**BAB III**

**TASAWUF**

# Ta’rif Tasawuf dalam Tradisi Islam

Membahas tasawuf, menurut Annemarie Schimmel merupakan tugas yang sangat sulit terlaksana secara komprehensif. Hal ini dikarenakan bahwa tasawuf itu sangat luas. Menjelaskan beberapa aspek tasawuf  baik secara historis maupun fenomenologis, tetap tidak akan menghasilkan sesuatu yang utuh dan memuaskan semua pihak.[[1]](#footnote-1) Mungkin itulah alasannya mengapa ada pembedaan antara tasawuf dan ilmu tasawuf. Tasawuf berarti kesadaran seorang hamba, adanya dialog dan komunikasi langsung dengan Tuhan. Dengan adanya kesadaran secara terus menerus itu, maka seseorang akan berlaku baik (berakhlak) terhadap Tuhan, diri sendiri, sesama manusia dan terhadap alam semesta.[[2]](#footnote-2)

Dalam tataran ini memperlihatkan hakikat tasawuf yang bersifat holistik mencakup ketaatan individual sekaligus sosial. Sedangkan ilmu tasawuf merupakan hasil atau produk sejarah, hasil dari ijtihad ulama sufi tentang bagaimana cara mendekatkan, berkomunikasi dan berdialog dengan Tuhan.[[3]](#footnote-3) Dalam konteks inilah, uraian ini akan mengelaborasi tasawuf dengan aksentuasi pada ilmu tasawuf yang dijadikan teori dalam pengamalan kaum sufi.

Era Nabi maupun *Khulafah al-Rasyidin* istilah tasawuf atau sufi belum dikenal. Munculnya istilah tasawuf baru dimulai pada pertengahan abad II hijriah, oleh Abu Hasyim al-Kufy (W. 150 H) dengan meletakkan *al-sufi* di belakang namanya. Menurut Nicholson, sebelum Abu Hasyim memang telah ada kaum muslim yang mendahuluinya dalam *zuhud, warā*, *tawakkal* dan *mahabbah*, tetapi dialah orang yang pertama kali diberi nama al-Sufi.[[4]](#footnote-4)

Secara etimologis, ada beragam pendapat mengenai asal kata tasawuf. Masignon & M. Abd. El Razik menjelaskan bahwa *tasawwuf* merupakan bentuk *masdar fiil khumasi* yang terbentuk dari akar kata *“shawwafa”* yang menunjukan pada pakaian dari bahan *shuuf* (bulu domba).[[5]](#footnote-5) Sebagian ahli menyatakan bahwa istilah tasawuf dinisbahkan kepada *Shuffah,* karena amaliah ahli tasawuf sama dengan amaliah *Ahlu al-Shuffah,* sebagian sahabat Nabi yang miskin dan senantiasa beribadah mendekatkan diri kepada Allah. Dikaitkan dengan *Shafa* dan *Shaf*  adalah karena kebersihan hati mereka, sehingga diharapkan mereka berada pada barisan *(shaf)* pertama di sisi Allah.[[6]](#footnote-6) Dikatakan berasal dari *Shufanah* (nama sebuah pohon di padang pasir)*,* sebab kebanyakan mereka berbadan kurus kering, akibat banyak berpuasa dan banyak bangun malam, sehingga badannya menyerupai pohon tersebut. Sedangkan penyandaran pada kata *shuf,* karena mereka sering memakai pakaian bulu yang kasar dan sederhana.[[7]](#footnote-7) Atau juga sebagaimana diungkapkan oleh beberapa penulis modern bahwa kata “sufi” berasal dari perkataan Yunani, *shopos* tetapi ini tidak memiliki dasar yang kuat yang bisa dipercaya.[[8]](#footnote-8)

Namun kebanyakan ahli menisbahkan pada kata *Shuf,* sebagai kata yang lebih tepat bagi asal-usul kata tasawuf.[[9]](#footnote-9) Sementara secara terminologis pun, istilah tasawuf memiliki puspa ragam definisi. Abu Al-Ula Afifi[[10]](#footnote-10) telah menguraikan kurang lebih enampuluh lima definisi tentang tasawuf. Menurut Afifi, dari definisi yang berjumlah enampuluh lima tersebut ia berharap bisa mencapai kesimpulan yang komprehensif tentang definisi tasawuf, ternyata ia hanya mendapatkan makna yang terdekat dari tasawauf. Kesulitan-kesulitan tersebut disebabkan definisi-definisi yang diutarakan masing-masing sufi sangat bersifat pribadi dan spesifik, sehingga ada banyak definisi sebanyak kaum sufi mendefinisikannya.

Ma’ruf Karkhi mengungkapkan tasawuf dengan berpihak pada hakikat-hakikat dan berputus asa dari segala hal yang ada pada makhluk (*Al-Akhdzu bil haqoiq wa alya’su mimma fi aidil Kholaiq*).[[11]](#footnote-11) Demikian pula tokoh-tokoh sufi yang lain memaknai tasawuf dengan berbeda-beda. Sehingga, hakikat pengalaman tasawuf tidak dapat didefinisikan (*Sufism is undefinable*), karena merupakan perasaan keagamaan yang amat personal dan intim (*personal intimate religious feeling*). Sedangkan menurut Qusyairi pengertian tasawuf berbeda-beda karena setiap ungkapan selalu berhubungan dengan pengalamannya pribadi (*fa kullu ibarin bima waqoa lahu*).[[12]](#footnote-12)

Ulasan Abdul Qadir Al-Jilani mengenai makna tasawuf diulas secara unik. Al-Jilani memaknai tasawuf dari kata tasawuf (تصوف) langsung yang berasal dari empat huruf yaitu *Ta, Shad, Waw dan* *Fa’*, yang masing-masing huruf tersebut memiliki makna tersendiri. Huruf *Ta’* berasal dari kata *tawbah* (taubat) yang terbagi dalam taubat zahir dan taubat batin.[[13]](#footnote-13) Huruf *Shad* berasal dari kata *shafa’* (kejernihan) yang juga terdiri dari dua bagian yakni kejernihan hati dan kejernihan nurani. Jika kejernihan hati adalah membersihkan hati dari segala penyakit hati, maka kejernihan nurani adalah mengarahkan perhatian hanya kepada Allah semata. Huruf *Waw* berasal dari *wilayah* (kewalian) yang akan muncul dalam diri seorang sufi setelah kejernihan hati dan nurani.[[14]](#footnote-14) Dan terakhir huruf *Fa’* yang bermakna *fanā’ fillah* (peniadaan diri dalam Allah) dari segala selain Allah. Jika sifat-sifat manusiawi telah tiada, maka yang ada adalah sifat-sifat Keesaan Transenden yang tidak meniada, tidak melenyap dan tidak menghilang. Hamba yang mengalami *fanā’* ini akan tetap bersama Tuhan Yang Maha Abadi dan keridhaan-Nya dan hati hamba yang telah mengalaminya akan abadi bersama Rahasia Yang Maha Abadi dan Perhatian-Nya.[[15]](#footnote-15)

Kendati demikian, bukan berarti tasawuf tidak bisa didefinisikan sama sekali. Secara sederhana tasawuf merupakan kesadaran adanya komunikasi dan dialog langsung antara hamba dengan Tuhan. Tasawuf merupakan suatu sistem latihan dengan penuh kesungguhan untuk membersihkan, mempertinggi dan memperdalam nilai-nilai kerohanian dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, sehingga segala konsentrasi hanya tertuju kepada-Nya.[[16]](#footnote-16) Ia lebih cenderung sebagai pengalaman hidup dal proses pencarian menuju kepada kesempurnaan hidup. Cara hidup ini telah diikuti individu-individu dengan berbagai watak dan karakter dengan berbagai pebdekatan yang berbeda.[[17]](#footnote-17)

# Benih-Benih Tasawuf

*Zuhud* menurut para ahli sejarah tasawuf adalah fase yang mendahului tasawuf. Menurut Harun Nasution, statiun 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 tiap sufi ialah *zahid*, tetapi sebaliknya tidak setiap *zahid* merupakan sufi.[[18]](#footnote-18) Secara etimologis, *zuhud* berarti *raghaba ‘an syai’in wa tarakahu*, artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya. *Zahada fi al-dunya*, berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah.[[19]](#footnote-19)

Berbicara tentang arti *zuhud* secara terminologis menurut Amin Syukur, tidak bisa dilepaskan dari dua hal. Pertama, *zuhud* sebagai bagian yang tak terpisahkan dari tasawuf. Kedua, *zuhud* sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes.[[20]](#footnote-20) Apabila tasawuf diartikan adanya kesadaran dan komunikasi langsung antara manusia dengan Tuhan sebagai perwujudan *ihsan*, maka *zuhud* merupakan suatu statiun (*maqām*) menuju tercapainya “perjumpaan” atau *ma’rifat* kepada-Nya. Dalam posisi ini, *zuhud*  berarti menghindar dari berkehendak terhadap hal – hal yang bersifat duniawi atau *ma siwa 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”.[[21]](#footnote-21) Zuhud disini berupaya menjauhkan diri dari kelezatan dunia dan mengingkari kelezatan itu meskipun halal, dengan jalan berpuasa yang kadang – kadang pelaksanaannya melebihi apa yang ditentukan oleh agama. Semuanya itu dimaksudkan demi meraih keuntungan ahirat dan tercapainya tujuan tasawuf, yakni *ridha,* bertemu dan *ma’rifat* Allah swt.

Kedua, *zuhud* sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes yaitu sikap hidup yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim dalam menatap dunia fana ini. Dunia dipandang sebagai sarana ibadah dan untuk meraih keridlaan Allah swt., bukan tujuan tujuan hidup dan di sadari bahwa mencintai dunia akan membawa sifat – sifat *mazmumah* (tercela). Keadaan seperti ini telah dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya. *Zuhud* disini berarti tidak merasa bangga atas kemewahan dunia yang telah ada ditangan dan tidak merasa bersedih karena hilangnya kemewahan itu dari tangannya. Bagi Abu Wafa al-Taftazani, *zuhud* itu bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, akan tetapi merupakan hikmah pemahaman yang membuat seseorang memiliki pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi itu. Mereka tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbunya dan tidak membuat mereka mengingkari Tuhannya.[[22]](#footnote-22) Lebih lanjut at-Taftazani menjelaskan bahwa *zuhud* adalah tidak bersyaratkan kemiskinan. Bahkan terkadang seorang itu kaya, tapi disaat yang sama diapun *zahid*. Ustman bin Affan dan Abdurrahman ibn Auf adalah para hartawan, tapi keduanya adalah para *zahid* dengan harta yang mereka miliki. *Zuhud* menurut Nabi serta para sahabatnya, tidak berarti berpaling secara penuh dari hal-hāl duniawi. Tetapi berarti sikap moderat atau jalan tengah dalam menghadapi segala sesuatu.

*Zuhud* merupakan salah satu *maqām* yang sangat penting dalam tasawuf. Hal ini dapat dilihat dari pendapat ulama tasawuf yang senantiasa mencantumkan *zuhud* dalam pembahasan tentang *maqām*, meskipun dengan sistematika yang berbeda – beda. Al-Ghazali menempatkan *zuhud* dalam sistematika : *al-taubah, al-sabr, al-faqr, al-zuhud, al-tawakkul, al-mahabbah, al-ma’rifah* dan *al-ridla*. Al-Tusi menempatkan *zuhud* dalam sistematika: *al-taubah,al-warā’,al-zuhd,* *al-faqr,al-shabr,al-ridla,al-tawakkul dan* *al-ma’rifah.[[23]](#footnote-23)* Sedangkan al-Qusyairi menempatkan *zuhud* dalam urutan maqām : *al-taubah,al-warā’, al-zuhud, al-tawakkul dan al-ridla.*[[24]](#footnote-24)

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 ber*khalwat* 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, ke*zuhud*an 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.

# Asal Usul dan Sumber Pijakan Tasawuf

Pembicaraan mengenai asal-usul tasawuf merupakan persoalan yang sangat kompleks, sehingga tidak bisa dikemukakan jawaban serta merta (sederhana) terhadap pertanyaan tentang asal-usulnya. Ada beberapa orientalis yang mengkaji tasawuf mengatakan bahwa tasawuf bersumber dari luar Islam.[[25]](#footnote-25) Thoulk menganggap tasawuf ditimba dari sumber Majusi; Dozy mengatakan tasawuf dikenal kaum muslim lewat orang-orang Persia; Goldziher, Palqacios dan Nicholson menisbahkan tasawuf berasal dari Kristen; Horten dan Hartman berpendapat tasawuf diambil dari India (Hindu-Budha), sementara yang lain mengungkapkan bahwa Yunani merupakan sumber tasawuf.[[26]](#footnote-26) Walaupun demikian, banyak ilmuwan dan para pengamat tasawuf yang dengan tegas mengemukakan bahwa sumber-sumber tasawuf secara otentik berasal dari dalam Islam sendiri. Menurut Spencer Trimingham secara afirmatif menyatakan “*Sufism was a natural development within Islam the inner doctrine of Islam, the underlying mystery of the Qur’an”.*[[27]](#footnote-27)

Pendapat sebagian ilmuwan muslim kontemporer, seperti Seyyed Hassein Nasr menjelaskan bahwa kehidupan spiritual kaum Sufi berawal  dari Nabi, jiwa Nabi disinari cahaya Allah, al-Qur’an, sehingga tepat sekali bila dikatakan bahwa wahyu al-Qur’an sebagai sumber tasawuf.[[28]](#footnote-28) Bahkan Lynn Wilcox, seorang Mursyid Sufi sekaligus guru besar psikologi abad ini pada California state University Amerika, dengan mengutip pendapat Bayazid Bistami, secara ekspresif ilustratif menyatakan bahwa benih tasawuf sudah ditanam pada masa Nabi Adam. Benih-benih ini berkecambah semasa Nabi Nuh dan berbunga semasa Nabi Ibrahim. Anggurpun berbentuk pada masa Nabi Musa dan buahnya matang pada masa Nabi Isa. Di masa Muhammad, semua itu dibuat menjadi anggur murni.[[29]](#footnote-29)

Harun Nasution mencatat ada lima pendapat tentang asal – usul *zuhud*. Pertama, dipengaruhi oleh cara hidup rahib-rahib Kristen. Kedua, dipengaruhi oleh Phytagoras  yang megharuskan meninggalkan kehidupan materi dalam rangka membersihkan roh. Ajaran meninggalkan dunia dan berkontemplasi inilah yang mempengaruhi timbulnya *zuhud* dan sufisme dalam Islam. Ketiga, dipengaruhi oleh ajaran Plotinus yang menyatakan bahwa dalam rangka penyucian roh yang telah kotor, sehingga bisa menyatu dengan Tuhan harus meninggalkan dunia. Keempat, pengaruh Budha dengan faham nirwananya bahwa untuk mencapainya orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Kelima, pengaruh ajaran Hindu yang juga mendorong manusia meninggalkan dunia dan mendekatkan diri kepada Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.[[30]](#footnote-30)

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 askestisme Nasrani. Ketiga, berasal atau dipengaruhi oleh berbagai sumber yang berbeda- beda kemudian menjelma menjadi satu ajaran. Keempat, berasal dari ajaran Islam. Untuk faktor yang keempat tersebut Afifi memerinci lebih jauh menjadi tiga : Pertama, faktor ajaran Islam sebagaimana terkandung dalam kedua sumbernya, al-Qur’an dan al-Sunnah. Kedua sumber ini mendorong untukhidup *warā’, taqwa dan zuhud*. Kedua, reaksi rohaniah kaum muslimin terhadap system sosial politik dan ekonomi di kalangan Islam sendiri,yaitu ketika Islam telah tersebar keberbagai negara yang sudah barang tentu membawa konskuensi – konskuensi tertentu, seperti terbukanya kemungkinan diperolehnya kemakmuran di satu pihak dan terjadinya pertikaian politik interen umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali ibn Abi Thalib dengan Mu’awiyah, yang bermula dari *al-fitnah al-kubra*yang menimpa khalifah ketiga, UstmanibnAffan (35 H/655 M). Dengan adanya fenomena sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat dan ulamanya tidak ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu terhadap pergolakan yang ada,mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut. Dan ketiga, reaksi terhadap fiqih dan ilmu kalam, sebab keduanya tidak bisa memuaskan dalam pengamalan agama Islam. Menurut at-Taftazani, pendapat Afifi yang terakhir ini perlu diteliti lebih jauh, *zuhud* bisa dikatakan bukan reaksi terhadap fiqih dan ilmu kalam, karena timbulnya gerakan keilmuan dalam Islam, seperti ilmu fiqih dan ilmu kalam dan sebaginya muncul setelah praktek *zuhud* maupun gerakan *zuhud*. Pembahasan ilmu kalam secara sistematis timbul setelah lahirnya mu’tazilah kalamiyyah pada permulaan abad II Hijriyyah, lebih akhir lagi ilmu fiqih, yakni setelah tampilnya imam-imam madzhab, sementara *zuhud* dan gerakannya telah lama tersebar luas didunia Islam.[[31]](#footnote-31)

Kendati demikian, sebagian ilmuwan muslim mengakui sejujurnya bahwa tasawuf dipengaruhi pula oleh agama dan budaya lain. Dasar dan sumber fundamental tasawuf memang al-Qur’an, Sunnah Nabi, kehidupan para sahabat dan tabi’in, namun tanpa mengingkari fakta historis, wacana-wacana tasawuf dalam perkembangan selanjutnya telah diwarnai unsur-unsur luar. Terutama tasawuf falsafi, yang merupakan pengaruh Persia (Yunani) yang rasional dan filsafat India yang mistis.[[32]](#footnote-32)

Bagaimanapun juga tidak dapat dipungkiri, dalam perjalanan selanjutnya sekitar abad ke enam dan tujuh Hijriyah, wacana-wacana tasawuf banyak yang bernuansa filosofis atau tasawuf-falsafi yang diprakarsai oleh Suhrawardi (w. 587 H), Ibn Arabi (w. 638 H), Ibn Faridh (w. 632 H) dan lain-lain. Pada fase ini, konsep-konsep tasawuf berkembang dan diwarnai unsur-unsur diluar Islam, khususnya filsafat Yunani, sekalipun pijakan fundamental para sufi adalah al-Qur’an dan Sunnah.[[33]](#footnote-33)

# Maqāmat Untuk Mencapai Puncak Spritual Dalam Tasawuf

Untuk mencapai tujuan tasawuf, seorang mubtadi harus menempuh jalan yang panjang dan berat, melakukan berbagai macam usaha dan amal baik yang bersifat amal zhahir maupun amal bathin. Walaupun pengetahuan dalam dunia tasawuf itu pada dasarnya bersifat repetitive, tetapi ia dapat dipelajari melalui tahap-tahap tertentu atau yang biasa disebut dengan istilah maqām. Istilah ini telah menjadi pembicaraan para sufi abad ketiga Hijriah. Al-Hujwiri menerangkan bahwa Sari As-Saqati (wafat 257 H/870 M) adalah yang pertama kali menyusun apa yang disebut maqām (jamak dari kata maqām). Tetapi sumber lain menerangkan pula bahwa istilah ini telah dibicarakan juga oleh Zunnun al-Misri (w. 245 H/859 M).

Pengertian *maqām* menurut para ahli tasawuf berbeda-beda namun pengertian yang satu dengan yang lainnya saling melengkapi. Menurut Abu Nasher Abdullah bin Ali al-Sarraj al-Thusi, *maqām* itu berarti, *maqām* seorang hamba di hadapan Allah pada saat ia berdiri menghadap kepada-Nya. Ia melakukan ibadah dengan *mujāhadah*, *riyādhah* dan melepaskan kegiatan duniawi untuk semata-mata berbakti kepada Allah. Hal tersebut sesuai dengan Q.S. Ibrahīm: 14 dan Q.S. Al-Shaffat: 164. Imam al-Qusyairi berkata, *maqām* ialah apa yang terjadi pada hamba Allah dari ketinggian adab sopan santunnya yang dapat membawanya kepada jenis usaha dan jenis tuntutan dari berbagai jenis kewajiban.[[34]](#footnote-34)

Perkataan *maqām* dapat diartikan dengan station, tahapan atau tingkatan, yakni tingkatan spiritual yang telah dicapai oleh seorang sufi. Dan atau tingkatan sikap hidup yang telah dapat dicapai seseorang dengan kesungguhan dan latihan yang terus menerus. Tujuan akhir dari perjalanan seorang sufi adalah untuk mengenal dan berada sedekat mungkin dengan Allah dan sekaligus memperoleh kebahagiaan yang hakiki. Jalan yang ditempuh, menurut al-Ghozali harus menjalankan syariat Islam, disamping itu harus menempuh jenjang *Maqāmāt* untuk mengantarkanya ke tingkat ma’rifat.

Adapun *maqāmāt* yang harus ditempuh seorang sufi menuju kedekatan sedekat mungkin di hadirat Tuhan yaitu kecenderungan rohani (rasa) yang lebih dominan dalam Tasawuf. *Maqāmāt* itu berbeda susunannya antara sufi yang satu dengan sufi yang lain bahkan menjadi sangat beragam dalam menentukan susunan *maqām* tersebut. Seperti Abu Hamid Muhammad al Ghozali dalam kitabnya yang terkenal *Ihya’ Ulumuddin* ia mengemukakan susunan Maqām yaitu: 1. Taubat, 2. Sabar, 3. Fakir, 4. Zuhud, 5. Tawakal, 6. Mahabbah, 7. Ma’rifat, 8. Ridha. Bagi Abu al-Qosim Abd. Al-Karim al-Qusyairi dalam susunan *maqām* sebagai berikut: 1. Tobat, 2. Warā, 3. Zuhud, 4. Tawakal, 5. Sabar, 6. Ridha. Sementara Abu Bakar Muhammad al-Kalabadi berbeda dalam menyusun *Maqām* yakni: 1. Tobat, 2. Zuhud, 3. Sabar, 4. Fakir, 5. Tawadlu, 6. Taqwa, 7. Tawakal, 8. Ridha, 9. Mahabbah dan10. Ma’rifat.[[35]](#footnote-35)

*Maqām* adalah tahapan adab etika seorang hamba dalam *wushūl* kepada-Nya, dengan berbagai macam upaya diwujudkan dengan satu tujuan pencarian tegas masing-masing berada dalam tahapnya sendiri. Ketika dalam kondisi tersebut *riyādhah* menuju kepada-Nya.

Syaratnya seorang hamba tidak akan menaiki dari *maqām* satu ke *maqām* lainya sebelum terpenuhi hukum *maqām* sebelumnya. Seperti Al-Naisaburi menyebutkan, siapa yang belum sepenuhnya *qonā’ah* maka belum bisa mencapai tahap selanjutnya dan siapa tidak *warā’* tidak sah untuk ke maqām selanjutnya.[[36]](#footnote-36)

# Sejarah dan Perkembangan Tasawuf

Tasawuf adalah nama lain dari mistisisme dalam Islam.[[37]](#footnote-37) Di kalangan orientalis Barat dikenal dengan sebutan sufisme yang merupakan istilah khusus mistisime Islam. Sehingga kata sufisme tidak ada pada mistisisme agama-agama lain.[[38]](#footnote-38) Tasawuf atau mistisisme dalam Islam ber-esensi pada hal kehidupan dan berkembang mulai dari bentuk hidup ke-*zuhud-*an, dalam bentuk tasawuf amali, kemudian tasawuf falsafi. Barangkali sepanjang sejarahnya dalam peradaban Islam, elemen ‘Tasawuf’ adalah yang paling banyak disalahpahami dan paling sering memicu kontroversi. Secara garis besar ada dua pendapat tentang Tasawuf: (1) para penentang, yg menuduh Tasawuf adalah sesat, bid’ah, khurafat, berbau klenik (takhayul) dan sinkretis serta tidak berasal dari tradisi Islam; (2) pendukung, yg menganggap Tasawuf adalah inti dari Islam. Perdebatan ini sudah terjadi sejak istilah ‘tasawuf’ atau ‘sufi’ muncul pertama kali dan sampai sekarang tetap tak terjadi titik temu, bahkan cenderung lebih ‘keras’ benturannya.

Secara umum, istilah tasawuf merujuk pada aspek keruhanian dan *tazkiyatun nafs* (akhlak) dalam ajaran Islam. Karena penekanannya pada aspek keruhanian, maka membicarakan tasawuf adalah seperti membicarakan samudera tanpa tepi dan mustahil kita memberikan gambaran yang utuh tentang tasawuf dalam ribuan buku sekalipun.

# Tahap Perkembangan Tasawuf

### Tasawuf Abad Pertama dan Kedua Hijriyah

Menurut para ahli sejarah tasawuf, zuhud atau asketisime merupakan fase yang mendahului lahirnya tasawuf pada abad pertama dan kedua Hijriyah. Dalam Islam, asketisisme mempunyai pengertian khusus. Asketisisme bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, melainkan hikmah pemahaman yang membuat para penganutnya mempunyai pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi, di mana mereka tetap bekerja dan berusaha, namun kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhannya.[[39]](#footnote-39)

Istilah yang populer digunakan pada masa awal tersebut adalah *nussāk, zuhhād* dan ‘*ubbād.[[40]](#footnote-40) Nussāk* merupakan bentuk jamak dari *nasik*, yang berarti orang-orang yang telah menyediakan dirinya untuk mengerjakan ibadah kepada Tuhan. *Zuhhād* adalah bentuk plural dari *zahid*, yang berarti “tidak ingin” kepada dunia, kemegahan, harta benda dan pangkat. Sedangkan ‘*ubbād* merupakan bentuk jamak dari *abid* yakni orang-orang yang telah mengabdikan dirinya semata-mata kepada Tuhan.

Para ahli berbeda pendapat mengenai faktor-faktor yang menyebabkan munculnya gerakan asketisisme dalam Islam. R.A. Nicholson berpandangan bahwa asketisisme dalam Islam bersumber dari gerakan Islam itu sendiri, bahkan hasil nyata dari ide Islam tentang Allah, walaupun ada dampak pengaruh agama Masehi (Kristen). Sedangkan Ignaz Goldziher melihatnya melalui dua perspektif. *Pertama*, asketisisme yang mendekati semangat Islam dan Ahlus Sunnah, sekalipun terkena pula dampak asketisisme Masehi. *Kedua*, tasawuf dalam pengertiannya yang luas yang berkaitan dengan pengenalan terhadap Allah (*ma’rifah*), keadaan ruhaniah (*hāl*) dan rasa (*dzauq*). Menurutnya yang kedua ini terkena dampak Neo-Platonisme dan ajaran-ajaran Budha ataupun Hindu. Dengan demikian, kedua orientalis di atas menganggap asketisisme dalam Islam muncul dikarenakan dua faktor utama, yaitu Islam itu sendiri dan kependetaan Nasrani, sekalipun keduanya berbeda pendapat tentang sejauh mana dampak faktor yang terakhir.[[41]](#footnote-41)

Sementara itu, Abu al-Ala Afifi berpendapat bahwa ada empat faktor yang mengembangkan asketisisme dalam Islam.[[42]](#footnote-42) *Pertama*, ajaran-ajaran Islam itu sendiri. Kitab suci al-Qur’an sendiri telah mendorong manusia agar hidup saleh, takwa kepada Allah, menghindari dunia beserta hiasannya, memandang rendah hal-hāl yang duniawi dan memandang tinggi kehidupan di akhirat. Selain itu al-Qur’an juga menyeru manusia agar beribadah, bertingkah laku baik, salat malam, salat tahajud, berpuasa dan lain-lain. *Kedua*, revolusi (perlawanan) ruhaniah kaum Muslim terhadap sistem sosio-politik yang berlaku. *Ketiga*, karena dampak asketisisme (paham ke-*zuhud*-an) Masehi. Di zaman pra-Islam, menurutnya, bangsa Arab terkena dampak para pendeta Masehi. Dampaknya terhadap para asketis Muslim, setelah timbulnya Islam masih tetap berlangsung. Namun dampak asketisisme Masehi itu lebih banyak terhadap organisasionalnya ketimbang terhadap aspek prinsip-prinsip umumnya. Terakhir *Keempat*, penentangan terhadap fikih dan kalam. Sebagian kaum Muslim yang saleh pada masa itu merasa bahwa pemahaman para fuqaha dan ahli kalam tentang Islam tidak dapat sepenuhnya memuaskan perasaan keagamaan mereka. Sehingga mereka pun mengarah pada tasawuf untuk memenuhi kehausan perasaan keagamaan mereka.

Sedangkan Abu al-Wafa’ al-Taftazani sendiri, melihatnya secara global dari dua aspek.[[43]](#footnote-43) *Pertama*, faktor al-Qur’an dan Sunnah. Faktor pertama dan utama yang mengembangkan asketisisme dalam Islam adalah ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur’an dan Sunnah yang berkaitan dengan uraian tentang ketidakartian dunia maupun hiasannya dan perlunya berusaha secara sungguh-sungguh demi akhirat, untuk memperoleh pahala surga ataupun selamat dari azab neraka. Bagi Taftazani, ada banyak ayat tentang kefanaan dunia, serta hamba-hamba Allah yang selalu membersihkan diri.[[44]](#footnote-44) *Kedua*, kondisi sosio-politik. Konflik politik yang terjadi sejak akhir masa Khalifah Utsman bin Affan r.a. mempunyai dampak terhadap kehidupan religius, sosial dan politik kaum Muslim. Puncaknya adalah pada zaman dinasti Umayyah yang banyak terjadi kelaliman dan penindasan sehingga banyak orang cenderung pada asketisisme. Kekuasan Bani Umayyah yang juga hidup dalam kemewahan duniawi mengundang reaksi kaum asketisisme yang menginginkan kesederhanaan hidup dan tercipta kesetaraan hidup umat Islam.

Kaum asketisisme pertama ini melihat para Khalifah Umayyah bertingkah laku sama sekali bertentangan dengan kesalehan dan kesederhanaan empat Khalifah yang pertama. Para Khalifah, keluarga dan para pembesar istana hidup dalam kemewahan sebagai akibat dari kekayaan yang diperoleh setelah Islam meluas ke Syria, Mesir, Mesopotamia dan Persia. Muawiyah telah hidup sebagai raja-raja Roma dan Persia dalam kemewahannya. Di antara Khalifah Bani Umayyah, hanya Khalifah Umar Abdul Aziz (717-720M.) yang dikenal sebagai Khalifah yang mempunyai sifat takwa dan patuh kepada ajaran-ajaran Islam dan sederhana hidupnya.[[45]](#footnote-45)

Khalifah lainnya hidup dalam kemewahan. Khalifah-khalifah Bani Abbas juga demikian, selalu dipenuhi dengan keglamoran hidup dan pertikaian. Melihat fakta-fakta tersebut, orang-orang yang tidak mau terlena dalam hidup kemewahan dan ingin mempertahankan hidup sederhana, menjauhkan diri dari kemewahan dunia tersebut.[[46]](#footnote-46) Bahkan di antara sebagian sahabat ada juga melakukan protes secara keras, seperti Abu Dzar al-Ghiffari dan Said Ibnu Zubair, sehingga menimbulkan gejolak pada Bani Umayyah.[[47]](#footnote-47)

Pada abad pertama dan kedua Hijriyah tersebut sudah banyak para tokoh zahid, baik dari kalangan sahabat maupun generasi tabi’in. Berikut ini merupakan tokoh-tokohnya menurut tempat perkembangannya. Para zahid yang tinggal di Madinah dari kalangan sahabat, seperti Abu Ubaidah al-Jarrah (w.18H), Abu Dzar Al-Ghiffari (w 22H), Salman Al-Farisi (w 32 H) dan Abdullah ibn Mas’ud (w 33 H). Sedangkan dari kalangan tabi’in, termasuk di antaranya adalah Said ibn Musayyab (w 91 H) dan Salim ibn Abdullah (w 106 H). Tokoh-tokoh zahid dari Basrah adalah Hasan Al-Bashri ( w 110 H), Malik ibn Dinar (w 131 H), Fadl Al-Raqqasyi, Kahmas ibn Al-Hadan Al-Qais (w 149 H), Shalih Al-Murri dan Abdul Wahid ibn Zaid (w 171 H) dari Abadan. Tokoh-tokoh aliran Kufah adalah Al-Rabi ibn Khasim (w 67 H), Said ibn Jubair (w 96 H), Thawus ibn Kisan (w 106 H), Sufyan Al-Tsauri (w 161 H), Al-Laits ibn Said (w 175 H), Sufyan ibn Uyainah (w 198 H) dan lain-lain. Sedangkan tokoh-tokoh yang berasal dari Mesir antara lain, adalah Salim Ibn Attar Al-Tajibi (w 75 H), Abdurrahman Al-Hujairah (w 83 H), Nafi’ hamba sahaya Abdullah ibn Umar (w 117 H), Hayah ibn Syuraih (w 158 H) dan Abu Abdullah ibn Wahhab ibn Muslim Al-Mishri (w 197 H). Pada masa terakhir tahap ini juga muncul tokoh-tokoh, seperti Ibrahim ibn Adham (w 161 H), Fudhail ibn Iyadh (w 187 H), Dawud Al-Tha’i (w 165 H) dan Rabi’ah Al-Adawiyyah.[[48]](#footnote-48)

Menurut Abu al-Wafa’, aliran asketisisme abad pertama dan kedua hijriyah dapat disimpulkan dengan beberapa karakteristik berikut. *Pertama*, asketisisme ini berdasarkan ide menjauhi hal-hāl duniawi, demi meraih pahala akhirat dan memelihara dari azab neraka. Ide ini berakar pada ajaran-ajaran al-Qur’an dan Sunnah dan terkena dampak berbagai kondisi sosio-politik yang berkembang dalam masyarakat Islam ketika itu. *Kedua*, asketisisme ini bercorak praktis dan para pendirinya tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip-prinsip teoretis atas asketisismenya tersebut. Sarana-sarana praktisnya merupakan hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan secara penuh, sedikit makan maupun minum, banyak beribadah dan mengingat Allah, berlebih-lebih dalam merasa berdosa, tunduk mutlak pada kehendak Allah dan berserah diri kepada-Nya. Dengan begitu, asketisisme ini mengarah pada tujuan moral. *Ketiga*, motivasi asketisisme ini adalah rasa takut *(khouf),* yakni rasa yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh. Sementara pada akhir abad kedua Hijriyah, di tangan Rabi’ah al-Adawiyyah, muncul motivasi cinta kepada Allah *(mahabatullah),* yang bebas dari rasa takut terhadap azab-Nya maupun rasa harap terhadap pahala-Nya. Hal ini mencerminkan penyucian diri dan abstraksi dalam hubungan antara manusia dengan Allah. *Keempat*, asketisisme sebagian asketis yang terakhir, khususnya di Khurasan dan pada Rabia’ah al-Adawiyyah ditandai kedalaman membuat analisa, yang bisa dipandang sebagai pendahuluan tasawuf. Kelompok ini sekalipun dekat dengan tasawuf, tidak dipandang sebagai para sufi dalam pengertiannya yang terinci. Mereka lebih tepat dipandang sebagai cikal bakal para sufi abad-abad ketiga dan keempat Hijriyah.[[49]](#footnote-49)

### Tasawuf Abad Ketiga dan Keempat Hijriyah

Walaupun sulit menentukan secara tepat kapan peralihan waktu antara gerakan asketisisme dan tasawuf dalam Islam, namun pada permulaan abad ketiga Hijriyah sudah terlihat adanya peralihan dari asketisisme menuju tasawuf. Para asketis pada masa ketiga Hijriyah tidak lagi dikenal dengan gelar tersebut, tapi mereka lebih dikenal dengan sebutan sufi. Istilah-istilah lain yang sebelumnya lebih populer, seperti *zuhhād* dan *nussāk,* secara perlahan-lahan digantikan oleh istilah sufi yang menjadi sangat terkenal.[[50]](#footnote-50)

Para sufi pada era tersebut mulai cenderung memperbincangkan konsep-konsep yang sebelumnya justru tidak dikenal, semacam tentang moral, jiwa, tingkah laku, pembatasan arah yang harus ditempuh seorang penempuh jalan menuju Allah, yang dikenal dengan istilah tingkatan (*maqām*) serta keadaan (*hāl*), ma’rifat dan metode-metodenya, tauhid, fana, penyatuan atau hulul. Selain itu mereka menyusun prinsi-prinsip teoretis dari semua konsep tersebut. Bahkan mereka menyusun aturan-aturan praktis bagi tarekat mereka dan mempunyai bahasa simbolis khusus yang hanya dikenal dalam kalangan mereka sendiri, yang asing bagi kalangan luar. Sejak saat itu muncul karya-karya tentang tasawuf, dengan para pengarang seperti Al-Muhasibi (w. 243 H), Al-Kharraz (w. 277 H), Al-Hakim Al-Tirmidzi (w. 285 H) dan Al-Junaid (w. 297 H). Sehingga dapat dikatakan bahwa abad ketiga Hijriyah merupakan mulai tersusunnya ilmu tasawuf dalam arti yang luas.[[51]](#footnote-51)

Sejak abad ketiga Hijriyah, dari segi objek, metode dan tujuannya tasawuf menjadi terpisah dari ilmu fikih. Ibn Khaldun menguraikan bahwa ilmu agama menjadi dua bagian: yang satu berkaitan denga fuqaha dan para pemberi fatwa, yaitu mengenai hukum-hukum ibadah yang umum, adat istiadat atau pun niaga. Satunya lagi berkaitan dengan kelompok sufi yang melakukan latihan ruhaniah, introspeksi diri, memperbincangkan rasa dan intuisi yang ditempuh dalam perjalanannya dan cara peningkatan diri dari satu rasa ke rasa yang lain, atau menerapkan terminologi-terminologi yang berkaitan dengan hal itu semua.[[52]](#footnote-52) Sejak masa itu dan masa-masa selanjutnya, para sufi mulai mengemukakan terminologi-terminologi khusus tentang ilmu mereka. Maka terkenal pulalah ilmu mereka sebagai *ilmu batin, ilmu hakikat, ilmu wiratsah* dan *ilmu dirayah*. Semua istilah tersebut merupakan kebalikan dari ilmu lahir, ilmu syariah, ilmu dirasah dan ilmu riwayah.[[53]](#footnote-53)

Pembagian al-Thusi di atas memperlihatkan dengan jelas bahwa para sufi, dalam menyebut ilmunya dengan dirayah, ilmu batin ataupun sebutan lain yang serupa, justru membedakan adanya dua ilmu: ilmu teoretis yang berkaitan dengan hukum, serta ilmu yang membahas cara-cara merealisasikan hukum-hukum tersebut, baik dalam kalbu ataupun dalam tingkah laku. Yang pertama adalah fikih atau lahir, sementara yang kedua adalah tasawuf atau batin.

Selanjutnya menurut Abu Al-Wafa’, pada abad-abad ini ada dua macam aliran tasawuf.[[54]](#footnote-54) *Pertama*, aliran para sufi yang pendapat-pendapatnya moderat. Tasawufnya selalu merujuk kepada al-Qur’an dan Sunnah. Dengan kata lain, tasawuf aliran ini selalu mengikuti pertimbangan syari’ah. Sebagian sufinya adalah ulama terkenal dan tasawufnya didominasi ciri-ciri moral. *Kedua*, aliran para sufi yang terpesona keadaan-keadaan fana. Mereka ini sering mengucapkan kata-kata ganjil, yang terkenal sebagai *syathahat.* Di antara tokohnya adalah Al-hāllaj dan Abu Yazid Al-Busthami.[[55]](#footnote-55) Kendati demikian, secara global pada periode abad ini setidaknya ada lima karakteristik kedua jenis tasawuf tersebut.[[56]](#footnote-56) *Pertama*, peningkatan moral. Pada dasarnya, pada abad ketiga dan keempat Hijriyah, tasawuf adalah ilmu tentang moral agama. Sebab, aspek moral tasawuf pada masa itu berkaitan erat dengan pembahasan jiwa, klasifikasinya, uraian kelemahannya, penyakitnya, ataupun jalan keluarnya. Karenanya dapat dikatakan bahwa tasawuf pada masa tersebut ditandai ciri-ciri psikologis, di samping ciri-ciri moral.

Semua sufi abad ketiga dan keempat Hijriyah menaruh perhatian terhadap pembahasan moral maupun hal-hāl yang berkaitan dengannya, seperti latihan jiwa, taubat, kesabaran, ridha, tawakkal, takwa, rasa takut, rasa heran, cinta, ingat Allah, jiwa dan penyakit-penyakitnya dan tingkah laku maupun etika serta fase-fasenya. Karya-karya biografi mereka penuh dengan pendapat-pendapat mereka tentang hal itu semua. Barangkali, dalam kalangan para sufi yang pertama kali membahas masalah tersebut secara mendalam adalah Al-Harits ibn Asad Al-Muhasibi. Ia adalah salah seorang sufi yang mengkompromikan ilmu syariat dengan ilmu hakikat. Ia mengarang banyak buku yang berhubungan dengan persoalan jiwa dan permasalahannya. Salah satunya yang cukup terkenal, yaitu ‘*Adabun Nufus* yang menguraikan perawatan jiwa dan kalbu, akhlak-akhlak jiwa, evaluasi diri, jenjang-jenjang amal, hawa nafsu, kelengahan dan kewaspadaan serta konsep-konsep lain yang berhubungan dengan peningkatan moral dan spiritual.[[57]](#footnote-57)

*Kedua*, pengetahuan intuitif secara langsung atau disebut ma’rifat. Ini merupakan prinsip epistemologis yang membedakan tasawuf dengan filsafat. Apabila dengan filsafat, yang dalam memahami realitas seseorang menggunakan metode-metode intelektual, maka dia disebut seorang filosof. Sedangkan kalau dia menggunakan metode intuisi atau ma’rifat, maka dalam kondisi demikian dia disebut sebagai seorang sufi atau mistikus dalam pengertiannya yang lengkap.[[58]](#footnote-58) Tokoh yang mula-mula membahas persoalan ma’rifat adalah Ma’ruf Al-Karkhi, yang diikuti oleh Abu Sulaiman Al-Darani dan yang paling terkenal yaitu *Dzun Nun Al-Mishri*. Namun lagi-lagi, adalah Al-Muhasibi yang secara spesifik menulis sebuah buku kecil yang cukup terkenal tentang ma’rifah yaitu *Syarh al-Ma’rifah wa Badzl al-Nashihah.[[59]](#footnote-59)* Secara garis besar, Al-Muhasibi membahas empat pilar utama ma’rifat yaitu (1) ma’rifat kepada Allah; (2) mengenal iblis sebagai musuh Allah; (3) mengenal *nafs;* dan (4) mengenal amal yang dilakukan karena Allah semata.

*Ketiga,* pemenuhan fana (sirna) dalam realitas mutlak. Yang dimaksud fana ialah bahwa dengan latihan-latihan fisik dan psikis yang ditempuhnya, akhirnya seorang sufi sampai pada kondisi tertentu, di mana dia tidak lagi merasakan adanya diri atau pun keakuannya. Fana juga bisa didefinisikan sebagai ketiadaan diri di dalam Allah, yakni menjadikan sifat-sifat baik Allah, bukan Eksistensi, sebagai ganti sifat-sifat manusiawi yang rendah.[[60]](#footnote-60) *Keempat*, ketenteraman atau kebahagiaan. Ini merupakan karakteristik khusus pada semua bentuk tasawuf. Sebab, tasawuf diniatkan sebagai petunjuk atau pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, serta pembangkit keseimbanagn psikis pada diri seorang sufi. Dengan sendirinya, tujuan tersebut akan membuat sang sufi terlepas dari semua rasa takut dan merasakan ketenteraman jiwa dan kebahagiaan dirinya pun terwujudkan.[[61]](#footnote-61)

*Kelima*, pemakaian simbol-simbol dalam mengungkapkan hakikat realitas-realitas tasawuf. Yang dimaksud dengan simbol di sini adalah ungkapan-ungkapan yang dipergunakan sufi biasanya mengandung dua pengertian; 1) pengertian yang terdapat pada kata-kata tekstual. 2) pengertian yang digali dengan analisis dan pendalaman. Pengertian yang kedua ini hampir sepenuhnya tertutup bagi yang bukan sufi dan sulit untuk dapat memahami maksud tujuan mereka. Sebab, tasawuf merupakan kondisi-kondisi efektif yang khusus, yang mustahil dapat diungkapkan dengan kata-kata. Terlebih lagi, kondisi itu tidak sama pada setiap tokoh sufi. Setiap sufi punya cara tersendiri dalam mengungkapkan kondisi-kondisi yang mereka alami. Dengan demikian, tasawuf merupakan pengalaman yang subjektif.

### Tasawuf Abad Kelima Hijriyah

Aliran tasawuf moderat atau sunni terus tumbuh dan berkembang pada abad kelima Hijriyah. Sementara aliran kedua yang bercorak semi-filosofis, yang cenderung dengan ungkapan-ungkapan ganjil serta bertolak dari keadaan fana, mulai tenggelam dan kelak akan muncul kembali dalam bentuk lain pada pribadi-pribadi sufi yang juga filosof pada abad keenam Hijriyah dan setelahnya. Tenggelamnya aliran kedua pada abad kelima Hijriyah, pada dasarnya disebabkan oleh berjayanya aliran teologi Ahlus Sunnah wal Jama’ah melalui keunggulan Abu Al-Hasan Al-Asy’ari atas aliran-aliran lainnya. Tasawuf pada era ini cenderung melakukan pembaruan dengan mengembalikannya ke landasan al-Qur’an dan Sunnah. Di antara tokoh-tokohnya yang sangat terkenal yaitu al-Qusyairi, al-Hawari dan Al-Ghazali. Di sini akan dibahas pandangan atau kritik mereka terhadap penyimpangan tasawuf.[[62]](#footnote-62)

Abu Al-Qasim Al-Qusyairi merupakan tokoh yang sangat terkenal pada abad kelima Hijriyah terutama karena karya monumentalnya, *al-Risalah al-Qusyairiyyah,* yang sangat berpedoman pada al-Qur’an dan Sunnah. Di awal mukadimahnya, Qusyairi melukiskan bahwa saat itu sudah amat langka para sufi sejati. Karena itu, Qusyairi memulai kitabnya dengan menguraikan prinsip-prinsip tauhid, seperti *ma’rifatullah*, sifat-sifat, keimanan dan lainnya. Selanjutnya ia menguraikan konsep-konsep tasawuf, *maqāmāt wa al-ahwal*, kondisi ruhaniah dan karamah para wali, serta diakhiri dengan biografi singkat mengenai para tokoh sufi ternama. Menurut al-Qusyairi, antara syariat dan hakikat tidak bisa dipisahkan. Syariat merupakan disiplin *‘ubūdiyah*, sedangkan hakikat adalah *musyāhadah* ketuhanan. Setiap syariat yang tidak dikukuhkan dengan hakikat, tidak bisa diterima. Sebaliknya setiap hakikat yang tidak dikukuhkan syariat, tidak akan tercapai. Syari’at berarti menyembah-Nya, sedang hakikat berarti seorang hamba menyaksikan-Nya.[[63]](#footnote-63)

Begitu juga dengan eksposisinya mengenai tahap-tahap perjalanan sufistik menuju Tuhan, terlihat sangat sistematis. Dalam perspektif Qusyairi, seorang hamba tidak akan bisa menaiki satu *maqām* ke *maqām* lainnya sebelum terpenuhi hukum-hukum *maqām* tersebut. Siapa yang belum sepenuhnya *qanā’ah,* belum bisa mencapai tahap tawakkal. Siapa yang belum bisa tawakkal, tidak sah ber-*taslim.* Siapa yang tidak bertobat, tidak sah ber-*inabah.* Dan siapa yang tidak *warā’,* tidak sah untuk ber-*zuhud.[[64]](#footnote-64)* Bahkan ia mampu menguraikan konsep *fanā’* yang sering disalah pahami oleh sebagian sufi lainnya, secara moderat. *Fanā’* baginya bukanlah leburnya atau penyatuan seorang hamba dengan Tuhan, melainkan lenyapnya sifat-sifat tercela pada diri seorang hamba dan melahirkan ke-*baqā’-*an, yakni kekalnya sifat-sifat terpuji.[[65]](#footnote-65) Dengan uraian semua ini, terlihat sekali bahwa al-Qusyairi mempunyai pandangan yang moderat dan sesuai dengan al-Qur’an dan Sunnah.

Tokoh sufi lain yang tasawufnya berasaskan doktrin Ahlus Sunnah ialah Abu Ismail Abdullah ibn Muhammad Al-Anshari atau yang lebih dikenal dengan Al-Hawari. Ia dipandang sebagai penggagas aliran pembaruan dalam tasawuf dan penentang para sufi yang terkenal dengan keganjilan ungkapan-ungkapannya, seperti al-Busthami dan Al-hāllaj.[[66]](#footnote-66) Karya al-Harawi yang paling terkenal adalah *Manāzil al-Sairin ila Rabb al-Alamin.* Dalam karya ringkas tersebut, ia memaparkan tingkat-tingkat ruhaniah yang mempunyai awal dan akhir. Mendekati al-Qusyairi, ia juga mengungkapkan bahwa tingkatan akhir tidak bisa diraih tanpa melalui tingkatan awal, seperti halnya bangunan tidak bisa tegak tanpa berdasarkan fondasi. Benarnya tingkatan awal adalah dengan menegakkannya di atas keikhlasan serta mengikuti Sunnah.[[67]](#footnote-67)

Tokoh selanjutnya adalah al-Ghazali, pembela tasawuf sunni yang menduduki peringkat lebih besar daripada kedua sufi yang telah disebutkan sebelumnya.[[68]](#footnote-68) Al-Ghazali menjauhkan tasawufnya dari semua kecenderungan gnostis yang mempengaruhi para filosof Islam, sekte Isma’iliyyah dan aliran Syiah, Ikhwan al-Shafa dan lain-lainnya. Ia juga menjauhkan tasawufnya dari teori-teori ketuhanan Aristoteles, antara lain teori emanasi dan penyatuan. Sehingga dapat dikatakan bahwa tasaawuf al-Ghazali benar-benar bercorak Islam.

Setelah mendalami berbagai ilmu, seperti ilmu fikih, kalam, filsafat dan tasawuf, maka ia berkeyakinan bahwa jalan sufi adalah jalan terbaik bahkan pada titik ekstremnya, dalam perspektif Imam Ghazali jalan yang paling ideal menuju Tuhan adalah melalui pencerahan sufistik atau tasawuf. Setelah mencapai *mukāsyafah,* terbukanya tirai-tirai kegaiban alam malakut, Ghazali mempertajam wacana tersebut dengan berkomentar bahwa:

“Kaum sufi adalah orang-orang yang berada di jalan Allah secara khusus. Jalan mereka adalah jalan yang terbaik. Cara mereka adalah cara yang terbenar. Akhlak mereka adalah akhlak yang tersuci. Bahkan jika pikiran para cendikiawan, hikmah para ahli hikmah dan pengetahuan para ulama yang mengetahui rahasia-rahasia syariat dikumpulkan untuk mengubah jalan dan  akhlak kaum sufi serta menggantinya dengan yang lebih baik, mereka tidak akan menemukan jalan untuk itu. Karena semua gerak dan diam mereka, pada lahir dan batinnya, teradopsi dari lentera kenabian, padahal tidak ada cahaya di muka bumi yang melebihi terang cahaya kenabian”.[[69]](#footnote-69)

Al-Ghazali pun melakukan koreksi terhadap ungkapan-ungkapan ganjil Al-Busthami dan Al-hāllaj. Menurut Al-Ghazali, ucapan-ucapan mereka di saat mabuk atau tidak sadar bersama Tuhan, seharusnya disembunyikan dan jangan diceritakan. Sebab, ketika mereka sadar kembali, sebenarnya mereka tahu bahwa mereka tidaklah *ittihād,* menyatu sebenarnya dengan Tuhan, melainkan hanya menyerupai penyatuan. Al-Ghazali membuat ilustrasi laksana orang yang belum pernah melihat cermin, lalu tiba-tiba dikejutkan oleh sebuah cermin dan melihat gambar dirinya di sana. Dikiranya bahwa gambar yang dilihatnya pada cermin adalah gambar cermin yang telah menyatu dengan gambar dirinya sendiri. Atau bagaikan seorang yang melihat anggur dalam sebuah gelas yang jernih, lalu ia mengira bahwa anggur itu bukanlah anggur, tapi hanya warna gelasnya. Jika kelak keadaan itu sudah menjadi terbiasa bagi orang yang mengalaminya dan kuat pula pengetahuannya, barulah ia akan menyadari keadaan yang sebenarnya. Dengan paparan dan ilustrasi tersebut, Al-Ghazali ingin menunjukkan bahwa tidak mungkin terjadi penyatuan antara manusia dengan Tuhan. Yang ada hanya lenyapnya kesadaran si hamba ketika menyaksikan keagungan Wajah Tuhan Yang Maha Indah, Maha Mulia dan Maha sempurna.

### Tasawuf Abad Keenam Hijriyah

Tasawuf filosofis merupakan tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara pencapaian pencerahan mistikal dan pemaparan secara rasional filosofis. Terminologi filosofis tersebut berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat, yang telah mempengaruhi para tokoh-tokohnya. Tasawuf filosofis ini mulai muncul dengan jelas sejak abad keenam Hijriyah, meskipun para tokohnya baru dikenal setelah seabad kemudian. Adanya pemaduan antar tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf filosofis, dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajarannya bercampur dengan sejumlah ajaran-ajaran filsafat di luar Islam, seperti dari Yunani, India, Persia dan agama Nasrani. Akan tetapi orsinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang berbeda dan beraneka, sejalan dengan ekspansi Islam yang telah meluas pada waktu itu, tetap berusaha menjaga kemandirian ajaran mereka, terutama bila dikaitkan dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam.[[70]](#footnote-70)

Para pengkaji tasawuf filosofis, berpendapat bahwa perhatian para penganut tasawuf filosofis terutama diarahkan untuk menyusun teori-teori wujud dengan berlandaskan rasa (*dzauq*), yang merupakan titik tolak tasawuf mereka. Ibn Khaldun memaparkan ada empat karakteristik tasawuf filosofis. *Pertama*, latihan ruhaniah dengan rasa, intuisi, serta introspeksi diri yang timbul darinya. *Kedua*, iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam gaib, misalnya sifat-sifat rabbani, arsy, kursi, malaikat, wahyu, kenabian, ruh, hakikat realitas segala wujud, yang gaib maupun yang tampak dan susunan kosmos, terutama tentang Penciptanya dan penciptaannya. *Ketiga*, peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan. Dan *Keempat*, penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*syahahiyyat*), yang dalam hal ini telah melahirkan reaksi masyarakat berupa mengingkarinya, menyetujui, atau menginterpretasikannya.[[71]](#footnote-71) Adapun tokoh-tokohnya yang sangat terkenal yaitu Al-Suhrawardi (1153-1191 M) dan Ibn Arabi (1165-1240 M). Di sini akan dielaborasi sekilas pandangan ketiga tokoh tersebut agar dapat memperjelas konsep tasawuf filosofis.

Al-Suhrawardi Al-Maqtul dikenal sebagai *Shaykh al-Isyrāq,* guru filsafat cahaya. Walaupun ia meninggalkan banyak karya, namun karyanya yang paling terkenal dan mengantarkannya dirinya sebagai tokoh tasawuf filosofis adalah *Hikmah al-Isyrāq.* Kitab tersebut menguraikan pandangan-pandangannya tentang filsafat isyraqi atau tasawuf isyraqi (iluminatif), yang didasarkan pada penalaran diskursif dan intuisi intelektual, dengan latihan formal terhadap pikiran sekaligus pembersihan jiwa. Suhrawardi membagi tingkatan orang yang berusaha mendapatkan pengetahuan sesuai dengan usaha pengembangan daya-daya tersebut dalam dirinya. Menurutnya, terdapat beberapa kategori yang bisa dipertimbangkan: 1) filsuf ketuhanan (*muta’āllih*) yang menguasai teosofi dan tidak mengetahui apa-apa secara diskursif; 2) filsuf yang kuat secara diskursif dan tidak tahu menahu tentang teosofi; 3) filsuf ketuhanan yang yang menguasai teosofi dan analisis; 4) filsuf ketuhanan yang kuat dalam teosofi dan cukup mampu atau lemah dalam pemikiran diskursif; 5) filsuf yang kuat olahan diskursifnya, tapi cukup mampu atau lemah untuk berteosofi; 6) pemula dalam teosofi dan pemikiran diskursif; 7) pemula dalam teosofi saja; 8) pemula dalam bidang diskursif.[[72]](#footnote-72)

Bagi Suhrawardi, seorang filsuf yang menggabungkan teosofi dan kompetensi menganalisis secara diskursif itulah yang memangku ‘otoritas’ dan dialah sang khalifah Allah. Jika tidak, maka filsuf yang matang dalam teosofi dan cukup berkemampuan secara diskursif. Namun jika ini pun tidak ada, maka yang terpilih adalah filsuf yang teosofinya mendalam, meski tak mampu secara diskursif. Suhrawardi yakin bahwa dunia tidak pernah sepi dari filsuf yang kuat secara teosofi.[[73]](#footnote-73)

Garis besar filsafat Suhrawardi dapat disingkat dalam nukilan berikut:

“Hakikat dari Cahaya Mutlak, Tuhan, memberi terang terus menerus, yang merupakan pengejawantahan dan menyebabkan segala sesuatu ada, memberikan kehidupan kepada segala sesuatu dengan sinarnya. Segalanya di dunia berasal dari Cahaya hakikat-Nya dan segala keindahan dan kesempurnaan adalah karunia dari kemurahan-Nya dan mencapai terang ini sepenuhnya berarti keselamatan”.[[74]](#footnote-74)

Selanjutnya Ibn Arabi yang dituduh sebagai tokoh panteisme dengan teori *wahdat al-wujūd,* (kesatuan keberadaan). Padahal inti paham tersebut adalah bahwa tiada wujud selain Tuhan; hanya ada satu Wujud hakiki yaitu Tuhan. Menurut Schimmel, dalam pemikiran Ibn Arabi tetap dipertahankan adanya suatu transendensi atas kategori-kategori. Tuhan tetap berada di atas segala kualitas dan Dia mengejawantahkan Dirinya Sendiri hanya dengan perantaraan Nama-nama bukan dengan hakikat-Nya.[[75]](#footnote-75)

Penelitian-penelitian yang pernah dilakukan membuktikan bahwa secara garis besar terdapat dua penafsiran tentang *wadat al-wujūd* Ibn Arabi. Sekelompok sarjana seperti Ibn Taimiyah, al-Biqai dan Abd. Rahman al-Wakil menafsirkan bahwa *wahdat al-wujūd* menyamakan Tuhan dengan alam. Wujud Tuhan adalah wujud alam dan wujud alam adalah wujud Tuhan. Mereka hanya melihat satu sisi *wahdat al-wujūd,* sisi keidentikan Tuhan dengan alam dan tidak melihat sisi lainnya, sisi perbedaan di antara keduanya. Menurut mereka, Ibn Arabi mengajarkan hanya sisi *tasybīh* ( *similarity,* keserupaan) dan tidak mengajarkan sisi *tanzīh* (*incomparability,* ketidakdapatdibandingkan). Dalam pandangan mereka, Ibn Arabi menekankan secara total imanensi Tuhan dan meniadakan transendesi-Nya. Pandangan yang simplistik pada satu sisi ini dianut tidak hanya oleh para ulama yang memusuhi doktrin *wahdat al-wujūd,* tetapi dianut pula oleh sarjana-sarjana Barat yang netral.

Sedangkan ilmuwan lain, seperti Al-Qasyani, Al-Qasyari, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin,[[76]](#footnote-76) Toshihiko Izutsu dan William C, Chittick[[77]](#footnote-77) menafsirkan bahwa Ibn Arabi mengajarkan bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri: ia hanya ada sejauh memanifestasikan wujud Tuhan. Doktrin *wahdat al-wujūd* menekankan tidak hanya sisi *tasybīh,* tetapi juga *tanzīh.* Dilihat dari sisi *tasybīh,* Tuhan adalah identik atau lebih tepat serupa dan satu, dengan alam karena Dia, melalui nama-nama-Nya, menampakkan diri-Nya dalam alam. Tetapi dilihat dari sisi *tanzīh,* Tuhan sama sekali berbeda dengan alam karena Dia adalah Zat Mutlak yang tidak terbatas di luar alam nisbi yang terbatas. Ide ini dirumuskan oleh Ibn Arabi dengan ungkapan singkat, *huwa wa lā huwa* (Dia dan bukan Dia). Dalam pandangan ini, Tuhan adalah imanen sekaligus transenden. Melalui paparan singkat di atas, sebenarnya dalam doktrin *wahdat al-wujūd*, Tuhan betul-betul Esa karena tidak ada wujud hakiki, kecuali Tuhan; wujud hanya milik Tuhan. Alam tidak mempunyai wujud kecuali sejauh berasal dari Tuhan. Alam tidak lebih dari penampakan-Nya. Dengan demikian, doktrin ini hanya mengakui satu wujud atau realitas karena mengakui dua jenis wujud atau realitas yang sama sekali independen berarti memberi tempat kepada syirik atau politeisme.[[78]](#footnote-78)

### Tasawuf Abad Ketujuh Hijriyah dan Sesudahnya

Periode abad keenam dan ketujuh Hijriyah tidak kalah penting dengan periode-periode sebelumnya. Sebab pada periode ini justru tasawuf telah menjadi semacam filsafat hidup bagi sebagian besar masyarakat Islam. Tasawuf menjadi memiliki aturan-aturan, prinsip dan sistem khusus; di mana sebelumnya ia hanya dipraktekkan sebagai kegiatan pribadi-pribadi dalam dunia Islam tanpa adanya ikatan satu sama lain. Periode inilah kata “tarekat” pada para sufi mutakhir dinisbatkan bagi sejumlah pribadi sufi yang bergabung dengan seorang guru (*syaikh*) dan tunduk di bawah aturan-aturan terinci dalam jalan ruhani. Mereka hidup secara kolektif di berbagai *zawiah, rabāth dan* *khanaqah* (tempat-tempat latihan)*,* atau berkumpul secara periodik dalam acara-acara tertentu, serta mengadakan berbagai pertemuan ilmiah maupun ruhaniah yang teratur.[[79]](#footnote-79)

Tarekat secara etimologis berasal dari bahasa Arab, *thariqah* yang berarti *al-khat fi al-syai’* (garis sesuatu), *al-shirāt* dan *al-sābil* (jalan). Kata ini juga bermakna *al-hāl* (keadaan). Dalam literatur Barat, menurut Gibb, kata *thariqah* menjadi *tarikat* yang berarti *road* (jalan raya), *way* (cara) dan *path* (jalan setapak).[[80]](#footnote-80) Hanya saja ada perbedaan antara *road* dan *path.* Jika yang pertama merupakan jalan besar yakni syariat, maka yang kedua jalan kecil yakni yang secara khusus ditujukan sebagai tarekat atau perjalanan spiritual.[[81]](#footnote-81)

Sedangkan secara praktis, tarekat dapat dipahami sebagai sebuah pengamalan keagamaan yang bersifat esoterik (penghayatan), yang dilakukan oleh seorang Muslim dengan menggunakan amalan-amalan berbentuk wirid dan zikir yang diyakini memiliki mata rantai secara sambung menyambung dari guru mursyid ke guru mursyid[[82]](#footnote-82) lainnya sampai kepada Nabi Muhammad Saw dan bahkan sampai Jibril dan Allah. Mata rantai ini dikenal di kalangan tarekat dengan nama *silsilah* (transmisi). Dalam tataran ini, tarekat menjadi sebuah organisasi ketasawufan.[[83]](#footnote-83)

Secara lebih komprehensif, dalam dunia sufistik menurut Schimmel, tarekat adalah jalan yang ditempuh para sufi dan digambarkan sebagai jalan yang berpangkal dari syariat, sebab jalan utama disebut *syar’* sedangkan anak jalan disebut *tariq.* Kata turunan ini menunjukkan bahwa menurut anggapan para sufi, pendidikan mistik merupakan cabang dari jalan utama yang terdiri atas hukum Ilahi, tempat berpijak bagi setiap Muslim. Tidak mungkin ada jalan tanpa adanya jalan utama tempat ia berpangkal. Pengalaman mistik tak mungkin didapat bila perintah syariat yang mengikat itu tidak ditaati terlebih dahulu secara seksama. Akan tetapi *tariq* atau jalan itu lebih sempit dan lebih sulit dijalani serta membawa santri (*salik*) dalam *suluk* atau pengembaraannya melalui berbagai persinggahan (*maqām*), sampai mungkin cepat atau lambat akhirnya ia mencapai tujuannya, yaitu *tauhid* sempurna; yaitu pengakuan berdasarkan pengalaman bahwa Tuhan adalah satu.[[84]](#footnote-84)

Sebagai organisasi tasawuf atau metode spiritual yang praktis, tarekat memiliki metode yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Ada yang menggunakan program penyucian jiwa, zikir, tafakur, meditasi, mendengar musik dan menari, qiyamul lail dan lain-lain. Tetapi tujuan mereka semuanya sama yakni untuk mendekatkan diri kepada Allah semata (*taqarrub ila Allah*).[[85]](#footnote-85) Walaupun sejak jauh sebelumnya organisasi tarekat telah hadir, seperti tarekat Junaidiyyah yang bersumber pada ajaran Abu Al-Qasim Al-Junaid Al-Baghdadi (w. 297 H) atau tarekat Nuriyyah yang didirikan oleh Abu Hasan ibn Muhammad Nuri (w. 295 H), namun baru pada abad ketujuh Hijriyah dan sesudahnya inilah tarekat berkembang pesat.[[86]](#footnote-86)

Begitulah kemunculan dan tersebar luasnya tarekat-tarekat sufi di dunia Islam, yang sebagiannya sampai sekarang masih aktif. Dari berbagai bentuk tarekat, menurut Abu al-Wafa’ al-Taftazani, tujuan tertinggi dari seluruh tarekat sufi dari dulu hingga sekarang adalah tetap bercorak moral, yakni penyesuaian diri, kejujuran, amal, kesabaran, kekhusyu’an, cinta orang lain, tawakkal dan keutamaan-keutamaan lain yang diserukan Islam.[[87]](#footnote-87) Walaupun demikian, dalam pengamatan Fazlur Rahman, mulai abad dua belas inilah, ketika wacana-wacana tasawuf bermetamorfosa ke dalam pelbagai bentuk ordo sufi, terjadi pula sejumlah penyimpangan dalam tubuh tasawuf. Sebagian ordo-ordo sufi, yang disebut Rahman dengan agama populer ini, secara radikal mengubah aspek sufisme walaupun tidak sama sekali menggantikan citanya.[[88]](#footnote-88)

Karena tujuan-tujuan praktis masyarakat Islam di mana sufisme tidak murni lagi sebagai metode self-disiplin moral, peningkatan dan pencerahan spiritual yang asli, sufisme justru berubah menjadi teosofi yang menyimpang. Sejak era tersebut, otoritas mutlak pemimpin sufi, yang disebut syekh atau mursyid, dalam masalah-masalah spiritual maupun material terhadap murid-muridnya, menjadi prinsip undang-undang pokok organisasi sufi. Mayoritas besar masyarakat selalu menegaskan bahwa seorang pembimbing yang masih hidup walaupun yang relatif tidak sempurna, adalah mutlak perlu. Dengan demikian sufisme praktis menjadi kusltus atas individu-individu. Istilah “orang yang tidak mempunyai pembimbing” menjadi hampir sama artinya dengan “orang yang tak bertuhan” dalam pikiran masyarakat umum. Pijakan pada otoritas mursyid-mursyid sufi ini malah meningkatkan kepasifan para pengikut mereka.

Sebagian tokoh-tokoh pembaru berusaha melakukan kritik konstruktif dan berupaya membenahi penyimpangan-penyimpangan sufisme.[[89]](#footnote-89) Walaupun telah ada pelbagai usaha dari para tokoh-tokoh ilmuwan klasik hingga abad modern, menurut Rahman sebagai media ekspresi bagi agama rakyat, sufisme telah mendapat tempat yang paling tinggi di dalam Islam. Padahal sejak berkembangnya agama populer, berbagai penyimpangan dalam sufisme telah melanda Islam dalam segala penjuru. Berbagai ragam penyimpangan sufisme yang diidentifikasi Rahman secara garis besar mencakup kemutlakan otoritas syekh-syekh sufi terhadap murid-murid mereka, pengagungan terhadap manusia-manusia yang dianggap suci, karamah-karamah, makam-makam para wali dan sebagainya.[[90]](#footnote-90) Pada dasarnya sufisme mengemukakan kebutuhan-kebutuhan religius yang penting dalam diri manusia. Pada titik ini, kritik konstruktif terhadap pelbagai kekeliruan tasawuf dan pembaruan tasawuf harus terus diupayakan kembali.

1. Schimmel, Dimensi Mistik *Dalam* *Islam*, Terj. Sapardi Djoko Damono, dkk. (Jakarta: Firdaus, 2000), h. XV [↑](#footnote-ref-1)
2. Amin Syukur, Tasawuf Kontekstual, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 86 [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-3)
4. Amin Syukur, Menggugat Tasawuf,  (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 7-8 [↑](#footnote-ref-4)
5. Masignon & M. Abd. El Razik, At Tassawuf, (Beirut: Dar Al Kitab Al Banani, 1984). h. 25 [↑](#footnote-ref-5)
6. Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, Kamus Ilmu Tasawuf, (Wonosobo: Amzah, 2005). h. 245-249 [↑](#footnote-ref-6)
7. Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta; Bulan Bintang, 1995), h. 57-58 [↑](#footnote-ref-7)
8. Fazlur Rahman, Islam, (Bandung, Pustaka: 1997), h. 190 [↑](#footnote-ref-8)
9. Amin Syukur, Menggugat, op.cit., h. 9-11, lihat juga Harun Nasution, Falsafat dan mistisme dalam Islam, op.cit., h. 58, Abu al-Wafa al-Taftazani, Sufi dari Zaman ke Zaman, terj. Ahmad Rofi’ Utsmani, (Bandung: Pustaka, 2003), h. 21 dan Abu Nashr as-Sarraj, Al-Luma’, *terj*. Wasmukan dan Samson Rahman, (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), h. 45-46. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ahmad Bahjat, Pledoi Kaum Sufi, terj. Hasan Abrori (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 44 [↑](#footnote-ref-10)
11. Al-Qusyairi, al-Risalah al-Qusyairiyah (Beirut: Darul Khoir, t.t.), h. 280 [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*., h. 279 [↑](#footnote-ref-12)
13. Abdul Qadir Al-Jilani, Titian Mahabbah, *terj*. Ahmad Fadhil (Jakarta: Sahara, 2003), h. 74 [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid*., h. 75 [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid*., h. 75-77 [↑](#footnote-ref-15)
16. Amin Syukur, Menggugat Tasawuf, op.cit., h. 75 [↑](#footnote-ref-16)
17. Carl W. Ernst, Ekspresi Ekstase dalam Sufisme, *Terj*., Heppi Sih Rudatin & Rini Kusmawati (Yogyakarta: Putra Langit, 2003). h. 13-14 [↑](#footnote-ref-17)
18. Harun Nasution, Falsafat dan Mistisme dalam Islam, op.cit., h. 64. Dalam konteks ini, zuhud dipahami sebagai wasilah atau bentuk upaya penjernihan jiwa dari godaan dunia sehingga mampu melakukan musyahadah kepada Allah.Menurut Abu Bakar Al Kattani dalam Sokhi Huda menjelaskan bahwa tasawuf adalah shafa (kejernihan hati) dan Musyahadah (menyaksikan Allah) atau merasa disaksikan Allah. Yang satu sebagai wasilah dan yang lain sebagai ghayah (tujuan). Dan inilah makna lain dari Al Ihsan. Lihat lebih lanjut dalam Sokhi Huda, Tasawif Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah, (Yogyakarta: LKiS: 2007), h. 21-23 [↑](#footnote-ref-18)
19. Ahmad Warson Munawir, Al-Munawir : Kamus Arab – Indonesia, (Yogyakarta: PP. Al-Munawiwir, 1984), h. 626 [↑](#footnote-ref-19)
20. Amin Syukur, Zuhud di Abad Modern, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 1 [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid*., h. 2 [↑](#footnote-ref-21)
22. Abu al-Wafa al-Taftazani, Sufi dari Zaman ke Zaman, (Bandung: Pustaka Bandung, 2003), h. 54 [↑](#footnote-ref-22)
23. Abu Nashr as-Sarraj, Al-Luma’, *op.cit.,* h. 65 [↑](#footnote-ref-23)
24. Harun Nasution, Falsafat, op.cit., h. 62-63 [↑](#footnote-ref-24)
25. Tasawuf dalam Islam tumbuh karena terpengaruh oleh ajaran di luar Islam, antara lain ajaran agama Hindu, agama Persia, Agama Masehi, Pemikiran filsafat Yunani dan ajaran Neo Platonisme. Lihat dalam M. Solihin dan Rosihon Anwar, Ilmu Tasawuf (Bandung: Pustaka Setia, 2008). h. 39 [↑](#footnote-ref-25)
26. Taftazani, Sufi dari Zaman, Op.cit., h. 23-29; lihat juga Jamil, Cakrawala Tasawuf (Ciputat: Gaung Persada Press, 2004), h. 18-24 [↑](#footnote-ref-26)
27. J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders In Islam, (New York : Oxford University Press, 1973), h.2 [↑](#footnote-ref-27)
28. Seyyed Hassein Nasr, “al-Qur’an Sebagai Fondasi Spiritualitas Islam”, Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam, *terj*. Rahmani Astuti, ed. Seyyed Hassein Nasr, Vol. I (Bandung: Mizan, 2003), h. 10 [↑](#footnote-ref-28)
29. Lynn Wilcox, Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf, *terj*. I.G. Harimukti Bagoesoka, (Jakarta: Serambi, 2003), h. 21 [↑](#footnote-ref-29)
30. Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, Sufi, h. 58-59; lihat juga Amin Syukur MA, Zuhud, h. 4-5; Bandingkan dengan Reynold A. Nicholson, Mistik Dalam Islam, (Jakarta : Bumi Aksara, 1998), h. 8-21 [↑](#footnote-ref-30)
31. Amin Syukur, Zuhud di Abad Modern, op.cit., h. 5-6, Lihat juga al-Taftazani, Sufi, op.cit., h. 58 dan 250 [↑](#footnote-ref-31)
32. Komaruddin Hidayat, Wahyu di langit Wahyu di Bumi, (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 10 [↑](#footnote-ref-32)
33. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 30-47; juga Jamil, Cakrawala Tasawuf, op.cit., h. 18-26 [↑](#footnote-ref-33)
34. A. Rifay Siregar, *Tasawuf Dari sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 30 [↑](#footnote-ref-34)
35. Noer Iskandar Al-Barsani, *Tasawuf, Tarekat & Para Sufi*, (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2001), h. 18-19 [↑](#footnote-ref-35)
36. Imam Al-Qusayairi An-Naisaburi, *Risalatul Qusyairiyah Induk Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 23 [↑](#footnote-ref-36)
37. Fenomena mistisisme terdapat di semua tradisi agama besar di dunia, meskipun sebagian besar dari lireratur tentangnya dimulai dari premis yang sulit dibuktikan. Mistisisme (tasawuf) merupakan dunia ke-batin-an yang sifatnya sangat personal dalam kaitannya dengan kebutuhan ketenangan secara psikologis dan spiritual. Untuk mencapai “kesempurnaan” dalam laku mistik, seseorang harus dapat melewati tangga-tangga berjenjang menuju penyatuan diri dengan Tuhanyakni syari’at, tarekat, hakikat dan ma’rifat. LIhat dalam R. C. Zaehner, Mistisisme Hindu Islam, *Terj*. Suhadi, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. V -VII [↑](#footnote-ref-37)
38. Mustofa, Akhlak Tasawuf, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 106 [↑](#footnote-ref-38)
39. Abu al-Wafa al-Taftazani, Sufi dari Zaman ke Zaman, terj. Ahmad Rofi’ Utsmani, (Bandung: Pustaka, 2003) h. 54 [↑](#footnote-ref-39)
40. Hamka, Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), h. 68 [↑](#footnote-ref-40)
41. Taftazani, Sufi, Op.cit., h. 56-57 [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid*., h. 57-58 [↑](#footnote-ref-42)
43. *Ibid*., h. 59-68 [↑](#footnote-ref-43)
44. Taftazani menunjuk ayat-ayat berikut: Al-Hadid: 20, Yunus: 7-8, An-Nazi’aat: 37-41, Al-A’la:14-17, Al-Fajr: 17-20, At-Taubah: 112 dan As-Sajadah: 16-36 [↑](#footnote-ref-44)
45. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-45)
46. Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 64-65 [↑](#footnote-ref-46)
47. Hamka, Tasawuf, op.cit.,h. 64-67 [↑](#footnote-ref-47)
48. Haidar Bagir, Buku Saku Tasawuf, (Bandung: Mizan, 2006), h. 99-100, lihat juga Taftazani, Sufi, op.cit., h. 69-79 [↑](#footnote-ref-48)
49. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 89-90 [↑](#footnote-ref-49)
50. Fazlur Rahman, Islam, (Bandung, Pustaka: 1997), h. 190 [↑](#footnote-ref-50)
51. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 91 [↑](#footnote-ref-51)
52. *Ibid*., h. 92 [↑](#footnote-ref-52)
53. Al-Thusi, *Al-Luma’*,(Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1960), h. 49-50. Dalam perkembangan selanjutnya, pembedaan ilmu tersebut semakin luas dan distingtif. Fakta ini diuraikan pada abad-abad selanjutnya oleh Abdul Qadir al-Jilani yang menurutnya ada empat klasifikasi ilmu. Pertama, ilmu zahir sayri’at. Kedua, ilmu batin syariat yang disebut dengan ilmu tarekat. Ketiga, ilmu batin tarekat yang disebut dengan ilmu ma’rifat. Keempat, induk ilmu batin yang disebut dengan ilmu hakikat. Abdul Qadir Al-Jilani, Titian Mahabbah, *terj*. Ahmad Fadhil (Jakarta: Sahara, 2003), h. 56 [↑](#footnote-ref-53)
54. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 95 & 140 [↑](#footnote-ref-54)
55. Bagir, Tasawuf, Op.cit., h. 101. Abu Yazid terkenal dengan ungkapan “Subhani-subhani”, Maha suci aku-maha suci aku dan al-Hallaj polpuler dengan statemen, “Anal Haq”, Akulah Kebenaran. Mengenai Abu Yazid, lihat dalam al-Thusi, Al-Luma’, Op.cit., h. 770-778. Tentang al-Hallaj, lihat dalam Louis Massignon, Al-Hallaj Sang Sufi Syahid, *terj*. Dewi Candraningrum (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007) [↑](#footnote-ref-55)
56. *Ibid*., h. 4-6 & 96-139 [↑](#footnote-ref-56)
57. Al-Harits Al-Muhasibi, Tulus Tanpa Batas,  *terj*. Izza Rohman Nahrowi (Jakarta: Serambi, 2005), h. 2 [↑](#footnote-ref-57)
58. Menurut analisis Al Ghazali, ada perbedaan krusial antara pengetahuan dengan ma’rifat. Dalam hal ini, Al Ghazali membuat ilustrasi bahwa jika ilmu itu bagaikan melihat api (karu’yatin naar), sedangkan ma’rifat bagaikan tenggelam langsung ke dalam koberan api tersebut (kal ishthilaai bihaa). Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Raudhat Al-Thalibiin (Libanon: Beirut, tt), h. 54 [↑](#footnote-ref-58)
59. Al-Harits Al-Muhasibi, Mencapai Makrifat, terj. Syarif Hade Masyah & Usman Sya’roni (Jakarta: Serambi, 2006) [↑](#footnote-ref-59)
60. Al-Jilani, Titian, op.cit., h. 158 [↑](#footnote-ref-60)
61. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 158 [↑](#footnote-ref-61)
62. *Ibid*., h. 140-141 [↑](#footnote-ref-62)
63. *Ibid*., h. 82-83 [↑](#footnote-ref-63)
64. *Ibid*., h. 56 [↑](#footnote-ref-64)
65. *Ibid*., h. 67-59 [↑](#footnote-ref-65)
66. *Ibid*., h. 144 [↑](#footnote-ref-66)
67. *Ibid*., h. 145 [↑](#footnote-ref-67)
68. *Ibid*., h. 148 [↑](#footnote-ref-68)
69. Al-Ghazali, Kerancuan Filsafat, *Terj*. Achmad Maimun, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. x/iii , Sulaiman Dunya, Al-Haqiqat Pandangan Hidup Imam Al-Ghazali, *terj*. Ibn Ali MA, (Surabaya: Hikmah Perdana, 2002), h. 109-110 dan Imam Al-Ghazali, Penyelamat Dari Kesesatan, *Terj.* Abu Ahmad Najieh, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), h. 66 [↑](#footnote-ref-69)
70. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 187 [↑](#footnote-ref-70)
71. *Ibid*., h. 189 [↑](#footnote-ref-71)
72. Syihabuddin Al-Suhrawardi, Hikmah Al-Isyr*ā*q, ter. M. Al-Fayadl (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. XXXIV [↑](#footnote-ref-72)
73. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-73)
74. Annemarie Schimmel, Dimensi Mistik Dalam Islam, *Terj*. S. Djoko Damono dkk. (Jakarta, Pustaka Firdaus, 2003), h. 331 [↑](#footnote-ref-74)
75. *Ibid*., h. 340 [↑](#footnote-ref-75)
76. Mengenai Henry Corbin, ia menelaah konsep-konsep Ibn Arabi dengan penafsiran yang sangat mencerahkan. Lihat bukunya, Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi, *terj*. Moh. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: Lkis, 2002) [↑](#footnote-ref-76)
77. William Chittick  mengelaborasi pemikiran-pemikiran Ibn Arabi dengan bahasa sederhana yang popular, namun cukup unik dan mengagumkan. Untuk lebih detailnya, lihat dalam Dunia Imajinal Ibnu Arabi, *terj*. Achmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001) [↑](#footnote-ref-77)
78. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perennial (Jakarta: Serambi, 2003), h. 152-155 [↑](#footnote-ref-78)
79. *Ibid*., h. 235 [↑](#footnote-ref-79)
80. H.A.R. Gibb, Shorter Encyclopedia of Islam (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 573 [↑](#footnote-ref-80)
81. Mulyadhi Kartanegara, Menyelami Lubuk Tasawuf (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 15 [↑](#footnote-ref-81)
82. Para pengikutnya bermula dari pengikut biasa (mansub), menjadi murid, kemudian menjadi pembantu syaikh (khalifahnya) dan akhirnya jika memungkinkan bisa menjadi seorang guru yang mandiri (mursyid). Lihat Martin Van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1996), h. 15 [↑](#footnote-ref-82)
83. Amin Syukur, Tasawuf Kontekstual, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 44-45 [↑](#footnote-ref-83)
84. Schimmel, Dimensi Mistik, op.cit., h. 123 [↑](#footnote-ref-84)
85. Mulyadhi Kartanegara, Menyelami Lubuk Tasawuf, op.cit., h. 177 [↑](#footnote-ref-85)
86. Bagir, Buku Saku, op.cit., h. 103 [↑](#footnote-ref-86)
87. Taftazani, Sufi, op.cit., h. 235-244 [↑](#footnote-ref-87)
88. Rahman, Islam, op.cit., h.150-166 [↑](#footnote-ref-88)
89. Di antara para tokoh pembaru sufisme tersebut adalah Ibn Taimiyah, Ahmad Sirhindi dan M. Iqbal [↑](#footnote-ref-89)
90. Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: The Islamic Research Institute, 1984), h. 115 [↑](#footnote-ref-90)