

ABÛ NAŞR AL-SARRÂJ DAN WACANA SUFISTIK LINTAS DISIPLIN KEILMUAN

Abdul Kadir Riyadi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: q4dir@yahoo.com

Abstract: This paper traces back the origin of tasawuf to the early period of Islam by investigating the ideas propagated by one of its best scholars named Abû Naşr al-Sarrâj. The paper tries to find the link between his thought and that of the earlier sufis on the one hand, and his response to the social and epistemological contexts that shape it on the other. In doing so, it discusses first the debate and the so-called dynamic tension in which the sufis and their opponents were involved. The paper shows that the development of tasawuf cannot be separated from this tension as well as from what the sociologists of knowledge have taught us to call falsification. Tasawuf was dubbed the distorted version of Islam and was falsified in such a way that many sufis ended up in being alleged apostate. However, having succeeded in going through this phase of history made tasawuf an objective and paradigmatic kind of knowledge. The thought of al-Sarrâj—the paper argues—is reminiscent of this form of knowledge. His is a kind of thought that brings forth not only new ideas and concepts, but also strategies of survival and method of thinking quite new for its context; method that may be deemed multidisciplinary in its form and objective.

Keywords: tasawuf, fiqh, ḥadīth, reconciliation of paradigms.

Pendahuluan

Perselisihan antara al-Ḥârith al-Muḥâsibî (w. 857) dan Aḥmad b. Ḥanbal (w. 855) yang pernah terjadi pada masa sebelum Abû Naşr al-Sarrâj benar-benar membawa dampak yang sangat luas tidak hanya bagi arah pengembangan ilmu tasawuf tapi juga bagi kehidupan pribadi para sufi.

Tasawuf, dan bukan hanya ilmu kalam, jelas menjadi salah satu

alasan mengapa al-Muḥâsibî dan Ibn Ḥanbal berselisih.¹ Kehadiran al-Muḥâsibî dengan kitabnya yang monumental berjudul *al-Waṣâiyâ* sebagai pesaing bagi kitab *al-Zuhd* karya Ibn Ḥanbal disinyalir menjadi sebab mengapa keduanya bersitegang dan cenderung tidak saling tegur sapa. Kedua kitab ini memang sangat berbeda, dan untuk konteks masa itu dapat dikatakan memiliki aroma ingin saling menjegal dan menjatuhkan. *Al-Zuhd* ingin menggiring tasawuf ke arah yang lebih praktis, dan mengajak pembacanya untuk melakukan proses pembinaan diri melalui *tadhakkur*. Sementara *al-Waṣâiyâ* adalah kitab tentang renungan bathin dan mengajak pembacanya melihat ke luar kepada ayat-ayat Tuhan di alam semesta melalui proses *tafakkur*. Dua kitab ini merupakan monumen yang menggaungkan dua konsep tasawuf yang berbeda walau bisa saja memiliki tujuan yang sama. Yang satu menjulang dengan gaung filosofisnya, sedang yang lain dengan pesona ritualismenya.

Perbedaan antara kedua tokoh ini diakui oleh Ibn Khaldûn yang kemudian mengidentifikasi bahwa, “persoalan dasar antara kedua tokoh ini adalah karena Ibn Ḥanbal yakin bahwa seseorang yang berpegang teguh pada shari‘ah mestinya tidak menyandarkan diri pada seorang shaykh, tapi kepada al-Qur‘ân dan Sunnah.² Maksudnya, Ibn Khaldûn menekankan bahwa perbedaan keduanya hanya menyangkut persoalan metodologi saja, bukan substansi. Ibn Khaldûn bermaksud menekankan bahwa—dalam pandangan Ibn Ḥanbal—kebenaran agama hanya bisa ditempuh melalui jalur normatif-tekstual, bukan jalur intuitif dan hubungan personal seperti yang diajarkan oleh al-Muḥâsibî.

Tesis Ibn Khaldûn yang lebih menitik-beratkan pada persoalan metodologi ini mengilhami para peneliti kontemporer untuk melakukan hal yang sama dan melihat kasus ini hanya sebagai manifestasi perbedaan cara pandang saja dan sama sekali tidak bersifat substantif. Keberhasilan Ibn Khaldûn dalam mengalihkan arah perdebatan dari ranah materi ke ranah metodologi layak mendapat apresiasi dan sungguh transformasional karena turut mewarnai corak dan ragam penelitian di erah modern ini. Kini, para peneliti kontemporer, baik

¹ ‘Alî Sâmî al-Nashâr, *Nash‘at al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1965), 166

² ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad b. Khaldûn, *Shifâ‘ al-Sâ‘il fî Tadhīb al-Masâ‘il*, ed. Ignâtiyûs Ḥalîfa al-Yasû‘î (Beirut: al-Maṭba‘ah al-Kâtûlikîyah, t.th.), 64

dari dunia Barat maupun Timur (Islam) lebih cenderung menyorot ajaran kedua tokoh ini dengan mengintip metodologinya ketimbang mengungkit-ungkit perselisihan materi yang pernah terjadi antara keduanya.

Beberapa peneliti Barat yang pernah melakukan penelitian dengan kecenderungan ini antara lain Margaret Smith,³ Josef van Ess,⁴ Christopher Melchert,⁵ dan Gavin Picken.⁶ Sementara dari kelompok peneliti Timur (Islam) antara lain al-Quwaytlî,⁷ al-Barr,⁸ dan Abu Gudda.⁹

Konteks Sosial dan Epistemologis Tasawuf al-Sarrâj

Ketika para sufi seperti Ibrâhîm b. Adham dan Hâshim al-Kûfi muncul, tasawuf lebih dikesankan sebagai gerakan menarik diri dari dunia melalui aktivitas kezuhudan, kefakiran, kefanaan, dan yang sejenisnya. Aktivitas-aktivitas itu secara legal-formal mendapat dukungan penuh dari Ibn Hânbal melalui karyanya *al-Zubd* hingga pada akhirnya datang al-Muḥâsibî yang mendobrak dan cenderung mengobrak-abrik segalanya.

Al-Muḥâsibî adalah sosok yang aktif dan banyak bicara, gemar menentang gagasan atau wacana yang kurang berkenan di hatinya. Sikapnya yang frontal dan anti-*status quo* membuatnya cepat dikenal dan diperhitungkan. Keputusannya untuk menempuh jalur yang melawan arus tidak hanya membawanya berkonfrontasi dengan para otoritas di masa itu, tapi juga menyeret nama-nama besar para sufi lainnya ke

³ Lihat Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (New York: AMS Press, 1973).

⁴ Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muḥâsibî* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961).

⁵ Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hânbal", *Journal of Arabica* (1997), 44.

⁶ Gavin Picken, "Ibn Hânbal and al-Muḥâsibî: a Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies", *Journal of Arabica* (2008), 55.

⁷ Ḥusayn al-Quwaytlî, "Kata Pengantar" dalam al-Ḥârith b. Asad b. 'Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî, *al-'Aql wa Fabm al-Qur'ân* (Beirut: Dar al-Kindi, 1982).

⁸ 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Ḥâmid al-Barr, "Kata Pengantar", dalam al-Ḥârith b. Asad b. 'Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî, *al-Ri'âyah li Ḥuqûq Allâh*, (ed.) 'Abd al-Qâdir Aḥmad 'Aṭâ' (al-Manṣûrah: Dâr al-Yaqîn, 1999), 23-29.

⁹ 'Abd al-Fattâh Abû Jawdah, "Kata Pengantar" dalam al-Ḥârith b. Asad b. 'Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî, *Risâlat al-Mustarshidîn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1988).

dalam pusaran konflik. Karena al-Muḥâsibî, tasawuf kemudian lebih diasosiasikan sebagai gerakan pemberontakan atau perlawanan terhadap kemapanan. Sejak saat itu, stigma negatif menempel dalam tasawuf dan para sufi.

Sejarah tasawuf masa lalu yang awalnya baik-baik saja kemudian diungkit-ungkit dan dicari kesalahannya. Para sufi awal yang sejatinya tidak memiliki catatan hitam, tiba-tiba dicaci dan dipojokkan. Sebut saja Rabi‘ah al-‘Adawiyah (w. 801) tokoh sufi wanita yang hidup kurang lebih lima dekade sebelum al-Muḥâsibî ini dikenal lurus dan patuh. Ia adalah sosok legendaris dan tersohor sepanjang masa. Ia hidup pada zaman yang sama dengan Ibrâhîm b. Adham. Walau usianya lebih muda, tapi popularitasnya jauh melampaui Ibrâhîm b. Adham. Hingga sekarang ia masih dikenang sebagai sufi fenomenal melalui ucapan maupun perilakunya. Konon ia tidak mau menikah karena khawatir cintanya kepada suaminya kelak akan membayangi cintanya kepada Tuhan. Ia terkenal dengan ucapannya bahwa ibadah kepada Tuhan mestinya dilakukan bukan karena mengharap surga-Nya atau takut akan neraka-Nya melainkan karena mengharap rida-Nya semata.

Rabi‘ah memilih kehidupan yang zuhud, sederhana dan jauh dari gemerlap dunia. Hidupnya ia gunakan hanya untuk beribadah kepada Tuhan. Ajarannya, seperti yang disimpulkan oleh ‘Abd al-Raḥmân Badawî, menitikberatkan pada tiga hal, (1) penyesalan terhadap syahwat, (2) penguasaan terhadap rasa malas menghadiri majelis-majelis ilmu, dan (3) perlawanan terhadap rasa putus asa dalam urusan duniawi.¹⁰

Pandangan Rabi‘ah yang moderat itu tiba-tiba dibayangi oleh sebuah riwayat bahwa ia pernah mengeluarkan pendapat yang nakal dan tidak patut. Adalah al-‘Aṭṭâr, dalam *Tadhkirat al-Anlîyâ’*, yang menulis bahwa Rabi‘ah dituduh pernah menghujat salah satu simbol agama yang menjadi kiblat bagi semua umat Islam, yaitu Ka‘bah. Konon suatu ketika Ka‘bah datang kepada Rabi‘ah, tapi yang bersangkutan menolaknya. Ia katakan, “yang aku inginkan adalah Allah, bukan Ka‘bah.”¹¹

¹⁰ ‘Abd al-Raḥmân Badawî, *Shahîdat al-Tsbq al-Ilâhî* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-‘Arabiyah, 1978), 17.

¹¹ Farid al-Dîn al-‘Aṭṭâr, *Tadhkirat al-Anlîyâ’*, ed. Muḥammad al-Aṣîlî, Vol. 1 (Lebanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), 62-63.

Al-Manawî—sebagaimana ditulis oleh ‘Abd al-Rahmân Badawî—juga pernah menulis bahwa Rabi‘ah pernah mengkritik al-Qur‘ân terutama ayat-ayat yang bernuansa seksual.¹² Diriwayatkan bahwa suatu ketika Rabi‘ah mendengar Q.S. Yâsin [36]: 55 sedang dikumandangkan. Ayat itu berbunyi, “sesungguhnya para ahli surga pada hari itu sedang bersenang-senang”. Rabi‘ah lalu berkomentar, “sungguh para ahli surga dan istri-istri mereka di surga adalah orang-orang yang patut dikasihani karena hanya bersenang-senang dengan kenikmatan *shahwât*”.¹³

Komentar itu—kata al-Manawî—sekaligus merupakan penolakan Rabi‘ah terhadap penafsiran para pakar fiqh yang memahami konsep surga dan neraka secara apa adanya. Konon dalam pandangan Rabi‘ah, konsep surga dan neraka harus dimaknai secara simbolis. Surga adalah simbol bagi kebahagiaan puncak dan ketenteraman batin seseorang yang muncul akibat kematangan spiritual dan kualitas ibadahnya. Sedang neraka adalah simbol kesengsaraan dan kepahitan jiwa seseorang yang lahir akibat perilaku dan kepribadian buruknya. Jadi, surga dan neraka itu sejatinya tidak ada secara nyata dan hanya merupakan kiasan bagi keadaan jiwa.¹⁴

Kebenaran riwayat al-Manawî ini jelas patut dikaji secara seksama. Apakah ia benar-benar objektif dan bebas-kepentingan, atau sentimental dan dikendalikan oleh kepentingan tertentu. Ini menjadi pekerjaan rumah tersendiri bagi para sejarawan dan ahli analisa wacana untuk mengungkapkannya. Menariknya, sejak era al-Muḥâsibî dan persisnya setelah terungkapnya “kasus pendapat nakal” Rabi‘ah, pelan-pelan satu per satu para sufi ditelanjangi dan dipreteli. Seolah ada skenario besar untuk mempertontonkan bahwa tidak ada sufi yang bersih dari dosa dan bebas dari cela.

Daftar “sufi nakal” sungguh sangat panjang. Ada nama Ḥasan al-Baṣrî (w. 728) yang selalu dikaitkan dengan pemberontakan terhadap penguasa. Lalu Mâlik b. Dînâr (w. 749) yang dicemooh gara-gara menggaungkan metode penafsiran (*ta’wîl*) yang oleh sebagian kalangan dinilai terlalu kebablasan. Di samping dua orang itu, ada Ibrâhîm b. Adham (w. 778) yang oleh sebagian pihak dianggap terlalu “sufi” karena secara berlebihan menekankan aspek keakhiratan dan

¹² Badawî, *Shahîdat*, 76.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

melupakan keduniaan.

Generasi selanjutnya yang masuk dalam daftar hitam adalah Abû Sulaymân al-Dârânî (w. 830) yang hidup di Damaskus dan merupakan kepanjangan tangan dari al-Başrî. Al-Dârânî adalah penggemar filsafat dan guru sufi. Latar belakang filsafatnya membuatnya mendalami tasawuf sebagai ajaran filosofis. Ia senang melihat tasawuf tidak hanya sebagai rentetan ritual dan seremonial melainkan sebagai ajaran dan pemikiran tentang hakikat diri dan Tuhan. Ia tidak puas dengan apa yang nampak olehnya secara kasat mata tapi selalu mencoba memasuki dimensi makna yang lebih hakiki. Ajarannya selalu terkait dengan persoalan hakikat, serta definisi dan pemaknaan tentang konsep zahir dan batin. Dalam riwayat yang disampaikan oleh al-Sarrâj, al-Dârânî pernah mengatakan bahwa, “persoalan hakikat pernah mencemaskan hati saya selama 40 hari, dan saya tidak mengizinkan persoalan itu untuk memasuki hati saya kecuali jika bersumber dari al-Qur’ân dan Sunnah”¹⁵.

Dia juga merupakan orang pertama dalam tasawuf yang mengembangkan konsep *tawakkal* secara baik dan sistematis. Dia terinspirasi oleh kepribadian ‘Umar b. ‘Abd al-Azîz (w. 716) yang zuhud dan sederhana. Atas jasa al-Dârânî ini konsep *tawakkal* nantinya masuk dalam daftar *maqâmât* (tahapan-tahapan spiritual) dalam tasawuf yang secara apik dijabarkan oleh al-Sarrâj.

Walau secara umum pandangan al-Dârânî tidak mengundang masalah, namun seringkali ia digunjing karena pernyataan-pernyataan publiknya yang dianggap kontroversial. Salah satunya adalah statemennya bahwa dia pernah bertemu dengan para Malaikat lewat sebuah mimpi. Ia dicibir karena pengakuannya itu.

Sedikit sebelum al-Dârânî, Ma’rûf al-Karkhî (w. 815) di Baghdad sudah terlebih dulu merasakan pahitnya menjadi seorang sufi. Seperti al-Dârânî, al-Karkhî adalah penganut paham tentang hakikat. Baginya, tasawuf bukanlah rentetan praktik-praktik ritual semata. Tasawuf adalah ilmu tentang hakikat. Tasawuf berarti mengenal Tuhan sebagai hakikat dan meninggalkan segala sesuatu selain-Nya. Walau ia menegaskan pentingnya berpegang teguh pada al-Qur’ân dan Sunnah, namun tetap saja ia tidak semudah itu diterima di tengah-tengah

¹⁵ Abû Naşr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Tûsî, *al-Luma‘ fî al-Taşawwuf*, ed. ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1960), 66.

masyarakat.¹⁶ Ia tetap dikucilkan dan dijauhi, padahal ia termasuk orang yang ikut memerangi ilmu kalam yang menjadi musuh bersama saat itu. Ia terkenal dengan ucapannya, “ketika Tuhan mencintai hamba-Nya, ia akan membukakan pintu baginya untuk melakukan perbuatan baik dan menjauhi perdebatan kalam”.¹⁷

Bergeser ke Kairo, di sana kita menjumpai Dhû al-Nûn al-Miṣrî (w. 860) tokoh yang sezaman dengan al-Muḥâsibî. Ia sangat terkenal dengan konsep *ma'rifat*-nya dan juga seorang pakar fiqh mazhab Mâlik. Walau sudah mendeklarasikan diri sebagai penganut mazhab Mâlik yang dominan, tetap saja dia tidak bisa lepas dari tuduhan miring. Yang dituduhkan kepadanya adalah “murtad kecil” karena terlalu berfilsafat dalam tasawuf. Ia dipenjara beberapa bulan di Kairo namun kemudian dibebaskan oleh Khalifah Mutawakkil yang terkesan dengan isi dan kemampuan pidatonya. Di samping menguasai ilmu fiqh, tasawuf, dan filsafat al-Miṣrî juga menguasai bahasa Mesir kuno dan mengenal dengan baik simbol-simbol Hieroglif.

Rasanya tidak ada sufi yang dikenal kontroversial melebihi Abû Yazîd al-Biṣṭâmî (w. 874). Jika ada orang yang dapat “menandingi” keanehan al-Biṣṭâmî, maka orang itu adalah Ḥusayn b. Manṣûr al-Hallâj. Al-Biṣṭâmî memang layak dipersoalkan karena ungkapan-ungkapannya sering mengundang tanya dan memantik amarah. Dia sering “mengaku” Tuhan dengan mengatakan umpama, “maha suci aku”. Juga mengaku pernah mengalami *mi'râj* persis seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, dan menyebut Tuhan ada dalam bajunya. Al-Biṣṭâmî diusir dari negerinya gara-gara ulah kontroversinya.

Al-Ḥamzah al-Baghdâdî (w. 882) secara sosial dikucilkan gara-gara mengaku merasakan kehadiran Tuhan dalam hembusan angin dan perputaran waktu. Abû Sa'îd al-Kharrâj (w. 899) dituduh telah murtad oleh sebagian besar ulama Baghdad karena menulis *Kitâb al-Sirr* yang berisi pengakuan pengalaman spiritualnya yang tidak bisa diterima oleh kalangan *faqîh*. Ia mengaku berada di alam *malakût* ketika sedang mengalami puncak spiritualnya. Ketika berada di Makkah, ia sempat

¹⁶ ‘Abd al-Raḥmân b. al-Jawzî, *Ṣifât al-Ṣaḥābah*, ed. Aḥmad b. ‘Alî, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2000), 79.

¹⁷ Abû ‘Abd al-Raḥmân al-Sullamî, *Ṭabaqât al-Ṣūfîyah*, ed. Nûr al-Dîn Sharîbah (Kairo: t.p., 1953), 87.

diusir oleh ulama setempat dan tidak pernah diizinkan untuk kembali lagi ke Tanah Suci.

Selain mereka, sufi yang terkenal moderat, Sarî al-Saqatî (w. 865) yang juga merupakan guru dan paman Junayd al-Baghdâdî (w. 911) tidak lepas dari tuduhan tidak enak. Dia dituduh kafir. Sementara Sahl al-Tustarî (w. 896) salah satu murid Dhû al-Nûn al-Miṣrî dan guru Abû Tâlib al-Makkî diusir dari kotanya Tustar karena mengajarkan *ma'rifat* dan hakikat dan konon “mengenyampingkan” shari‘ah.

Daftar panjang “sufi nakal” membuat seorang penggemar fiqh yang juga pencari fakta independen, Ghulan Khalil (w. 888) melakukan penelusuran investigatif terhadap para sufi. Investigasi itu ia mulai pada tahun 885. Ia menyisir kota Baghdad, dan mengaku menemukan 75 sufi yang ia anggap sesat. Itu belum termasuk sufi di luar Baghdad. Kedekatan Khalil dengan Khalifah al-Muwaffaq membuatnya mampu mempengaruhi sang penguasa untuk menyeret mereka ke meja hijau guna dimintai pertanggungjawaban. Hanya saja Khalil meninggal dunia tiga tahun setelah penelusuran investigasinya dimulai. Dia tidak ikut menyaksikan proses peradilan terhadap para sufi.

Di antara yang tertuduh adalah Junayd al-Baghdâdî. Padahal Junayd dikenal sangat moderat dan tidak pernah *nyeleneh*. Dia dituntut hukuman mati. Hanya saja proses persidangan memenangkan Junayd dan mematahkan semua tuntutan yang dialamatkan kepadanya. Penguasaan Junayd yang mendalam terhadap ilmu-ilmu yang berkembang pada masa itu terutama ilmu fiqh, dan kemampuannya berargumentasi meruntuhkan semua anggapan miring yang dituduhkan kepadanya. Dia pun terbebas dan dapat membantu para koleganya sesama sufi untuk melepaskan diri dari jerat hukum. Sebagian besar sufi terbebas, namun ada satu yang tidak dapat dilepaskan dari tuntutan hukum, yaitu Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâj.

Nama al-Ḥallâj sudah masuk dalam radar Khalil sejak lama. Ia selalu dipantau setiap saat mengingat hampir setiap saat pula ia selalu melontarkan ungkapan-ungkapan *nyeleneh*. Junayd al-Baghdâdî termasuk yang sering mengingatkan al-Ḥallâj agar tidak terlalu jauh dalam bertasawuf. Sejak muda al-Ḥallâj sudah identik dengan kontroversi dan keanehan. Dilahirkan di kota Fars, ia memutuskan untuk hijrah ke kota Wasit dan Tustar pada usia yang masih sangat belia dengan tujuan untuk mencari guru sufi. Di kedua kota itu, ia bertemu dengan

beberapa sosok penting terutama Sahl al-Tustarî yang kemudian ia jadikan sebagai guru. Al-Tustarî adalah teman dekat Junayd. Tidak lama setelah beguru dengan al-Tustarî, al-Ḥallâj mulai menunjukkan gelagat yang aneh baik melalui tindak-tanduk, ucapan maupun tulisan. Ia mempertanyakan banyak hal termasuk yang sudah paten dalam agama seperti persoalan halal dan haram. Gelagat anehnya itu tercium pertama kali oleh ‘Amr al-Makkî yang kemudian memutuskan untuk tidak lagi berurusan dengan al-Ḥallâj baik sebagai sahabat maupun sebagai teman sesama sufi.

Mungkin tidak puas dengan perkembangan kesufiannya di Wasit dan Tustar, al-Ḥallâj memutuskan untuk mematangkan spiritualitasnya dengan bertolak ke kota suci Makkah pada usia yang masih sangat muda. Suatu saat di Makkah, al-Ḥallâj bertemu dengan al-Makkî saat sedang membaca al-Qur’ân. Tiba-tiba al-Ḥallâj berkomentar dan mengatakan “saya bisa menulis sesuatu seperti yang sedang engkau baca itu”.¹⁸

Kurang lebih satu tahun mengenyam pendidikan spiritual di kota Makkah, ia lalu memutuskan untuk bertolak ke Baghdad, “sarang para sufi agung” tempat tinggal para guru sufi besar termasuk Junayd. Entah apa yang ada di benaknya, setibanya di kota Baghdad, al-Ḥallâj segera menuju rumah Junayd yang pada waktu itu dianggap sebagai guru para sufi. Al-Ḥallâj datang dengan kejutan. Saat ia mengetuk pintu tuan rumah, dan Junayd bertanya dari dalam rumah “itu siapa”? Dengan nada tegas al-Ḥallâj menjawab, “saya adalah al-Ḥaqq”. Itu diucapkan beberapa kali. Junayd tertegun, dan kota Baghdad ia bikin gempar dan geger.

Itu adalah “gempa tektonik” pertama yang ditimbulkan oleh ungkapan seorang al-Ḥallâj. Gempa-gempa susulan berikutnya datang silih berganti kadang dengan skala kecil, kadang sedang dan tidak jarang dengan skala besar. Gempa dengan skala besar pernah ia ciptakan dalam *al-Ṭawâsin*, salah satu kitabnya, ia menulis bahwa ia sama dan sejajar dengan Fir’aun dan Setan. “Jika Fir’aun berkata saya adalah tuhanmu yang maha tinggi (Q.S. al-Ma’ârij [70]: 24), dan Setan berkata, saya lebih baik dari Adam (Q.S. al-A’râf [7]: 12), maka aku al-

¹⁸ ‘Abd al-Raḥmân b. al-Jawzî, *Talbîs Iblîs*, ed. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ismâ’îl dan Mas’ad ‘Abd al-Ḥâmid al-Sa’dînî (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 185.

Ḥallâj mengatakan, “saya adalah kebenaran mutlak”.

Pernyataan-pernyataan itu membuat al-Ḥallâj menjadi musuh bersama. Karenanya ia menjadi target amarah orang banyak. Sadar keadaannya semakin hari semakin genting, ia pun memutuskan untuk lari meninggalkan Baghdad. Selama lima tahun ia tidak terlihat atau terpantau oleh monitor, ia kemudian terdengar sedang berada sekitar Khurasan, kemudian Turkestan dan Turfan, lalu India dan Cina.

Saat kondisinya sudah relatif aman, al-Ḥallâj tiba-tiba muncul di Makkah. Kali ini tidak sendiri tapi disertai dengan pengikutnya yang jumlahnya mencapai 400 orang. Bukan jumlah yang sedikit untuk ukuran orang yang sedang dalam pencarian oleh pihak berwajib. Merasa didukung oleh banyak orang, ia pun memutuskan kembali ke Baghdad dengan harapan akan dapat diterima di sana bukan hanya sebagai orang biasa tapi juga sebagai pahlawan. Di luar perhitungannya, ia ditangkap, diadili, lalu dan pada tanggal 26 Maret 922 dihukum mati dengan cara digantung.

Al-Sarrâj dan Misi Mendamaikan Ilmu

Kematian al-Ḥallâj sepeertinya membawa dampak besar terhadap kecenderungan orang untuk menggeluti ilmu tasawuf. Sejak ia dihukum mati, jumlah orang yang terjun ke dalam ilmu ini merosot tajam. Tidak ada nama besar yang muncul dan layak diperhitungkan sebagai sufi pada fase ini. Kalaupun ada, kebesaran nama mereka hanya karena terdongkrak oleh murid-murid mereka yang berhasil seperti al-Sarrâj. Di antara nama yang muncul pada fase ini antara lain ‘Abd Allâh al-Kharrâz (w. 922), Bunan al-Jamâl (w. 928), Aḥmad b. Muḥammad al-Ruzbarî (w. 934), Muḥammad al-Katanî (w. 934), Ibrâhîm al-Riqqî (w. 938), Abû al-Ḥasan b. al-Sâ’igh (w. 942), Abû Bakr al-Shiblî (w. 946), Abû Bakr al-Timsitânî (w. 951), Aḥmad al-Dinûrî (w. 951), Muḥammad al-Zujajî (w. 959), Muḥammad al-Diqqî (w. 961), ‘Abd Allâh al-Râzî (w. 964), Aḥmad b. Aṭâ’ al-Ruzbarî (w. 979), dan masih banyak lagi yang lain. Al-Sarrâj sendiri adalah murid dari salah satu di antara mereka, yaitu l-Diqqî¹⁹ dan mungkin juga al-Sâ’igh.

Al-Sarrâj dilahirkan di Tus. Tanggal dan tahun kelahirannya tidak

¹⁹ ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, “Kata Pengantar” dalam Abû Naṣr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma’ fî al-Taṣawwuf* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1960), 14.

diketahui secara pasti. Tapi dapat dikira-kira bahwa ia dilahirkan sekira pada masa kematian al-Ḥallâj atau tidak lama setelah itu. Ia meninggal 66 tahun setelah kematian al-Ḥallâj. Jika diasumsikan bahwa usianya mencapai 60 tahun, maka berarti ia lahir enam tahun setelah al-Ḥallâj dihukum gantung.

Sebagaimana dikisahkan dalam banyak sumber, di antaranya al-Dhahabî, al-Sullamî, dan ‘Abd Allâh b. ‘Alî b. Muḥammad b. Yaḥyâ (penulis *al-Nafahât*), bahwa al-Sarrâj berasal dari keluarga yang sangat taat beragama bahkan cenderung memilih kehidupan asketis. Sejak kecil ia sudah terlatih dengan pola hidup yang sederhana, apa adanya dan jauh dari gemerlap dunia. Uniknya, ayahnya adalah seorang saudagar yang kaya raya. Namun di balik kekayaannya itu, sang anak tidak terlalu terpicat oleh kemewahan duniawi. Ia tetap hidup dengan sederhana dan menjalani kesehariannya dengan bersahaja. Al-Sarrâj sendiri konon menolak mewarisi harta-harta sang ayah, dan justru memilih hidup dalam kemiskinan. Ia khawatir gemerlap harta akan memalingkan hati dan jiwanya dari Tuhan dan rasul-Nya. Ia lebih memilih untuk mengobarkan api cintanya kepada Tuhannya, dari pada harus menyulut api asmara kepada harta yang bisa saja berakhir dengan nestapa dan malapetaka. Cinta kepada Tuhan, seperti yang pernah disampaikan oleh al-‘Attâr—adalah salah satu alasan mengapa al-Sarrâj menempuh jalan tasawuf dan meninggalkan jalan lain yang belum tentu akan membawa kebahagiaan baginya.²⁰

Karena itu, tidak berlebihan jika ia mendapat julukan *Ṭâwûs al-Fuqarâ’* (Si Burung Merak bagi Kaum Fakir Sufi).²¹ Ia hidup untuk membawa terbang para sufi ke dunia yang penuh makna yang hakikat, bukan dunia yang sarat dengan tipu daya dan kepalsuan. Ia dilahirkan untuk memberi serpihan cahaya bagi mereka yang sedang hidup dalam kegelapan. Karena itu, ia menulis kitab yang kemudian diberi judul *al-Luma’* yang berarti lintasan cahaya.

Kezuhudan al-Sarrâj sudah dikenal sangat luas baik di kalangan sufi maupun di luar komunitas itu. Dituturkan oleh al-Ḥujwirî, salah

²⁰ <http://islam.uga.edu/sufism/Sarrâj.html>

²¹ Abû al-Ḥasan al-Ḥujwirî, *Kashf al-Mahjûb*, ed. Is‘ad ‘Abd al-Hâdî Qandîl (Kairo: Maktabat al-Iskandariyah, t.th.). Lihat juga Maḥmûd, “Kata Pengantar” dalam al-Sarrâj, *al-Luma’*, 14.

satu murid al-Sarrâj yang sangat menonjol, sebagaimana dinukil oleh ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, bahwa suatu ketika al-Sarrâj pernah melakukan perjalanan ke Baghdad di bulan Ramadan. Ia diberi ruangan khusus di masjid al-Suniziyah dan ditugasi untuk memimpin para Darwîsh. Setiap salat Tarawih ia menamatkan al-Qur’ân sebanyak lima kali. Setiap malam seorang pelayan membawakan sepotong roti untuknya dan diletakkan di kamarnya. Tatkala Idul Fitri tiba, sementara al-Sarrâj pergi meninggalkan masjid, pelayan itu menemukan tiga puluh roti yang pernah ia berikan kepada al-Sarrâj dalam keadaan utuh dan tak terjamah tangan.²² Itu artinya, roti-roti itu tidak pernah disentuh apalagi dimakan oleh al-Sarrâj.

Cerita menarik lainnya adalah mengenai kebiasaan al-Sarrâj yang hampir selalu jatuh pingsan saat berbicara mengenai ketakwaan. Juga, ketika membicarakan tentang tasawuf ia pernah jatuh dalam kondisi “mabuk”. Ia lalu menceburkan diri ke dalam api yang menyala sambil berdoa kepada Tuhan, ternyata wajah dan pakaiannya tidak terbakar.²³

Kezuhudannya membuatnya lebih sering menyendiri dan menjauh dari keramaian dunia. Mungkin karena itu, ia justru tidak banyak dikenal di masyarakat karena memang tidak sering bergaul. Sejarah pun seolah telah melupakannya dan tidak peduli dengan nama besarnya. Ia tidak banyak dikenal baik dalam konstelasi sejarah secara umum maupun dalam perkembangan pemikiran keislaman dan tasawuf. Jika saja ia tidak menulis kitab, niscaya ia akan hilang dalam tumpukan peristiwa dan terbuang dalam ingatan kita oleh perjalanan waktu.

Hingga sekarang, al-Sarrâj masih belum dikenal secara luas padahal ia sangat pantas disejajarkan dengan para koleganya sesama sufi, katakan seperti al-Muḥâsibî dan al-Makkî. Kajian-kajian tentang al-Sarrâj masih sangat sedikit dibandingkan dengan kajian tentang sufi lain sekelasnya. Bahkan seorang al-Qushayrî yang terkenal cermat dan tentunya pengagum al-Sarrâj tidak menyebut namanya dalam daftar tokoh sufi yang ia susun dalam *al-Risâlah al-Qushayrîyah*. Tidak salah jika ada yang mengatakan bahwa al-Sarrâj adalah raksasa besar yang terlupakan. Ia raksasa karena melahirkan para raksasa seperti Abû al-

²² Ibid., 13.

²³ Ibid. Lihat juga Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, 1975), 84.

Faḍl b. al-Ḥasan al-Sarakhsî (guru Abû Sa‘îd Abû al-Khayr), al-Ḥujwirî, ‘Abd al-Raḥmân al-Sullamî, dan Abû al-Qâsim al-Qushayrî.

Para sufi agung yang menjadi produk al-Sarrâj ini rata-rata tertarik kepadanya bukan saja karena kezuhudan dan kepribadiannya, melainkan juga karena pemikiran dan metode ilmiahnya yang unik. Al-Sarrâj adalah tipe seorang pemikir yang penggagas. Ia tidak hanya mampu menjelaskan apa yang sedang terjadi di sekelilingnya, namun juga melahirkan sebuah gagasan dan ide yang merepresentasikan sebuah fenomena pada masanya. *al-Luma‘* adalah kitab yang penuh dengan gagasan yang paradigmatis. Kitab ini di samping merangkum pendapat para guru sufi juga melahirkan terma-terma konseptual yang belum pernah ada sebelumnya dan sangat sarat dengan muatan intelektual. Karena itu tidak salah jika ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd menyebutnya sebagai, “sufi terbesar dan guru bagi semua sufi awal dan akhir”.²⁴

Kehebatan *al-Luma‘* menarik perhatian seorang pengamat dan peneliti tasawuf dari Inggris bernama Reynold A. Nicholson yang kemudian menerjemahkannya ke dalam Bahasa Inggris. Walau Nicholson menilai kitab ini sebagai karya yang apologetik,²⁵ namun kehadirannya mendapat sambutan yang lumayan meriah di kalangan penggemar tasawuf di Eropa.

Uniknya, al-Sarrâj adalah juga seorang sejarawan jika dilihat dari cara dia menulis karyanya dan gayanya dalam menuturkan ajaran-ajarannya. Karyanya sangat deskriptif dan jauh dari kesan menggurui. Tapi gaya bahasanya sangat dalam dan menyentuh walau kadang terkesan emosional dan meluap-luap. Karena itu, Maḥmûd menyebutnya sebagai “sejarawan sufi terbesar dalam sejarah kita di masa dulu dan sekarang”.²⁶

Jiwa kesejarahannya sudah sedemikian mendarah daging dalam dirinya, walau ia sendiri sama sekali tidak pernah menulis buku sejarah. Karena itu, kitab *al-Luma‘* yang ia tulis, walau bukan buku sejarah, memiliki nuansa dan sentuhan sejarah tersendiri. Setidaknya kitab itu

²⁴ Ibid., 7.

²⁵ Reynold A. Nicholson, “Introduction”, dalam Abû Naṣr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma‘ fî al-Taṣawwuf*, ed. dan terj. Reynold A. Nicholson (Leiden: Brill, 1914), v.

²⁶ Maḥmûd, “Kata Pengantar” dalam al-Sarrâj, *al-Luma‘*, 4.

mencerminkan apa yang sedang terjadi pada masanya, atau merupakan tanggapan atas perdebatan akademik yang berlangsung pada saat itu.

Dengan alasan inilah, kita tidak bisa membaca *al-Luma'* tanpa mengerti atau mengaitkannya dengan latar belakang dan alasan penulisannya. Kitab ini harus dibaca sebagai produk sejarah yang menciptakan dan membentuk seorang al-Sarrâj; sejarah yang menghimpit dan mengungkung sang penulis di tengah-tengah pusaran perdebatan antara berbagai macam aliran dan paradigma; sejarah yang menempatkan al-Sarrâj suka atau tidak di dalam lingkaran perselisihan antara tasawuf dengan bidang-bidang ilmu lain terutama fiqh dan ḥadîth.

Al-Sarrâj hidup pada masa yang sangat sulit karena ia melihat tasawuf sedang dihujat habis-habisan. Kondisinya semakin sulit karena ia tidak menemukan guru sufi kompeten yang dapat membimbingnya untuk mendalami, menguasai, dan kemudian membela tasawuf dari berbagai macam hujatan. Hanya ada salah satu guru sufi yang ia anggap kompeten, namanya al-Diqqî, yang kemudian mengarahkannya untuk mempelajari tasawuf al-Muḥâsibî dan Junayd yang nantinya dapat membawanya ke tahapan pemikiran yang baru.

Dilihat dari muatannya, *al-Luma'* tidak lain adalah kepanjangan tangan dari kedua tokoh ini, dan pada sisi lain merupakan tanggapan atas fenomena perseteruan antara tasawuf dengan ilmu-ilmu lain. Al-Sarrâj sendiri sangat terbawa oleh arus perseteruan itu dan tidak dapat menyembunyikan emosinya. Ini bukan salah al-Sarrâj karena tensi perseteruan yang terjadi memang sudah sedemikian memanas sehingga sulit bagi dirinya untuk bersikap tenang dan netral.

Anehnya, sikap al-Sarrâj terhadap perseteruan itu sering terlihat bimbang. Kadang ia ingin bersikap netral dan berharap dapat mendamaikan tasawuf dengan ilmu-ilmu lain yang terlibat perseteruan dengannya terutama fiqh dan ḥadîth, tapi kadang pula ia ragu harus menunjukkan sikap yang bagaimana.

Dalam pengantar kitabnya, ia terlihat meluap-luap dan kecewa. Dan itu nampak dari paragraf-paragraf awal pembukaan kitab *al-Luma'*. Ia menuding kanan-kiri, menyindir, dan bahkan menunjukkan sikap ingin melawan. Aroma emosinya terasa. Ia menyerang orang-orang yang telah memutar-balikan fakta tentang tasawuf, atau memahaminya dengan cara yang salah, entah sengaja atau tidak. Distorsi epistemologis

atas konsep-konsep dasar tasawuf dirasa sangat mengganggu dan bertanggungjawab atas terjadinya kesalahpahaman terhadap ilmu ini. Kesalahpahaman itu pada akhirnya membenturkan para sufi dengan ulama lain.

Karena itu, meluruskan kesalahpahaman yang ada dalam tasawuf menjadi tugas paling utama yang ingin ia emban. Dalam pengantar *al-Luma'* persisnya pada kalimat paling pertama, al-Sarrâj mengutarakan misi utamanya itu dengan menegaskan bahwa ia ingin:

“Membahas pandangan para guru sufi dan pendapat para shaykh terdahulu seputar makna ilmu tasawuf, dasar dan landasan aliran mereka, ajaran, biografi, syair, tanya-jawab, dan *maqâmât* serta *ahwâl* mereka....Maka seseorang perlu melihat dengan cermat dan penuh perhatian (tentang ajaran para sufi itu) disertai pemahaman yang benar, pemikiran yang lurus, serta renungan dan kedewasaan. Juga diperlukan ketulusan niat, kejernihan hati, dengan maksud yang benar (dalam melihat ilmu ini)”.²⁷

Kutipan di atas menguak dengan jelas apa yang sedang menjadi keresahan al-Sarrâj. Pandangan para sufi awal telah diselewengkan dan mengalami distorsi. Suatu langkah konkret untuk menyajikan “pemahaman yang benar” terhadap ilmu ini mutlak dibutuhkan. *Al-Luma'* adalah upaya awal menuju ke sana.

Bagi al-Sarrâj nampaknya, tidak ada yang salah dengan sikap para ulama terhadap tasawuf terutama ulama fiqh dan hadîth. Mereka cukup dewasa dan terbuka. Perselisihan antara para sufi dengan para ulama “outsider” itu terjadi bukan karena mereka sendiri, melainkan karena “orang-orang bodoh” yang, sengaja atau tidak, ingin menciptakan kekacauan antar-mereka. Artinya, yang salah adalah pihak ketiga yang menciptakan cara pandang miring terhadap ilmu tasawuf.

Kepada mereka, al-Sarrâj menunjukkan rasa kecewa dan marah. Kemarahan itu ia ungkapkan dalam paragraf kedua pembukaan kitabnya dan berlanjut hingga beberapa paragraf berikutnya. Ia menulis:

“Orang yang berakal pada masa kita ini haruslah mengerti dan memahami ajaran para sufi...sehingga ia dapat membedakan mana yang sesat dan mana yang tidak. Para sufi adalah orang-orang yang dipercaya oleh Tuhan; mereka adalah penyimpan rahasia-rahasia-Nya, kelompok

²⁷ al-Sarrâj, *al-Luma'*, 18.

pilihan-Nya, hamba-Nya yang ikhlas, wali-wali-Nya yang bertakwa, dan kekasih-Nya yang jujur”.²⁸

Jika dibalik redaksinya, maka sesungguhnya al-Sarrâj ingin mengatakan bahwa mereka yang tidak mengerti tasawuf dan cenderung selalu menyalahkannya adalah orang-orang yang tidak berakal atau bodoh. Mereka yang “bodoh” itu tidak lagi dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah. Mereka digelapkan oleh kepentingan sesaat yang menutup rapat mata mereka, sehingga membuat mereka tidak lagi mengerti bahwa “para sufi adalah makhluk pilihan Tuhan” yang tidak pantas untuk dicaci.

Ironisnya, daftar orang-orang “bodoh” itu sangat panjang, terutama jika ditambahkan di dalamnya orang-orang yang megaku sebagai sufi padahal tidak, atau meniru-niru gaya sufi hanya untuk mendapatkan pengakuan dan pujian. Mereka lebih “bodoh” dari kelompok pertama karena mencoreng nama baik tasawuf secara sengaja dan menjerumuskan para sufi ke dalam lubang kenistaan. Al-Sarrâj sangat kecewa kepada mereka dan menulis:

“Ketahuilah, pada era sekarang ini banyak sekali orang yang mengaku sebagai bagian dari kelompok tasawuf, atau meniru-niru kaum sufi. Mereka menulis buku untuk melengkapi pengakuan mereka itu, dan mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang palsu. Mereka sama sekali tidak pantas disebut demikian (sebagai seorang sufi) karena sufi yang sesungguhnya adalah yang melalui proses yang panjang seperti memutus hasrat duniawi, *mujâhadah*, *riyâdab*, dan yang sejenisnya”.²⁹

Apa yang disampaikan oleh al-Sarrâj dalam kutipan di atas di samping menunjukkan adanya ketegangan yang ia rasakan juga mengungkap sebuah fakta bahwa para sufi palsu itu telah menerbitkan karya untuk mendukung “kesufian” mereka. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, karya yang mana yang dianggap sebagai palsu dan apakah beberapa karya itu hingga kini masih ada atau tidak.

Jika keberadaan karya-karya itu bisa dilacak dan ditemukan sudah pasti akan semakin meramaikan warna dan sejarah pemikiran tasawuf secara khusus dan Islam secara umum. Sayangnya, al-Sarrâj tidak menyebut secara jelas karya-karya mana yang ia anggap palsu. Ini menimbulkan sedikit spekulasi jangankan-jangan yang ia anggap palsu

²⁸ Ibid., 19.

²⁹ Ibid.

adalah karya para ulama kalam dan filsafat yang dalam *al-Luma'* tidak mendapat pengakuan sejajar dengan ulama fiqh dan ḥadīth. Pada era al-Sarrāj dan bahkan sebelumnya banyak pakar kalam dan filsafat yang menulis karya tentang tasawuf.

Siapapun sufi palsu itu, yang pasti jika fakta tentang mereka dapat diungkap secara lebih detail, maka akan lebih dapat memberi perspektif yang berbeda tentang ilmu tasawuf. Pandangan mereka tetap menarik untuk digali; apa argumen mereka, bagaimana konsep mereka tentang tasawuf dan apa pula kata mereka tentang para sufi. Kenyataannya adalah bahwa, al-Sarrāj sendiri tidak jarang dianggap sebagai sufi palsu oleh orang-orang yang juga mengklaim sebagai sufi, salah satunya adalah penulis kitab *Talbīs Iblīs* (Tipu Daya Iblis) bernama 'Abd al-Raḥmān b. al-Jawzī (w. 597 / 1207) yang pernah menulis:

“Untuk kalangan para sufi, Abū Naṣr al-Sarrāj menulis sebuah buku yang berjudul *al-Luma'* yang menyebutkan di dalamnya aqidah yang buruk dan ajaran yang tercela”.³⁰

Al-Jawzī menempatkan al-Sarrāj dalam daftar “orang-orang yang diberdaya oleh iblis”. Daftar orang-orang sesat itu sungguh sangat panjang dan mencengangkan. Jika tuduhan Ibn al-Jawzī itu benar, kira-kira tidak ada sufi yang akan masuk surga. Al-Ghazālī yang sangat ikonik, moderat, dan dihormati oleh kebanyakan masyarakat Muslim dari berbagai kalangan, termasuk yang dijebloskan oleh Ibn al-Jawzī sebagai “budak iblis”. Setengah dari kitab *Talbīs* membahas mengenai “ajaran sesat” para sufi. Di samping al-Sarrāj dan al-Ghazālī ada pula nama al-Muḥāsibī dan Abū Ṭālib al-Makkī serta para sufi moderat lainnya. Alur pemikiran Ibn al-Jawzī adalah bahwa tidak ada sufi yang lepas dari tipu daya iblis sebagaimana tidak ada tasawuf yang sejalan dengan agama dan shari'ah.

Pendapat al-Jawzī ini secara geneologis merupakan kepanjangan tangan dari wacana Aḥmad b. Ḥanbal yang anti-tasawuf dan menolak gagasan al-Muḥāsibī secara menyeluruh. Sementara secara epistemologis, ajaran Ibn al-Jawzī ini adalah representasi dari doktrin salafi yang anti-penafsiran terhadap wahyu dan teks-teks agama.

Di samping menolak tasawuf, Ibn al-Jawzī juga keberatan untuk mengakui kebenaran filsafat dan segala bentuk pemikiran agama

³⁰ Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 178.

lainnya karena dianggap melenceng dari wahyu yang sebenarnya. Baginya, “para Nabi telah membawa ajaran yang cukup dan metode pengetahuan yang memadai”.³¹ Dengan demikian tidak diperlukan lagi bentuk-bentuk pemikiran tertentu yang nantinya justru akan membawa agama dan ajaran para Nabi itu ke dalam jurang kesesatan. Segala persoalan duniawi dan manusia harus dikembalikan kepada agama tanpa ada proses penafsiran apapun. Penafsiran yang tidak sejalan dengan ruh agama adalah bentuk dari campur tangan setan yang gemar “mencampuradukkan antara kebenaran dan keraguan, obat dan racun, jalan yang jelas dengan jalan kesesatan”.³²

Walau Ibn al-Jawzî mengakui kegunaan akal dalam memahami agama, namun peran akal itu pada akhirnya dibatasi dengan sangat ketat sehingga secara praktis justru tidak punya peran apa-apa. Ia juga menjunjung tinggi peran ilmu pengetahuan dalam membesarkan agama. Hanya saja ilmu pengetahuan yang ia kehendaki adalah yang “dilahirkan” oleh rahim wahyu. Tidak boleh ada ilmu yang dikembangkan berdasarkan akal, karena hanya akan menyelewengkan dan menodai agama dan wahyu. Ibn al-Jawzî menulis bahwa “akal dan ilmu harus “disinari dengan wahyu keNabian yang berasal dari Tuhan dan diberikan pertama kali kepada Adam”.³³ Jika akal dan ilmu pengetahuan berdiri sendiri tanpa ditopang oleh wahyu, maka itu akan menjurus kepada bentuk kesesatan dan kezindikan.

Apa yang diajarkan oleh Ibn al-Jawzî itu merupakan penolakan total terhadap apa saja yang diusung oleh para sufi—juga para pemikir rasional lainnya—yang memiliki perhatian khusus pada pengembangan ilmu pengetahuan. Padahal para sufi sendiri seperti al-Sarrâj biasanya tidak hanya menggunakan pendekatan dan metode rasional dalam memahami wahyu tapi juga mendasarkan pandangan mereka atas kaidah-kaidah agama.

Untuk menuduh al-Sarrâj sebagai “pengikut setan” jelas terlalu berlebihan. Sebab al-Sarrâj sendiri menyandarkan pandangannya atas al-Qur’ân dan Sunnah. Bahkan dalam pembukaan kitabnya, ia memulai menulis karyanya itu dengan terlebih dahulu “meminta petunjuk

³¹ al-Sarrâj, *al-Luma'*, 19.

³² Ibid.

³³ Ibid., 18.

kepada Tuhan melalui salat *istikhârah*”.³⁴ Sebagian besar ulama juga bersepakat, sebagaimana disampaikan oleh al-Sakhawî bahwa tasawuf al-Sarrâj adalah jenis tasawuf yang sejalan dengan paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah,³⁵ dan bermuara dari al-Qur’ân dan Sunnah.³⁶

Jenis dan aliran tasawuf yang diusung oleh al-Sarrâj juga ia sampaikan sendiri dalam bab pertama kitab *al-Luma‘*. Ia bertekad bahwa yang ingin ia tulis adalah yang sejalan dengan semangat agama. Dalam bab pertama ini ia menegaskan bahwa yang ingin ia jelaskan adalah “ilmu tasawuf yang sesuai dengan al-Qur’ân, Sunnah, akhlaq para sahabat dan *tâbi‘în* serta perilaku mulia segenap hamba Tuhan yang saleh”.³⁷ Ia juga sekaligus ingin mengusung misi menghapus keraguan yang menghinggapi hati kebanyakan orang bahwa ilmu tasawuf itu tidak berguna. Dalam bait-bait pertama, ia menulis bahwa:

“Ada yang memahami tasawuf secara berlebihan melebihi yang semestinya; ada yang menjelaskannya secara tidak masuk akal; ada yang melihatnya sebagai bentuk dari kesenangan duniawi dan cermin kebodohan; namun ada pula yang mengaitkannya dengan ketakwaan dan cara mengenakan baju dari kain wol. Di luar itu, ada lagi yang paling ekstrem yaitu yang menuduh tasawuf sebagai bentuk kezindikan dan kesesatan”.³⁸

Dengan argumentasi yang khas, al-Sarrâj lalu membawa pelan-pelan para pembacanya untuk berselancar ke alam tasawuf agar mengerti bahwa ilmu ini di samping tidak sesat atau menyimpang juga amat berguna bagi perkembangan keyakinan dan ketakwaan seorang Muslim. Ia mencoba meyakinkan kita dengan menulis bahwa para sufi adalah “orang-orang yang cinta ilmu, adil dan bijaksana”. Mereka adalah “pewaris para Nabi”.³⁹

Hal ini adalah strategi pamungkas yang digunakan oleh al-Sarrâj untuk memastikan bahwa tasawuf yang ia usung—meminjam istilah Annemarie Schimmel—“sejalan dengan ortodoksi”.⁴⁰ Ia sadar bahwa tidak ada cara yang lebih efektif dari cara yang menghubungkan sebuah

³⁴ Ibid., 12.

³⁵ Ibid., 12.

³⁶ Ibid., 6.

³⁷ Ibid., 21.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Schimmel, *Mystical Dimensions*, 28.

ilmu dengan “warisan sang Nabi” ini. Cara ini juga ditempuh oleh para ulama lainnya yang mengklaim sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah.

Strategi itu dibarengi dengan dalil-dalil dari al-Qur’ân yang relevan dan ḥadīth-ḥadīth Nabi yang sudah dipastikan kebenarannya baik secara matan maupun rantai perwayatannya. Strategi ini di samping bertujuan untuk menunjukkan legitimasi tasawuf juga secara simbolis juga untuk mendekatkan tasawuf dengan komunitas fiqh dan ḥadīth. Al-Sarrâj sadar bahwa hanya dengan menggunakan metode mereka, tasawuf akan mendapatkan tempat yang layak di hati para ulama fiqh dan ḥadīth.

Inilah cara unik yang ditempuh oleh al-Sarrâj setidaknya untuk konteks masa itu yang belum mengenal metode lintas ilmu pengetahuan. Juga unik karena merangkul kelompok-kelompok *mainstream* dengan cara menghargai keabsahan ilmu dan metode mereka.

Menempuh jalan inklusif itu sudah dipertimbangkan matang-matang oleh al-Sarrâj. Ia melakukannya bukan tanpa sadar. Karena itu ia menulis:

“Menurut saya, dan Tuhan lebih tahu, bahwa mereka yang merupakan ahli ilmu dan pewaris Nabi adalah orang-orang yang berpegang teguh pada Kitab Suci, mengikuti jejak Nabi, mencontoh para sahabat dan pengikut mereka, dan menempuh jalan para wali yang saleh dan bertakwa. (Yang dapat digolongkan dalam kelompok ini adalah) para ulama ḥadīth, fiqh, dan tasawuf.⁴¹

Dengan besar hati, ia mengakui kebenaran dua jenis ilmu yang selama ini “memusuhi” tasawuf. Namun ia juga ingin agar mereka mengakui tasawuf sebagai ilmu yang sejajar dengan fiqh dan ḥadīth. Ketiga ilmu ini,⁴² benar karena kesesuaiannya dengan al-Qur’ân dan Sunnah, sah karena keselarasannya dengan shari‘ah dan secara paradigmatis ilmu tersebut memenuhi kebutuhan masyarakat. Ketiganya secara geneologis serumpun dan secara epistemologis sejajar. Implikasinya, tiga jenis ulama yaitu ulama fiqh, ḥadīth, dan tasawuf adalah sederajat dan mestinya dapat bersandingan. Setidaknya mereka memiliki kedudukan yang sama mulia di mata Tuhan.

Ini adalah cara al-Sarrâj mendamaikan tasawuf dengan ilmu-ilmu

⁴¹ Ibid., 22.

⁴² Ilmu al-Qur’ân digolongkan oleh al-Sarrâj ke dalam ilmu ḥadīth

lain dan meredam ketegangan yang selama ini terjadi. Karena itu, *al-Luma'* adalah buku “saksi sejarah” yang merekam upaya nyata seorang sufi untuk membawa dan menyuntikkan semangat rekonsiliasi antara berbagai unsur ilmu pengetahuan yang sedang bertikai. Maka benar kata ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd—seperti yang sudah dikutip sebelumnya—bahwa al-Sarrāj adalah seorang “sejarawan” (dengan tanda kutip). Maka membaca *al-Luma'* tidak bisa dilakukan tanpa memperhatikan konteks sejarah ini. Hanya dengan cara ini kita dapat memahami dengan sempurna isi dan muatan kitab tersebut.

Judul kitab itu sendiri sepertinya ia pilih untuk meniupkan misi rekonsiliatif yang ia usung. *Al-Luma'* berarti cahaya atau sinar. Yang ia maksud dengan cahaya adalah cahaya ilmu yang dapat menyinari hati nurani manusia dan membuka alam pikirannya supaya tidak mudah tersulut oleh api perbedaan yang seringkali membawa pertikaian. *Al-Luma'* adalah cahaya yang menyinari akal pikiran orang di tengah perbedaan wacana dan perselisihan pendapat.

Untuk menindaklanjuti misi rekonsiliatifnya itu, al-Sarrāj menyediakan dua bab khusus guna membahas ilmu ḥadīth dan ilmu fiqh. Dua bab itu muncul setelah bab tentang ilmu tasawuf. Maka dilihat dari urutan pembahasannya, al-Sarrāj sepertinya ingin mengesankan bahwa tiga ilmu ini secara alamiah diciptakan untuk saling bergandengan dan melengkapi. Ia menulis:

“Setiap orang yang menghadapi persoalan yang terkait dengan landasan agama dan cabang-cabangnya, hakikatnya, batasan-batasannya, serta hukum-hukumnya, ia harus mengembalikan itu semua kepada tiga kelompok ulama ini, yaitu ulama ḥadīth, fiqh, dan tasawuf. Setiap kelompok ini adalah orang-orang yang dibekali dengan ilmu, perilaku yang baik, dan pengetahuan tentang hakikat. Memang tidak ada di antara mereka yang memiliki semua jenis pengetahuan yang ada, namun mereka adalah orang yang dipilih dan dimuliakan oleh Tuhan”.⁴³

Apakah al-Sarrāj berhasil atau tidak dalam misi rekonsiliasinya itu, masih harus digali lebih jauh terutama oleh para pakar sejarah dan sosiologi agama. Yang ingin kita tegaskan di sini adalah bahwa ia benar-benar telah meletakkan batu pertama bagi terwujudnya perkawinan yang damai antarparadigma yang sedang bertikai waktu itu. Bahkan di tangannya, tasawuf tidak hanya menjelma menjadi kekuatan baru yang

⁴³ al-Sarrāj, *al-Luma'*, 23.

merangkul berbagai aliran dan ilmu pengetahuan, tapi juga berkembang menjadi sebuah paradigma yang mulai matang dan diperhitungkan. Dialah orang yang dengan tegas menyebut tasawuf sebagai ilmu, dan tidak hanya sebagai rentetan ritual yang seremonial.

Namun pada sisi lain, saat ia berhasil mengangkat derajat tasawuf dan menciptakan awal yang baik bagi terciptanya rekonsiliasi antara ilmu ini dengan *ḥadīth* dan *fiqh*, ia gagal menangani jenis ilmu lain yang pada masa itu masih sangat diperhitungkan. Ia tidak menyertakan satu bidang ilmu ini dalam skema rekonsiliasi yang sedang ia gagas. Ilmu itu adalah ilmu kalam.

Mengapa al-Sarrâj mengenyampingkan ilmu kalam masih harus didalami. Yang pasti, keputusannya itu menyisakan satu lubang yang harus ditutup. Jika tidak, akan berpotensi mengganggu proses rekonsiliasi yang baru saja dibangun. Karenanya, menutup lubang itu menjadi pekerjaan rumah yang harus segera digarap. Seorang sufi yang menangkap dengan baik tantangan menutup lubang itu adalah Abû Bakr al-Kalâbadhî yang menulis *al-Ta'arruf li Madhhab Abl al-Taṣawwuf* dengan tujuan *design* bagaimana ilmu tasawuf dapat bersandingan dengan ilmu kalam. Karena itu membahas pemikiran al-Kalâbadhî adalah pekerjaan rumah yang harus segera dilakukan sebagai kelanjutan dari pembahasan mengenai pemikiran al-Sarrâj.

Catatan Akhir

Rasanya tidak ada yang lebih pas untuk dikatakan dalam bab penutup kajian ini kecuali bahwa al-Sarrâj adalah sosok di balik keselamatan tasawuf dari ancaman keruntuhan. Jika bukan karena usahanya, niscaya tasawuf sebagai sebuah tatanan ilmu pengetahuan sudah ambruk. Atau jika tidak ambruk, bisa jadi ia bertahan namun hanya sebatas sebagai “penari” yang bergerak dengan jari, tangan dan kakinya saja bukan dengan akal pikirannya. Kini tasawuf adalah pemahat dan pelukis. Ia ikut menggambar corak, warna dan arah sejarah pemikiran dalam Islam. Itu tidak lepas dari upaya dan jasa al-Sarrâj.

Dengan pertimbangan itu, pemikiran al-Sarrâj layak untuk terus dikaji. Gagasan dan idenya yang memiliki semangat membawa “cahaya dan sinar” bagi alam pikiran kita harus dilanjutkan. Dengan berbagai kelebihan dan kekurangan yang dimiliki, al-Sarrâj tetap sebagai

monumen bersejarah yang dapat berbicara banyak mengenai persoalan keilmuan yang kita hadapi pada masa ini. Strategi dan caranya dalam menghadapi persoalan konflik paradigmatik yang rumit dapat kita tiru bahkan untuk menyelesaikan masalah yang lebih besar sekalipun seperti masalah benturan peradaban.

Daftar Rujukan

- ‘Aṭṭâr, Farîd al-Dîn. *Tadbkirat al-Awliyâ’*, ed. Muḥammad al-Aṣîlî, Vol. 1. Lebanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Badawî, ‘Abd al-Raḥmân. *Shahîdat al-‘Ishq al-Ilâhî*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-‘Arabîyah, 1978.
- Barr (al), ‘Abd al-Raḥmân ‘Abd al-Ḥâmid. “Kata Pengantar”, dalam al-Ḥârith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî, *al-Ri‘âyah li Ḥuqûq Allâh*, (ed.) ‘Abd al-Qâdir Aḥmad ‘Aṭâ’. al-Manṣûrah: Dâr al-Yaqîn, 1999.
- Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt des Harit al-Muḥâsibî*. Bonn: Selbstverlag des Orienta-lischen Seminars der Universitat Bonn, 1961.
- Hujwirî (al), Abû al-Ḥasan. *Kashf al-Mahjûb*, ed. Is‘ad ‘Abd al-Hâdî Qandîl. Kairo: Maktabat al-Iskandarîyah, t.th.
- <http://islam.uga.edu/sufism/Sarrâj.html>
- Jawdah, ‘Abd al-Fattâḥ Abû. “Kata Pengantar” dalam al-Ḥârith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Baṣrî. *Risâlat al-Mustashidîn*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1988.
- Jawzî (al), ‘Abd al-Raḥmân b. *Ṣifat al-Ṣafwah*, ed. Aḥmad b. ‘Alî, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2000), 79.
- Jawzî (al), ‘Abd al-Raḥmân b. *Talbîs Iblîs*, ed. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Ismâ‘îl dan Mas‘ad ‘Abd al-Ḥâmid al-Sa‘dînî. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- Khaldûn, ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad b. *Shifâ’ al-Sâ‘il fî Tadbhîb al-Masâ‘il*, ed. Ignâtiyûs Ḥalîfa al-Yasû‘î. Beirut: al-Maṭba‘ah al-Kâtûlikîyah, t.th.
- Maḥmûd, ‘Abd al-Ḥalîm. “Kata Pengantar” dalam Abû Naṣr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî. *al-Luma‘ fî al-Taṣawwuf*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1960.
- Melchert, Christopher. “The Adversaries of Ahmad Ibn Ḥanbal”,

- Journal of Arabica*, 1997.
- Nashâr (al), ‘Alî Sâmi. *Nash’at al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1965.
- Nicholson, Reynold A. “Introduction”, dalam Abû Naşr ‘Abd Allâh al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma’ fî al-Taşawwuf*, ed. dan terj. Reynold A. Nicholson. Leiden: Brill, 1914.
- Picken, Gavin. “Ibn Ḥanbal and al-Muḥâsibî: a Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”. *Journal of Arabica*, 2008.
- Quwaytlî (al), Ḥusayn. “Kata Pengantar” dalam al-Ḥârith b. Asad b. ‘Abd Allâh al-Muḥâsibî al-Başrî. *al-‘Aql wa Fahm al-Qur’ân*. Beirut: Dar al-Kindî, 1982.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Press, 1975.
- Smith, Margaret. *An Early Mystic of Baghdad*. New York: AMS Press, 1973.
- Sullamî (al), Abû ‘Abd al-Raḥmân. *Ṭabaqât al-Şūfîyah*, ed. Nûr al-Dîn Sharîbah. Kairo: t.p., 1953.
- Ṭûsî (al), Abû Naşr ‘Abd Allâh al-Sarrâj. *al-Luma’ fî al-Taşawwuf*, ed. ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd. Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1960.