E., *Dinasti Dinasti Islam*, terj., Bandung: Mizan, 1993

Dunia, Sulaiman. *al-Ḥaqqāb fi Naḥwar al-Ghazālī*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1973

al-Ghazālī, *Qaṣṣat al-Ya'qūb*, Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968

al-Ghazālī, *Miḥās al-'Amal*, Kairo: Maktabah al-Jundi, t th

al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dhalāl*, ttj.: Dār al-Qur'ān li al-Turūq, ttj

Gusman. Islah. *Kebangsaan Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Isiologi*. Jakarta: Teraju, 2003

al-Hamawī, Yaqūt, *Mu'jam al-Buldan*, Beirut: Dār al-Shādir, t th.

al-Harabali, Ibnu Rajab, al-Uzayl Sala Thalab al-Hamulilah, 1, hal. 301-390

Ḥanaḥ, Hassan, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj., Jakarta: P3M, 1991

al-Hifsi, 'Abdul Mun'im, *Al-Mu'jam al-Shūfī*, Kairo: Dār al-Rosyad, 1997

Hitti, Phillip K., *History of the Arabs*, London: Mac Millan Press, 1974

Ibn Rusyd, *Ḥashī al-Maqūl fi ma' bari' al-Hikmah wa al-Syar'ah min al-Ushūl*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964

Idris, Syaikh Nafis ilmi, *Al-Dinawarī*, terj., Surabaya: CV. Amin, t.th

Jahja, M. Zarkani, *Tauhid al-Ghazālī: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

al-Kalabādzi. *Al-Ta'aruf li Maṣhab 'Abī al-Tarhammuf*, Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, 1969.

Mahmūd, 'Abd al-Qadr, *al-Faṣṣah al-Shūfiyyah fi al-Islām*. Kairo: Dār al-Ḥikr al-'Arabi, 1967

Mybārok, Zakī. *al-Akhlāq 'inda al-Ghazālī*, Kairo: Dār al-Syūb, t.th

Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafah al-Akhlāq fi al-Islām*, Kairo: Mu'assasah al-Khanji, 1963

Nasution, Harun, *1900-jat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 82.

Nasution, Harun. *Persepsi antara Filsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam dalam Miqat*, no. 80 Th. XX, Januari-Februari, 1994, hal. 20-23.

- Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996
- Nicholson, Reynold A., *Fî Tashawwuf al-Islâmî wa Târikibihi*, trans. Abû 'Alâ al-'Afîfî, Kairo: tp., 1956
- al-Qusyayrî, Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm, *al-Risâlah al-Qusyayriyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, ed.: Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Hâmid Balthajî, t.tp: Dâr al-Kayr, t.th
- Sherwani, Harron Khan, *Studies in Moslem Political, Thought and Administration*, Lahore: Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945
- al-Sindi, Syekh Abdul Qadir bin Habibullah, *at Tashawwuf fî Mizân al-Bahs wa al-Tabqiq*, Darul Manar, Cet. II, 8 Dzulqa'dah 1415 H./8 April 1995 M., hal. 516.
- al-Syahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl*, Juz I, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th
- al-Syâmî, Shâlih Ahmad, *al-Imâm al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm wa Mujaddid al-Mi'ab al-Khâmisah*, Damsyik: Dâr al-Qalâm, 1993
- al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'yyah al-Kubra*, Mesir: 'Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah, t.th
- al-Sulamî, Abû 'Abd al-Rahmân, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kesaktiaan di Kalangan Sufî*, terj., Bandung: Al-Bayan, 1992
- Taimiyah, Ibn , *Majmu'at al-Rasâ'il wa al-Masâ'il*, ed. Rasyîd Ridhâ', Kairo: t.p., t.th
- Thâwil, Tawfiq, *Ushûsh al-Falsafah*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabîyyah, 1979
- Tujimah, *Asrâr al-Insân fî Ma'rifat al-Rûh wa al-Rahmân*, Jakarta: Penerbit Universitas, 1960.
- Uşman, 'Abd al-Kârim, *Sîrat al-Ghazâlî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th.
- W.M., Abdul Hadi *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001
- Zaidân, Yûsuf, *'Abd al-Karîm al-Jîlî Failasuf al-Shûfiyyah*, Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988.
- Zaqzuq, Mahmud Hamdi, *al-Ghazâlî: Sang Sufî Sang Filosof*, terj., Bandung: Pustaka, 1987
- al-Zarkasyî, *al-Burbân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirût: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyar, 1972



BAGIAN KETIGA PENDIDIKAN BAGI CALON SUFI (*MURID*)

BAB I TRAINING SPIRITUAL

A. PENGANTAR

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* dengan 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 dari mempelajari buku-buku, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalilnya. Hasrat mereka mengutamakan *mujahadah* dan menghilangkan sifat-sifat tercela, menghindari segala hal-hal duniawiah, dan menghadapkan muka hanya kepada Allah (*tawajjuh*). 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.¹

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".² *Mujahadah* dan *riyadhoh* adalah metode para sufi -atau calon sufi- yang dijalani atas petunjuk dari al-Sunnah dengan penekanan kesesuaian antara amaliah lahiriah dan amaliah batiniah.³

Mujahadah adalah memerangi atau mencegah kecenderungan hawa nafsu dari masalah-masalah duniawi. *Mujahadah* yang lazim berlaku di kalangan orang *'awam*

¹ al-Ghazali, *Ihya'*, III, 18.

² al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, 308.

³ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, 310.

90 adalah berupa perbuatan-perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan syari'at. Sementara di kalangan *kebawash* Mujahadah dimaknai sebagai usaha keras menuscikan batin dari segala akhlak tercela.⁴ Para sufi mensyaratkan adanya pertobatan sebelum seseorang sufi atau calon sufi menjalani Mujahadah.⁵ Mujahadah lazimnya dilakukan dengan memperbanyak ibadah puasa dan shalat sunnah.⁶ 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.⁷

B. MENGAPA MUJAHADAH

Tasawwuf bermula 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.⁸

Menurut al-Ghazali, cara-cara yang dimaksud itu dapat ditempuh dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan *fana` fillah* atau *mukasyafah*.⁹ Penyucian hati terdiri dari atas dua bagian, yaitu mawas diri dan penguasaan serta pengendalian nafsu-nafsu alias *mubasabah*. Kedua, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan.¹⁰ Di dalam hati sendiri terdapat *ruh* dan *sirr*. *Sirr* adalah tempat atau alat untuk *musyabadah* sedangkan *ruh* merupakan tempat atau alat untuk *mahabbah* dan *qalb* adalah tempat atau alat untuk *ma'rifatullah*.¹¹ 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 batalatau 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 *sabu'iyah*, *bahimiyah* dan nafsu *syaythaniyah*. Sedangkan nafsu yang sangat konstruktif adalah nafsu *rabbaniyah*.¹² Kesucian batiniah seorang hamba ditandai dengan adanya sesuatu selain Allah di hatinya. Kesucian yang sempurna darinya akan menjadi tempat yang sangat subur bagi

⁴ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 125.

⁵ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 126.

⁶ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 126.

⁷ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 128.

⁸ Abdul Hakim Hasan, *al-Tasawwuf fi al-Syi'r al-'Arabi*, 20

⁹ Simih, *Tasawuf Islam*, 32.

¹⁰ Simih, *Tasawuf Islam*, 41.

¹¹ al-Qusyayri, *al-Risalah al-Qusyayriyah*, 48.

¹² al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. IV, h. 4.

datang dan tumbuhnya *‘ilmu hakiki* dan limpahan nur ilahi (*al-Faydh al-Rubani*). Maka, terbelaklah semua rahasia ketuhanan.¹³

Maqabalah dan *riyadatul* merupakan landasan dalam kerangka mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan jalan yang mesti ditempuh dalam penyerahan mencapai Maqom tertinggi yaitu *ma’rifatullah*. Ghazali memandatkan *majabatullah* bukanlah hasil dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (*riyadatul*) yang dilakukan melalui praktek tarikat.¹⁴

Proses kemampuan ruhani manusia yang sedang mencari Allah, pada dasarnya menagekui adabnya tiga tingkatan jiwa (*nafs*) yaitu *nafsu ammarah, lawwamah* dan *mutmainnah*.¹⁵ Kesempurnaan tersebut hanya dapat diperoleh dengan melakukan latihan-latihan spiritual (*riyadatul*) dan berusaha sungguh-sungguh memerangi hawa nafsu yang menghambat dan menyulitkannya kesucian jiwa dalam beberapa tahapan. Tahapan pertama dari proses *majabatullah* dilakukakan dalam waktu tertentu dan tempat tertentu yakni kamar *maqabalah*, atau *khalwah*. Amaliyah selama *khalwah* pada dasarnya adalah mengempurnakan amalan-amalan terdahulu dan memperbanyak amalan-amalan sututah serta selalu dalam keadaan tidak batal dari hadats.

Khalwah dalam sebuah tempat (*ghaibah*) adalah salah satu cara seorang *salik* memperoleh penerangan *ma’rifatullah* yang dapat mengosongkan diri dari segala urusan duniawi dan secara terus menerus mengucapkan lafadz *Allah* dengan hati yang hadir mengogot-Nya. Begitulah kalimat itu terus menerus diucapkan oleh lidah yang tanpa digemakkan telah berjalan dengan sendirinya, sedangkan maknanya tetap hadir seolah-olah beresnyawa dengannya.¹⁶ Adapun kalimat yang dibaca secara *ittiqamah* dalam kerangka *dekhawlah* selama *teghab* adalah *isighfar*, *shalawat*, *deklar mufi*, *deklar ihwal*, dan *deklar lam al-Dzat*. Sedangkan bekal mental yang mesti dipersiapkan adalah keberanian hidup zuhud dan kemantapan keyakinan kepada Allah (*taiba*).¹⁷ Dalam usaha mendekati diri kepada Tuhan sedekat dekatnya, seorang hamba perlu menajadati syariat dengan sebaik-baiknya dan menajadati petajlayatan batiniah dengan cara memalami akhlak terpuji dan memaahi akhlak tercela. Adapun aktivitas dzikir sesungguhnya dibakukan dalam upaya mencapai *mahabatullah* hingga mencapai tingka *mayahadah* atau menyaksikan Allah dengan mata hati (*ma’rifatullah*).¹⁸

Tahapan kedua dijalani dengan membiasakan berdiam diri, tidak bepergian jauh, merasa cukup terhadap pemberian Allah, dan senantiasa *mayahadah* sampai akhir hayat. Tahapan *ketiga* merupakan usaha keras melawan kecenderungan-

¹³ al-Ghazali, *Sirr al-‘Alamin*, h. 24.

¹⁴ Abd. Shamad al Palimbani, *Syar al-Saltan*, J. IV, h. 103.

¹⁵ M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung, PustakaSetia, 2001, 70. Syaikh Muhyiddin IawI telah mengembangkan ajaran secara kreatif asal usul manusia, sebagai peranti Allah, dengan memisahkan unsur lafalah Sunla dengan menggunakan istilah-istilah : *mudai*, *muni*, *wadi* dan *cah ma’akeru* (Yunasi Ali, *Manusia Citra Hati*, Jakarta, Pustaka Paramudina, 1997, 201).

¹⁶ Chathib Qurwayn, *Tasawwuf ‘Abd. al Shamad*, t.th., 1/3 1/4.

¹⁷ Chathib Qurwayn, *Tasawwuf ‘Abd. al Shamad*, 10.

¹⁸ Moh. Ardani, *Al-Qur’an dan Sufisme Mangkunegaran IV (Studi Serat-serat Pwulang)*, Yogyakarta, Dana Bhakti Wakal, 1995, 126-127.

92 kecenderungan hawa nafsu dalam usaha mencapai *maqom ridha'*. Adapun amaliah yang mesti dilalui dengan sukses ialah menahan diri dari setiap gejeraan syaitan, menahan rasa lapar, menubersilkan sejeada penyakit hati, dan menahan diri (sabar) dari celaan dan hinaan orang (*ma'rif ingg*). Sedangkan tahapan *keempat* atau terakhir merupakan tahap penyucian yang dilalui selama tiga tahun dengan melakukan *sekitirullah* sebanyak 70.000 kali dan melakukan shalat sunnah sebanyak 500 raka'at dalam satu hari satu malam.

Dzikir tersebut bagi orang awam barangkali merupakan perbuatan yang sangat melelahkan. Akan tetapi bagi seorang salik sudah menjadi tuntutan dan juga kebutuhan. Al-Ghazali dalam hal ini telah memberikan khobar yang sangat menggembarakan bagi para *salleh*. Karanya, dzikir yang membutuhkan ketekunan bisa adalah sangat utama dan bermanfaat bagi siapa saja yang hendak menuju kedekatan dengan Allah. Dan, karanya, hal ini tidaklah mungkin dilakukn kecuali oleh hambalahuta Allah yang telah dikarunia ilmu *mukawafah*.¹⁹

Al-Ghazali mampu memahami ketinggian dzikir sebagai prasyarat setiap *maqom* atau *riyadatul*. Menurutnya mewujudkan dzikir yang bertali *tinggi* tidak semua orang layak melakukannya, melainkan hanya bagi orang yang memiliki ilmu *mukawafah* dan mampu memfokuskan kadar okutan dzikirnya menurut ilmu *ma'rifullah*. Dzikir yang dimaksud adalah dzikir yang dilakukan secara *mu'awazib* dan disertai kehadiran hati (*haushar al-Qulub*).²⁰ Dzikir yang demikian pada awalnya hanya melahirkan *al-Fir* dan puncaknya akan melahirkan *al-Hubb fi Allah*.²¹ Jalan untuk dapat bertemu dengan Allah tidak lain adalah hanya dengan *mushabbib* dan *ma'rifah*. *Mushabbib* hanya dapat dicapai dengan jalan banyak senantiasa mengiyat Yang Dicitra. Sedangkan *ma'rifah* hanya dapat dicapai dengan senantiasa memikirkan dzat, sifat danperbuatan-Nya. Sedangkan dzikir yang mudawamah hanya dimungkinkan dengan jalan meninggalkan segala ikatan hati dengan persoalan-persoalan duniawiah. Dengan demikian disyaratkan adanya kesungguhan secara total dari seorang salik untuk mengisi seluruh waktunya dengan dzikir dan fikir (*idrak*).²²

Mukawafah adalah maqom bagi sufi yang telah mengalami *hama'* setelah *fanu'* (*Adagum al-Baqi' ba'd al-fana'*) dimana ia menyasikan secara langsung dzat Allah karena dirinya telah mengalami *fana'* secara total. Dalam keadaan demikian, ia benar-benar menyaksikan dzat Allah karena telah dibatalkan kepalanya tabir yang *ya'ib* (*ya'ib*) yang menyulitkan antara hamba dan Allah.²³ Seorang sufi yang telah mencapai maqom *ma'rifah* berarti telah menenggelamkan dirinya di dalam Allah, dan lakikat dirinya adalah telah benar-benar lancut.²⁴

Ibn 'Arabi menerapkan *zawwar* sebagai maqom yang harus ditempuh oleh sufi. *Karomah* baru dapat dicapai setelah sufi satupun pada *maqom* puncak, yakni

¹⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. 1, 303.

²⁰ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. 1, 303.

²¹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. 1, 303.

²² Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. 1, 334.

²³ Ibn Muqla, *Tamir al-Ushul fi al-Awliya'*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th., 711

²⁴ *Ibid.*, h. 1167

ma'rifah dan *mahabbah*. Ia merupakan bukti dari tercapainya *Maqom* puncak tersebut. Akan tetapi, ia tidak selalu berbentuk *bissi* (inderawi), ia dapat pula berbentuk *ma'nawi* (spiritual) seperti kemantapan orang dalam ketaatan kepada Tuhan.²⁵ *Maqomkaromah* adalah berada satu tingkat di bawah *maqom mu'jizat*. Sedangkan *maqommu'jizat* berada satu tingkat di bawah *maqom ru'yah* (*maqom* terakhir kewalian seseorang).²⁶

C. BAGAMANAKAH SESEORANG BERMUJAHADAH

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 *riyadboh* 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 makanan sedikitpun. Ia berbuka puasa dengan minum air tanpa makan sedikitpun. Hal itu dilakukannya selama bulan ramadhan. Ia mengatakan : "Allah telah menjadikan kebodohan dan maksiat didalam perut yang kenyang, dan menjadikan *'ilmu* dan *bikmah* didalam perut yang lapar". Ia merasakan lemah bila perutnya diisi dengan makanan, tetapi sebaliknya merasakan dirinya kuat bila dalam keadaan lapar.²⁷

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.²⁸ Kebiasaan tersebut merupakan salah satu keutamaan yang melekat pada diri para sufi sebelum al-Ghazali seperti al-Tustari, al-Muhasibi dan al-Basthami.²⁹

'Uzlah berarti menjauhi keramaian dunia dan pergaulan manusia. Untuk menguatkan tujuan *'uzlah* maka dilakukan *khawat*. *Khawat* berarti menyepi dalam kesendirian dan hanya mengingat Allah (dzikullah). Dzikr yang dilakukan selama berkhalwat adalah istighar, shalawat, dzikr *nafy* (لا), dzikr *itsbat* (لا), dan dzikr *ism Dzqat* (الله). Al-Ghazali menegaskan bahwa *'uzlah* merupakan amaliah wajib bagi setiap *salik*, yaitu menjauhkan diri dari setiap keburukan dan dari para pelaku keburukan.³⁰ Sebab, keselamatan seorang *salik* sangat bergantung kepada kebiasaannya melakukan *'uzlah*.³¹

Amalan *khawat* tiada lain adalah *dzikrullah* dengan cara terus menerus dan intensif, dengan cara menyendiri selama beberapa hari atau bahkan beberapa

²⁵ Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiah*, J. II, h. 649.

²⁶ *Ibid.*, h. 380.

²⁷ al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 116.

²⁸ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. IV, h. 221.

²⁹ Yusuf Musa, Muhammad, *Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam* (Kairo : Mawsu'at al-Kanz, 1963), h. 204.

³⁰ al-Ghazali, *Rawdat al-Salikin*, 9.

³¹ al-Ghazali, *Rawdat al-Salikin*, 10.

94 minggu.³² Anjuran untuk mengasingkan diri dari masyarakat (*ikhtisab*) dan *iqbal* yang sesuai dengan semangat anti kerahiban dalam auli, menjadi ciri khas Tarikat Naqsyabandiah tetapi diterima secara luas oleh sufi-sufi lainnya.³³ Bagi al Ghazali, *ikhtisab* yang dilakukan dengan memperbanyak dzikir akan membawa seorang salik mencapai *ikhtisab* dengan Allah secara total. Kemudian, ia akan mengalami *muqabalah* dan pada akhirnya akan *javaz* di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian Allah akan menempatkan diri (*iqbal*) dan setiap salik dengan kekuatan mata hatinya menyaksikan kehadiran-Nya.³⁴

Uzlah, katanya, merupakan media sangat efektif bagi seorang *salik* yang ingin mendapatkan kerikamatan dalam beribadah dan *muqabalat* kepada Allah, serta pencarian terluasnya setiap rahasia Allah baik rahasia yang ada di balik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.³⁵ Bagi Dzu al Nun al-Mishri, kebahagiaan seseorang justru lahir ketika ia berada di dalam situasi *ikhtisab* dan *muqabalat* kepada Allah.³⁶ Selain itu, bagi al Ghazali, *iqbal* akan membantu seorang salik dalam usaha menjaubkan diri dari bahaya empat akhlak tercela yang paling pokok yaitu: *ghibah*, *namimah*, *riya'*, dan ketidak berdayaan dalam melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar.³⁷

Abli *baqiqat* meyakini bahwa *ikhtisab* adalah sifat khusus kaum sufi. *Uzlah* adalah salah satu tanda keberhasilan *salik* menuju kedekatan dengan Allah.³⁸ Uzlah yang dilakukan para *ikhtisab* tidaklah lain adalah menjaubkan sifat-sifat manusiawi menuju kepada sifat *malakiah*, meskipun tetap dalam keadaan hidup secara berdampingan dengan masyarakatnya. Atau menjaubi sifat-sifat tercela dan menjauhinya. Para sufi menchebukan orang yang ma'rifah (*arif*) secara lahiriah ia tetap bersama sama dengan orang banyak tetapi secara batiniah dia tidak bersama mereka.³⁹ Ungkapan yang menunjukkan sikap seorang sufi yaitu adaptatif, dalam hal ini keretapan hati dan jiwa yang istiqomah, tidak condong sedikitpun kepada lad-lad duniawi.

Tahapan *kawli* adalah dilalui dengan jalan melanggengkan *idam* (*jazm al-Jawaz*), melanggengkan berada di rumah dalam arti tidak suka bepergian, silbar menerima makanan secara apa adanya dan memsakan cukup terhadap hal-hal yang halal, dan *mujahadah* sepanjang hayat.⁴⁰ Nabi SAW menyatakan, barangsepa *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

³² Ibn 'Arabi, *Tutuhan al-Makkiah*, II, 599.

³³ Muhammad Isa Waley, "Amalan Kontemplasi (Fikir dan Zikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.al., *Wartaan Sufi Sufisme Persia Klasik dan Permulaaan hingga Rumi*, terj., Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2002, 600.

³⁴ al-Ghazali, *Rawdhat*, 10.

³⁵ al-Ghazali, *ihya' Ulum al-Din*, III, 226.

³⁶ al-Ghazali, *ihya' Ulum al-Din*, III, 227.

³⁷ al-Ghazali, *ihya' Ulum al-Din*, III, 228.

³⁸ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 173.

³⁹ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 174.

⁴⁰ al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul*, 11.

meridhainya. Al Ghazali menilai *mujahadah* yang dijalani dengan cara melanggengkan wudhu, berpuasa, diam, khawatir, dan dzikir yakni mengucap *Allahu Akbar* adalah merupakan metode yang lazim dilakukan oleh para ahli pada umumnya, terutama al-Junayd al-Bayhaddi.⁴¹

Tahapan ketiga adalah menjalani empat tahapan pengendalian diri. Pertama, kemampuan menahan godaan syaitan. Kedua, kemampuan menahan lapar. Ketiga, kemampuan menahan diri dan kebiasaan buruk seperti *riya'*, *sumbu*, *takabbur*, *hubb al-Dunya*, *hubb al-Jah*, *hubb al-Syubuhut*, dan *hubb al-Mal*. Semua sifat dan akhlak tercela tersebut merupakan hambatan menuju kepada Allah yang melekat pada hawa nafsu. Demikian pula ibadah yang dilakukan untuk mencari pahala semata, atau dimaksudkan untuk memperoleh ilmu *lainnya* agar mendapatkan predikat wali Allah, itu semua menandakan kendak ikhlasan hati.⁴² Nafsu dan segala penyakit hati seperti *ghibah*, *takabbur*, *hasad*, *hukdat*, dan *riya'* merupakan penghalang dan sekaligus penghambat seorang *salik* yang menuju ke tahap persucian jiwa. Keduanya, nafsu dan penyakit hati, hanya dapat dibasmi dengan *sholat* dan *mujahadah*.⁴³

Abu 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 aku meneliti keikhlasan dalam hatiku. Setelah 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 *haqq*. Akupun metasakan diriku dekat dengan Allah.⁴⁴

Menurut al-Ghazali, apabila seseorang telah membersihkan amalnya dan tiada 'ujub, 'riya', cinta dunia, dengki, dan segenap penyakit dalam hati kemudian menghadap kepada Allah dengan amal ikhlas, dia berhak dinilai telah mempersonifikasikan hakikat ikhlas. Barangsiapa beribadah dengan niat bersila, njuar, dan berniat memperoleh pahala surga, ibadahnya tetap diterima. Akan tetapi, derajatnya lebih rendah daripada mereka yang menghadap Allah dengan segala ibadah yang dilakukan dengan penuh keikhlasan, bukan karena ingin siksaan atau hasrat memperoleh surga. Inilah yang disebut ibadah orang-orang *'arif bil Allah*.⁴⁵

Tasawwuf, bagi Abu al-Hasan Ahmad bin Muhammad al-Nur al-Baghdadi, salah seorang teman Junayd al-Bayhaddi, merupakan perjuangan menyinggulkan segala kecenderungan hawa nafsu.⁴⁶ Begitu lebar hati manusia kepada apa-apa yang menarik selera nafsu seperti wanita, anak, harta kekayaan, dan lain-lain yang

⁴¹ al-Muhjin, *Thalawat al-Awliya'*, 174

⁴² al-Ghazali, *Rawdhat*, 10.

⁴³ 'Abd. al-Halim Mahmud, *Abu al-Varakat Sa'id Ahmad al-Dardir*, Kairo, al-Hisan, l. th., 112.

⁴⁴ al-Naqsyabandi, 128.

⁴⁵ al-Ghazali, *Rawdhat*, 6.

⁴⁶ al-Ghazali, *Rawdhat*, 40.

⁴⁷ al-Muhjin, *Jami' al-Ushud*, 83

96 menjadi hiasan hidup di dunia. Al Ghazali, dengan bahasa sangat sederhana, menegaskan bahwa suti adalah kelompok kelas dari orang-orang beriman yang selalu hidup fakir, sabar, rela hati, dan pasrah berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Mereka adalah kelompok orang yang *qawid* terhadap kehidupan di dunia, sangat berhadiah dalam mencari rizki yang halal dan hatinya bersih dari segala godaan natsn dan hanya dipenuhi dengan asma Allah.⁴⁸ Mereka selalu meneladani akhlak dan kehidupan Rasulullah SAW.⁴⁹ Akhlak pata suti adalah hidup tawakkal, fajar, dan melanggengkan *dekhawlah*.⁵⁰

Dekhawlah adalah kunci pertaman dilatih usaha penSucubi jiwa bagi seorang *sahib* yang sedang menjalani *Mujahadah*. *Mujahadah* atau berjuang melawan kecenderungan hawa natsn tidak akan sempurna tanpa dibarengi dengan *dekhawlah*. Menuntut al 'Arif bi Allah Abu al Abbas al Mursi, jalan menuju Allah adalah dengan berenang melawan hawa natsn (*Mujahadah*), menghilangkan sifat-sifat tercela dan melepaskan hubungannya dengannya. Lalu, menunjukkan dan menyebarkan secepat keinginan hanya kepada Allah. Manakala hal demikian dapat dicapai, maka Allah yang akan menguasai dan mengisi hatinya, yang menjamini dan menyinari hatinya dengan berbagai sinar cahaya ilmu Nya. Apabila urusan hati telah berada di tangan Allah, maka ia dilihat dari alam-Nya, hatinya memancarkan sinar, dadanya menjadi lapang, terbuka baginya *alam Molekul*. Lalu dengan segala kelembutan kasih sayang Allah terungkaplah tabir penghalang (*istiqyaf*), dan akhirnya terdibalah bakikal ilahiah (*syubudahi*).⁵¹

D. BUAH MUJAHADAH

Jiwa yang bersih akibat *mujahadah* dan *riyadhoh* pantas mendapatkan tempat yang dekat dengan Allah. Setelah mengalami penSucuban yang berat dan panjang jiwa yang demikian akan kembali kepada keberadaannya semula menjadi suci, ia mulai menyadari kehidupan yang baru dengan hilangnya sifat-sifat buruk dan tercela. Jiwa pun memperoleh sifat-sifat baik dan terpuji seperti *terbau shabih*, *syahid raja*, *karuni*, *jujur*, *syahid tasukabat*, *hubb*, *syam-syah*, dan *ridha*. *Mujahadah* dan *riyadhoh* yang telah menjadi kebiasaan di kalangan suti semata-mata hanyalah bertujuan untuk mencapai kedekatan dengan Allah.⁵²

Istiqbraq, dalam teori al Ghazali, merupakan kondisi kejiwaan seorang *sahib* berkat *riyadhah* yang dilakukannya dengan penSucuban hati. *Riyadhah* sendiri hanyalah sebagai sarana penSucuban pikiran dan kesadaran yang tertuju hanya kepada Dzat Allah dengan penuh *syamy* (sungguh dendam). Berbagai amalan dalam *riyadhah* dijadikan hanyalah sebagai alat untuk konsentrasi (*baikar al-Qalb*) terutama *dekhawlah*, yaitu menyebut nama Allah secara berulang-ulang, dengan teknik yang

⁴⁸ al-Ghazali, *Ruwatrat*, 11.

⁴⁹ al-Ghazali, *Ruwatrat*, 12.

⁵⁰ al-Ghazali, *al-Adab fi al-Din*, Beirut, Dar al-Hikr, 1996, 5.

⁵¹ Abd. al Halim Mahmud, *al 'Arif bi Allah Abu al 'Abbas al Mursi*, Kairo, Dar al Mishriah, 1970, 14.

⁵² al-Ghazali, *ibya' 'Ulum al-Din*, IV., 367.

bermacam-macam.⁵³ Teknik *meditasi* ini sesungguhnya mudah diikuti oleh orang-orang awam secara massal, kalau saja tesa al-Ghazali ini dikembangkan. Kebersihan hati hanyalah syarat atau wadah. Namun demikian, tanpa syarat atau wadah yang bersih tentu tidak mungkin siap mendapatkan pengalaman *kasyf* atau *ma'rifatullah*.⁵⁴

BAB II DZIKRULLAH

Al-Ghazali meyakini *dizkrullah* dapat mengantarkan seorang hamba menuju kepada tingkatan *mukasyafah*. Diantara manfaat *dizkrullah* yang sangat nyata adalah terhadap kebiasaan seseorang dalam menjalankan kewajiban agamanya. 'Ali Zayn al-'Abidin, yang dijuluki ahli sujud, sanggup melakukan shalat dalam satu malam dengan seribu sujud. Hasil dari kebiasaannya itu Allah membukakan baginya seluruh kejadian yang berada di 'alam al-Arwah. Ia dikarunia keistimewaan yang dianggap keajaiban oleh orang awam seperti berjalan di atas air dan terbang diangkasa. Dialah salah satu hamba Allah yang memiliki *maqom* dan derajat *mukasyafah*.⁵⁵

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 hati (*bashirah*) nya menyaksikan kehadiran-Nya.⁵⁶

Mujahadah pada dasarnya merupakan upaya pensucian jiwa seorang *salik*. Kesucian hati, dalam konsep *thabarah* al-Ghazali, merupakan tingkatan terakhir dari sebuah proses panjang 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 *shiddiqun*.⁵⁷ Empat tingkatan bersuci al-Ghazali sejalan dengan konsep al-Hujwiri yang membaginya menjadi empat macam, yaitu: 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.⁵⁸

⁵³ Simuh, *Tasawuf*, 209.

⁵⁴ Simuh, *Tasawuf*, 209-210.

⁵⁵ al-Ghazali, *Sirr al-'Alamin*, 66.

⁵⁶ al-Ghazali, *Rawdhat*, 10.

⁵⁷ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J.I, 123-124.

⁵⁸ al-Hujwiri, *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuh*, 79.

Thaharah atau bersuci menurut syaria' adalah dengan air atau tanah. Tetapi, ada tingkat yang lebih tinggi dengan tidak keluar dari garis syaria' bahkan lebih menyempurnakannya yaitu melakukan *shubuh* secara tariqat, dengan jalan membersihkan diri dari ajakan hawa nafs, sehingga akhirnya kebersihan itu dilakukan secara haqiqat, yaitu menyosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah.⁶¹ *Mujahadah* tidaklah lain merupakan laku pembersihan jiwa (*tazkiyah al-Nafs*) agar terbebas dari segala godaan hawa nafs dan hatinya hatinya diisi dengan *warid* Allah.

Mujahadah, secara umum, dipahamai sebagai upaya melawan hawa nafs dan bila berhasil mengalahkannya, nisanya tercapailah tingkat kepurnaan (*rubub*) dan menyerah secara utuh kepada Allah (*tasawwuf*). *Mujahadah* oleh para ahli yang dijadikan prasyarat seseorang yang hendak menuju puncak *ma'rifah* yaitu *masyahadah* dalam arti bertemu dan melihat Allah secara langsung dengan mata hati. Menurut al-Ghuzali keadaan *masyahadah* itu tidaklah lain merupakan hasil dari sebuah proses panjang *dekhawlah*. Pertama tama, seseorang menjalani dzikir sebagai prinsip awal dalam perjalanan menuju Allah. Dzikir yang dilakukan dengan hati dan lisan secara total akan mengalir ke seluruh anggota tubuh bahkan mengalir ke jantung hatinya. Jika tiba di sini, hatinya akan diam, tetapi hatinya terus berkata *Allahu, Allahu, ...* secara batin, dengan meniadakan penglihatan terhadap dzikir itu sendiri. Setelah hatinya diam, tibalah peleburan jiwa terhadap dzat yang dicarinya. Lalu dengan *masyahadah* itu, ia sirna dari dirinya, dan timbullah *faan* dari totalitas diri terhadap manifestasi Allah seakan-akan berada didalam hadir-Nya.⁶²

Dekhawlah yang dilakukan secara benar akan membawa *ruh rabbani* seseorang naik dan bertemu langsung dengan Allah (*masyahadah*) di *'Alam al-A'm* dalam keadaan masih hidup di dunia karena dirinya telah mendapatkan *haqiq*. Seseorang *salik*, dengan demikian, ia menghayati Allah bukan sekadar dengan ilmu *al-Yaqin* atau *'ayn al-Yaqin*, tetapi dengan *haqiq al-Yaqin*, sehingga ia memhayati Allah seperti seseorang melihat gambar dirinya didalam cermin. Oleh karena itu, hendaklah ia tetap waspada dan senantiasa *dekhawlah*. Abu al-Najib al-Suhrawardi, dalam hal ini, menegaskan bahwasanya martabat iman *Haqiq al-Yaqin* adalah merupakan martabat iman yang berada di atas martabat iman *'ayn al-Yaqin* atau *masyahadah*. *Haqiq al-Yaqin* adalah martabat keimanan orang-orang *khamasah al-Kinayah*. Sedangkan martabat iman *'ayn al-Yaqin* (martabat keimanan orang-orang *khawf*) berada satu tingkat di atas martabat *'ilm al-Yaqin* (derajat keimanan orang awam).⁶³ Martabat iman *haqiq al-Yaqin* adalah martabat ahli *ma'rifah* dan *masyahadah*.⁶⁴ Menurut al-Suhrawardi, dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terhadape seseorang lamba dikarenakan kemampuan dapat mengerahui Allah dengan sebenarnya.⁶⁵ *Mukarramah*, dalam pandangan al-Ghuzali, bermula dari petasan rindu didalam *lajim* berjumpa yang

⁶¹ Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta, Ga. H.M. Tawi & Soni, 1966, 79.

⁶² al-Ghuzali, *Rawdah*..., h. 23.

⁶³ al-Suhrawardi, Abu al-Najib, *'Awarif al-Ma'arif*, Indonesia, Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th., 281.

⁶⁴ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, 286.

⁶⁵ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, 288.

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 derajat yang paling rendah. Ketiga, melihat dengan keduanya, yakni mata dan hati. Inilah karunia Allah yang paling tinggi derajatnya.⁶⁴

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 *khalwat*, 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*.⁶⁵ Al-Ghazali menegaskan bahwa, setiap amal ibadah, dan sebaiknya setiap perbuatan, hendaknya dibarengi dengan *dzikrullah*.⁶⁶ Menurutnya, *dzikrullah* merupakan prasyarat bagi tercapainya kehidupan ruhaniah, karenanya ia menyarankan adanya perilaku yang konsisten (*istiqomah*) di dalam *dzikrullah*.⁶⁷

Essensi tasawwuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memutuskan keinginan-keinginan terhadap keindahan kehidupan duniawi (*mujahadah*). Pertamata-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*.⁶⁸ *Mujahadah* dan *riyadboh* 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 *riyadboh* harus dibarengi dengan *dzikrullah* (selalu menyebut asma Allah secara berulang-ulang). 'Abdullah bin Muhammad al-Kharraz (w. 290 H.) menyatakan bahwa, dzikrullah merupakan konsumsi paling pokok orang-orang yang bermartabat '*arif billah*'.⁶⁹ Hasil dari sebuah aktivitas *dzikrullah* yang dilakukan secara benar, menurut al-Sullami (w. 306 H.), pada akhirnya akan membuahkan maqam *istighraq*, yakni *maqom fana` al-Fana`*.⁷⁰

BAB III KHALWAT

Dianjurkan *Mujahadah* dan *riyadboh* 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*).

⁶⁴ al-Ghazali, *Sirr al-'Alamin wa Kasyf ma fi al-Daroyn*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 72.

⁶⁵ Muhammad Isa, Waley, "Amalan Kontemplasi (Fikir dan Zikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., *Sufi Essay*, 590.

⁶⁶ Nasr, *Sufi Essay*, 590.

⁶⁷ Nasr, *Sufi Essay*, 594.

⁶⁸ al-Mulqin, *Thabaqat*, 187.

⁶⁹ al-Mulqin, *Thabaqat*, 276.

⁷⁰ al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.

100 *Yaqin 'ala Allah*, menurut Ahmad al-Naqsyabandi, merupakan sikap memahami hakikat segala sesuatu dengan secara *kasyf*.⁷¹ Kemantapan hati 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.⁷² *Yaqin 'ala Allah* sebagai hasil atau buah dari *tawbah, shabr, syukur, raja', kekhawf, 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 *syuhud al-Dzat*. *Syuhud al-Dzat*, atau *musyabadah*, adalah tersingkapnya *hijab* bagi hamba yang telah mengalami *fana'* secara total. Maqam hamba atau *salik*, dalam keadaan demikian, adalah *maqom mukasyafah*.⁷³ Al-Qusyayri menegaskan kemampuan menyaksikan dzat-Nya adalah buah yang harus diperoleh bagi hamba yang telah mencapai maqam *ma'rifah*.⁷⁴

Dzikerullah, muraqabah, wuquf al-Qalb, dan riyadhobah adalah empat **tangga** yang musti dilampaui para *salik*. 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 serta *'uzlah*.⁷⁵ Salah seorang wali *awtad* dan juga *quthb* Abu Sulayman al-Darani (w. 250 H.) menyatakan bahwa, *'uzlah* merupakan sarana yang dapat mengantarkan keberhasilan seorang salik dalam usahanya *mujahadah* dan *riyadhob*. Sedangkan *khawat* di jalan Allah merupakan sarana kebahagiaannya.⁷⁶ Adapun *dzikerullah* yang dimaksud adalah *dziker al-Qalb, dziker al-Rub* dan *dziker al-Sirr*.⁷⁷ Dengan demikian, sebagaimana pernyataan al-Ghazali, *dzikerullah* yang dilakukan dengan *hudhur al-Qalb* memegang peranan sangat vital dalam kerangka *mujahadah* dan *riyadhob* yang mesti dijalani seorang salik dalam tujuannya mencapai maqam *ma'rifatullah*.

⁷¹ al-Mulqin, *Thabaqat*, 205.

⁷² al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.63.

⁷³ al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.205.

⁷⁴ al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.169.

⁷⁵ al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.169.

⁷⁶ al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.276.

⁷⁷ al-Mulqin, *Thabaqat*, 83.169.



BAGIAN TERAKHIR KEPRIBADIAN CALON SUFI

BAB I SPIRITUALITAS CALON SUFI

A. PENGANTAR

Ibadah, kesungguhan (*mujaladati*), dan latihan-latihan (*riyadliyah*), bagi al-'Ubaidi, merupakan jalan yang harus dilalui dalam menuju atau mencapai kesempurnaan-kesempurnaan spiritual dan kualitas-akhlak merupakan ukuran bagi *Maqam* seorang *salik*, seseorang yang sedang menyetujui perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan. Sedangkan *Maqam*, adalah kedudukan seseorang hamba dalam perjalanan menuju Allah.¹ Atau keberadaannya seseorang di jalan Allah dan pemenuhan kewajiban yang berhubungan dengan derajat itu serta pemeliharannya sehingga ia melengkapi kesetruannya sebagai kemampuannya maksimalnya sebagai manusia.

Maqam merupakan hasil *mujahadah* seorang hamba yang dilalui secara bertahap dengan kriteria tertentu. Seseorang suci atau *salik* tidak bisa menaiki sebuah *Maqam* sebelum menjalani *Maqam* sebelumnya yang lebih rendah. Al-Qusyayri (w. 465 H.) menyatakan bahwa, seseorang yang tidak bisa berakhlak *qawwim* dipastikan tidak akan dapat mencapai *Maqam tawakkul* dan begitu seterusnya. Demikian pula seseorang yang belum bisa melakukan *taubat* tidak akan dapat memasuki *inabah*.²

Maqam merupakan tujuan dari sebuah perjalanan panjang dan berat dengan melakukan berbagai macam ibadah yang bersifat lahiriah dan batiniah.³ Tujuan itu bisa berupa kedekatan dengan Allah (*qurb*), *ma'rifat*, *muhababah* ataupun *ittihad*.⁴ *Qurb*, bagi al-Nashrabadzi, dapat dicapai dengan jalan melaksanakan kewajiban, *ma'rifat* dapat dicapai dengan mengikuti al-

¹ Al-Sarraj al-Thusiy, *Abū Nashr, al-Luma'* (Kairo: Dar al-Hadith, 1960), h. 65.

² Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, terj., (Bandung: Mizan, 1992), h. 170.

³ Al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 91.

⁴ Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, 1982), h. 134.

⁵ Usman Said, *Op. Cit.*, h. 135-136.

- 102 Sunnah, dan *mahabbah* dapat dicapai dengan jalan melanggengkan amalan amalan sunnah.⁶ *Mahabbah* bersumber dari *ma'rifat* dan *mahabbah* akan membuahkan *musyabadah*.⁷

Menurut al Sya'rani, seorang hamba Allah yang bertobat, *zuhud*, *marf'*, *kl-af*, dan *raja'* akan mendapatkan Maqam sebagai hasil usaha itu. Maqam 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 qalba dan qadar-Nya, sabar atas cobaan-cobaan dari-Nya, tetap teguh memegang Kitab Allah untuk diannalkan dan ia mengikuti petunjuk Nya.⁸

Semakin tinggi mutu Maqam seorang hamba Allah semakin cepat ia merampungkan berbagai Maqam dan semakin cepat ia sampai ke ujung perjalanan rohaniannya. Sebaliknya, semakin rendah mutu Maqam seseorang, semakin lambat ia meningkat ke Maqam yang selanjutnya, sehingga bukan mustahil sampai akhir hayatnya tidak sampai pada ujung perjalanan yang diinginkannya. Namun demikian, betapapun beratnya Maqamat tersebut, menurut al Sarraj, tidak jarang hamba Allah melakukan perjalanan rohaniyah memperoleh hiluan 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 murabahah, qurb, mahabbah, khawf, raja', syawq, ins, thuma'ninah, musyahadah, dan yaqin.⁹

Maqam adalah usaha hamba yang sedang menuju mendekati Allah melalui jalan *riyadhoh* yang dibenarkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Maqam harus dilalui secara bertahap dan berurutan yang ditandai dengan *tawbar*.¹⁰ *Maqam* atau *Maqamat* adalah sepenuhnya usaha manusia sedangkan *hal* atau *ahwal* adalah pemberian Allah.¹¹

⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 125.

⁷ 'Abd. Allah bin 'Alwiy bin Muhammad al-Haddad al-Huseyni, *Risalat al-Ma'awanah wal Madzatihah wal Mawazirah li al-Raghibin min al-Mu'minin fi Suluk Thariq al-Akhirah* (Indonesia: al Maktabah al Mishriyah Syirburi, t.th.), h. 37.

⁸ 'Abd. al-Rahman 'Umayrah, *al-Tashawwuf al-Islami Mashajan wa Sulukan* (Kairo: al Maktabat al Kulliyah al Azhariyah, t.th.), h. 56-59.

⁹ Abu Nashr al Sarraj al Husri, *al-Luma'* (Mesir: Dar al Kutub al Haditsah, 1960), h. 66.

¹⁰ Al Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h.111.

¹¹ *Ibid.*, h. 112.

B. TAUBAT (TAWBAT)

Syeikh Muhyiddin Jawi, yang diyakini oleh orang-orang Jawa sebagai wali kesepuluh setelah Wali Songo,¹² 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 memperliharkan kepada ruh itu tempat kembalinya, nasibnya, kemariannya, 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 membetuk: nafs *ammarah, nafs lawwamah, nafs safiyah, dan nafs muthmainnah*.¹³ Untuk dapat mencapai kesempurnaan yang diajarkan para sufi, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan *taubat nawaha*.

Taubat adalah tangga pertama dari berbagai Maqam sufi.¹⁴ Bagi para *salik*, ia adalah tangga pertama dalam perjalanan mencari Allah. *Taubat* berarti meninggalkan perbuatan-perbuatan yang dicela oleh syara' menuju perbuatan yang terpuji.¹⁵ Syarat utama taubat adalah adanya penyesalan terhadap kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat, meninggalkan kesalahan secara spontan dan kemauan untuk tidak mengulangi kesalahan.¹⁶ Bagi Abu Muhammad Sahl bin 'Abd. Allah al 'Usturi (w. 2/2/2/3 H.),¹⁷ *taubat* adalah sikap dan tindakan tidak menunda-nunda (تسويف), atau tidak melupakan dosa yang telah diperbuat.¹⁸

Bagi Dzu al Nun bin Ibrahim al Mishri (w. 264H./861 M.)¹⁹ taubat itu dilakukan karena seseorang salik menyangkal sesuatu dan terlupakan mengingat Allah.²⁰ Dia kemudian membagi taubat menjadi taubat kelompok awam dan *rawbat* kelompok *khawsh (awliya)*. Kelompok orang *khawsh* melakukan pertobatan karena dia lupa mengingat Allah sedangkan

¹² Edi S. Ekajati, *Naskah Syekh Muhyiddin* (Jakarta : P & K, 1984). h. 27.

¹³ *Ibid.*, h. 36.

¹⁴ Al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwarithim wa Awshafithim wa Ushul Kull Thariq wa Muhiimmal al-Murid wa Syurath al-Suyukh wa Kalfmal al-Shufiyah wa Ishthilabihim wa Anwā' al-Tashawwuf wa Maqāmātihim* (Mesir : Dār al-Kutub al-'Arabīah al-Kubrā, L.H.), h. 15.

¹⁵ Al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 126.

¹⁶ *Ibid.*, h. 127.

¹⁷ *Ibid.*, h. 127.

¹⁸ Siraj al Din Abu Hafsh 'Umar bin 'Aly bin Ahmad al Mishri, *Thabaqāt al-Awliya' tahqiq* : Mushthafa 'Abd. al Qadir 'Atha', (Beirut : Dār al Kutub al 'Ilmiyah, 1998), h. 184.

¹⁹ Al Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 130.

²⁰ Al Mishriy, *Op. Cit.*, h. 174.

²¹ Al-Kalabadi, *Op. Cit.*, h. 109.

kelompok awam bertobat karena mengerjakan perbuatan dosa.²⁰ Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri, hakikat tawbat adalah keadaan jiwa yang merasa sempit hidup di atas bumi karena kesalahan/kesalahan yang telah diperbuat.²¹

Tawbat bagi orang awam dilakukan berkaitan dengan dosa-dosa yang dilakukan oleh tubuh jasmani. Bagi seorang pemula (*muhtadi*), tawbat dilakukan dalam usaha menyesali sifat-sifat tercela yang merasak seperti dengki, sombong, riya' dan sebagainya. Pada tingkatan selanjutnya atau *mutamadith*, tawbat dilakukan dalam rangka menolak bujukan dan rayuan setan. Pada tingkat paling tinggi (*muhtab*) tawbat dilakukan karena kelengahannya dari mengingat Allah.²²

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 petangkat pokok berupa *ilam bal* dan *amal*.²³ Tawbat, baginya, tidak pernah ada akhirnya karena pada hakikatnya ia merupakan pengulangan-pengulangan meskipun tidak ada dosa yang mendahului sebagai penyebabnya.²⁴ Al-Ghazali menyarankan sebelum melakukan tawbat dari perbuatan maksiat, hendaknya seseorang terlebih dahulu melepaskan diri dari cinta dunia dan kekuasaan sebagai prasyarat mutlak.²⁵

Tawbat pada umumnya dimulai dengan meninggalkan perbuatan maksiat dan berpaling darinya. Kemudian dilanjutkan dengan meninggalkan baik ucapan ataupun perbuatan mulah yang tidak mengandung manfaat, membersihkan jiwa dari kecenderungan terhadap kehidupan duniawi agar dapat dengan mudah menuju kedekatan dengan Allah.²⁶

Di kalangan sufi diberlakukan klasifikasi *tawbat* berdasarkan tingkatannya menjadi *tawbat* (توبة), *muhib* (إتابة) dan *awbab* (أوبة). *Tawbat* dimaksudkan bagi seseorang yang melakukan pertobatan karena merasakan takut terhadap siksa Allah. Tingkatan kedua adalah *muhib*, yaitu tawbat yang dilakukan karena dorongan mengharapkan pahala. Sedangkan tingkatan yang paling tinggi adalah *awbab*, yaitu pertobatan yang dilakukan bukan atas dasar kedua alasan tersebut melainkan karena alasan menjaga

²⁰ al-Mishri, *Op. Cit.*, h. 174.

²¹ al-Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 131.

²² al-Ghazali, *Ihya'*, *Op. Cit.*, I, IV, h.10-11.

²³ *Ibid.*, h. 149.

²⁴ *Ibid.*, h. 149.

²⁵ 'Abd al-Qadir al-Iyalyaniy, *al-Fath al-Kabdhaniy* (Kairo: al-Halabiy, t.th.), h. 211.

²⁶ al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 199.

dan memelihara perintah Allah.³⁰ *Tawbat* diperuntukkan bagi kalangan awam orang mu'min, *inabah* bagi para wali dan *awbab* bagi para nabi dan rasul Allah.³¹

Tingkatan kedua adalah *inabah* yang merupakan kelanjutan dari *tawbat*. Dalam keadaan demikian seorang *salik* hendaknya kembali kepada al Haq dengan menjaga dan memelihara intensitas *tawbat* tingkatan awal. Kondisi kejiwaan seorang *salik* harus semakin *tawakkul* dan *ridha* kepada segala ketentuan Allah, sehingga akan merasakan kemudahan menjalani tingkatan yang terakhir yakni *awbab*.³² *Tawbah* bagi al Suhrawardi bukanlah hidayah yang bersifat umum, melainkan merupakan hidayah khusus bagi para *salik* yang benar-benar mencintai Allah (*juhdi Allahi*) di atas cintanya kepada selain Dia.³³ Hidayah khusus itu diperoleh berkat usaha yang sungguh dan terus menerus didalam mengendalikn hawa nafsu (*mujahadah*) dan latihan latihan spritual (*riyabah*) yang dilakukan dengan baik dan benar sesuai tuntunan dan teladan Rasulullah SAW.³⁴

Istilah *awbab* yang berlaku di kalangan sufi adalah merupakan kererapan hari 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 tujuh belas dosa yang mengakibatkan seseorang harus melakukan *tawbat*. Ketujuh belas dosa dimaksud diklasifikasikan sebagai berikut:³⁵

1. Empat dosa yang dilakukan oleh hati yaitu : syirik atau mensekutukan Allah, mengundang ulang perbuatan dosa (maksial), 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 : meminutn minuman keras (khamr), mengkonsumsi harta anak yatim, dan mengkonsumsi harta riba;
4. Dua dosa yang dilakukan kemaluan (farij) yaitu : berzina dan homoseksual.

³⁰ al Qusyayri, *Op. Cit.*, h. 129.

³¹ *Ibid.*, h. 130.

³² al Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 195.

³³ al Suhrawardi, *Op. Cit.*, h. 808.

³⁴ *Ibid.*, h. 307.

³⁵ al-Ghazali, *thyb*, *Op. Cit.*, J. IV, h 17.

106 C. *ZUHUD* (selanjutnya ditulis *Zuhud*)

Pada masa rasulallah 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. *Maqam* 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 *qahid*, 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 merupakan suatu *Maqam* 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 menyingkari 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, bertenu 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 keridhaan Allah swt., bukan tujuan-tujuan hidup, dan disadari bahwa mencintai dunia akan membawa sifat-sifat madzmunah (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-Tafazani, 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 diajari *zuhud*. Usman bin 'Affan dan 'Abdurrahman ibn 'Awf adalah para hartawan, tapi keduanya adalah para zahid dengan harta yang mereka miliki.

Zuhud, sebagaimana yang dieladankan oleh Nabi SAW serta para sahabatnya, tidak berarti berpaling secara penuh dari hal-hal duniawi. Tetapi mengambil jarak atau bersikap moderat dan seimbang (*haromiy*) didalam menghadapi dan menjalani hidup di berbagai aspek kehidupan.

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

Jalan yang harus dilalui seorang sufi licin dan tidak dapat ditempuh dengan mudah tanpa perjuangan. Jalan itu sulit, dan untuk pindah dari Maqam yang satu ke Maqam yang lain menghendaki usaha yang berat dan waktu yang bukan singkat, kadang-kadang seorang calon sufi harus bertahap tahun tinggal dalam satu Maqam.

Ada lima pendapat, seridaknya, tentang asal-usul zuhud. Pertama, zuhud para sufi 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 Ploninus yang menyatakan bahwa dalam rangka penyucian roh yang telah kotor sehingga bisa menyatu dengan Tuhan, maka 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 mendekatkan diri kepada Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.

Sementara itu Abu al Ala Afifi mencatat empat pendapat para-peneliti tentang faktor atau asal-usul zuhud. Pertama, berasal dari atau dipengaruhi oleh India dan Persia. Kedua, berasal dari atau dipengaruhi oleh asketisme 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 membetinci 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 rohaniyah 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 intern umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali ibn Abi Thalib dengan Mu'awiyah, yang bermula dari al fitnah al kubra yang menimpa khalifah ketiga, Ustman ibn Affan (35 II/655 M). Dengan adanya fenomena sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat dan ulama yang tidak ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu terhadap pergolakan yang ada, mereka menyasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut.

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

D. MAQAM TAWAKAL

Seseorang calon suli, baik *sulik* atau *maulid*, harus menyetabkan diri dan pasrah secara totalitas kepada kehendak Allah.³² Dalam konsep ilmu tasawuf keadaan demikian lazim disebut *tawakkul* (selanjutnya ditulis tawakkal) yaitu kemampuan jiwa seseorang suli meninggalkan segala perbuatan yang lazim dikenal atau dilakukan oleh manusia pada umumnya

³² Mir Valiuddin, *Akhir & Kontemplasi dalam Tasawuf*, terj. (Bandung : Pustaka Hidayah, 2000), h. 12

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.³⁶

Tawakal adalah gambaran kegubahan hati dalam menggantungkan diri hanya kepada Allah.³⁷ Tawakal bersumber dari kesadaran hati bahwa segala sesuatu yang ada di jagat raya ini berada dalam kekuasaan Allah. Ia merupakan buah dari taubid yang benar, kokoh dan lurus.³⁸ Tawakal adalah kepasrahan dan penyerahan secara keseluruhan terhadap keputusan dan ketetapan Allah.³⁹ Ia merupakan rabaan antara hamba dengan Allah.⁴⁰

Menurut Abu al-Hasan Sirr bin al-Mufliḥ al-Saqathī (w. 251 H./865 M.) tawakal ialah seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri. Sedangkan menurut Syaḥīq Ibrahim al-Bakḥī (w. 194 H./810 M.) makna tawakal ialah bahwa, hatinya tenang karena yakin pada janji Allah pasti benar. Kemudian, memantukannya, tawakal dapat dilihat dari empat perspektif: tawakal dalam hal-hal harta, jiwa, pernyakun dan hobongan dengan Allah. Tetapi, tawakal kepada Allah sudah terciukuji dari yang lain-lainnya.⁴¹

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 keesuan-Nya (*fanā' fi al-Tawḥīd*). Dalam hal ini sang sufi bagaikan tubuh mati dan tidak berusaha untuk bergerak. Ia membagi tiga ringkaran atau derajat tawakal sebagai berikut:⁴²

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

³⁶ al-Nuqaybarī, *Op. Cit.*, h. 200.

³⁷ Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, J. IV., h. 322.

³⁸ Al-Haddād al-Huseynī, *op. cit.* h. 30.

³⁹ al-Kalabadzī, *Op. Cit.*, h. 118.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 119.

⁴¹ Al-Sulamī, 'Abd. al-Rahman, *ṭabaqāt al-Shūfiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1954), h. 63.

⁴² al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, J. IV., h. 261.

- 110 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 rengah petugas yang memandikannya. Dia melihar dirinya digerakkan oleh ketentuan ketetapan Ilahi sebagaimana jenazah digerakkan oleh petugasnya. Peringkat tawakal ini melahirkan sikap tak berdoa dan tidak meminta sesuatupun atas keyakinan akan kelezatnawaman dan kasih sayang Allah. Berbeda dengan peringkat kedua, bayi yang masih menuntur kepada ibunya.

Peringkat ketiga adalah peringkat tertinggi dan merupakan puncak perasaan yang timbul tetapi ia berlangsung hanya sesaat sebah 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.⁴³

Sebagian sufi mengatakan, tawakal adalah salah satu peringkat bayi orang-orang beriman yang pada dasarnya samat bagi pengetahuan dan sangat sulit diprakrekan, namun ringgi keutamaannya. Tawakal, menurut al-Sirr al-Saqathi, ialah bahwa seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri.⁴⁴ Konsep tawakal yang diajarkan dalam tasawuf, dengan demikian, serantau dengan ajaran jabbari, yakni tawakal tanpa usaha, kesetrua nasibnya digantungkan pada takdir dan kehendak Allah semata-mata.⁴⁵ "Segala-galanya diyakini digerakkan oleh kekuatan langit. Fatalisme menyangg anak kandung ajaran setiap misuk 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."⁴⁶

Ketika seseorang telah mencapai Maqam tawakal, 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 *Maqam ridha*.⁴⁷

⁴³*Ibid.*, h. 255.

⁴⁴ al-Sullamiy, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqāt al-Shū'iyyah* (Kairo: 1953), h. 63.

⁴⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, h. 68.

⁴⁶*Ibid.*, h. 69.

⁴⁷*Ibid.*, h. 69.

Paq, dalam pandangan al-Ghazali, adalah perasaan merelutuskan Allah dengan sepenuhnya dan selama-lamanya, hanya kepada Allah. Keadaan (*bab* ini muncul akibat *dari ma'rifatullah*).⁴⁹ Sedangkan tawakkal akan melahirkan sikap pasrah sepenuhnya kepada Allah, tunduk dan patuh terhadap segala perintah-Nya dan meninggalkan usaha sama sekali, serta memeralihkan segala akibat dari usaha itu kepada Allah semata.⁵⁰ Keadaan ini kemudian akan melahirkan keadaan *riḥā* yakni hati yang merasa tenang dan damai di bawah ketentuannya Allah.⁵¹ *Riḥā* adalah pintu gerbang pertama memasuki keadaan *jamā*.⁵²

F. MAQAM RIDHA*

Ridhā 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.⁵³ *Ridhā* berarti menerima dengan rasa puas terhadap apa yang ditugerkannya Allah. Orang yang telah mencapai Maqam *Ridhā* akan mampu melihat keagungan, kebesaran dan kesempurnaan Dzat yang membenarkan cobaan sehingga tidak mengeluh dan tidak merasakan sakit atas cobaan tersebut. Hanyalah para ahli *ma'rifatan* mahabbahsaja yang mampu bersikap seperti ini. Mereka bahkan merasakan musibah dan ujian sebagai kenikmatan, lantaran jiwanya bertemu dengan yang dicintainya.⁵⁴

Ridhā, bagi al-Qusyayri, adalah ketentraman hati terhadap ketentuan dan keputusan Allah. Bagi al-Junayd, *riḥā* adalah meninggalkan ikhtiar. Sedangkan Dzu al-Nun al-Mishri, meramuskannya sebagai kebahagiaan hati dalam menerima pahainya ketetapan dari Allah. Dan Abu Ruyaym, berpendirian bahwa *riḥā* adalah menerima setiap ketentuan (*qadha*) Allah dengan perasaan senang.⁵⁵

Buah dari *ma'rifatan mahabbah* yang paling mulia adalah *riḥā*.⁵⁶ Oleh sebagian sufi *riḥā* dipandang sebagai Maqam terakhir dan hal pertama sesuai dengan ayat al-Qur'an رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ.⁵⁷ Sikap *riḥā* yang ditimbulkan oleh rasa cinta kepada Allah, bagi 'Abd al-Shamad al-

⁴⁹ al-Ghazali, *Rowdhat*, h. 60.

⁵⁰ al-Ghazali, *Rowdhat*, h. 63.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, h. 9.

⁵³ al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Lama'* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960), h. 278.

⁵⁴ Ahmad Farid, *Latkiyat al-Nafus*, terj. (Bandung: Pustaka Setia, 1989), h. 166.

⁵⁵ Al-Kalabadziy, *Op. Cit.*, h., 120.

⁵⁶ *Op. Cit.*, h. 41.

⁵⁷ A.J. Arbery, *Op. Cit.*, h. 98.

- 112 Palimbani, merupakan pintu utama untuk memasuki kacamata *ma'rifat* Allah.⁵⁷ Puncak *ridha'* adalah berada di dalam sifat dan dzat Allah.⁵⁸

V. MAQAM MA'RIFAT

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 pikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mungul* 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 kalām ialah dengan menyandarkan akal pikiran. Mereka menribahas 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 Maqam *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.⁵⁹

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 penglibatan, atau *ma'rifat* secara langsung kepada Allah. *Ma'rifat* dan tauhid, dalam pandangan Ibn 'Arabi, adalah *Maqam* (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.⁶⁰

⁵⁷ Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, h. 116.

⁵⁸ Al Naqsyabandi, *Op. cit.*, h. 202.

⁵⁹ Muhyi al Din Ibn 'Arabi, *Fushūh al Hikām wa al Ta'liqāt alayh*, al Iskandariyah, 1946, h. 101.

⁶⁰ M. Chatib Qurwan, *Mengenal Allah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 31.

G. 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 berdzikir dengan hatinya.⁶¹ Dengan demikian untuk sampai kepada ma'rifat harus dilalui jalan *musyabadah*, yaitu perang melawan hawa nafsu, membersihkan diri dari segala akhlak yang hina dan mengujiasinya dengan akhlak terpuji.⁶²

Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifat ini, menurut al-Ghazali, merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah maupun bahaya kecuali Allah.⁶³ Lazimnya seseorang shafi mengalami apa yang disebut *musyabadah*. Musyabadah adalah tahapan ketiga dalam tahapan tahapan tauhid sebagai berikut (1) tahapan iman secara lisan, (2) tahapan pembenaran atau *tashdiq*, (3) tahapan *Musyabadah/mukasyafah/ma'rifat*, dan (4) tahapan *jana'*.⁶⁴

Kenikmatan hati, sebagai alar mencapai *ma'rifat Allah*, terletak ketika melihat Allah (*Musyabadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allah* itu sendiri agung dan mulia.⁶⁵ Kenikmatan dan kelezatan dunia yang dirasakan seseorang sufi, dalam konsep al-Ghazali, sangat bergantung pada nafs 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.⁶⁶

Musyabadah berawal dari *mukasyafah*, yakni terbukanya *bijab* 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 (*batinawi*) ketika ia berada dalam keadaan *jana'*.⁶⁷

⁶¹ Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Karim Sufi*, Terj. (Surabaya : Dunia Ilmu, 1997), h. 344.

⁶² *Ibid.*, h. 345-146.

⁶³ al-Ghazali, *Itya' Ulum al-Din*, Juz 1 (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih. Lth.), h. 230.

⁶⁴ Abu Hamid Al Ghazali, *Op. Cit.*, h. 223.

⁶⁵ Abu Hamid Al Ghazali, *Kimiya' al Sa'adah* (Beirut : al Maktabat al Sy'bihah, t.th.), h. 130-132.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 141.

⁶⁷ al Naqsyabandi, *Itmi' al Ushul fi al Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull l-haq wa Muhammad al-Murid wa Syuruth al-syaykh wa Kalimat al-shufiyah wa Ishtilahihim*

114 H. MAQAM FANA'

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

Maqam Fana'itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau mujahadah. Menurut Ibn 'Arabi, dalam menempuh *Maqamat* sufi atau calon sufi senantiasa melalukan bermacam-macam ibadah, *Amjabadah* dan *riyaboh* yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu Maqam itu dilaluinya dan sampailah ia pada Maqam puncak yaitu *ma'rifatullah*.⁶⁸

Tetapi perwujudan, *Musjabadah* atau *syubuh*, 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 ketiduanan, yang segera diganti dengan perasaan *baqa'* (kekad) bersama-Nya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat *jamil* dan *jakal* Allah.⁶⁹ Dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar benar terbuka (*inkitayat*) dan merasa benar benar dekat dengan Allah. Tingkat keimanan atau tawhidnya sudah benar-benar puncak yaitu tingkat iman *Haqiqatal Yaqin*, yang dalam term al Banjari disebut *tawhid Dzat*.

Ibn 'Arabi memandang Maqam *fana'* dan *baqa'* adalah Maqam terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai Maqam sebelumnya.⁷⁰ Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. Fana' dan baqa' adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fana, dan bakiannya terhadap nama nama dan sifat sifat Tuhan (*fana' Sifat al-Haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqa'*) di dalam kesadarannya ialah wujud Yang Mutlak.⁷¹ Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat fana' yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanya Dzat Allah.⁷² Dalam proses kembali ke asal, *fana'* dan *baqa'*,

wa Anwā' al-Tasawwuf wa Maqāmūhūm [Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, L.H.), h. 211.

⁶⁸ Ibn 'Arabi, *Fatāhat al-Makkiah*, J.II, h. 384-385.

⁶⁹ Muhammad Nafis al-Banjari, *Durr al-Nafis* (Singapura : Haramain, t.tp.), h. 23-24.

⁷⁰ Ibn 'Arabi, *Fushūh al-Hikam*, h. 366-367.

⁷¹ Nicholson, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhūh*, ed. Afifi, (Kairo : Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1964), h. 24-25.

⁷² R.A. Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhūh*, h. 173.

dalam pandangan Ibn 'Arabi, seorang sufi harus memulai dengan 115 perjalanannya menuju tajalli perbuatan-perbuatan (*tajalli al-'afal*) dengan memandangi bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala perlakuannya 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 memandangi 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.⁷²

Menurut al-Ghazali, yang diperoleh seorang hamba dari nama-nama (*asma'* Allah) adalah *ta'allub* (penuhnaan) yang berarti bahwa hatinya dan matanya karut di dalam Allah, sehingga yang dilibatkannya hanyalah Allah.⁷³

Masyahadah atau dalam rasawwuf disebut *fana'*, bagi al-Ghazali, merupakan derajat paling tinggi dimana seseorang hamba melihat hanya satu wujud.⁷⁴ Kemudian, sufi memasuki *ujubli* 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.⁷⁵

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

Kedua *fana'* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jato tetapi masih tetap hidup, hanya saja ruh *mubinu*-nya sedang *muyyadab* (menghadap Allah). Keadaan demikian oleh al-Ghazali dinamakan sebagai *fana'* dari diri sendiri yang membiarkan 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. Inilah yang disebut *fana' al-Nafsi* dan *'ilm al-Haqiqi*.⁷⁶

⁷² Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikmah*, h. 56-70.

⁷³ al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asma'* (Kairo: Dar al-Fikr, 1322), h. 88.

⁷⁴ al-Ghazali, *ihya' 'Ulum al-Din*, I, IV, h. 244.

⁷⁵ Ibn 'Arabi, *Op. Cit.*, h. 10-11.

⁷⁶ al-Ghazali, *ihya' 'Ulum al-Din*, I, IV, h. 256.

Talapan 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 Musahadah (melihat Tuhan) dengan hati sanubari. *Ma'rifat* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. "Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya".²⁹

Ma'rifat berarti mengetahui Tuhan dari dekat sehingga hati sanubari melihat Tuhan. *Ma'rifat* bukan hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahman Tuhan. Ma'rifat adalah pemberian Tuhan kepada sufi yang sanggup menerimanya. Alat untuk memperoleh *ma'rifat* oleh kaum sufi disebut *irfan*.³⁰ Ma'rifat melukiskan keakraban dalam bentuk Musahadah (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.³¹

Kesempurnaan ma'rifat ialah dengan mengetahui asma Allah, tajalli Allah, taklif Allah terhadap hamba-Nya, kesempurnaan dan kekuatan wujud alam semesta, mengetahui diri sendiri, alam akhirat, sebab dan obat penyakit batin.³² 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.

Masyahadah yakni menghayati alam gaib dan beribadati secara langsung dengan wajah Allah melalui pengalaman kejiwaan sewaktu dalam keadaan *fenomena* Allah adalah tujuan utama tasawwuf.³³ Tujuan utama para sufi, tidak lain menghayati *ma'rifat* langsung bertatap muka dengan Allah, acui bahkan bila mungkin bersatu dengan Nya.³⁴ Rabi'ah berusaha menyalahkan secara drastis tujuan hidup ummat Islam. Ibadah tidak lagi didasarkan pada motif atau petempatan taku 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 *Masyahadah*.³⁵

Penguasaan ilmu *gaib* (*kasf*) dan *ma'rifat* pada Dzat Allah merupakan kebanggaan dan kebesaran sufi dari segala galanya. Maka, apa pun saja selain Allah adalah *bi'ah* atau penghalang yang menjadikan buram serta mengotori hati manusia untuk dapat melihat Allah.³⁶ Untuk mencapai penghayatan

²⁹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 68.

³⁰ Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, I, II, h. 101.

³¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 68-69.

³² Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 68.

³³ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 299-319.

³⁴ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 30.

³⁵ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 32.

³⁶ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 31.

³⁷ Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 32.

ma'rifat ditmaksud sufi disyaratkan menjalinkan laku fakir (*fiqar*) dalam arti 117 mengosongkan diri dari segala sesuatu selain Allah.⁸⁷

1. ALAT MA'RIFAT

Musyabudat merupakan martabat tertinggi seorang *salik* dan tahapan agidahnya telah mencapai agidah yang sebenar benarnya (*haqiqah al-Tawm*)⁸⁸ karena hatinya telah mampu mengalami peristiwa yang disebut *kauf* atau *mukasyafah*.⁸⁹ Dalam kajian tasawwuf, pengalaman tersebut tidak dapat dirasakan kecuali dengan *dzayq*.⁹⁰ Kemampuan *intuitif* atau *dzayq*, menurut Abdul Shamad Palimbani, dapat dilalui seseorang yang telah mampu melalui empat tahapan pengendalian nafs (*nafs al-Amarah, nafs al-Mulhamah, nafs al-Muthmarrah, nafs al-Radiyah, nafs al-Mardiyyah dan nafs al-Kamilah*).⁹¹ Sedangkan ma'rifat yang sebenarnya, menurut Palimbani, adalah tahapan *fanu'*, *urmo'* dan *haqq'* adalah sirnanya tabiat kemanusiaan (*howsaniyah*) bersama segala idencitasnya dan bekasnya dalam wujud Tuhan. Atau, sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam tenatocrea, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang benar-benar ada secara hakiki dan abadi didalam kesadarannya ialah Wujud Yang Mutlak.⁹² Seorang sufi yang telah mencapai kesadaran puncak mistis inilah yang menduduki peringkat *insan kamil*.⁹³

2. TANGGA MA'RIFAT

Penghayatan *ma'rifat* memuncak sampai yang demikian dekatnya dengan Allah sehingga ada segelotongan mengatakan *huluk*, segelotongan lagi mengatakan *ittihad*, dan ada pula yang mengatakan *unshul* (sampai ke tingkat Tuhan). Kesemuanya itu (*huluk, ittihad, ataupun unshul*) dalam pandangan Al-Ghazali adalah merupakan kesalahan memaknai *ma'rifat*. "Ma'rifat sebenarnya hanya sampai pada *fanu'* (*ecstasy*) yang tengah-tengah, yang masih merivakari adanya perbedaan *fundamental* antara manusia dan Tuhan yang transenden, mengatasi alam semesta. Yaitu hanya sampai penghayatan dekat

⁸⁷ Slimuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam*, h. 32.

⁸⁸ Ahmad bin Ali al-Bunly, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaf al-'Awarif*, J. III, (Beirut : Maktabat al-Sya'biyah, L.H.). h. 436.

⁸⁹ *Ibid.*, h. 454.

⁹⁰ Syattā, Abū Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, Terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, h. 351.

⁹¹ Yunusir Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jilli* (Jakarta : Paramadina, 1977), h. 197.

⁹² R.A. Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islamiyy wa Tarikhuh*, h. 73.

⁹³ Yunusir Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jilli*, h. 74.

⁹⁴ al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dhalal*, h. 37.

118 dengan Tuhan (*qatib*), sehingga kesadaran diri sebagai yang sedang *ma'rifat* tetap berbeda dengan Tuhan yang dicintai (*al-Mahabbah*).

Ma'hibbah menghasilkan rindu dendam (*syawq*), yakni perasaan ingin bertemu dengan yang dicintai. Perasaan demikian baru mereda dan berubah menjadi kegembiraan ketika yang dicintai telah dapat ditemukan.⁹⁵ Setelah itu kemudian Maqam *saww'* yakni mendengarkan segala sesuatu yang dapat mengantarkan orang yang sedang dalam kerinduan kepada Yang Didindunya, yakni Allah, sehingga pada suatu waktu ia tenggelam (*fanā*) dalam Yang Dirindukannya itu.⁹⁶

Tujuan utama dan idealisme tasawwuf telah diungkapkan Rabi'ah. Bahkan *sab* 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 kegaudrungan untuk bertatap muka dan ber-*syiq* *maguyq* atau bahkan kalau mungkin bersatu dengan Allah, Dzat Yang Dicintai. Cinta rindu (*syawq*) yang menimbulkan kegelisahan batin antara takut dan harap yang memuncak dalam penghayatan mabuk (*sukr*) yang disebut *uns* adalah ruh kehidupan batin para sufi.

Seorang *sālik* yang telah mampu mencapai *ma'rifat*, berarti telah mendapatkan anugerah dari Allah. Ia mengalami hilup 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 ruhaniyah, yang antara lain ditandai dengan hilangnya rasa was was di dalam hati yang lantas membawa ketentraman batin, kemudian dengan segala keyakinan dan ketulusan hati menyerah dan menewardarkan diri kepada takdir Ilahi. Dengan demikian, ia menghayati Allah dengan keyakinan yang paling tinggi, yaitu *Haqiqat al-Yaqin*. Dalam keadaan demikian, ia telah mencapai *Maqam kulliyah* alias *fanā* dan *haqi'*.

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.⁹⁷

⁹⁵ Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, h. 364.

⁹⁶ Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, h. 366-367.

⁹⁷ al-Ghazali, *ihya'*, J. III, h. 186.

3. MEMELIHARA MA'RIFAT

Seorang *salik* yang telah mencapai tingkatan *'arif billah* dituntut keamanatan dan konsistensinya (*al-Quswat fi al-Isiqomat*) secara batiniyah, tidak boleh mengaku atau mengada-ada suatu tingkatan yang belum ia capai. Ketidakjujuran batin akan menyebabkan murka Allah dan ia akan kembali ke derajat orang kebanyakan. Tetapi, bila sudah mengalami ma'rifat benar-benar, ia boleh memberitabukannya 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 syarat oleh orang kebanyakan atau orang-orang yang tidak memahami ajaran para sufi. Ungkapan dimaksud dalam dunia rasawaf lazim disebut *yaqli* atau *syathabat*. Ungkapan-ungkapan Abu Yazid al-Basthami (yang mengaku Tuhan berbicara dengan melalui hatinya) ketika ia mengalami *fanā*. Ungkapan tersebut masih sebatas pemberitahuan ringkas dan derajatnya sebagai hamba yang sudah *ma'rifat*, yang mengkalitir dirinya sudah menembus *'alam mulkut*, *'alam jabarut*, *'alam ruh*, *'alam akhira* dan *'alam amr*.

Namun demikian, al-Ghazali menyuraukan hendaknya seorang sufi menjaga akhlak kesufiannya dengan tetap berpegang teguh kepada syarat dan tidak mengeluarkan kata-kata yang mengandung maksud-maksud lazimnya ungkapan *syathabat*. 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 *dzakrullah*.

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 *mutmainnah*) yang berakhir dengan ketenteraman dan keamanatan menetima segala keadaan yang dihadapi dalam hidup ini. Menurut al-Ghazali, sebelum mencapai derajat *mutmainnah*, 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.¹⁸

¹⁸ al-Ghazali, *thya' Ulam al-Islam*, J. III, h. 4.

Jiwa yang dimaksud al-Ghazali adalah maqulul spiritual rabbani yang sangat halus (*latifah rabbaniyah*) yang menjadi hakikat manusia.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹

Petubinaan yang dimaksud adalah petubinaan sebagaimana yang dilakukan para ulama sufi, yakni dengan mengolah dan mengendalikan nafsu yang akan merintangi dan menghalangi kesetuputnaan 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 nasaha*. Tawbat ini harus dilakukan dalam keadaan *khawash* selama enam tahun. Tawbat, dalam *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhiimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh*, diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan yaitu tawbat orang kafir, tawbat orang fasiq dan tawbat orang mu'min. Tawbat orang mu'min dibagi menjadi *tawbat khusus* dan *tawbat khabash al-Khawash*. Tawbat yang terakhir adalah tawbat para wali. Tawbat ini 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.¹⁰² Tawbat tersebut dilakukan dengan cara berkhawash. Sebelum melakukan *khawash* hendaknya seseorang mempersiapkan diri dengan kemantapan dalam laku *qubud* dan *yaqin 'ala Allah*. Diharapkan manusia dapat mendekati dan merasa dekat dengan Allah.¹⁰³

Konsep kedekatan (*qurb*) dengan Allah melahirkan perspektif yang berbeda di antara para tokoh sufi. Namun perbedaan itu kemudian mengambil bentuk atau *jargon* yang berbeda-beda, misalnya ada yang mengambil istilah *ittihad*, *fenal* dan *bogal*, *habel* dan *ma'rifat*.¹⁰⁴ Haji al-Ghazali, konsep qurb bukan berarti *ittihad*, ataupun *habel*. Keduanya dianggapnya sebagai paham yang sesat.¹⁰⁵ Metode yang dapat ditempuh oleh seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah, dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, ia berusaha menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya sehingga yang muncul hanyalah sifat-sifat Allah. Inilah yang dimaksud dengan *fenal*

¹⁰⁰ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. III, h. 3.

¹⁰¹ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. III, h. 2.

¹⁰² Ahmad al Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhiimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh* (Mesir: Dar al Kutub al 'Arabiah al Kubra, t.th.), h. 16.

¹⁰³ Ahmad al Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul...*, h. 4.

¹⁰⁴ Harun Nasution, *Op. Cit.*, h. 18.

¹⁰⁵ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, J. II, h. 116.

nyajat al-alam ja nyajat ilah. Kesua, ia berusaha menghancurkan perasaan dan kesadaran akan adanya alam, bahkan dirinya juga, sehingga ia tidak lagi melihat, kecuali wujud Allah semata.¹⁰⁵ 121

J. PENUTUP

Tasawwuf bermula dari amalan-amalan praktis, yakni laku *mujahadah* dan *riyadhoh*, atau dari keinginan mencari jalan agar bertemu muka (*Musyabadah*) 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.¹⁰⁶

Esensi tasawwuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memurnikan 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 *Maqam ma'rifatullah*.¹⁰⁷

Ma'rifatullah itu bukan semata-mata buah dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (*riyadhoh*) yang dilakukan melalui praktik tarekat shufi.¹⁰⁸ Ma'rifat memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar, sebagai karunia Allah. Hati yang sudah ma'rifat kepada Allah selalu 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.¹⁰⁹ *Allah A'lam bi al-Showab*.

BAB II

SYATHIH/SYATHAIAT

Syathih 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 dipahaminya orang kebanyakan.¹¹⁰ Ia keluar dari seorang sufi dengan getaran dan pemih-pemih-pengharapan. Secara lahiriah ia tampak buruk tetapi secara batiniah ia

¹⁰⁵ Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawwuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Banten pada Abad ke-19* (Jakarta: INIS, 1994), h. 55.

¹⁰⁶ Abdul Hakim Hasan, *al-Tasawwuf fi al-Syir' al-'Arabi*, h. 20.

¹⁰⁷ al-Mulqin, *Op. Cit.*, h. 187.

¹⁰⁸ Abd. Shamad al-Palimbani, *Syar al-Salikin*, I, IV, h. 103.

¹⁰⁹ al-Ghazali, *Kiwa' al-Sa'adah* (Heirut: Dar al-Hikr, 1996), h. 9 III.

¹¹⁰ Ibrahim Hasyuni, *Nasy'at al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t th.), h. 216.

122 justru bagus.¹¹¹ Para sufi pada umumnya selain al-Ghazali, mengakui eksistensi dan keberadaan *syathih/syathahut* yang diucapkan oleh seorang wali Allah.

Syathih merupakan salah satu dari tahapan-tahapan *jama'* dan *haqa'*. Tahapan *jama'* dan *haqa'* dimulai dengan tahapan *sakr* atau Mukasyafah 'Arifin Billahuk, *syathih, qawal al-Haqiq*, dan *ghalabat al-Syubud*.¹¹² *Sakr* atau *mabuk* merupakan pertengahan antara cinta dan *jama'*. Ia hanya dimiliki oleh seseorang yang memiliki cinta. Jika tampak kecintaan dan keindahan pada diri seorang hamba, maka ia akan menghasilkan *sakr*, bergetar jiwanya dan lebih meridakan kecintaannya terhadap Allah.¹¹³

Mendalamnya rindu cinta terhadap Tuhan menurut ajaran tasawuf para sufi sampai martabat *mabuk* cinta, sehingga meningkat menjadi *sebabat al-Syubud* وحده الشهود, yakni segala yang merela pandang yang tampak hanyalah wajah Tuhan. Kemudian dari *mabudat al-Syatid* memuncak jadi *mabudat al-Wujud* atau *monisme*, segala yang ada itu adalah Allah.¹¹⁴

Abu Yazid adalah sufi *pembuk* pertama yang berangkat ke atas sayap sayap keagungan mistik, mendapati Tuhan dalam jiwanya sendiri, dan banyak mengeluarkan ucapan-ucapan *akstakik (ayaihubul)*.¹¹⁵ Tentang *sakr*, Abu Yazid mengartikan "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 Tuhanmu, apakah aku lupa, maka aku pun mengingat apa yang aku lupakan. Aku minum cinta itu segelas, tapi tidak juga habis minuman itu juga tidak kering".¹¹⁶ 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 *sakr* dan terus meningkatkan bertambahnya cinta tersebut.

Dalam kemuliaan 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 menyelesaikan diri-Nya atau *syubud*.¹ *Syubud* adalah keadaan

¹¹¹ al-Suhrawardi, *Op. Cit.*, h. 247.

¹¹² Ibrahim Basyuni, *Op. Cit.*, h. 241-248.

¹¹³ *Ibid.*, h. 241.

¹¹⁴ Simuh, *Tasawuf, Op. Cit.*, h. 142-143.

¹¹⁵ A.L. Arbery, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, terj. (Bandung : Mizan, 1993), h. 86.

¹¹⁶ Ibrahim Basyuni, *Op. Cit.*, h. 247.

¹¹⁷ Abu Bakr Muhammad bin Isaq al-Kalabadziy, *al-Ta'aruf li Madhalab Abi al-Tashawwuf* (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 136.

seorang sufi yang melihat dirinya dengan Tuhan, bukan dengan 123 kemampuan dirinya sendiri. Atau keadaan menyaksikan Tuhan dengan mata Tuhan رؤية الحق بالحق.¹¹⁸ *Syubud* yang dimaksud adalah *syubud 'ayyan*.

BAB III KEWALIAN

A. 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 Maqam *muraqabah*. Derajat kedua adalah *Iman 'Ayn al-Yaqin*, yakni iman yang dimiliki oleh hamba Allah yang, berkat mujahadahnya selama tiga tahun, telah mencapai Maqam *Musyabadah*. Ketiga, *Iman Haqq al-Yaqin*, yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai Maqam *inskiyyaf*. Dan, terakhir adalah *Iman Haqiqat al-Yaqin*, yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai Maqam *istighraq* alias *fana`* dan *baqa`*. *Fana`* ialah sirnanya sifat-sifat tercela, sedangkan *baqa`* ialah kekalnya sifat-sifat terpuji.¹¹⁹ 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.¹²⁰

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.¹²¹

Haqq al-Yaqin, dalam pemahaman Abu al-Najib al-Suharawardi, adalah martabat iman yang berada di atas martabat iman '*ayn al-Yaqin* atau *Musyabadah*. Dia adalah martabat keimanan orang-orang *kbawash al-Khashb*. Sedangkan martabat iman '*ayn al-Yaqin* (martabat keimanan orang-orang *kbashb*) berada satu tingkat di atas martabat '*ilm al-Yaqin* (derajat keimanan

¹¹⁸*Ibid.*, h. 137.

¹¹⁹*Ibid.*, h. 16.

¹²⁰*Ibid.*, h. 16.

¹²¹al-Jilili, *al-Insân al-Kâmil*, J. II, h. 145.

124 orang ‘awam).¹²² Martabat iman *baqq al-Yaqin* adalah martabat ahli *ma’rifat* dan *Musyabadah*.¹²³ Dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang, seseorang hamba dikarunia kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.¹²⁴

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.¹²⁵

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, adalah mereka yang telah mencapai akhir perjalanan, yakni berada dalam derajat paling tinggi kesempurnaannya setelah Nabi.¹²⁶

Menurut al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan Harun Nasution, *ma’rifat* adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peraturan-Nya tentang segala yang ada.¹²⁷ Al-Ghazali menolak faham *bulul* dan *ittibad*. 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.¹²⁸

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma’rifat Allah*, terletak ketika melihat Allah (*Musyabadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma’rifat Allah* itu sendiri agung dan mulia.¹²⁹ 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

¹²² Abu al-Najib al-Suhrawardi, *‘Awarif al-Ma’arif* (Indonesia: Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 287.

¹²³ *Ibid.*, h. 286.

¹²⁴ *Ibid.*, h. 288.

¹²⁵ al-Ghazali, *Op. Cit.*, h. 2.

¹²⁶ Syaikh Martin Lings, *Ahmad al-‘Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj. (Bandung: Mizan, 1971), h. 100.

¹²⁷ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), h. 78.

¹²⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ’ Op. Cit.*, juz IV, h. 263.

¹²⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Kimiyâ’, Op. Cit.*, h. 130-132.

kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.¹³⁰ 125

Musyabadah 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`*.¹³¹

B. WALI MA'RIFAT

Tasawwuf mempunyai dasar pikiran khusus yaitu mencari hubungan langsung dengan dunia immateri, metafisik atau gaib, dan memuncak kepada cara *ma'rifat* pada Dzat Allah. Para sufi yang mendapatkan anugerah ilmu *kausyf* berarti mengalami dan menguasai ilmu gaib (*'ilm al-Mughayyabat*). Mereka berhasil mengalami penghayatan *kausyf*. Mereka pun dipuja-puja sebagai wali Allah.¹³² 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.¹³³ Sufi yang telah ma'rifat, telah beridiri tegak di dalam *Maqam* penglihatan langsung kepada Allah.¹³⁴ 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*).¹³⁵

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*.¹³⁶ Al-Junayd menegaskan bahwasanya ajaran *al-Hulul* muncul dari pemahaman para pemeluk Nasrani dalam mentafsirkan konsep *nasut* dan *labut*. 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

¹³⁰ *Ibid.*, h. 130.

¹³¹ al-Naqsyabandi, *Op. Cit.*, h. 211.

¹³² Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya di Dunia Islam.*, h. 226.

¹³³ al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, h. 113-114; al-Ghazali, *al-Jawahir* (Kairo : 1345), h. 103-105.

¹³⁴ Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj. (Badung : Mizan, 1993), h. 127.

¹³⁵ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif* (Indonesia : Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 301.

¹³⁶ al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, h. 384.

126 menyaksikan Dzat Allah (*Ghalabat al-Syubud*). Kedua ajaran tersebut sangat bertentangan dengan ajaran rasul Allah, Muhammad SAW.¹³⁷

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.¹³⁸ Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifat merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah apapun bahaya kecuali Allah.¹³⁹

BAB IV MANUSIA SEMPURNA (*AL-INSAN AL-KAMIL*)

A. AL-GHAZALI

1. Pengantar

Manusia sempurna, menurut al-Ghazali, adalah manusia yang bisa mencapai tujuan hidupnya, yaitu *ma'rifab ila Allah*. Tujuan hidup manusia adalah kesempurnaan jiwanya, yang bisa mengantarkan pada *ma'rifab*. Dengan demikian kesempurnaan manusia terkait dengan substansi esensialnya, yaitu *al-Nafs* (jiwa). Karena jiwa mempunyai sifat dasar mengetahui dan bisa mencapai puncak pengetahuan tertingginya, *ma'rifab* kepada Allah.¹⁴⁰

Al-Ghazali juga memberikan pengertian bahwa manusia paripurna adalah manusia yang mampu menggabungkan makna bathin dengan makna zhahir. Manusia paripurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara'* (selektif didalam menentukan pilihan, tindakan) dan dalam mencapai hakikat tidak melampaui batasan-batasan syari'ah. Manusia seperti itu, menurutnya dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.¹⁴¹

Kesempurnaan manusia, menurut al-Ghazali, sangat ditentukan oleh *al-Fadha 'il* (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan tuntutan kesempurnaannya. *Al-*

¹³⁷*Ibid.*, h. 8-9.

¹³⁸ al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 9-10.

¹³⁹ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih, t.th.), h. 230.

¹⁴⁰ al-Ghazali, *Ma'araj al-Qudsi*, Kairo, Dar al-Ma'arif, 1964, hal. 205; al-Ghazali, *Kimya' al-Sa'adah*, dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, Beirut, : Dar al-Fikr, 1998, hal. 420; M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 82.

¹⁴¹ al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, hal. 33.

Fadha 'il tersebut adalah: *al-Hikmah* sebagai keutamaan dari daya akal; *al-Syaja 'ah* sebagai keutamaan dari daya *al-Ghadab* (nafsu untuk mengungkapkan kemarahan); *al-Iffah* (kemampuan menahan diri) sebagai keutamaan dari daya *al-Syahwah* (kecenderungan memperturutkan selera terhadap materi); dan *al-'Adalah* sebagai faktor penyeimbang dari ketiga daya tersebut.¹⁴²

Al-'adalah ini merupakan keseimbangan dari dua segi, yakni dari penempatan masing-masing keutamaan itu di antara kedua keburukan dan dari segi penempatan akal sebagai alat kontrol. Misalnya *al-Ghadab* dan *al-Syahwah* adalah dua kecenderungan yang inheren di dalam daya pendorong (*al-Ba 'is*) atau kehendak (*al-Ira dab*). Manusia terdorong untuk melakukan sesuatu tidak terlepas dari salah satunya, dari kecenderungan *al-ghadab* timbul keberanian untuk melakukan apa saja guna menentang sesuatu yang merugikan. Sebaliknya, dengan kecenderungan *al-syahwah*, seseorang akan berusaha memiliki sesuatu yang menguntungkannya. Tanpa ada daya yang lebih tinggi yang menjadi sumber pertimbangan lain, maka *al-Ghadab* akan menimbulkan kebuasan, sedangkan *al-Syahwah* akan menjadi keserakahan. Karena itu, pada manusia sebagai makhluk moral ada akal yang berfungsi menangkap *al-hikmah* yang berfungsi pula untuk menempatkan sesuatu secara proporsional.¹⁴³

Untuk bisa mendapatkan jiwa yang sempurna, manusia harus melalui tiga langkah strategis. *Pertama*, *al-Takhalliyat*, yaitu upaya pengosongan diri dari sifat-sifat tercela. *Kedua*, *al-Taballiyat*, pengisian kembali dengan sifat-sifat terpuji setelah pengosongan diri dari sifat-sifat tercela. *Ketiga*, melalui kedua upaya tersebut. Jika demikian, katanya, maka dalam diri manusia akan terbentuklah jiwa *muthma'innah*, yakni jiwa yang siap menerima *tajalli* Tuhan. Pada tahap ini manusia mengalami kesempurnaan jiwa, karena ia telah memperoleh pengetahuan abstrak tentang dunia metafisik.¹⁴⁴

¹⁴² al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, Kairo, Dar al-Ma'arif, 1964, hal. 264.

¹⁴³ M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 186.

¹⁴⁴ al-Ghazali, *Al-Imla' f i lsykalat al-lhya*, Beirut, ar al-Fikr, 1980, hal. 7.

a. Esensi Manusia

Memandang manusia berarti berpikir secara totalitas tentang diri manusia itu sendiri: struktur eksistensinya, hakikat atau esensinya,¹¹⁾ pengetahuan dan perbuatannya, rujukan hidupnya, dan segi-segi lain yang mendukung sehingga akan tampak jelas bagaimana wujud manusia yang sebenarnya.

Ungkapan hakikat manusia mengacu kepada sebuah kecenderungan tertentu dalam memahami manusia. Hakikat mengandung makna sesuatu yang tetap dan tidak berubah ubah, yaitu identitas esensial yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dari yang lain. Ungkapan ini menandai satu kecenderungan di dalam filsafat yang menganggap manusia memiliki definisi pra-ada tentang kemanusiaannya. Definisi pra-ada tersebut adalah esensi yang dibedakan secara jelas dari eksistensi. Dalam pandangan tersebut, kelihatannya, esensi lebih penting dan pada eksistensi. Kecenderungan ini sangat dominan pada periode klasik dan abad pertengahan. Kecenderungan yang datang kemudian adalah kecenderungan yang memandang manusia tidak mempunyai ciri khas tetap yang dinamakan esensi. Manusia dipandang sebagai makhluk historis karena mempunyai nilai sejarah yang berbeda dengan makhluk-makhluk lainnya. Manusia dapat dimengerti dengan mengamati perjalanan sejarahnya. Yang diperoleh dari pengetahuan atas pengaliran sejarahnya bukanlah definisi pra-ada, melainkan suatu rangkaian *anthropological constants*, yaitu dorongan-dorongan dan orientasi yang tetap ada pada manusia. Adanya perbedaan kecenderungan ini telah memperlihatkan terjadinya pergeseran orientasi manusia dalam upaya memahami dirinya. Pada periode klasik dan abad pertengahan, orientasi para filosof adalah esensi manusia yang dirumuskan melalui refleksi yang sangat spekulatif; sedangkan para filosof modern berorientasi kepada eksistensinya dalam sejarah. Orientasi yang pertama memiliki dimensi yang lebih vertikal dari pada orientasi yang kedua yang lebih bersifat horizontal. Meskipun perumusan tentang manusia oleh para filosof terdahulu dimulai dengan deskripsi, namun pada akhirnya yang mereka maksudkan adalah tatanan normatif yang menjadi acuan bagi kesempurnaan manusia. Kesempurnaan itu dapat berupa kesetiaan dengan kosmos (*kosmo-centrisme*) atau keserasian dengan Tuhan (*teosentrisme*).

Manusia sebagai makhluk historis, karena keberadaannya merupakan sejarah. Ia senantiasa berubah dari masa ke masa, dalam kurun waktu

¹¹⁾ Isao Inocencio Piedade, "Problematika Manusia dalam Antropologi Filsafat" dalam *Basis*, Oktober, XXXV, 1986, hal. 10; Louis Leary, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: Gramedia, 1984, hal. 6-7; M. Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 67-69.

tertentu manusia berbeda dengan manusia dalam kurun waktu yang lain. 129 Dalam kaitannya dengan eksistensi manusia, perbedaan itu terletak hanya pada unsur dan sifatnya yang kasat mata, sedang hakikatnya adalah sama.

Al-Ghazali menggunakan berbagai term untuk menjelaskan esensi manusia. Selain term *al-Nafs*, ia juga menggunakan term *al-Qalb*, *al-Ruh* dan *al-'Aql*. Namun demikian, menurut al-Ghazali, keempat term tersebut sebagai *al-Ajza' al-Mutawassita' fiha* (kata-kata yang mempunyai arti yang sama).¹⁴⁶ Hal ini juga disebutkan di dalam *al-Risa'ah al-Laduniyyah* di mana al-Ghazali menegaskan bahwa yang dimaksud dengan term-term *al-Qalb*, *al-'Aql*, *al-Ruh*, dan *al-Nafs* adalah sama, yaitu esensi manusia; yang berbeda hanya namanya saja.¹⁴⁷

Penggunaan keempat term tersebut juga didasari oleh keinginan al-Ghazali untuk mempertemukan konsep-konsep filsafat, tasawuf dan syara' (sumber sumber ajaran Islam). Sebab term *al-Nafs* dan *al-'Aql* sering digunakan oleh para filosof, sedangkan *al-Ruh* dan *al-Qalb* seringkali digunakan oleh para sufi. Al-Farabi, misalnya, mengisyaratkan *al-Ruh* lebih rendah dari pada *al-Nafs*, yaitu *al-Ruh al-Subtini* yang membawa hidup. Tetapi Ibn Sina menggunakan *al-Ruh* dalam arti yang sama dengan *al-Nafs*.¹⁴⁸

Esensi manusia, menurut al-Ghazali, adalah substansi *immateriul* yang berdiri sendiri, bersifat ilahi (berasal dari *'alam al-'Amr*), tidak bertempat di dalam badan, bersifat sederhana, mempunyai kemampuan mengetahui dan menggerakkan badan, diciptakan (tidak *qalim*), dan bersifat kekal pada dirinya. Al-Ghazali berusaha menunjukkan bahwa keberadaan jiwa dan sifat-sifat dasarnya tidak dapat diperoleh melalui akal saja, tetapi dengan akal bersama syara'. Ia menyandarkan pendiriannya kepada beberap ayat al-Quran seperti: al-Hijr (15): 29; Ali 'Imran (3): 169, dan al-Isra' (17): 85.

Ayat pertama untuk menunjukkan kekekalan jiwa dan ayat yang kedua untuk menunjukkan ia berasal dari dunia yang sangat dekat Tuhan (*'alam al-'amr*). Dalam kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazali, manusia menduduki posisi utama, baik sebagai subyek maupun sebagai obyek ilmu, dan mengetahuinya termasuk media penting dalam mengetahui Allah.¹⁴⁹ Dari berbagai karyanya dapat disimpulkan bahwa menurut al-Ghazali manusia adalah makhluk yang terbentuk dan jasad dan ruh dengan sejumlah potensi dan naluri tertentu, yang berwujud sebagai identitas kemunggalan dalam

¹⁴⁶al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds*, op.cit, hal. 19.

¹⁴⁷al-Ghazali, *al-Risalah al-Laduniyyah*, dalam Muhammad Mushthafa' Abū al-'Ala', *al-Qushur al-'Awwal*,airo,Maktabah al-Jundi, 1973, Juz II, hal. 100.

¹⁴⁸Ibid, al-Farabi, *Ar-Ruh al-Madaniyah al-Fadhilah*, Muhammad 'Ali al-Shuhaly, Kairo I, hal. 49; Jamil Shaliba, *Min Aftathum ila Ibn Sina*, Kairo: Dar al-Andalus, 1981, hal. 114.

¹⁴⁹Bahwa mengetahui jiwa manusia merupakan kunci mengetahui Allah. Ibid, al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, hal. 198-200 dan al-Ghazali, *Kimiyah al-Sa'adah*, hal. 108.

130 mutlaknya kebersamaan, dan berfungsi sebagai ‘*abd* sekaligus *kehalifah* (wakil) Allah di muka bumi.

Manusia diciptakan pada posisi antara hewan dan malaikat,¹⁵⁰ dan mengandung sifat-sifat kehewan, kesetanan, kemalaikatan dan ketuhanan. Menurut al-Ghazali, Tuhan menciptakan segala makhluknya ini sesuai dengan kapasitas dan potensialitas yang dimiliki oleh makhluk tersebut. Dengan kapasitas dan potensialitas yang dimilikinya itu kemudian makhluk ini terbagi menjadi tiga golongan, yakni: (1) Malaikat, yang hanya memiliki kekuatan akal; (2) Baha'im (hewan), yang hanya memiliki kekuatan syahwah; dan (3) Bani Adam (manusia), yang diciptakan di antara keduanya dengan memiliki kekuatan akal dan syahwah.

Manusia, yang sering didefinisikan dengan istilah hewan berpikir, merupakan miniatur alam semesta.¹⁵¹ Meskipun badan merupakan bagian integral dari manusia, tetapi inti hakikat manusia adalah rûhnya, di mana badan merupakan kendaraannya, sedang potensi-potensi dan naluri-nalurnya merupakan alat kelengkapannya yang tunduk kepada akal secara kompulatif.¹⁵² Kesempurnaan khas manusia adalah akalnya dan menangkap hakikat segala sesuatu sesuai realitasnya.¹⁵³

Al-Ghazali juga menyatakan bahwa manusia itu mempunyai identitas esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu *al-Nafs* (jiwanya).¹⁵⁴ Berbeda dengan pengertian *al-Nafs* di atas, *al-Nafs* di sini diartikan sebagai “substansi yang berdiri sendiri dan tidak bertempat”¹⁵⁵ serta merupakan “tempat bersemayamnya pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma'qûla* *ÿ*) yang berasal dari ‘*a lamal-malakut* atau ‘*a lamal-amr*.”¹⁵⁶ Hal ini menunjukkan bahwa esensi manusia bukan terletak pada fisiknya dan juga fungsi fisiknya. Sebab, fisik adalah sesuatu yang mempunyai tempat, sedangkan fungsi fisik manusia adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri, karena keberadaannya bergantung pada fisik.

¹⁵⁰ Lihat, al-Ghazali, *Sirr al-'Alamin wa Kasyf ma fi al-Darayn*, dalam *Majmu'ah Rasa'il*, hal. 477.

¹⁵¹ al-Ghazali, *Ihya'*, Juz III; al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, hal. 198-210.

¹⁵² al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, hal. 210.

¹⁵³ *Ibid.*, hal. 195-196 dan 210. Ini berbeda dengan para mutakallimin yang memandang *nafs* manusia hanya sebagai aksiden dari jasad.

¹⁵⁴ al-Ghazali, *Ma'arîj al-Quds*, hal.19.

¹⁵⁵ al-Ghazali, *Madarij al-Salikin*, Kairo, Saqafah al-Islamiyah, 1964, hal. 16.

¹⁵⁶ al-Ghazali, *Ma'arîj al-Quds*, hal.19.

Al-Ghazali menjelaskan bahwa manusia terdiri atas dua substansi pokok, yakni substansi yang berdimensi dan substansi yang tidak berdimensi, namun mempunyai kemampuan merasa dan bergerak dengan kemaunnya.¹⁵⁷ Substansi yang pertama disebut badan (*al-jism*) dan substansi kedua disebut jiwa (*al-Nafs*).

Pemikiran al-Ghazali tentang jiwa manusia hubungannya dengan Tuhan, sejalan dengan para sufi lain. Jiwa pada mulanya tidak ada (*pre-existent*) sebelum ia terperangkap ke dalam tubuh dan memiliki sifat ketuhanan. Menurut al-Ghazali, keunggulan dan keistimewaan manusia itu terletak pada kelebihanannya dari makhluk lain dalam hal mengetahui Tuhan. Alat istimewa yang digunakan manusia untuk mengetahui Tuhan adalah hati melalui *taqarrub* kepada Allah, beramal saleh dengan tulus ikhlas, berserah diri kepada Allah sesuai dengan petunjuk melalui wahyu yang diturunkannya.¹⁵⁸

Dalam karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, al-Ghazali menggunakan empat term dalam membahas tentang esensi manusia, yaitu: *al-Qalb*, *al-Ruh*, *al-Nafs*, dan *al-'Aql*.¹⁵⁹ Penggunaan keempat term tersebut menunjukkan bahwa kajian al-Ghazali terhadap esensi manusia sangat mendalam, dan menyertai sepanjang perkembangan pemikirannya.¹⁶⁰

Karena tiap-tiap term tersebut mempunyai sejarah pemakaian kata yang panjang di dalam bahasa Arab dan literatur kaum muslim, maka penilaian yang mendalam terhadap tiap-tiap kata dalam term tersebut dan juga pemikiran utama yang terkandung di dalamnya akan dapat menunjukkan adanya gerak pemikiran di dalam Islam dan dapat mengungkapkan isi dasar serta hubungan konsepsional yang telah mempengaruhi paham kaum muslim. Penelitian seperti itu dapat memberikan pandangan yang lebih tepat terhadap cara-cara pertemuan kegiatan intelektual antara kaum muslim dengan peradaban lainnya di mana para pemikir muslim bisa memahami dan menerima pemikiran dari kebudayaan lainnya itu. Dengan demikian, hal tersebut dapat menunjukkan adanya pengaruh dari generasi kaum muslim sebelumnya terhadap diri al-Ghazali dan juga dapat menempatkan sumbangan pemikiran al-Ghazali pada fokus yang tajam dan tepat.¹⁶¹

¹⁵⁷ *Ibid.*, hal 29.

¹⁵⁸ al-Ghazali, *Al-Risalah al-Laduniyyah*, hal. 26; al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds*, hal. 11.

¹⁵⁹ al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid III, Beirût, Dar al-Fikr, tt., hal. 3-4.

¹⁶⁰ *Ibid.* juz II, hal. 3-4; 'Abidin Ibnu Rusn, *Pemikiran al-Ghazali tentang Pendidikan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998, hal. 31.

¹⁶¹ Ali Isa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, hal. 131.

Penggunaan keempat term di atas kaitannya dengan masalah esensi manusia tidak hanya digunakan oleh al-Ghazali, tetapi kalangan filosof dan para ahli tasawuf juga mempergunakan term-term tersebut. Term *al-Nafs* dan *al-'Aql* sering digunakan oleh para filosof, sedangkan term *al-Ruh* dan *al-Qalb* sering digunakan oleh para sufi. Di dalam al-Qur'an, term *al-Ruh*, *al-Nafs* dan *al-Qalb* dipergunakan untuk menunjukkan kesadaran manusia seperti didalam al-Quran surat al-Isra': 85, al-Hajj: 32 dan al-Hajj: 46.¹⁶²

c. *al-Qalb*

Al-Qalb (hati), didalam bahasa Arab, selalu dianggap sebagai bathin, di mana terdapat pikiran yang sangat rahasia dan murni. Atau dengan perkataan lain, hati merupakan dasar yang paling dalam dari sifat pengetahuan manusia. Oleh karena itu, istilah *qalb* yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah adalah untuk menunjukkan tempat dari pengetahuan.¹⁶³

Al-Qalb menurut al-Ghazali adalah *kalbiyah rabbah nasyah* (sesuatu yang sangat halus yang bersifat ketuhanan). *Talifiyah* tersebut merupakan hakikat manusia. *Al-Ruh* adalah sesuatu yang halus, yang berkemampuan mengetahui (*al-Madrakah*) pada manusia, sama dengan salah satu arti dari *al-Qalb*. *Al-Nafs* adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia. Dan *al-'Aql* juga adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia sama dengan *al-Qalb*.¹⁶⁴ Oleh karena itu, keempat term tersebut digunakan al-Ghazali untuk menunjuk esensi manusia.

Al-Ghazali melihat hakikat manusia secara ganda, yaitu secara naturalistik/biologik dan metafisis. Dalam arti metafisis, *nafs* (jiwa), *ruh* (roh), *qalb* (hati), dan *'aql* (akal) adalah identik, yaitu sesuatu yang halus yang bersifat ketuhanan dan ketubuhan (*kalbiyah rabbah nasyah roho nasyah*), yakni substansi yang merupakan jati diri manusia. Sedangkan dalam arti fisis, *qalb* adalah segumpal daging yang terletak di dada bagian kiri, yang di dalamnya terdapat lubang yang mengandung darah hitam sebagai sumber memancarnya *ruh* dalam arti fisis. *Qalb* macam ini dimiliki oleh semua makhluk biologis. *Ruh* dalam arti fisis adalah sejenis energi yang halus yang sumbernya adalah *qalb* fisis. Ia memancar ke seluruh tubuh melalui urat urat dan pembuluh-pembuluh darah, seperti rambatan cahaya dari sebuah lampu ke seluruh penjuru rumah. *Nafs*, selain bermakna identik dengan *qalb* dan *ruh*, juga sering dipakai untuk menunjuk potensi berupa *syakwah* dan *ghudab*. *'Aql* kadang berarti sifat ilmu yang terampunya adalah *qalb*, kadang juga berarti

¹⁶² M. Yasin Nasution, *Manusia*, hal. 84-85.

¹⁶³ Ali Isa عثمان, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, hal. 131.

¹⁶⁴ al-Ghazali, *Ihya'*, Jilid III, hal. 3-4.

sesuatu yang menangkap ilmu, yaitu *qalb* ruhani.¹⁶⁵ Di sisi lain, *nafs* ibarat negara, *qalb* ibarat raja, dan *'aql* ibarat perdana merterinya.¹⁶⁶

Qalb, *nafs*, atau *nafs* dalam arti metafisis adalah substansi tunggal yang tak terbagi bagi, berdiri pada dirinya, bukan jisme dan tidak menempati jisme, serta tidak mengambil ruang dan arah tertentu. Watak esensialnya adalah mengendalikan badan sebagai alatnya.¹⁶⁷ Hakikat *ruh* sendiri termasuk *'alam al-malakut*, sejenis malaikat. Al-Ghazali membedakan alam (kosmologi) dalam tiga bagian, yaitu *'alam al-Maluk wa al-Syabah* (dunia material), *'alam al-Jabarut* (dunia selestial), dan *'alam al-Malakut* (dunia rohani). Konsep pembagian alam tersebut sangat sinkron dengan konsep al-Ghazali mengenai tahapan-tahapan atau pendakian menuju Tuhan yang akan dibahas lebih jauh dalam pembahasan selanjutnya.

Hakikat *ruh* termasuk rahasia Allah, di mana rasul tidak membicarakannya,¹⁶⁸ dan tidak mengizinkan untuk menjelaskannya kecuali sekedar mengkaji karakteristik dan fenomena-fenomenanya yang penting untuk kehidupan manusia.¹⁶⁹ Tetapi tidak mustahil ada wali dari umatnya di mana rahasia ini bisa terbuka baginya, dan dalam syara' tidak ada dalil yang memustahilkannya.¹⁷⁰ Jadi, rasul tidak diizinkan menjelaskannya kepada yang bukan ahlinya.¹⁷¹

Mengenai struktur dan potensi potensi jiwa manusia, konsep al-Ghazali secara umum sama dengan konsep para filosof muslim lainnya, seperti Ibn Sina, tapi dengan beberapa pengecualian tertentu. Menurut al-Ghazali, jiwa kehewan (*al-Nafs al-hayawaniyyah*) mempunyai dua potensi: (1) *maharikah* (lokonomosi) yang terdiri dua macam: (a) *ba' syah* (generator), yaitu pembangkit yang memotivasi gerak bila dalam *al-haya* / (*common sense*) tercipta gambar sesuatu yang diinginkan atau ditakuti sehingga ia meridotong *maba' syah* untuk bergerak. Potensi ini adalah *syahmah* dan *ghadab*; (b) *maba' syah li al-barakati* (peridotong langsung terhadap gerak), yaitu potensi-potensi yang tersebar dalam urat-urat syaraf dan otot-otot yang berhubungan dengan organ organ fisik. (2) *madrakah* (daya tangkap) yang terdiri dua macam: (a) *gha' bir* (lahir), yaitu panca indera (sensasi), dan (b) *ba' thah*, yaitu:

¹⁶⁵al-Ghazali, *Kimya' al-Sa'adah*, hal. 108; al-Ghazali, *Ihya'*, Juz III, hal. 3-4; dan al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds*, hal. 19-24.

¹⁶⁶al-Ghazali, *Kimya' al-Sa'adah*, hal. 116.

¹⁶⁷al-Ghazali, *Miyar al-'Ilm*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), hal. 233-234; Al-Ghazali, *Kimya' al-Sa'adah*, hal. 112-114, dan al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds*, hal. 24-43.

¹⁶⁸*Ibid.*, hal. 111-114.

¹⁶⁹Al-Ghazali, *Ihya'*, Juz III, hal. 3; Juz IV, hal. 112.

¹⁷⁰al-Ghazali, *Matk al-Nadzr*, hal. 137.

¹⁷¹al-Ghazali, *Al-Mudmun al-Shughfir*, (Beirut: Dar al-Hikmah, Lt.), hal. 41-44.

134 (1) *khayal liyah* (*common sense*), yakni tempat di mana terdapat copy benda-benda sensual setelah benda itu hilang dari indera; (2) *ba fiqah li al-Shar'iah* (*recollection / memory*) yang menyimpan copy benda-benda tersebut; (3) *mabniyah* (*esensi*), yakni potensi yang menangkap makna-makna abstrak dari partikular-partikular sensual; (4) *ba fiqah li al-Ma'ani* (*penyimpan makna-makna abstrak*) yang disebut pula dengan istilah *al-qal kibir* (*pengingat*); dan (5) *mufakkirah* (*intellect*), yakni potensi yang menyusun apa yang terdapat dalam *khayal* / dan memisahkannya satu sama lain sesuai pilihannya. Semua potensi tersebut ada pada diri manusia dan hewan kecuali *mufakkirah*, yang pada hewan ada imbangannya yaitu *malakuyyihah* (*pengkhayal*).¹⁷²

Al-Ghazali menjelaskan letak masing-masing potensi ini sebagai berikut: *umumi sense* dan *memori* terdapat pada ruang pertama dari bagian depan otak. Terjadinya kerusakan pada organ ini mengakibatkan rusaknya potensi-potensi tersebut. *Waduniyah* terletak pada ujung ruang tengah dari otak. *Al-fiqah li al-ma'ani* terletak pada ruang terakhir dan otak. *Intellect* terdapat pada bagian tengah otak, yaitu antara kompleks gambar dan kompleks makna.¹⁷³

Khusus mengenai jiwa manusia sebagai manusia, maka potensinya terbagi dua: *'a kibr* (yang mengetahui) dan *'a kibr* (yang bekerja). Keduanya disebut "akal", yaitu "akal teoritis" dan "akal praktis". *'a kibr* adalah potensi jiwa yang merupakan pangkal gerak fisis kepada satuan-satuan perbuatan yang memerlukan pikiran sesuai tuntutan *'a kibr*. Semua potensi dan organ fisis tunduk di bawah kendalinya, tetapi ia kadang dikendalikan oleh *syahwah* dan *ghodah*. Di atas *'a kibr* adalah *'a kibr*, yaitu potensi yang menangkap hakikat *ma'qul* yang bersih dan materi, tempat dan arah. Di atas *'a kibr* adalah malaikat yang bertugas menanggapi jiwa manusia untuk memancarkan ilham kepadanya dari Allah.¹⁷⁴

Secara umum, konsep al-Ghazali mengenai akal sama dengan konsep para filosof lain, tetapi ia mengubah term-term filosof dengan term-term Islami, seperti "*Aql 'al*" dengan "*malak*". Dari sinilah kemudian al-Ghazali membangun konsep filsafat ilmu, etika, psikologi, dan tentunya pemikiran tasawuf yang ia kemukakan dalam berbagai karyanya. Di samping itu, al-Ghazali juga menganut teori *illuminasi* (*isyrat*) yang dianut oleh para filosof muslim lain, yang memandang munculnya ilmu dalam akal manusia adalah dari sisi Allah melalui pancaran sinar malaikat terhadap jiwa manusia, ketika jiwa itu telah siap menerimanya, yakni telah sempurnanya akal yang menangkap copy partikular-partikular dalam *khayal*.

¹⁷² al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds*, hal. 52-55;

¹⁷³ al-Ghazali, *Mi'raj al-Salikin*, *op.cit.*, hal. 29.

¹⁷⁴ al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds*, *op.cit.*, hal. 56.

Menurut al-Ghazali, potensi akal yang ada dalam diri manusia 135 tersebut di atas mengalami tiga fase perkembangan, yakni: *Pertama*, fase bayi, ketika ia masih berupa potensi; *Kedua*, fase *mumayyid*, di mana ia sudah mengenal sejumlah pengetahuan *a priori* (*ma'qulat awwalīyyah dhawīyyah*); Dan *ketiga*, fase dewasa, di mana terdapat ilmu-ilmu perolehan secara aktual, baik melalui *ilmi m* maupun *kaul*. Potensi penerima ilmu ini berbeda beda pada manusia satu dengan manusia lainnya, sehingga berbeda pula posisi para ulama, filosof, wali dan nabi.¹¹ Oleh karenanya, dalam kategorisasi al-Ghazali, manusia itu terbagi dalam tiga golongan: *Al-Ima m*, *Khawwa s*, dan *Khawwa sh al-Khawwa sh*.

Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, al-Ghazali menyebutkan penjelasan secara panjang lebar mengenai tahapan-tahapan menuju kesempurnaan manusia hingga bisa mencapai *Ma'rifah ji 'Ala h*. Begitu juga teori cahaya yang ia jelaskan dalam karyanya yang lain, *Mizka h al-Anwa r*. Teori cahaya al-Ghazali ini cukup berpengaruh besar pada pemikiran para sufi pasca al-Ghazali di antaranya adalah pada pemikiran iluminatif al-Sudurawardi dan paham *unbat al-unbat*-nya Ibn 'Arabi . Cahaya yang dimaksud di atas oleh mayoritas sufi dipahami sebagai Nūr Muhammad ciptaan awal Tuhan, sebelum cahaya yang lain.

B. IBN 'ARABI ¹²

Muhyiddin Ibn 'Arabi , lahir di Murcia, Pantai Timur Andalusia, pada tahun 560 H./1165 M., ketika usianya menginjak delapan tahun ia pindah ke Seville hingga berumur 20 tahun. Di Seville ia belajar ilmu Hadis, Fiqh, ilmu Kalam dan beberapa aliran filsafat kepada para ilmuwan Andalus seperti Abū Bakar Ibn Khulaf. Terpapar tempat yang pernah ia singgahi: Cordova, Ghornathoh, Maroko, Tunis, Mesir Hijaz, Baghdad dan akhirnya ia meninggal di Damaskus pada tahun 638 H./1240 M. Dunia Sufi ia masuki setelah ia pindah ke Tunis pada tahun 1194 M.

Manusia sempurna menurut Ibn 'Arabi adalah locus perampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Tuhan secara sempurna tergambar pada diri manusia sempurna, karena ia telah mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang.¹³ Kemampuannya menyerap semua nama dan sifat Tuhan tersebut, dikarenakan manusia itu mencakap realitas alam dan totalitas alam (*majma' al-'a lam*), dan karena itu pula manusia

¹¹Al-Ghazali, *Tahafut al-Falastiniyah*, hal. 252-256; Al-Ghazali, *Ihya'*, Juz III, hal. 78; al-Ghazali, *Mizra al-Anwa*, hal. 201-206.

¹² Muhammad Yasir Syarif, *Harakat al-Tashawwuf al-Islami*, (Mesir: al-Hay'ah al-Mishriyyah, 1986), hal. 217-218.

¹³Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hal. 127.

136 disebut sebagai miniatur alam (*mukhtashar al-'a lam*). Bila manusia disebutnya sebagai “alam kecil” atau *microcosmos*, maka alam selain manusia disebutnya sebagai “alam besar” atau *macrocosmos*.¹⁷⁸

Ibn ‘Arabi membagi alam menjadi empat bagian: (1) *‘alam al-A‘la* (alam baqa’), (2) *‘alam al-Istibalab* (alam fana’), (3) *‘alam al-Ta‘mir* (alam baqa’ dan fana’) dan (4) *‘alam al-Nasab*. Keempat alam tersebut terakumulasi dalam *al-'alam al-Akbar* dan *al-'alam al-Sbaghir*.¹⁷⁹

Dalam doktrin Ibn ‘Arabi, manusia sempurna bukan hanya sebab bagi adanya alam, tetapi juga sebagai pemelihara dan pelestari alam.¹⁸⁰ Dalam hal ini manusia sempurna memiliki kedudukan sebagai *kehalifah*. Segala sesuatu dalam alam ini tunduk kepada manusia, karena manusia merupakan perpaduan antara realitas wujud, termasuk realitas alam baik yang tinggi maupun yang rendah.

Mengenai sosok manusia sempurna partikular, Ibn ‘Arabi mengklasifikasikan manusia itu pada dua bagian: Manusia Sempurna dan Manusia Binatang. Pembagian tersebut didasarkan pada tingkatan derajat manusia dalam mencapai kesempurnaan spiritualnya. Dalil naqli yang dijadikan sebagai justifikasi dari klasifikasi manusia tersebut adalah firman Allah yang menyatakan:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ *

“Wahai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu berbuat durhaka terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikanmu seimbang. Dalam bentuk apa yang Ia kehendaki, Dia menyusunmu”.¹⁸¹

Pengklasifikasian tersebut juga dapat dianalogikan pada kesempatan yang lain, di mana ia membagi manusia, antara *‘abd al-Rab* (hamba Tuhan) dengan *‘abd al-Nadzr* (hamba nalar).¹⁸²

‘Abd al-Rabb (hamba Tuhan) adalah manusia yang jiwa dan *qalb* (hati)-nya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniyah dan mampu menyingkap

¹⁷⁸*Ibid*, hal. 129; lihat juga, al-Nasysyar, *op.cit.*, Juz V, hal. 175.

¹⁷⁹Ibn ‘Arabi, *Al-Futuḥat al-Makkiyah*, (Kairo: Al-Hay‘ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1972), vol.2, hal. 331.

¹⁸⁰Ibn ‘Arabi, *Fushush al-Hikam*, ed. Abû al-‘Ala al-‘Afifi, (Beirût: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980), vol. I, hal.50.

¹⁸¹QS. al-Infithar (82): 6-8.

¹⁸²Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, (Los Angeles: University of California Press, 1983), hal. 255.

segala realitas sesuatu. Kategori manusia ini disebut oleh Ibn 'Arabi sebagai manusia dalam formasi duniawi (*al-Nasy'ah al-Ukhrayyah*), ia *ma'rifah* kepada Tuhannya melalui *intuitif* (*dzawq*), bukan dengan akalinya, bahkan akal ia terparkan pada wilayah kekhasan *ma'rifah* nya. Dalam arti akal tunduk pada kebaikan-kebaikan yang menguasai jiwanya. Sedangkan *al-Id al-Nadiy* adalah manusia yang terikat oleh nafsu dan cenderung kepada dimensi materialnya, ia tidak mengetahui realitas-realitas segala sesuatu, karena masih ada *hijab* yang menghalanginya. Ia berada dalam formasi duniawi.¹⁶³

Untuk mencapai *maqas* *in* manusia sempurna, menurut Ibn 'Arabi, adalah melalui *takabbulq*, yakni menerima atau mengizinkan nama-nama Allah yang telah ada pada diri manusia yang berbentuk potensial menjadi aktual. *Takabbulq* ini menurutnya telah dicontohkan dengan sempurna oleh Nabi Muhammad saw.

Takabbulq adalah jalan menuju Tuhan yang melahirkan akhlak yang mulia. *Takabbulq*, menurut Ibn 'Arabi, identik dengan tasawuf. Ia menyatakan bahwa "*Berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawuf*".¹⁶⁴

Konsep *al-Insan al-Kamil* yang dibentangkan oleh Ibn 'Arabi di atas sampai pada suatu kesimpulan bahwa hanya ada satu wujud hakikat yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh bisa memampatkan wujud Tuhan.

Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. *Al-Insan al-Kamil* (manusia sempurna) merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Karena ia mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan. Kemampuannya tersebut disebabkan Tuhan telah menciptakannya menurut *shurub*-Nya yang ada dalam bentuk potensialitas. Manusia sempurna mengabdikan gambar Tuhan dalam potensialitas menjadi gambar Tuhan dalam aktualitas.

Urutan uraian tentang pandangan *al-Insan al-Kamil* yang dikemukakan oleh Ibn 'Arabi di atas, dalam beberapa hal terdapat kesamaan dengan konsep *al-Insan al-Kamil* yang dipaparkan oleh al-Jili. Di antara kesamaan-kesamaan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Manusia sempurna adalah cermin bagi Tuhan, Ibn 'Arabi menyebutnya *shurub*.¹⁶⁵ *Kedua*, manusia sempurna adalah akumulasi dan segala hakikat wujud. Hakikat wujud tersebut terdiri dari hakikat wujud *al-fa* (tinggi) dan *al-sufi* (rendah).¹⁶⁶ *Ketiga*, Kedudukan manusia sempurna -menurut

¹⁶³ Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, vol.1, hal. 185; Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hal. 135-136.

¹⁶⁴ Ibn 'Arabi, *al-Fatawal*, vol. 2, hal. 267.

¹⁶⁵ Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, hal. 48; Bandingkan dengan al-Jili, *al-Insan al-Kamil*, II, 75.

¹⁶⁶ al-Jili, *al-Insan al-Kamil*, II, Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, 50.

138 keduanya- sebagai *khaliqah* Tuhan di bumi.¹⁶⁷ Keempat, keduanya sepakat, bahwa sosok manusia sempurna yang paling sempurna adalah Nabi Muhammad saw. Kedudukannya sebagai *al-Insan al-Kamil* yang universal, ia adalah wujud yang pertama ada dan kekal selama lamanya, dan ia akan ber-*tajalli* dalam berbagai bentuk sepanjang zaman.¹⁶⁸

Adapun pendapat Ibn 'Arabi yang dikritik oleh al-Jili adalah tentang kedudukan sebagian malaikat yang melebihi manusia sempurna. Ia berkata: "Menurut Syaikh (Ibn 'Arabi), Allah menjadikan malaikat *Alahimnah* dan *Mubakkimah* kedudukannya berada di antara Allah dan alam, sementara martabatnya berada di tengah-tengah antara Tuhan dan manusia sempurna. Akan tetapi menurut pendapatku manusia sempurna itu berada di atas para malaikat tersebut".¹⁶⁹

C. AL-SUHWARWARDI (SYHAB AL-DIN YAHYA IBN HABASY)¹⁷⁰

Nama lengkapnya Syhab al-Din Yahya Ibn Habasy dilahirkan Suhrawardi, pada tahun 550 H. dan meninggal dunia pada tahun 586 H. di Aleppo Syria. Ia menganut paham emanasi yang ia sebut *Hikmah al-Iyraq* (Gelisah pancaran). Walaupun al-Suhrawardi tidak menggunakan term *al-Insan al-Kamil* dalam mendeskripsikan manusia sempurna, namun dari apa yang ia jelaskan mengenai istilah *al-Hakim al-Muta'allih* sebenarnya al-Suhrawardi sedang menguraikan figur manusia sempurna (*al-Insan al-Kamil*).¹⁷¹ Konsepnya tentang *al-Hakim al-Muta'allih* mempunyai beberapa sisi kesamaan dengan konsepsi al-Jili tentang *al-Insan al-Kamil*. Yang mendasari pandangan tentang *al-Hakim al-Muta'allih* adalah konsepnya tentang *al-Iyya qiyah* (iluminasi) sebagai akumulasi dan pengetahuan *naqli* yang diistilahkan dengan *al-Hikmah* dengan pengalaman rohani dari hasil intuitif (*dhawq*) yang diistilahkan dengan *al-Ta'alluh*. Oleh karena itu manusia sempurna (*al-Hakim al-Muta'allih*) menurutnya adalah manusia yang mendapatkan limpahan cahaya dari Tuhan atas usaha nalar dan latihan spiritual yang memfungsikan intuitifnya.

Kesempurnaan manusia, menurut al-Suhrawardi, adalah bertingkat-tingkat: (a) Tingkat yang terendah adalah manusia yang hanya berkon-sentrasi dalam latihan berfikir (*bikrah*) tanpa melatih daya nalar atau intuitifnya

¹⁶⁷ al-Jili, *al-Insan al-Kamil*, II, 72; Bandingkan dengan Ibn 'Arabi, *al-Futuhut*, V, 359.

¹⁶⁸ al-Jili, *al-Insan al-Kamil*, II, 72.

¹⁶⁹ al-Jili, "Syarah Musykilat al-Futuhut al-Makkiyyah", dalam Yūsuf Zaidan, *Al-Fikr al-Shafi*, hal. 105.

¹⁷⁰ Muḥammad Yasir Syaraf, *op.cit.*, hal. 188; *Ensiklopedia Islam Indonesia*, hal. 806.

¹⁷¹ al-Suhrawardi, *Hikmah al-Iyraq*, Teheran, Majma' Du'ain Musharrafat, 1952, 13.

(*dzayyq*); (b) 'Tingkat menengah adalah manusia yang melatih daya nalarnya 139 dan hanya mencapai setengah dalam melatih daya rasionalnya atau manusia yang melatih dengan seksama *dzayyq* atau intuisinya, akan tetapi kurang memberikan perhatian terhadap pelatihan akal atau *naqliy* nya atau setidaknya daya nalarnya hanya mencapai setengah; dan (c) 'Tingkatan yang paling tinggi menurutnya adalah manusia yang mampu mengikumulasikan dua daya (*naqliy* dan *dzayyq*) sekaligus secara maksimal.¹⁹⁹ Atas usaha memaksimalkan kedua daya tersebut ia akhirnya mendapatkan limpahan cahaya (*syawq*).²⁰⁰

Manusia sempurna menurutnya berhak atas *riya' sabi* atau penguasa dunia. Sebab kedudukannya sebagai *khaliifah* di bumi yang ditugasi untuk mengatur kehidupan alam. Ia juga disebut sebagai *Qutub* yang di sekelilingnya berputar atau *ila' biyyah*.²⁰¹ Ia mendapatkan kesetiaan tersebut melalui emanasi cahaya Tuhan (*al-jawā'ir al-nura'ni*).

Apabila manusia sempurna versi al-Suhrawardi dibandingkan dengan menurut al-Jili, maka akan terdapat beberapa kesamaan, walaupun keduanya menggunakan terma yang berbeda. Seperti halnya al-Suhrawardi mendeskripsikan manusia sempurna dengan *al-I'takim al-Musta'lib* sebagai tingkatan iluminasi yang sempurna yang mencerminkan alam cahaya dan berhubungan dengan sisi ketuhanan. Sementara al-Jili mendeskripsikan manusia sempurna sebagai akumulasi dari segala wujud yang meliputi nilai nilai ketuhanan (*al-I'tiqaf*) atau Pencipta dan nilai-nilai ciptaan (*al-khalqiyah*). Kesamaan kesamaan yang lain adalah sebagai berikut:

Manusia sempurna -menurut keduanya--sebagai *wa' situb* (perantara) antara Tuhan dan alam. Pencapaian kondisi sempurna menurut keduanya dicapai dengan jangka waktu yang lama dengan mengalami fase-fase atau tingkatan-tingkatan. Terma yang digunakan oleh al-Suhrawardi adalah *manātib mir al-Isyrāq al-Nuri* (tingkatan-tingkatan pelimpahan cahaya Tuhan), sedangkan al-Jili menggunakan terma *manātib min tajalliyat Alla'* ²⁰²(tingkatan-tingkatan dari tajalli Tuhan).

D. IBN SABI'IN ('ABD AL-HAQQ IBN SABI'IN AL-ANDALUSY)²⁰⁶

Ibn Sabin yang nama lengkapnya 'Abd al-Haqq Ibn Sabin adalah seorang sufi terkemuka dari Andalusia (Spanyol). Ia lahir di Murcia pada

¹⁹⁹Orang yang telah mencapai tingkat ini adalah al-Suhrawardi sendiri. Lihat, Yûsuf Zaidan, *al-Fikr al-Shufi*, hal. 107-108; Henry Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, terj. Nashir Murtuwan dan Hasan Qubaysi, (Beirut: Mansûrah 'Uwaydah, 1966), jilid I, hal. 324.

²⁰⁰*Ensiklopedia Islam Indonesia*, hal. 867.

²⁰¹*Ibid.* hal. 109.

²⁰²al-Jili, *al-Insan al-Kamil*, juz II, 71-77

²⁰³*Ensiklopedia Islam Indonesia*, 378.

140 tahun 1217 M. (614 H.). Selain mendapatkan bimbingan dari sejumlah gurunya dalam berbagai disiplin ilmu agama. Ia juga mendalami sendiri buku-buku yang diminatinya. Melalui ketekunannya ia telah berhasil menguasai berbagai aliran filsafat Yunani, Hermetisme, Persia, dan India. Di samping itu, ia juga menguasai pemikiran al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Thufail, Ibn Rusyd dan golongan Ikhwan al-Shafa'.

Ibn Sabi'in menggunakan term *al-Muhaqqiq* untuk manusia sempurna. Ia adalah orang yang mendapatkan ilmu *tabqiq*,¹⁹⁷ dan dalam dirinya terakumulasi segala kesempurnaan wujud dan alam keruhanian (*'irfa niyyah*).¹⁹⁸

Pengetahuan tentang *tabqiq*, menurutnya haruslah melalui Nabi, dan manusia tidak akan mengenali Nabi kecuali melalui *Wa ris* (wali). Waris tersebut adalah *al-Muhaqqiq*. Jadi, *al-Muhaqqiq* (manusia sempurna) adalah perantara (*wa sithab*) antara Tuhan dan alam.¹⁹⁹ Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Jili, bahwa *al-Insa n al-Ka mil* adalah perantara yang menghubungkan antara Tuhan dan alam.²⁰⁰ *Al-Muhaqqiq* adalah pengatur alam (*al-mudabbir al-'a lam*) dalam setiap zaman dan tempat dengan segala kekuatan dan aktivitasnya. Al-Jili menjelaskan bahwa *al-Insan al-Kamil* bertugas mengatur dan memelihara alam dalam peredaran di seluruh alam wujud dari awal hingga akhirnya.²⁰¹

Untuk mencapai *maqam* kesempurnaan tersebut, menurut Ibn Sabi'in, manusia harus melalui proses pendakian ruhani (*al-Taraqqi*) yang diistilahkannya dengan *al-Safar*. Sedangkan al-Jili menyebutnya dengan istilah *al-Tajalliyah*. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada sistematika proses pendakian ruhani tersebut. Jika Ibn Sabi'in tidak menyebutkan secara sistematis dari fase-fase yang harus dilalui dalam proses pendakian ruhani tersebut maka al-Jili menyebutkannya secara rinci.²⁰²

Proses pendakian ruhani itu menurut keduanya tidak keluar dari batas-batas syari'ah, karena secara lahir masih tetap melaksanakan tuntunan syari'ah. Syari'ah merupakan suatu keniscayaan yang harus dijalankan bagi orang Islam, sedangkan pendakian ruhani hanya dilaluinya secara bathin.²⁰³

¹⁹⁷ *Tahqiq* adalah ilmu *ma'rifah* dengan melalui intuitif yang khas, ia digambarkan sebagai ilmu yang tidak pernah didengar pada masanya dan tidak muncul ketika itu.

¹⁹⁸ al-Taftazani, *Ibn Sabi'in wa Falsafah al-Shufiyyah*, (Beirût: Dar al-Kitab al-Libnan, t.t.), hal. 251.

¹⁹⁹ *Ibid*, hal. 269.

²⁰⁰ al-Jili, *op.cit.*, Juz II. hal. 72.

²⁰¹ *Ibid*.

²⁰² Yûsuf Zaidan, *al-Fikr al-Shufi*, 120.

²⁰³ Yûsuf Zaidan, *al-Fikr al-Shufi*, 121.



CURRICULUM VITAE SUTEJA

Penulis dilahirkan di Desa Sumber Kecamatan Sumber Kabupaten Cirebon pada tanggal 5 Maret 1963 Masehi (27 Rajab 1383 Hijriah). Pendidikan penulis dimulai di SD Negeri 2 Sumber (lulus Desember 1976), dilanjutkan ke MTs Negeri (lulus 1979/1980) dan MA Negeri Babakan Ciwaringin (lulus 1982/1983). Tahun Akademik 1983/1984 penulis menduduki Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) Fakultas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (lulus sarjana muda/BA. Skripsi: *Metode Pendidikan Akhlak di MD Ittihadul Ummah Sumber, 1985*). Tahun Akademik 1987/1988 memasuki program doktoral Fakultas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (Skripsi: *Metode Pendidikan Akhlak Menurut al-Ghazali, 1989*). Sedangkan program pascasarjana ditempuh di IAIN Sunan Ampel Surabaya (Tesis: *Pendidikan Anak al-Ghazali vs. John Locke, 2000*) dan S3 Studi Pendidikan Islam (SPI) di UIN SGG Bandung (Disertasi: *Pembinaan Kepribadian Murid Tarekat Naqsyabandiyah Indramayu dan Tijaniyah Cirebon, 2014*).

Pengalaman pelatihan yang pernah diikuti adalah: Penataran P4 Pola Pendukung 120 jam untuk calon Penatar Ormas se Jawa Barat (Bandung, 1984), Pelatihan Kader Jurnalistik Tingkat Nasional (Jakarta, 1985), Pelatihan Instruktur Pelatihan (Jakarta, 1985), Pemasyarakatan Undang-undang Politik (Bandung, 1989), Latihan Kepemimpinan NU oleh Lakpesdam NU (Bandung, 1989) dan *Achievemen Motivation Training /AMT* (Lakpesdam NU Jakarta, 1990).

Kecenderungan dan hobinya menekuni dunia tasawuf dimulai semenjak berada di lingkungan Pesantren Roudhoh al-Tholibin Babakan Ciwaringin Cirebon (1976-1983). Semakin *intens* ketika mengalami perjumpaan secara langsung dan dibai'at menjadi murid Tarekat *Naqsyabandiyah* oleh K. Hamzah (putra Syaikh Tholhah Kalisapu Cirebon) dan pergaulannya selama kurang dari dua tahun

142 bersama Dr. H. Fudholi Zain, MA. (Dosen Tasawuf dan Mursyid Tarekat *Khalwatiyah* Surabaya). Di bulan Mei 2012 penulis dibai'at menjadi murid Tarekat *Tijaniyah* oleh KH. Syifa bin KH. Akyas Buntet Pesantren Cirebon.

Selama menjadi mahasiswa penulis dikenal sebagai mahasiswa yang produktif dalam bidang jurnalistik sebagai penulis tetap kolom *Mimbar Jum'at* dan *Kemahasiswaan/Kepemudaan* di *Surat Kabar PR Cirebon* (1985-1987), *Majalah MEDIA PEMBINAAN Kanwil Depag Jawa Barat*, dan *Majalah IKAPI (Ikatan Pecinta Buku Indonesia) Depdikbud Pusat*.

Diantara karya tulisnya, hasil penelitian mandiri yang dilakukan sejak tahun 2003–2006 tetapi tidak dipublikasikan, adalah "*Kesehatan Mental Peziarah Makam Sunan Gunung Jati Cirebon*".

Pengalaman pengabdian dimulai sebagai guru kelas MD *Ittihadul Ummah Sumber* dan guru SKI MTs *Ittihadul Ummah Sumber* (1983-1987). Tutor Bahasa Arab-Inggris *Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Babakan Ciwaringin* (1990-1993), Pengajar MD *Daruttauhid, MANusantara* dan *MAK Daruttauhid Arjawinangun* (1993-1999), Pengajar MK *Hadits* di *IAIN SGD Cirebon* (1985-1996), Pengajar MK *Psikologi* di *STAI al-Khozini Sidoarjo Jawa Timur* (1998-1999), dan Guru BP *SMK Nusantara Panembahan Weru Cirebon* (1998-1999). Mendirikan *STM SULTAN AGUNG Sumber Kabupaten Cirebon* (1999-2000).

Mulai tahun akademik 1999/2000 penulis diangkat menjadi CPNS/Dosen Mata Kuliah: *Metodologi Studi Islam (MSI) STAIN Cirebon*. Selama di *STAIN* penulis diberi kepercayaan sebagai *Sekretaris Redaksi Jurnal LEKTUR STAIN Cirebon* (2003-2004). Jabatan yang pernah diamanatkan oleh lembaga: *Sekretaris Program Studi Diploma II* (2002-2006), *Sekretaris Program Studi PAI* (2006-2010), dan *Pjs. Ketua Jurusan PAI* (2010). *Ketua Jurusan Pendidikan Agama Islam IAIN Syekh Nurjati Cirebon* (mulai Maret 2011 sd. Sekarang). Buku yang sudah dipublikasikan (ISBN) ***Dasar-dasar Tasawuf Islam, Teori Dasar Tasawuf (Buku Daras), Filsafat Umum, dan Tafsir Ayat-ayat Pendidikan.***

Cirebon, 03 Muharram 1436 H.

28 Oktober 2014 M.

Sutejo Ibnu Pakar

Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya