

TAJALLIYÂT SUFISTIK: DIALEKTIKA NILAI-NILAI RELIGIUS- HUMANISTIK

Husni Hidayat
hoesni_thesuqi@yahoo.com

Sekolah Takmiriyah,
Surabaya

Abstract: In Sufi dimension, a tarekat is considered a madrasa (school) which leads a *mutaşammif* to purify the darkness of heart from seven passions, namely *ammârah bi al-sû'*, *lawwâmah*, *mulhamah*, *muţma'innah*, *râđiyah*, and *marđiyah*. These seven lusts should be controlled and merged because they can cover humans from their nature. Under the guidance of the trustee *murshid*, the *mutaşammifs* are called and encouraged to reform their selves without seeing disgrace of other people. However, such process would not alienate the students from their social life and daily activities as the common people. Therefore, after two initial phases, namely *takhallî* and *tahallî*, a Sufi will reach his or her ultimate phase, i.e. *tajallî*. For the Sufis, the highest tajalli God is the Prophet. This is because he was the first creature of God and the most complete man (*al-insân al-kâmi*). Muḥammad is not a mere man, but he is a manifestation of God's emanation.

Keywords: Sufi, tarekat, *tahallî*, *tajallî*.

Pendahuluan

Menyentuh nilai substansial tasawuf sebagai perpaduan nilai etis, estetis, serta dimensi esoteris adalah sebuah realitas yang tidak kunjung usai dari masa ke masa. Ibarat seseorang yang dihinggapi gelora cinta, senantiasa kehausan akan *anggur-anggur* kerinduan, yang membawanya membaur dalam kedahsyatan tarian-tarian sufistik, tanpa ada habisnya. Laksana pemungut mutiara-mutiara keindahan yang menuju luas dan kedalaman samudera jagat raya, seorang sufi tidak akan pernah mengklaim dirinya mencapai puncak kepuasan. Tasawuf bukanlah hasil akhir dari sebuah kajian ilmiah, karena tidak jarang teks-teks al-Qur'ân dan Sunnah seolah-olah membisu jika tanpa diiringi dengan pancaran rasa. Karena tasawuf bukan sekadar kenikmatan inderawi, karena ia anugerah sang pemberi anugerah. Ia tercipta dari gelora citarasa *mushâbadah* yang hampir susah untuk ditulis dan diucapkan.

Perjalanan tasawuf berbanding lurus dengan awal mula dan akhir alam ini. Tasawuf bukan rekayasa Junayd al-Baghdâdî atau Ḥasan al-Baṣrî, apalagi produk Yunani. Ia adalah spirit keindahan yang bisa menghidupkan hati-hati yang gelap dan membasahi jiwa-jiwa spiritual yang kering.

Tanpa interpretasi manusia yang terbatas, Tuhan senantiasa Ada. Kemutlakan Tuhan adalah kemahabesarnya yang tidak terdefiniskan oleh siapapun dan apapun. Sementara manusia, ia berevolusi dan bergerak diiringi ruang dan masa. Hubungan harmonis inilah yang menciptakan entitas tasawuf menjadi berbeda-beda, menurut kuantitas dan kualitas ciptaannya.

Kaum Yahudi menafsirkan bahwa Nabi Uzair adalah anak Tuhan, sedangkan kaum Nasrani juga meyakini bahwa Nabi Isa adalah anak Tuhan, sementara Islam *terejawantah* melalui kehadiran Nabi Muhammad sebagai penghubung antara hamba dengan Tuhannya. Dialah poros utama dimensi ketasawufan. Tanpa kehadirannya sebagai perekat hubungan sang hamba dengan penciptanya, niscaya jagat alam ini tidak akan pernah berwujud karena dialah percikan hakikat-Nya, tanpa *ḥulûl*, *ittihâd*, *tashbîh* dan *ta'fîl*.¹ Seseorang yang mengikuti jalan Muhammad kemudian disebut sebagai Muslim. Dengan ungkapan lain,

¹ Keempat istilah tersebut disebut oleh 'Abd. al-Salâm Ibn Bashîsh, Guru Abû Ḥasan al-Shâdhilî, dengan istilah *awḥâl al-tawḥîd* (yang mengotori kemurnian tauhid).

dimensi tasawuf tidak bisa diceraikan dari agama Islam, bukan sebaliknya.

Melacak Akar-akar Tasawuf dan Tarekat

Dalam tulisan sederhana ini, penulis mencoba mengeksplorasi beberapa definisi *taṣawwuf* dan *ṣūfī*, yang masih layak untuk didiskusikan. Setidaknya dapat diamati, bahwa para akademisi tasawuf memiliki sebuah titik persamaan yang menyimpulkan, bahwa tasawuf adalah pengalaman spiritual (*al-tajribah al-rūḥīyah*).

Sebagai langkah ke arah pemahaman secara terminologis, setidaknya ada tiga pendekatan etimologis yang menurut hemat penulis dapat merepresentasikan ragam definisi yang dapat digali dalam berbagai literatur tasawuf, baik klasik maupun kontemporer. *Pertama*, kata sufi berasal dari bahasa Yunani *shopos* yang berarti kebijaksanaan (*wisdom*). *Kedua*, golongan yang berpendapat bahwa kata sufi merupakan penisbatan terhadap seseorang yang mengenakan bulu domba/wol (*ṣūf*). *Ketiga*, kata sufi dinisbatkan kepada *ahl al-suffab*². Dari ketiga definisi tersebut penulis mencoba menganalisisnya: *pertama*, bila kata *sufi* berasal dari bahasa Yunani, berarti pondasi nilai-nilai tasawuf merupakan produk impor dari peradaban Yunani kuno. Padahal kata-kata *sufi* secara tersirat dan tersurat banyak termaktub di dalam al-Qur’ân. Lantas, apakah al-Qur’ân dalam hal ini juga produk bangsa Yunani? *Kedua*, ketika terminologi *sufi* dinisbatkan kepada seseorang yang memakai kain wol, apakah domba dikategorikan lebih sufi dari sufi itu sendiri? *Ketiga*, apabila *sufi* merupakan penisbatan terhadap sahabat-sahabat Nabi Muhammad yang disebut dengan *ahl al-suffab*; yakni para sahabat yang berdiam diri di pojok-pojok masjid, lantas

² *Ahl al-Suffab* adalah para pengikut nabi, terdiri dari kaum fakir miskin, tinggal di serambi Masjid, yang jaraknya sangat dekat dengan tempat tinggal Nabi. Mereka juga terkenal sebagai ahli ibadah, yang tidak pernah ketinggalan mengikuti majlis Ilmu. Intensitas dalam aktivitas belajar-mengajar bersama Nabi mengakibatkan mereka tidak sempat mengais rejeki. Tidak heran jika mereka juga menerima sedekah dari para sahabat yang lain. Lihat Abû ‘Abd. Allâh Muḥammad Ibn ‘Abd. Allâh al-Ḥâkim al-Nisâbûrî, *al-Mustadarak alâ al-Ṣaḥīḥayn*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1998), 553. Muhy al-Dîn Ṣâfî juga menyebutkan, bahwa “keluhuran budi pekerti *Ahl al-Suffab* menyebabkan keberadaannya sangat diperhitungkan dan sering dipuji oleh Nabi”. Lihat Muḥammad Zakî Ibrâhîm, *Uṣûl al-Uṣûl*, Vol. 1 (Kairo: Muassasah Ihyâ’ al-Turâth al-Ṣūfî, Cet. Ke-5, 2005), 376.

haruskah untuk menjadi sufi dewasa ini, harus berperilaku layaknya mereka. Padahal sahabat ‘Umar b. Khaṭṭāb dilarang Rasul hanya berdiam di masjid.

Menurut hemat penulis, siapapun bebas mendefinisikan walaupun untuk menjabarkannya bukan hal yang mudah. Apalagi bila dirumuskan dari seorang yang terlihat mampu, padahal sebenarnya tidak mempunyai kualifikasi pada permasalahan tersebut, karena sebuah tafsiran berdasarkan hipotesa akan sangat menyesatkan. Oleh sebab itu, meminjam istilah *Ṣāhib al-Samāḥab* (Mawlānā Shaykh Mukhtār ra.),³ titik tolak dalam mendeskripsikan istilah hanya merupakan garapan para akademisi pada bidang tersebut.

Dengan kata lain, sebelum mendefinisikan sesuatu secara *clear-cut*, tentu kita harus mengetahui terlebih dahulu kategori definisi yang definitif (*ta’rif al-ta’rif*), beliau menyebutkan, bahwa *ta’rif al-ta’rif* adalah:

الإختصاص أهل عند المُستَقِرَّ المَعْنَى إِيْرَائُ

“Definisi adalah menguak makna sesuatu dengan tepat dan dapat dipertanggungjawabkan oleh seseorang yang benar-benar memiliki spesialisasi di bidangnya”.⁴

Sebagai seorang Maha Guru sufi, beliau menyebutkan, kata *sufi* bukanlah kata benda (*isim*), melainkan bentuk kata kerja pasif (*fi’il māḍī mabnū majhūl*), yang kemudian dijadikan “gelar” pada seseorang yang disebut dengan *ṣūfī*. Sebagaimana kata *‘ufīya* (disembuhkan) dan *nudiya* (dipanggil), maka kata *ṣufīya* berarti disucikan. Derivasi tersebut disaripatikan dari akar kata *ṣafā’* dan *muṣāḥab*, serta disebut oleh al-Qur’ān dengan terminologi *istafā’*.⁵ Dari pendekatan etimologi tersebut, dapat ditarik sebuah nomenklatur terhadap orang-orang yang disucikan hatinya oleh Tuhan dan sebuah definisi terminologis melalui ayat al-Qur’ān:

يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ

³ Beliau adalah seorang Shaykh Tarekat al-Dusūqiyah al-Muḥammadiyah.

⁴ *Jurnal Nuansa*, PCI-NU Mesir, Vol. xv, 2006.

⁵ Âdil Ḥamūdah, *Laḥẓat al-Nūr* (Kairo: Dâr al-Fursân, 2006), 45. Kata *istafā’* berasal dari akar kata *ṣafā’* yang seharusnya-Nya dibaca *istafaya*, setelah melalui proses *i’lāl*, huruf *yâ’* kemudian dijadikan *alif layyinah lâzimah*, kemudian *tâ’* diganti *fâ’* karena jatuh setelah huruf *ihbâq*, seperti “*Iṣṭabara*” yang berakar kata asal “*istabara*”. Lihat Tim Penyusun, *Muḥāḍarah fī ‘Ilm al-Ṣarf* (Kairo: al-Azhar Univ, 2011), 150.

“Hai Maryam, sesungguhnya Allah membeningkan, menyucikan, dan melebihkan dirimu atas wanita semesta alam.”⁶

Ayat di atas menjelaskan tentang tiga tahapan seseorang yang dibeningkan, lalu disucikan, dan kemudian dipilih atau dilebihkan atas hamba Allah swt. yang lain. Dari ayat tersebut di atas, *Ṣāhib al-Samāḥab* menarik sebuah definisi terminologis:

أول مَرَاجِلِ الْوُصُولِ إِلَى الصَّفَاءِ الَّذِي يَنْمُو عَنْ الْمُصَافَاةِ

“Tahapan awal dari proses pembersihan hati menuju tahap penyucian selanjutnya (*mukāshafah*).”

Dengan kata lain, ayat tersebut menjelaskan bahwa, Allah swt. membersihkan, mensucikan, dan memilih Siti Maryam menjadi orang pilihan melalui *mukāshafah* (sebuah penyingkapan tabir hubungan antara hamba dengan Tuhan). Sedangkan terma tasawuf yang juga berasal dari derivasi yang sama, *Ṣāhib al-Samāḥab* mendefinisikannya menjadi:

العَلَاقَةُ الطَّبِيعِيَّةُ الْخَاصَّةُ بَيْنَ الْعَبْدِ وَالرَّبِّ

“Sebuah hubungan khusus antara hamba dengan Tuhannya.”

Hubungan antar sufi dan tasawuf, bila didefinisikan berarti “proses menuju sebuah pembersihan hati dengan mengikuti jejak sang sufi” (manusia terpilih yang telah disucikan oleh Allah swt). Walaupun demikian, penulis tidak pernah menafikan definisi yang lain.

Realitanya, masih banyak islamisasi yang hanya melegitimasi *taḥbīr al-qalb* (pembersihan hati) atau *tazkīyah al-nafs* (penyucian jiwa), dan menolak secara mentah-mentah terminologi sufi dan tasawuf, tanpa mau menerima pendapat pihak lain yang mencoba membuktikan, bahwa terminologi tasawuf dan sufi dapat digali dalam kerangka referensial Islam, al-Qur’ân.

Lebih lanjut menurut *Ṣāhib al-Samāḥab*, perkembangan tasawuf juga bukan merupakan plagiarisme dari peradaban dan kebudayaan manapun, termasuk ajaran-ajaran Hermes dan neo-platonisme, walaupun secara fair dan objektif, peradaban Arab-Islam, tidak pernah menafikan *al-ta’thīr* (pengaruh) dan *al-ta’athbur* (dipengaruhi) pihak lain. Namun, tatkala tasawuf diidentikkan dengan ajaran kabbalah (Yahudi), Hesykisme (Kristen ortodoks), dan karismatik (Kristen protestan) atau sinkretisme agama, secara tidak langsung hal ini merupakan

⁶ QS. Ali ‘Imrân [3]: 42.

“penistaan” terhadap kesucian agama Islam, karena dasar teologi antara agama-agama tersebut yang jauh berbeda.

Dalam pandangan *Ṣāhib al-Samāḥab*, kehadiran tasawuf di muka bumi ini sejalan dengan kelahiran manusia, atau bahkan sebelum kelahirannya. Dalam hal ini, *Ṣāhib al-Samāḥab* menytir sebuah ayat al-Qur’ân yang berbunyi:

الْعَالَمِينَ عَلَىٰ عِمْرَانَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ وَآلِ نُوحٍ آدَمَ اصْطَفَى اللَّهُ إِنَّ

“Sesungguhnya Allah telah mensucikan (melebihkan) Nabi Adam, Nabi Nuh, keluarga Nabi Ibrahim, dan keluarga ‘Imrân melebihi makhluk semesta alam”.⁷

Hal inilah yang kemudian dialihbahasakan oleh Ibn ‘Arabî dengan *wahdah al-adyân* atau *unity of religions* (Islam sebagai titik pusat agama-agama Samawi). Memang, semua agama samawi merupakan agama yang *ḥanîf* dan layak disebut sebagai agama Islam. Sayangnya, pada saat ini, telah habis masa berlakunya dan melebur dalam bentuk agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Persepsi tersebut, bukan berarti Islam tidak mengakui dan menjunjung tinggi pihak lain.

Dengan kata lain, tasawuf merupakan esensi kredo Islam, yang sering diperluas dengan Islam, iman, dan ihsan. Atau sering disebut dengan shari’at, tarekat, dan *hakikat*. Atau bisa disebut dengan *‘ibādah*, *‘ubūdyah*, dan *‘ubūdah* (tingkatan penghambaan yang tertinggi).

Ketiga rangkaian kata di atas memiliki korelasi yang tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. Banyak pihak yang beranggapan bahwa Islam hanya sebatas lima rukun Islam. Sudah seharusnya kelima pilar tersebut dimaksimalisir menjadi bangunan agama yang utuh, dan disempurnakan dengan esensi iman dan ihsan. Sebaliknya, walaupun ihsan merupakan tahapan tertinggi dalam beragama, namun statusnya pun tidak dapat dipisahkan dari iman dan Islam.

Dalam bertasawuf, setiap individu pun diberikan kebebasan untuk memilih jalan yang berbeda-beda. Perbedaan tersebut, semakin memperindah varian jalan menuju Tuhan. Sebagaimana beraneka ragamnya tarekat (ordo Sufi) sebagai kawah candra di muka sufisme, kesemuanya untuk mengekspresikan kecintaan masing-masing kepada Tuhan yang Maha Esa.

⁷ QS. ‘Âli ‘Imrân [3]: 33.

Adapun istilah tarekat secara kebahasaan berarti *sebuah jalan* atau dalam al-Qur’ân diartikan sebagai agama.

وَأَلِّوْا اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِيَنَّاهُمْ مَاءً غَدَقًا

“Jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar kami akan memberi minum kepada mereka, air yang segar (rejeki yang banyak)”⁸

Sedangkan secara terminologis, *Ṣāhib al-Samāḥah*, mendefinisikan tarekat (ordo sufi) sebagai berikut:

الطَّرِيقَةُ هِيَ دَعْوَةٌ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِإِخْيَاءِ السُّنَّةِ وَتَبْذِيرِ الْبِدْعَةِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَهِيَ شَيْخٌ دَرَعُهُ وَسَيْفُهُ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةُ رَسُولِهِ الْكَرِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَجِبَتْ عَلَى الْمُرِيدِ طَاعَةُ شَيْخِهِ كَطَاعَةِ الْمَأْمُومِ لِلْإِمَامِ فِي الصَّلَاةِ لَا تَتَعَارَضُ مَعَ كَوْنِهَا طَاعَةً لِلَّهِ

“Tarekat adalah menyeru ke jalan Allah dan Rasul-Nya, untuk menyegarkan sunnah dan mengikis bid’ah, dengan cara hikmah dan *man’izah hasanah*. Sebuah tarekat dipimpin seorang shaykh sebagaimana tuntunan al-Qur’ân dan Sunnah. Wajib bagi murid taat kepada shaykhnya, seperti halnya makmum menaati imam shalatnya. Hal itu tidak keluar dari rel ketaatan kepada Allah swt.”

Tasawuf antara Dialektika Jiwa dan Revolusi Sosial

Ada sebuah syair menarik yang diungkapkan oleh ‘Alî Wafâ RA, pendiri tarekat Wafâ’iyah Shâdhiliyah yang berbunyi:

سكن الفؤاد فعش هنيئا يا جسد # هذا النعيم هو المقيم الى الابد⁹

“Apabila hati telah merasakan cinta, bahagia adalah kesejatian yang meniscaya. Ia bukan hanya letupan rasa melainkan mabuk dalam puncak asmara.”

Ungkapan yang menarik untuk dirasakan dan dikaji. Hati adalah dimensi yang menjadi perantara antara raga dan jiwa. Islam datang untuk menyerukan keindahan dan kemudahan. Manusia melalui dimensi raga dan jiwanya berhak berbahagia menurut apa yang dia yakini dan dia nikmati. Akal sebagai pembeda antara manusia dengan hewan, mengantarkan jati diri manusia sebagai sosok yang pantas mengejawantahkan wahyu. Bukan malaikat yang tercipta dari pancaran

⁸ QS. al-Jin [72]: 16.

⁹ Tim Penyusun, *Qasâ'id al-Qawm* (Kairo: t.t., t.th), 220.

cahaya, bukan pula hewan yang tercipta hanya dari tanah dan debu. Manusia bergerak, bertanya akan hakikat kehidupan, karena pertanyaan itu tidak akan pernah habis, sementara wahyu menuntunnya. Hak memilih menjadi lebih hina dari hewan atau lebih tinggi dari malaikat adalah kebebasan manusia sendiri. Dialektika ini dimulai ketika akal manusia mencapai kesempurnaannya.

Namun, seringkali akal hanya menikmati dimensi rasional yang profan dan cenderung materialistik. Sedangkan akal yang terus menerus berdialektika dengan tuntunan wahyu akan mendapatkan hasil sesuai dengan kecenderungannya masing-masing. Bagi para filsuf, memaksimalisir akal akan menghantarkannya mencapai kebenaran, tetapi lain halnya bagi para sufi yang hanya melalui media *sulūk* atau olah batin, manusia akan menemukan hakikat kebenaran.¹⁰

Wahyu atau firman Tuhan diturunkan dan disampaikan kepada manusia oleh seorang manusia yang disebut sebagai Rasul. Fungsi wahyu adalah membahasakan pesan-pesan ketuhanan melalui sang Rasul untuk kemaslahatan manusia. Itulah sebabnya firman Tuhan selalu menggunakan bahasa manusia agar dapat dimengerti dan dipelajari oleh manusia. Meskipun pada dasarnya ragam bahasa manusia tidak sepenuhnya mampu menyibak kebenaran mutlak dari Tuhan, karena keterbatasan-keterbatasan bahasa.

Keterbatasan bahasa manusia harus diletakkan sebagai sebuah kelaziman tanpa menutup kemungkinan terbukanya makna yang lebih luas di balik kata-kata yang digunakan oleh firman itu sendiri. Sebelum berusaha memaknai kata-kata dalam firman, seseorang harus menyadari keterbatasannya dalam kapasitas intelektualnya. Dalam kaitan ini, setiap pendapat dalam agama (*ra'y*), harus diletakkan sebagai sebuah sesuatu yang bersifat relatif.¹¹

Oleh karena itu, fungsi akal sebagai arus berpikir manusia dalam memahami bahasa wahyu dan mengkontekstualisasikan dengan realitas, juga terbatas. Tanpa kearifan dalam memahami firman Tuhan akan menyebabkan konflik sosial. Munculnya anggapan sepihak, bahwa

¹⁰ Ahmad b. Muḥammad b. 'Ibād al-Maḥallī al-Shāfi'ī, *Mafākhir al-'Alīyah fī Māathir al-Shādhilīyah* (Kairo: Fajr al-Jadid, 2011), 49.

¹¹ Musa Asy'arie, *Dialektika Agama dan Pembebasan Spiritual* (Yogyakarta: Lesfi, 2008), 18.

pemahamannya adalah yang paling benar, sementara pihak lain dianggap salah, hakikatnya dapat menafikan pesan-pesan wahyu.

Apalagi bila pemahaman terhadap teks agama berada di bawah komando rasio yang tidak bijak (anomali paradigmatik), maka pembenaran dan penuhanan terhadap rasio kemungkinan juga terjadi. Karena fungsi akal tidak lebih dari sekedar kunci pembuka sebuah ruangan yang bernama agama, bukan ukuran kebenaran atas segala-galanya. Dari sinilah, pengakuan dan ketundukan terhadap peran Rasulullah sebagai penerjemah kebenaran mutlak diperlukan. Cara pandang seorang Muslim kepada rasulnya akan menumbuhkan interpretasi yang berbeda-beda.

Bila seseorang menganggap rasul sebagai manusia biasa, dan para sahabat pun demikian, niscaya kekasih-kekasihnya pun akan dipotret dengan cara demikian. Artinya, etika agama hanya didudukkan dalam posisi antar manusia biasa, satu sama lain, tidak berbeda.

Bagi para sufi, mereka tidak pernah merasa ada hirarki diantara sesama mahluk. Bahkan shaykh Aḥmad al-Rifāʿī, pendiri tarekat Rifāʿīyah, menyatakan, “barangsiapa yang merasa lebih mulia daripada seekor anjing, maka anjing lebih mulia darinya”.¹² Dengan kata lain semua mahluk sama dihadapan Allah. Proses keimanan kepada para rasul tidak lantas menjadikan seseorang bisa mengkritisi mereka begitu saja, karena mereka adalah manusia yang dianugerahi wahyu oleh Tuhan. Begitu juga dalam pandangan sufisme, manusia-manusia pilihan adalah para ulama yang disabdakan oleh nabi, seperti nabi-nabi Bani Israʿil. Walaupun mereka bukan nabi, tapi merekalah pewaris para nabi. Dengan ungkapan yang agak provokatif, para pewaris nabi, bukanlah para golongan agamawan: sarjana agama, para kiai, para pimpinan institusi keulamaan, seperti *majlis fatwâ* atau *majlis ulamâ*, akan tetapi

¹² Ungkapan ini, disaripatkan dari ḥadīth, “setiap yang bernyawa, bernilai pahala”, yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī. Lihat Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 5 (Libanon: Dār al-Maʿrifah, t.th), 42. Diriwayatkan juga dari Imam Muslim lihat Muḥy al-Dīn, Yaḥyâ b. Sharaf al-Nawawî, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawî*, Vol. 14 (Kairo: Maṭbaʿah Miṣrīyah bi al- Azhar, 1929), 241. Ungkapan tersebut sangat masyhur bahkan sering disebut oleh shaykh Mukhtâr ʿAlī Muḥammad dalam pengajiannya pada Markaz Tarekat al-Dusûqiyah al-Muḥammadīyah di el-Mansouria, Darrâsa, Kairo-Mesir.

mereka adalah para kekasih Allah (*awliyâ' Allâh*), walaupun diantara golongan agamawan tersebut, ada juga yang menjadi kekasihnya.

Problematika tersebut menjadi polemik di kalangan umat Islam bahkan hingga saat ini. Bila Universitas al-Azhar misalnya, tidak digawangi oleh para kekasihnya yang hidup tempo dulu, maka semenjak lahirnya Muḥammad ‘Abduh, Râshid Rîdâ, dan lain-lain, *mindset*-nya menjadi berubah. Geliat tidak lagi menghormati para kekasih Allah akan menjadi problematika tersendiri.¹³

Apalagi gerakan revivalisme Islam yang dipelopori Muḥammad b. ‘Abd. al-Wahhâb yang dengan terang-terangan melegitimasi kekerasan dan antipati dengan para kekasih Allah, maka akan terlihat paradoks apabila seseorang yang secara rasional mulai menyelami dan mengagumi pemikiran Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad b. ‘Abd. al-Wahhâb kemudian dia mencintai para kekasihnya.¹⁴

Perlu segera ditarik toleransi ideologis, agar komunitas Muslim berada dalam posisi yang saling menghormati walaupun harus berbeda dalam kenyataan ideologisnya. Kenyataan ini terlihat bila kita dekati secara historis antara sejarah berdirinya Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah. Atau dalam istilah KH. Abdurrahman Wahid, Muhammadiyah merupakan kepanjangan tangan dari Ibn Taymîyah, sedangkan NU merupakan pengejawantahan dari paham sufisme yang sudah mengalami proses akulturasi budaya.

Kekayaan budaya (*cultural properties*) yang ada pada diri NU merupakan pelestarian ajaran sufisme yang sudah berlangsung berabad-abad lamanya di Indonesia. Penamaan Nahdhatul Ulama, tidak lain merupakan inspirasi sufistik dari karya monumental Ibn ‘Atâ’ Allâh al-Sakandarî yang berjudul “*al-Ḥikam*”.¹⁵ Walaupun tidak menutup kemungkinan orang non NU di Indonesia, menjadi pengembang

¹³ <http://www.ahram.org.eg/493/2011/04/04/41/71007/219.aspx>

¹⁴ Hasan b. Ḥasan Khaz Beik, *al-Maqâlat al-Wafîyah fî Radd alâ al-Wahâbîyah* (Kairo: Maktabah al-Qâhîrah, 2007), 163.

¹⁵ “Janganlah engkau berteman dengan seseorang yang perilakunya tidak membangkitkan dirimu kepada Allah dan kata-katanya tidak membawamu kepada-Nya”. Kebangkitan dalam mutiara *al-Ḥikam* tersebut, yang menginspirasi para Kyai untuk memberi nama “Nahdhatul Ulama”. Lihat ‘Abd. al-Majîd al-Sharnûbî al-Azhârî, *Sharḥ alâ al-Ḥikam li al-Ârif bi Allâh Taj al-Dîn b. Atâ’ Allâh al-Sakandarî* (Kairo: al-Ḥâmidîyah al-Miṣrîyah, 1322), 29.

ajaran-ajaran sufistik. Seperti Hamka (tokoh Muhammadiyah), Anregurutta Haji Abdurrahman Ambodale (tokoh Dâr al-Dakwah wa al-Irsyad), TGKH Zainuddin Abdul Majid (pendiri Nahdhatul Watan), yang lebih suka mengembangkan nuansa keislaman Indonesia dengan corak sufisme.

Sayangnya, organisasai masa yang bercorak sufisme seperti NU, tidak berkembang dalam membaca tanda-tanda zaman, justru Muhammadiyah lebih unggul dalam ragam aktivitas sosialnya dibandingkan dengan NU. Petinggi-petinggi NU lebih sibuk dengan politik praktis, tanpa adanya revolusi dalam segala hal, termasuk revolusi sosial. Jika demikian, maka tasawuf hanya ibarat raga tanpa nyawa. Sebagaimana shaykh Abû Ḥasan al-Shâdhîlî yang melarang para pengikutnya menjadi pengemis, shaykh Aḥmad al-Tijânî yang membebaskan benua Afrika dari penjajahan Perancis serta melarang para muridnya untuk terlibat nafsu kekuasaan dan politik praktis.¹⁶ Begitu juga dengan walisongo yang melakukan rekonstruksi sistem pendidikan dengan menjadikan pesantren sebagai ciri khas pendidikan Islam di Indonesia.¹⁷

Tasawuf Sebagai Disiplin Ilmu dan Secercah Cahaya

Al-ilm bilâ dbîker yûrith al-kibr, begitu pesan *Ṣâhib al-Samâḥah*. Ilmu tanpa zikir, hanya akan menjadi wacana belaka. Sebuah disiplin ilmu, sering dibedakan menjadi ilmu agama dan non agama. Padahal sebenarnya tidak ada dikotomi ilmu pengetahuan. Tidak ada ilmu pengetahuan di dunia ini yang bukan bersumber dari Tuhan. Walaupun, pengetahuan tersebut, bersumber dari karya cipta non Muslim sekalipun. Melalui pendekatan sufisme, hubungan antara hamba dengan Tuhan, dan hubungan antara hamba dengan dunia adalah sebuah perbedaan yang mendasar.

Bila intisari ajaran sufisme adalah cinta kasih untuk jagat alam raya, maka seorang yang bukan Muslim harus dihormati kedudukannya sebagai manusia. Bahkan membunuh mereka berarti menghancurkan bangunan Tuhan di muka bumi. *Ṣâhib al-Samâḥah* menyatakan *ṣaddiq*

¹⁶ Aḥmad b. al-Ḥâj al-Iyâshî, *Tanbîh al-Ikhwân* (Aljazair: Dâr al-Tijânî, t.th), 12.

¹⁷ Husni Hidayat, *Pesantren dan Sistem Pendidikan di Nusantara* (Kairo: el-Kibrit el-Ahmar, 2012), 40.

awla tuṣaddiq, inna Allāh yuḥibb al-kuffār (percaya atau tidak, Tuhan [juga] mencintai orang kafir).

Pernyataan tersebut bukanlah ungkapan yang tidak berdasar. Sebab secara logika, rasul diutus hanya sebagai kasih sayang bagi sekalian alam. Dengan kata lain, menumbuhkan pertikaian dengan non Muslim sangat bertentangan dengan ajaran Islam. Bila didekati dengan pendekatan keimanan, orang kafir dibenarkan untuk meyakini kepercayaan sesuai dengan hati nuraninya. Meskipun kufur, dalam batasan religius, adalah penyakit kronis yang perlu disembuhkan. Bila seseorang menderita penyakit kronis, lantas dokter yang akan menyembuhkan adalah dokter spesialis terbaik di seluruh dunia (rasul), maka cinta kasih Tuhan akan terasa nyata adanya. Ayat *faman shâa fahyu'min wa man shâ'a fahyakfur* dalam pandangan *Ṣâhib al-Samâḥah*, memberikan kebebasan seseorang untuk memeluk agama dan keluar dari keyakinannya. Sebab agama bukanlah pemaksaan dan keharusan bagi manusia, melainkan manusialah yang memilih dan memilah keyakinannya sendiri disertai dengan anugerah hidayah dari Tuhan.

Keniscayaan ini menjadikan sufisme sebagai sebuah disiplin ilmu yang sangat menarik karena senantiasa menanamkan benih-benih cinta kasih dan persamaan sesama makhluk Tuhan. Tidak heran, bila Archimides, Einstein dan ilmuwan-ilmuwan lain, dalam kaca mata sufistik adalah orang-orang pilihan (sufi) secara duniawi. Pola pandang tersebut adalah objektif untuk menyikapi akan kemampuan dan keahlian seseorang dalam bidangnya masing-masing tanpa melihat hubungan dia dengan Tuhan.

Sedangkan melalui pendekatan hubungan antara hamba dengan Tuhan, para sufi lebih memperluas jangkauannya. Sehingga mereka tidak melihat seseorang dari tampilan luarnya semata. Nilai-nilai substansial bagi seorang sufi jauh lebih penting dari sekedar norma tekstualis-skriptualistik. Artinya, sebagaimana ajaran nabi, tetap memposisikan 'Abd. Allâh b. Ubay (pimpinan kaum munafik) dalam komunitas Muslim. Bahkan, dengan kasih sayang Nabi, jenazah 'Abd. Allâh bin Ubay hampir diperlakukan layaknya seorang Muslim. Akan tetapi, karena wahyu Tuhan menyatakan lain, maka Nabi pun tidak punya kehendak lain.

Kemaahamutlaknya Tuhan dalam menjustifikasi siapapun adalah murni otoritasnya. Karena Dia adalah Maha Indah (*Jalâl*) dan Maha

Perkasa (*Jamâ*). Jadi bila Tuhan menghendaki, Ariel Sharon (Pimpinan Zionis Israel) masuk surga, maka siapapun tidak bisa berkehendak dan melawannya. Potensi mahluk, adalah potensi cinta kasih saja, bukan menjustifikasi apalagi bertindak anarkis terhadap pihak lain.

Dari titik inilah, tasawuf hadir sebagai sebuah disiplin ilmu yang lebih banyak memprioritaskan kejernihan mata hati, sebagai pusat cinta kasih manusia. Bukan rasio, yang kemungkinan memiliki kehendak jahat. Tasawuf diibaratkan sebagai *secercah cahaya*¹⁸ yang memiliki kait kelindan terhadap setiap disiplin ilmu dalam Islam. Ibarat setiap disiplin ilmu adalah raga, maka tasawuf adalah jiwanya. Sehingga tasawuf ada dalam setiap disiplin ilmu, bahkan dalam ilmu yang tidak dianggap sebagai ilmu agama sekalipun.

Adapun seperti ilmu sihir, Nabi Muhammad menyatakan boleh mempelajarinya, namun dilarang untuk mengamalkan, karena Islam ada untuk membangun, mendamaikan dan menyatukan, bukan mengkafirkan, menyesatkan, apalagi merusak dan membunuh dengan keji sesama mahluk Tuhan. Bila memang penghilangan nyawa itu terjadi, lebih kepada misi kemanusiaan, seperti jihad, adalah upaya pertahanan dan *irbâb al-irbâb* (menteror terorisme)¹⁹ sebagai semangat kepahlawanan dan merubah kemunkaran (*taghyîr al-munkar*) adalah tugas sang dokter spesialis hati (wali murshid), untuk membunuh tujuh nafsu yang menghibat hati, sedangkan *amar ma'rûf nahi munkar*, adalah memerintah kepada seseorang yang telah mengetahui dan melarang kepada yang belum mengetahui.

¹⁸ Frase tersebut diartikan oleh *Şâhib al-Samâhah* sebagai pemaknaan kembali nuansa agama yang kehilangan substansinya. Ibarat lentera, tasawuf adalah cahaya untuk menerangi kembali, para pemeluk agama yang sudah sekian lama tertutup kegelapan fundamentalisme. Istilah tersebut, dipopulerkan oleh Âdil Ḥammûdah (seorang penulis ternama di Mesir), di awal milenium ketiga, dan dijadikan judul salah satu karya monumentalnya, yang diterbitkan oleh Dâr al-Fursân (Kairo: 2006). Belakangan ini, Habib Luthfi bin Yahya, Ra'is Am JATMAN (Jam'iyah Ṭarîqah Mu'tabarah al-Nahdîyah) Indonesia, menulis karya monumentalnya dengan judul "Secercah Lentera".

¹⁹ Sebuah upaya defensif untuk melindungi kaum minoritas dari terorisme. Lihat Hidayat, *Tasawuf Revolutioner*, 203.

Tarekat, Tajalliyât, dan Kehidupan Religius-Humanistik²⁰

a. Pandangan Islam Fundamentalis.

Sebagaimana Ibn ‘Arabî yang memulai setiap ungkapan esoterismenya dengan cinta, maka titik tolak tasawuf dibangun dari kiblat suci ini. Sebuah pendekatan keabadian, menyapa hormonisasi dunia yang serba materialistis dengan kontemplasi rasa yang tidak pernah menemukan kesempurnaannya.

Cakrawala jagat raya, dalam pendekatan tasawuf, juga mulai dibangun atas dasar cinta dan untuk cinta. *Tajalliyât* Tuhan, melukis jagat raya ini, penuh akan pancarannya. Ungkapan tersebut bukan panteisme (*ittihâd*), nitis (*hulûl*), antropomorfisme (*tashbîh*), atau penegasian Tuhan dari sifatnya (*ta’tîl*). Tapi lebih kepada sebuah hantaran yang menggiring seorang *sâlik* untuk menempuh perjalanan *sulûk*-nya.

Titik pancaran tersebut yang disebut dengan petunjuk (*hidâyah*). Petunjuk tersebut adalah awal mula dari sebuah jawaban kehidupan. Tatkala seseorang hanya membatasi diri dengan rasionalisme *an sich*, niscaya kesakralan wahyu menjadi buram, dan hanya akan menjadi boomerang bagi siapa saja yang tidak mampu menangkap pesan-pesan eksplisit maupun implisit kitab suci tersebut.

Sebagaimana aliran Islam puritan yang kerap mendengarkan slogan sesuai dengan wahyu, pun mayoritas kaum beragama dan agamawan menggunakan sudut pandang dan pijakan pedoman tersebut. Dalam hal ini, pendekatan tasawuf mengalirkan dirinya untuk berbeda dengan kebanyakan orang. Karena dalam pandangan para sufi, personifikasi al-Qur’ân membuatnya hidup sepanjang masa.

Paradigma tekstual, tanpa kontekstualisasi ruang dan waktu serta pendekatan rasional, akan melahirkan logika yang dangkal. Sebaliknya, rasionalisme tanpa tekstualisasi wahyu, niscaya akan melegalisasi sekularisme. Perpaduan komplementer antara teks dan rasio, tidak juga sebuah jawaban. Karena nilai-nilai agama bukanlah paham

²⁰ Istilah *religius humanistik* yang berarti agama yang membela nilai-nilai kemanusiaan oleh KH. Cholil Bisyrî (alm), pengasuh ponpes Raudhat al-Thalibin, Rembang, merupakan pemaknaan dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* dalam dimensi yang lebih luas. (Sumber catatan pribadi KH. Abdul Haris dari Jepara yang tidak dipublikasikan). Lebih Jelasnya simak gagasan-gagasan religius humanistik dalam M. Cholil Bisri, *Menuju Ketenangan Batin* (Jakarta: Kompas, 2008).

materialisme, melainkan dialektika zaman yang selalu menembus ruang dan waktu, tanpa kehilangan nilai transendentalnya. Pemahaman tekstualis-skriptualistik akan menggiring para penganutnya menjadi kelompok yang ekstrem dan fundamentalis. Mereka merasa dirinya yang paling benar dalam menginterpretasikan teks dan mengejawantahkan maknanya. Keniscayaan inilah yang menjadi problematika kaum beragama dan agamawan.

Kecenderungan ekstrem, seringkali membawa para penganutnya menuju sebuah gerakan kekerasan dan terorisme. Dalam benak mereka, para penganut agama lain, harus dibasmi dari muka bumi ini. Tidak hanya itu, mereka juga suka memberikan *judge* kepada sesama saudara mereka dengan ahli *bid'ah*, sesat, syirik, dan kafir.

Pemahaman seperti ini, yang kemudian muncul sebagai gerakan, akan menimbulkan masalah tersendiri bagi masyarakat. Karena dengan dalih atas nama Tuhan mereka kerap menzalimi, menjustifikasi, membunuh sesama manusia, bahkan saudara seiman dan seagama. Seandainya dirunut pada zaman Nabi pun, sosok-sosok yang mempunyai pemahaman tekstualis nan ekstrimis juga ada. Salah satunya adalah Dhû al-Khuwayṣirah al-Tamîmî atau Ḥarqûṣ b. Zahîr yang mempunyai kecenderungan sangat fundamentalis yang pada zaman rasul.

Setelah rasul wafat, kelompok fundamentalis tersebut dinamakan Khawârij. Kaum Khawârij bukanlah mereka yang tidak taat beragama secara ritual. Kelompok ini selalu disimbolkan dengan manusia-manusia yang secara fisik terlihat religius. Secara penampilan misalnya, mereka mengukur keimanan atau tidak, kedalaman pengetahuan agama atau tidak, dengan melihat jidat hitam, jenggot panjang, jubah, surban, celana cingkrang, dan seabrek aksesoris lainnya. Begitu juga dengan wanita, ukuran kedekatan dia dengan Tuhan, terlihat dari hijab, jilbab, cadar, atau *burqâ'* yang mereka kenakan, semakin tidak nampak identitas kewanitaan pribadi tersebut, seolah-olah, merekalah yang paling dekat dengan Tuhan.

Bila gerakan-gerakan ekstrem tersebut hidup dan berkembang sebatas keyakinan dan pengamalan sesuai jamaahnya, maka tidak ada masalah. Problematika yang terjadi, gerakan yang juga dikenal dengan aliran puritan (revivalisme) tersebut menjustifikasi pihak lain—yang notabene seagama—sebagai golongan kafir. Pemaksaan kehendak,

untuk mengikuti apa yang diyakininya, mereka sebarkan ke seluruh penjuru dunia. Dengan berbagai cara dan corak fundamentalisme, ekstremisme, revivalisme, baik dengan nama *salafî*, al-Ikhwân al-Muslimûn, al-Takfîr wa al-Hijrah, Anşâr al-Sunnah, Anşâr al-Tawhîd, dan lain-lain, kesemuanya adalah anak kandung Wahabisme (1157 H/1744 M), yang merupakan Khawârij kontemporer, sebagaimana disebut oleh Aḥmad Ṭayyib, Grand Shaykh al-Azhar.

b. Pandangan Islam Liberal

Paham Rasionalisme yang sudah ada, semenjak Rasulullah wafat, diusung oleh Mu'tazilah. Kecenderungan rasionalis, bukan kecenderungan yang terlarang. Memaksimalkan akal, bahkan anjuran dalam Islam. Namun, peradaban rasional barat dan peradaban rasional timur, memiliki nilai dan identitasnya sendiri. Dalam dimensi peradaban barat, absolutisme rasional mampu mengantarkan mereka menuju *aufklarung*, dan kejayaan peradaban mereka hingga sekarang. Rasionalisme dalam perkembangan peradaban timur, senantiasa berpadu dengan nuansa mistisisme, mitos, dan realita yang berkembang. Rasionalisme murni, jarang kita jumpai eksistensinya di dunia bagian timur. Begitu juga, mistisisme dan mitos, hampir kurang diminati para penduduk dunia bagian barat. Islam bukanlah peradaban Barat, dan bukan pula Timur. Bila Islam berasal dari jazirah Arabia, dan secara kronologi historis, tumbuh dan berkembang disana, maka keniscayaan tersebut hanyalah keniscayaan sejarah.

Universalisme Islam, tidak menghegemoni barat untuk menjadi Timur. Sebaliknya, nilai dan identitas ketimuran, tidak bisa dilupakan begitu saja. Kecenderungan untuk membawa baju ketimuran, niscaya akan menciptakan arabisasi dan arabisme. Apalagi bila terma arabisasi semakin dipersempit jangkauannya, hanya keturunan arab dan nabi saja yang memiliki otoritas keislaman. Kecenderungan tersebut melahirkan ketimpangan yang sempat mengakibatkan pertumpahan darah, perebutan kekuasaan, bahkan peperangan. Klan Bani Abdi Syams (Keluarga Yazîd b. Mu'âwîyah) dan Bani Abdi Manâf (keluarga Nabi), setelah nabi wafat, kembali bertikai. Walaupun anak cucu nabi, banyak menjadi korban kekejaman ini, diantaranya adalah menantu dan cucu-cucu Nabi sendiri, 'Alî b. Abî Ṭâlib, Ḥasan dan Ḥusayn.

Perang demi perang terjadi, mulai dari perang Jamâl (36 H./656 M), perang Şiffin (37 H./666 M), hingga pembantaian Imam Husein di Karbala (61 H./680 M). Bagi penganut paham fanatisme Arab, khususnya klan-klan keturunan nabi saja, maka kelahiran paham Shi'ah, adalah legalisasi hukum bagi keyakinannya.

Wahabisme dan Shi'ah adalah dua kelompok yang bertikai, sepanjang masa, setelah nabi wafat, hingga sekarang. Wahabi menganggap bahwa, para sahabat lebih mulia, dan para keturunan nabi tidak perlu dikultuskan, termasuk para kekasih-Nya, sedangkan Shi'ah menyatakan, hanya para keturunan nabi (*ahl al-bayt*), mata rantai keislaman bisa mengalir jernih hingga menjelang hari kiamat kelak, di tangan Imam Mahdi al-Muntazar. Pertikaian ini menjadikan konflik ideologis-politis, yang berkembang subur hingga sekarang, sebagaimana konflik Timur-Tengah dewasa ini, ditengarai oleh Iran sebagai negara pengusung paham Shi'ah dan Saudi Arabia sebagai pengusung Wahabiyyah, sementara Israel dan Amerika hanya memetik hasilnya.

Di Timur Tengah, sebutan "ahl al-Sunnah wa al-Jam'ah" lebih akrab dilekatkan kepada Wahabiyyah. Tema konflik Sunnah-Shi'ah, menjadi pertikaian, tanpa ada ujungnya. Sementara ketidakberpihakan terhadap konflik tersebutlah yang sebenarnya menginspirasi para pengusung Islam Moderat, tetap dipertahankan. Paham inilah, yang sebenarnya disebut dengan ahl al-Sunnah wa al-Jam'ah.

Dalam pandangan al-Baghdadi dan al-Shahrastani, klasifikasi kelompok-kelompok yang memiliki kecenderungan tidak terlibat konflik tersebut adalah: *Mutakalimun* yang dipelopori oleh Abul Hasan al-'Ash'ari dan Abul Mansur al-Maturidi, *Fuqaha* (ahli hukum Islam) yang dipelopori oleh Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Shafi'i dan Imam Hanbali. *Nuhât* (Ulama Gramatikal) dan *Udaba'* (ahli kesusastraan Arab), dipelopori oleh Mafdal al-Dabbî (aliran Kufah) dan Abul al-Aswad al-Dawli (aliran Basrah). *Ahl al-Tafsir wa al-Qir'at*, dipelopori oleh Imam Ibn Jarir al-Tabari. *Ahl al-Hadith wa al-Isnad*, dipelopori Imam Bukhari dan Imam Muslim. *Ahl al-Tasawwuf wa al-Irsbad* (ulama sufi), dipelopori oleh Imam Junayd al-Baghdadi dan Imam Hasan al-Basri.²¹

²¹ Abul Mansur 'Abd. al-Qahir b. Tahir al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq* (Kairo: Maktabah Tawfiqiyah, 2001), 299-302. Bandingkan dengan Muhammad b. 'Abd al-

Menghapus konflik ideologis-politis masa lalu, dan mengembangkannya sebagai paham keislaman yang modern dan progresif, tanpa menghilangkan toleransi dan pluralitas penafsiran, mulai dikembangkan oleh sebuah kecenderungan aliran yang lebih akrab dengan sebutan Islam Liberal. Liberalisasi lahir sebagai sebuah penengah antara kapitalisme global dan sosialisme yang menjadi kecenderungan mayoritas paham kenegaraan di seluruh dunia. Walaupun kecenderungan tersebut sering dituduh sebagai bias dari westernisasi, namun pola pikir yang diusungnya mulai membuka kran kebebasan dari kejumudan masa lalu, menuju kecemerlangan masa depan. Bahkan, liberalisme mampu mendobrak kecenderungan-kecenderungan teologis yang tertutup, menjadi terbuka dan egaliter. Revolusi teologis bagi para penganut liberalisme adalah sebuah keniscayaan. Tanpa adanya revolusi teologis, kaum agamawan akan senantiasa menghegemoni otoritas Tuhan, untuk menjustifikasi kaum beragama dalam menyingkap nilai-nilai keagamaan. Pola pemikiran yang antroposentris sebagaimana yang didengungkan oleh kaum liberal, mulai berani membuka sekat-sekat teologis. Sekilas, humanisme yang mereka prioritaskan, identik dengan kecenderungan aliran *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Namun disisi lain, bagi *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, dalam dimensi teologis, terdapat nilai-nilai konstan yang bersifat absolut dan tidak berubah, meskipun nilai-nilai yang selalu berjalan secara variabel (*mutaghayyirât*) dan utilitarian (*maqâsid al-shar'ah*), dapat berubah sesuai dengan ruang dan waktu. Di sisi lain, liberalisme kurang diminati oleh kaum religius, karena liberalisme lahir dari kecenderungan aliran ekonomi dan bersifat elitis.

Bagi kaum Sunni, menjustifikasi apapun aliran keislaman adalah tindakan kriminal. Pengkafiran dan penyesatan, bukanlah hak manusia, melainkan hak prerogatif Tuhan semata. Meskipun demikian, Sunni juga memiliki batasan-batasan untuk membedakan antara seorang Muslim dengan non-Muslim. Bagi Sunni, pembacaan kalimat syahadat, adalah identitas resmi seorang Muslim, walaupun munafik. Kecenderungan seperti ini yang dibahasakan oleh para penganut ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebagai *religius humanistik*. Agama yang secara

Karîm al-Shahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 217.

hubungan vertikal (*ibâdah*), tidak mengeluarkan pemeluknya dari garis-garis keislaman, dan secara horizontal (*mu'âmalah*) tidak mengganggu, menyakiti apalagi membunuh sesama manusia.²²

c. Sufi, Tarekat, dan Tajalliyât

Kecenderungan egalitarianisme yang coba diusung oleh seorang sufi, tidak hanya membebaskan dari belenggu feodalisme dan sistem kasta, akan tetapi juga mengembalikan kembali manusia kepada fitrah kemanusiaannya.

Sebagaimana Islam mengajarkan bersuci secara lahir, melalui wudhu, mandi dan bersuci dari hadas dan najis, maka melalui tasawuf, proses katarsis hati menjadi titik awal pancaran kasih sayang terhadap sesama. Hati sebagai sentral perbaikan diri manusia, dalam dimensi sufistik, mendapat prioritas utama. Memperbaiki keruhnya hati adalah proses dialektika kehidupan yang tidak ada hentinya. Melalui bimbingan seorang sufi (guru murshid/wali murshid), sang murid (*mutaşawwif*) diajak untuk menjadi anak-anak zaman (*ibn waqtibi*). Bukanlah *mutaşawwif*, bila memiliki pandangan terbelakang dan ketinggalan zaman. Tidaklah sufi, bila hanya melegitimasi kemalasan, kebodohan dan kemiskinan. Imam Abû Hasan al-Shâdhilî adalah sosok yang selalu menepati waktu, disiplin, mengenakan pakaian yang perlehte dalam majlisnya. Para pembaca dan pengamat sufisme, namun dia bukanlah seorang *murîd* atau wali murshid, berarti mereka hanyalah para pecinta sufi. Atau mungkin banyak yang mengklaim dirinya menjadi *sufi* atau *mutaşawwif*, padahal mereka hanyalah *mutaşûsif*/*mutamaşwif*.²³

Realita menjamurnya *mutaşûsif* atau *mutamaşwif*, tidak lain karena keindahan dan kemuliaan budi pekerti yang diajarkan dalam institusi tasawuf (tarekat/ordo sufi) yang banyak diklaim oleh berbagai pihak. Setiap Muslim, berhak mengkaji sufisme, namun untuk menjadi sufi adalah anugerah Tuhan. Ajaran sufistik tidak hanya dimonopoli oleh siapapun, karena intisari ajarannya adalah pengejawantahan dari kesempurnaan Islam, Iman dan ihsan yang melekat di hati setiap insan.

²² Husni Hidayat, *Tasawuf Revolusioner* (Yogyakarta: Mahameru, 2010), 206.

²³ Abdul Aziz Sukarnawadi, *al-Rudûd al-Marđfiyah alâ Munkir al-Sâdab al-Şûfiyah* (Kairo: 'Ibâd al-Raḥmân, 2012), 28.

Mungkin, tanpa tarekat seseorang dapat menjadi sufi atas izin Tuhan. Kelaziman manusia biasa yang bisa menguasai bidang tertentu jika ia bersungguh-sungguh—baik secara otodidak maupun melalui bimbingan seorang guru.

Dalam sufisme, tarekat lainnya sebuah madrasah yang menuntun seorang *mutaṣawwif* untuk menjernihkan kerumitan hatinya dari tujuh nafsu: *ammârah bi al-sû'*, *lawwâmah*, *mulbamah*, *muṭma'innah*, *râđiyah* dan *marđiyah*. Tujuh nafsu tersebut harus dileburkan karena hanya akan menutupi manusia dari fitrahnya. Di bawah bimbingan wali murshid, para *mutaṣawwif* akan diajak untuk selalu memperbaiki dirinya, tanpa melihat aib dalam diri orang lain. Pun, proses perbaikan ini tidak mencerabut status sang murid dari lingkungan sekitarnya, sebagaimana lazimnya manusia.

Sedangkan rutinitas harian setiap tarekat secara umum banyak memiliki kesamaan, di antaranya: zikir dan wirid, membaca shalawat serta cinta *ahl al-bayt*. Pun, tiga komponen lainnya, shaykh (wali murshid), wirid dan *ikhwân* (para murid) tidak bisa dilepaskan dari tiap-tiap tarekat di seluruh penjuru dunia.

Bentuk zikir tersebut sudah dikenal dari zaman Nabi Adam hingga Nabi Isa. Tatkala masa Nabi Muhammad, transmisi (*sanad*) zikir tersebut, diijazahkan secara legal kepada dua orang sahabat, yakni Abû Bakar al-Şiddîq (*silsilah Khalwatîyah dengan lâ ilâha illâ Allâh*) dan 'Alî b. Abî Ṭâlib (*silsilah Naqshabandîyah dengan zikir "Allah"*)²⁴.

Tatkala terjadi konflik teologis-politis, pada masa dinasti Umayyah, Salmân al-Fârisî dan Ḥasan al-Bashrî mulai mempopulerkan ajaran ini. Tanpa mencampuri urusan para penguasa, mereka menyampaikannya dengan penuh cinta dan kasih sayang. Pada masa Abû al-Qâsim Junayd al-Baghdâdî, kedua silsilah tersebut bertemu dalam satu pusaran. Selanjutnya, Imam Junayd kemudia dikenal sebagai *sayyid ṭâ'ifab al-şûfiyah*. Bercabang-cabangnya tarekat adalah bentuk izin

²⁴ Istilah Naqshabandîyah berasal dari kalimat *nuqisha ism Allâh fi al-Qalb* yang berarti bahwa nama Allah terpatrit dalam hati. Adapun yang dimaksud Naqshabandîyah di sini bukanlah tarekat Naqshabandîyah yang dinisbatkan kepada shaykh Bahâ' al-Dîn al-Naqshabandî, melainkan proses transmisi (*sanad*) yang diterima oleh 'Alî b. Abî Ṭâlib untuk melegalkan seorang *sâlik* dalam melakukan ritual *dhikr isim Mufrad* (zikir Allah). Baca Sukarnawadi, *al-Rudûd*, 51.

(*madad*) dari cinta kasih-Nya. Melalui corak dan ragam tarekat, pintu-pintu cinta Tuhan dibuka dalam bentuk yang saling melengkapi.

Setelah Imam Junayd, juga dikenal empat wali kutub (*aqṭāb al-arba'ah*) yang menjadi imam-imam tarekat secara umum, sebagaimana empat mazhab dalam fikih. Mereka adalah shaykh Aḥmad al-Rifā'ī, Abd. al-Qādir al-Jilānī, Aḥmad al-Badawī, Ibrāhīm al-Qurayshī al-Dusūqī, dan Abū Ḥasan al-Shādhilī.²⁵

Di lain pihak, acapkali kita menemukan kelompok yang berusaha mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua bagian, tasawuf *sunni* (*ḥaqīqī*) dan tasawuf *falsafi*.²⁶ Klasifikasi tersebut seolah-olah telah menjadi sebuah standar ilmiah. Padahal bila kita kaji ulang, justru klasifikasi tersebut seolah-olah memberikan klaim sepihak terhadap tasawuf *otentik* (sesuai dengan *sharī'ah*) dan tidak menyimpang dari kaidah agama. Keberpihakan tersebut dianugerahkan kepada tasawuf *sunni*, sedangkan tasawuf yang menyimpang divonis sebagai tasawuf *falsafi* atau sering disebut dengan istilah *teosofi*.

Dalam *al-Futūḥāt al-Makīyah*, Ibn 'Arabī membagi ilmu menjadi tiga bagian: ilmu pengetahuan rasional, ilmu pengetahuan rasa (*dhawq*), dan ilmu pengetahuan rahasia (*asrār*).²⁷ Klasifikasi Ibn 'Arabī ini, berkaitan dengan klasifikasi tasawuf *sunni* dan *falsafi*. Sebenarnya kedua hal tersebut hanyalah tipologi semata, karena baik substansi dan esensinya memiliki kesamaan. Persamaan antara keduanya berhubungan dengan terma *tajalliyāt*.

Sebagaimana Imam Junayd yang menyatakan, “barangsiapa yang merasakan kelezatan minuman para sufi, niscaya jiwanya akan mabuk kepayang”. Dimensi sufisme, bukanlah dimensi analitik, filosofis, atau mungkin hanya sebuah kajian sosio-historis. Beberapa orientalis, menyimpulkan tasawuf sebagai aliran gnostik (anti dunia). Ada juga yang merunut silsilahnya dengan neo-platonisme melalui konsep *isbrāq* (iluminasi ala Suhrawardi) yang diidentikkan dengan *tajalliyāt*. Namun menurut hemat penulis, apapun pendekatannya tasawuf tetap memiliki dimensinya sendiri. Dimensi yang hanya diamati dan dikaji, tidak akan mengubah kelezatan tasawuf bagi orang-orang yang telah

²⁵ Ibrāhīm, *Uṣūl al-Uṣūl*, 190.

²⁶ Ibrāhīm, *Uṣūl al-Uṣūl*, 365-366.

²⁷ Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makīyah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 163-164.

merasakannya. Ironis, bila sudut pandang juris yang banyak dipengaruhi logika aristoteles (*mantiq qadim*), masih membelenggu para agamawan untuk menjustifikasi kesesatan tasawuf *falsafi*. Ahmad Zarrûq menyatakan, tidak setiap ahli fikih adalah sufi, namun setiap sufi pasti ahli fikih.²⁸

Pendekatan teologi yang dipakai oleh para sufi adalah murni dan melalui titik netral. Namun yang perlu ditekankan di sini, bahwa kajian teologi lebih rumit dari sekedar operasi mata. Bidikannya harus tepat dan pilihan katanya harus mengenai sasaran. Sebagaimana Nabi Isa dianggap sebagai anak Tuhan oleh orang Kristen dan Siti Maryam adalah ibunya. Kesalahan teologi tersebut dalam pandangan sufi, disebut dengan *maxing* (pencampuran), akibatnya orang Kristen menyakini trinitas (*tathlith*). Di sisi lain, banyak manusia yang meyakini dasar teologinya dengan pemisahan (*cutting/munfasilah*), akibatnya mereka meyakini Siti Maryam, bukan kekasih Allah. Padahal antara Tuhan, Nabi, dan Wali (kekasih Allah), tidak bisa dipisahkan dan tidak dapat dicampuradukkan.²⁹ Titik netral tersebut disebut *nuqtah muhâyidah* atau titik yang ada dalam huruf *bâ'*, dalam rahasia bacaan basmalah. Atau disebut juga, dengan titik *sirât al-mustaqim*. Banyak mutiara hikmah para sufi, yang bisa dipahami tatkala kita merasakannya. Ibaratnya, manisnya gula yang tidak akan terasa, hanya dengan membaca tulisan sederhana ini.

Sebagaimana dilatasi dalam teori matematika, sufisme memiliki konsep yang mendekati dengan teori pencerminan, yang disebut dengan *tajalli*. Bagi para sufi, *tajalli* Tuhan yang tertinggi adalah Nabi. Karena dialah mahluk yang pertama kali diciptakan dan dialah manusia paripurna (*al-insân al-kâmil*). Bagi para sufi, Muhammad bukanlah sekedar manusia biasa, tapi dia merupakan pancaran-Nya. Dia adalah cahaya dari Tuhan yang maha abstrak dan tidak terdefiniskan, namun dia tetap sebagai manusia, dan bukan Tuhan.

Pancaran kesempurnaan Nabi Muhammad merupakan *turning point* bagi Muslim untuk semakin dekat dengan Tuhan. Tanpa mengindahkan etika kepadanya, manusia tersebut tidak jauh berbeda dengan Abû Jahal. Nabi Muhammad adalah rahmat bagi alam semesta.

²⁸ Ahmad Zarrûq al-Fâsî, *Qawâ'id al-Tasawwuf* (Kairo: Maktabah Azhariyah li al-Turâth, 1998), 12.

²⁹ Hidayat, *Tasawwuf Revolutioner*, 114.

Dialah yang mengejawantahkan *nyanyian* cinta Tuhan di muka bumi, sebagaimana shaykh Ibn ‘Arabî yang menyatakan memeluk agama cinta dan menjadikannya sebagai landasan keimanan. Cinta kepada Nabi Muhammad tidak hanya sebuah ungkapan romantis dan ekspresi perasaan. Lebih dari itu, ia merupakan pertautan raga, hati, dan jiwa untuk mengatualisasikan kesejatiannya. Karena fitrah setiap manusia yang terlahir di muka bumi dan unsur ciptaan setiap makhluk di alam semesta adalah pancaran cahayanya. Seseorang lebih sibuk memahami wahyu Tuhan yang disampaikan olehnya, tapi dialah al-Qur’ân yang berjalan dalam kesejatiannya.

Menurut para cendekiawan tafsir, huruf-huruf rahasia yang tersurat dalam al-Qur’ân, seperti *alif, lâm, mîm, tâ’, bâ’, yâ’, sîn, qâf, nûn, bâ’, dan yâ’*, dikumpulkan dalam sebuah bait *ṭarāqa sam’uka al-naṣībah* atau *man qaṭa’aka ṣilbu saḥîran*, demikian juga dengan unsur kimia yang sebenarnya istilah unsur tersebut berasal dari temuan cendekiawan Arab, dengan ungkapan *faẓr ḥanqadh: ḥadîd* (besi), *nuḥâs* (tembaga), *qashdîr* (timah), *dhahab* (emas), *fiḍḍah* (perak), *ẓa’baq* (air raksa), dan *ruṣâb* (batu bara—dalam istilah Arab lama). Sedangkan dalam terminologi sufisme, rahasia tajalliyât cinta tersebut disimbolkan dengan *khasadbarasi*.

Ṣâhib al-Samâḥah menguraikan untaian hikmahnya:

إذا رمت وصلا للمقام الأقدس وشهود أنوار التجلي الأقدس
 فاتبع سبيل السالكين لرهم الأتقياء الأصفياء حسدسرس
 فالحاء خبير عام متمكن أنفاسه كالطيب أو كالترجس
 والسين سر قد تلقنه كذا من شيخه ذاك الأبر الأقدس
 والذال ذكر الله في سر وفي علن ضياء المؤمنس
 والراء رفاق سائرون لرهم يجدوهم عين الجمال الأقدس
 هذه السين وصفت للضرورة الشعرية لوزن البيت حفاظا على القافية

Jika engkau ingin sampai kepada puncak yang suci

Serta menyaksikan *tajallî* ilahi

Tempuhlah jalan mereka yang menuju ilahi

Pemimpin yang bertakwa nan suci, tiada lain adalah *khasadhrasi*

Khâ’ adalah *khabîr* sang maha guru sejati

Nafasnya semerbak kasturi, beraroma melati
Sîn adalah *madad*, restu, dan izin ilahi
 Melalui maha gurunya, sang kekasih Ilahi
Dhâl adalah zikir terbuka dan rahasia
 Pelita yang selalu mengabadikan diri
Râ' wujud dari sekawanan sejati
 Di bawah naungan sang wali, dari hidup hingga setelah mati.
 Sedangkan *sîn* adalah *qâfîyah*, yang menyamakan irama dan hati

Ibn Fâriḍ, seorang sufi besar melambangkan kesejatian cinta tersebut dengan totalitas kepasrahan, menuju kebahagiaan yang tidak akan pernah berujung dalam kematian, hidup dalam keabadian selamanya.

هُوَ الْحُبُّ فَاسْلَمَ بِالْحَشَا مَا الْهُوَى سَهْلٌ # فَمَا اخْتَارَهُ مُضَيِّئِي بِهِ وَهُوَ عَمَلٌ
 فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيداً فَمُتْ بِهِ # شَهِيداً وَإِلَّا فَالْعَرَامُ لَهُ أَهْلٌ

Dimensi esoterisme cinta, mengalir mengelilingi titik pusat-Nya. Sebagaimana ka'bah dikelilingi oleh orang-orang sedang sedang *âshik-ma'shûq* dalam *tawâf*, *whirling* tarian sufistik Mawlana Jalâl al-Dîn al-Rûmî, serta ekspresi tarian suci (*hadrah*) para sufi dengan *samâ'* dan *wajd*-Nya, Rasulullah adalah puncak keindahan cinta itu. Tuhan yang Maha abstrak telah memancarkan sifat *Kamâl* (Maha sempurna) yang merupakan paduan dari sifat kemahaperkasaan dan kemahaindahannya. Setiap manusia yang bersuluk menuju cinta-Nya, niscaya akan menemukan ketiadaan (*fanâ'*) dalam wujud (*baqâ'*) kesempurnaan-Nya. Bukan manunggal secara *dhât*, tapi menyatu dalam rasa dan karsa-Nya. Tatkala Sang Hamba sejati adalah Dia (Rasulullah), berarti dalam cintanya kita mengabdikan dan melebur bersama para *ahl al-bayt*. Karena mereka adalah ahlinya, *bayt* itu adalah simbol dari Rasulullah.

Banyak yang beranggapan bahwa *ahl al-bayt* adalah silsilah Nabi Muhammad saja. Padahal, sebenarnya ada beberapa istilah yang berhubungan dengan *ahl al-bayt*, yaitu; *dhurrîyah*, *'itrah*, dan *ahl. Al-dhurrîyah* berarti keturunan Nabi Muhammad secara biologis dan belum tentu dikategorikan sebagai *ahl al-bayt*. *'Itrah* adalah keturunan biologis yang statusnya berada di bawah *ahl al-bayt*. Sedangkan *ahl al-bayt* sendiri adalah seseorang yang mewarisi samudera ilmu dan etika Rasul saw. Adapun *al-bayt* bersifat lebih umum, meliputi *dhurrîyah* atau tidak, tetapi juga mewarisi dan layak mendapat predikat sebagai *ahl al-bayt*, seperti

Salmân al-Fârisî, Bilâl b. Rabbah, dll. Jadi, cinta kepada *dburrîyah* belum tentu dikategorikan sebagai cinta kepada *abl al-bayt*. Sedangkan cinta kepada *al-bayt* dan *abl al-bayt* adalah sebuah perasaan cinta yang ditujukan kepada individu yang sama, namun dengan istilah yang berbeda. Jadi, bila anda tidak punya identitas *habîb* atau *sayyid*, maka secara substansial dengan keimanan dan cinta keduanya adalah modal menggapai predikat tersebut.³⁰

Kenyataan inilah yang membedakan terma *abl al-bayt*, dalam pandangan Shi'ah dan sufi. Sebagaimana Imam al-Shafi'i menyatakan:

لَوْ كَانَ حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ بِدَعَاءٍ # فَإِنِّي بِتِلْكَ الْعُمْرِ مُكْتَفٍ

Pesona cinta kepada Nabi Muhammad adalah manifestasi cinta kepada Tuhan. Sedangkan mencintai *abl al-bayt* (para kekasih-Nya) adalah seraya menumpang bahtera Sang Nabi, untuk mengarungi samudera kehidupan yang penuh dengan pertanyaan-pertanyaan kehidupan yang tidak ada habisnya. Pola keberagamaan yang menumbuhkan rasa, bahwa kita hanyalah salah satu dari sekian makhluk Tuhan sebagai pancaran Sang Nabi. Dimensi sufisme adalah sudut keberagamaan yang sangat sederhana, sebagaimana Islam menyajikan kemudahan dan keindahannya. Ketentuan-ketentuan ilmiah, rasional, dan institusional tidak harus dipenuhi untuk mendekati sudut pandang sufistik, cukup dengan mengolah rasa melalui ketajaman intuisi tanpa harus melalui proses kontemplasi yang panjang. Setiap tarekat muktabarrah (ordo sufi legal) di muka bumi ini memiliki kesamaan sebagai institusi tasawuf yang mengejawantahkan perlambang bahasa jiwa, sebagaimana direpresentasikan oleh tujuh puluh tiga tarekat-tarekat muktabarrah di Mesir dan di seluruh penjuru dunia.

Catatan Akhir

Kajian sufisme merupakan dimensi olah rasa, melalui ketajaman mata batin dan keseimbangan antara rasio dan jiwa. Bila sentuhan jiwa dan ketajaman mata batin didekati melalui ordo-ordo Sufi (tarekat muktabarrah) dan pengalaman spiritual, yang akrab diistilahkan dengan tajalliyat, maka pendekatan rasional sufisme melalui metodologi ilmiah

³⁰ Mukhtâr 'Alî Muḥammad al-Dusûqî, "Kayf Asbaḥa al-Miṣriyyûn min Ahl al-Bayt?", Tabloid *Aqîdatî*, Kairo-Mesir, 25 Agustus 2009.

memerlukan hipotesa dan analisa yang tepat dan objektif. Menyertakan fakta-fakta sejarah yang benar, sesuai dengan sumber rujukan, yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah, mutlak diperlukan.

Di dunia Timur, terlepas dari pro dan kontra tentang keabsahannya, sufisme banyak menginspirasi kaum agamawan, untuk menyebarkan pesan moral agama melalui cinta kasih dan anti kekerasan. Sementara di Barat, para pengkaji tasawuf dari abad ke XVIII hingga abad ke XX, menyatakan bahwa tasawuf bukanlah ajaran Islam, melainkan hanya pengaruh filsafat sejarah, sebagaimana paparan seorang filsuf Jerman ternama, G.W.F Hegel (1831), yang lebih banyak mengkaji tentang konsep batin (rohani).

Menurut F.D.A Tholuk, R. Dozy, E.H. Palmer, Max Horten, R. Hartmann, R.C. Zaenher, dan lain-lain, istilah pancaran (*tajalliyât*) dan *wahdah al-wujûd* dalam sufisme merupakan pengaruh agama Hindu-Persia (Indo-Aryan). Sedangkan Delacy O'leary, R.A Nicholson, J.P. Brown, menganggap sufisme hanyalah pengaruh neo-platonisme, sebagaimana maraknya pengaruh terjemahan Yunani dalam peradaban Arab-Islam. Begitu juga dengan Ignaz Goldziher, R.A. Nicholson, Tor Andrae, dan lain-lain, yang berpendapat bahwa sufisme merupakan pengaruh agama selain Islam, yang ada di Timur Tengah, seperti Kristen dan Yahudi. Karena para pendeta Kristen dan rabi Yahudi, banyak yang berperilaku anti kemewahan dunia seperti tidak menikah dan makan daging.

Setelah melalui kajian selama berabad-abad, Louis Massignon (1962), melalui esainya yang berjudul "Essai Sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane" menyatakan bahwa sufisme bersumber dari ajaran Islam. Kesimpulan tersebut akhirnya disepakati oleh beberapa pengkaji lainnya, seperti R.A Nicholson (1945), J. Arberry (1969), Annemarie Schimmel (2003), dan Alexander Knysch. Mereka mampu membuktikan melalui fakta sejarah bahwa sufisme bersumber dari ajaran Islam.

Melalui kesimpulan tersebut, diakui atau tidak, eksistensi sufisme dapat menggerakkan manusia untuk mempertanyakan hakikat kehidupannya. Walhasil, nilai-nilai sufisme dapat mengembalikan manusia kepada identitas kemanusiaannya (*human identity*), serta mampu menjadi *experience of absolute mystery* dengan jalan menguak pribadi manusia untuk cerdas dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan hakikat

kehidupan. Jadi, sufisme adalah spirit yang mengilhami setiap manusia untuk melakukan dialektika dengan misteri kehidupannya, serta menjadi spirit dialog antar umat beragama dan dialektika kebudayaan dan peradaban.

Daftar Pustaka

- Âdil Hamûdah, *Laḥẓat al-Nûr*. Kairo: Dâr al-Fursân, 2006.
- ‘Arabî, Muḥy al-Dîn Ibn. *al-Futûḥât al-Makîyah*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 2002.
- ‘Asqalânî (al), Aḥmad b. ‘Alî b. Ḥajar. *Fath al-Bârî bi Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 5. Libanon: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.
- Asy’arie, Musa. *Dialektika Agama dan Pembebasan Spiritual*. Yogyakarta: Lesfi, 2008.
- Azharî (al), ‘Abd. al-Majîd al-Sharnûbî. *Sharḥ alâ al-Ḥikam li al-‘Arif bi Allâh Tâj al-Dîn b. Aṭâ’ Allâh al-Sakandarî*. Kairo: al-Ḥâmidîyah al-Miṣrîyah, 1322.
- Baghdâdî (al), Abû Manṣûr ‘Abd. al-Qâhir b. Ṭâhir. *al-Farq bayn al-Firaq*. Kairo: Maktabah Tawfiqîyah, 2001.
- Beik, Ḥasan b. Ḥasan Khaz. *al-Maqâlat al-Wafîyah fî Radd alâ al-Wahâbîyah*. Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 2007.
- Bisri, M. Cholil. *Menuju Ketenangan Batin*. Jakarta: Kompas, 2008.
- Dusûqî (al), Mukhtâr ‘Alî Muḥammad. “Kayf Asbaḥa al-Miṣriyyûn min Ahl al-Bayt?”, *Tabloid “Aqidati”*, Kairo-Mesir, 25 Agustus 2009.
- Fâsî (al), Aḥmad Zarrûq. *Qawâ’id al-Taṣawwuf*. Kairo: Maktabah Azharîyah li al-Turâth, 1998.
- Hidayat, Husni. *Pesantren dan Sistem Pendidikan di Nusantara*. Kairo: el-Kibrit el-Ahmar, 2012.
- *Tasawwuf Revolutioner*. Yogyakarta: Mahameru, 2010.
- Ibrâhîm, Muḥammad Zakî. *Uṣûl al-Uṣûl*, Vol. 1. Kairo: Muassasah Iḥyâ’ al-Turâth al-Ṣûfi, Cet. Ke-5, 2005.
- Iyâshî (al), Aḥmad b. al-Ḥâj. *Tanbîḥ al-Ikḥwân*. Aljazair: Dâr al-Tijânî, t.th..
- Nawawî (al), Muḥy al-Dîn Yahyâ b. Sharaf. *Ṣaḥîḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawî*, Vol. 14. Kairo: Maṭba‘ah Miṣrîyah bi al- Azhar, 1929.
- Nisâbûrî (al), Abû ‘Abd. Allâh Muḥammad Ibn ‘Abd. Allâh al-Ḥâkim. *al-Mustadarak alâ al-Ṣaḥîḥayn*, Vol. I. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1998.

- Penyusun, Tim. *Muḥâḍarah fî 'Ilm al-Ṣarf*. Kairo: al-Azhar Univ, 2011.
- *Qasâ'id al-Qamm*. Kairo: t.t., t.th.
- Shâfi'î (al), Aḥmad b. Muḥammad b. 'Ibâd al-Maḥallî. *Mafâkebir al-'Alîyah fî Mâathir al-Shâdbilîyah*. Kairo: Fajr al-Jadîd, 2011.
- Shahrestânî (al), Muḥammad b. 'Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Nihâl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Sukarnawadi, Abdul Aziz. *al-Rudûd al-Marḍîyah alâ Munkir al-Sâdah al-Ṣufîyah*. Kairo: 'Ibâd al-Raḥmân, 2012.
- <http://www.ahram.org.eg/493/2011/04/04/41/71007/219.aspx>.