



MOCH. TIJANI ABU NA'IM

*Peminat kajian sufisme dan filsafat Islam.
kelahiran Rembang, kini tinggal di desa kecil di
Margoyoso, Pati, Jawa Tengah.*

Sufisme sebagai Prinsip Moralitas Universal: SEBUAH TINJAUAN HISTORIS ATAS JEJAK-JEJAK DAMAI KAUM SUFI

Tercatat satu kisah, ketika Dzun Nun al-Misri bertualang dan berjumpa seorang rahib. Kepada rahib itu, ia bertanya: “apa itu cinta, menurut Anda?” Rahib itu menjawab, “cinta sejati tidak mau dibelah dua. Kalau cinta sudah tertumpah kepada Allah, tak ada lagi cinta selain pada-Nya. Jika tertumpah pada selain Allah, tak mungkin dipersatukan dengan cinta kepada-Nya. Sebab itu, renungilah dirimu pada siapa kau mencintai”.¹ Kisah ini menarik. *Pertama*, pertemuan dialogis dua tradisi berbeda, antara Dzun Nun dan seorang rahib. *Kedua*, satu masalah yang membongkar garis pembatas sektarian, yakni cinta. Tidak mungkin seorang *faqih* bertanya tentang

1 Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983), hal. 100.

hukum *fiqh* kepada seorang pastur. Tetapi berkenaan dengan cinta, sufi dan rahib bisa saling berbagi pengalaman. Javad Nurbakhs mengungkapkan, ciri utama sufisme awal abad ketiga Hijriyah adalah memiliki sikap toleransi agama.²

Sejarah sufisme adalah sejarah manusia mengelola batinnya, aspek spiritualnya, dalam koridor keislaman. Salah mengelola sisi batinnya menyebabkan manusia mengalami keretakan eksistensial yang bermuara pada segenap tata etika moral perbuatannya. Dari kisah diatas, lahir harapan pada sufisme berkaitan dengan problem historis hari ini, yakni bagaimana mewujudkan kerukunan hidup manusia, secara universal? Problem itu haruslah diselesaikan pada tingkat fundamental. Sejauh sufisme dan spiritualitas menaruh perhatian pada sisi batin fundamental manusia, harapan akan kesadaran moral universal bisa bergantung padanya. Demikian juga toleransi dan kerukunan hidup di antara sesama manusia hanya bisa diwujudkan melalui kesadaran spiritualnya.

Tasawuf berikut para sufi, sebagai agen-agen sejarah spiritualisme, mengalami perjumpaan intensif dengan kenyataan sejarah. Diskursus mereka secara tidak langsung memberikan jawaban bagi permasalahan kemanusiaan universal, tidak sebatas hanya problem keumatan (Islam). Dalam hal ini, meski tak dipungkiri bahwa

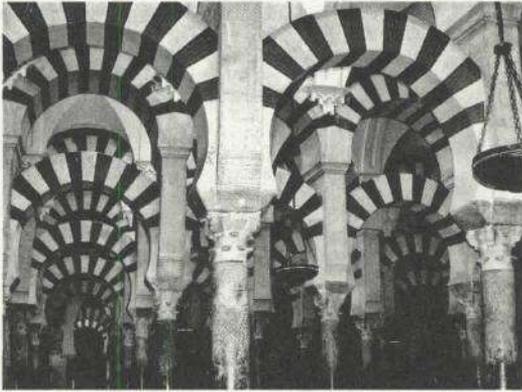
keunikan tasawuf adalah milik Islam, untuk membedakan antara mistisisme Kristiani atau yang lainnya, doktrin-doktrin yang dikembangkan para sufi memiliki derajat universalitas yang memadai bagi upaya mengatasi problem kemanusiaan. Tasawuf adalah moral, demikian seorang sufi menyatakan.³ Karena itu, masalah konflik horizontal di tengah masyarakat kita, terutama yang bersumber dari tiadanya toleransi antar umat beragama, mestilah diatasi dengan mendasarkannya di atas prinsip spiritualitas. Perlu digarisbawahi, bahwa bersikap harmonis dan bertindak baik tidak terbatas terhadap sesama pemeluk agama, tapi terhadap sesama manusia, secara lahir dan batin.

Peran Tasawuf

Sulit kiranya menentukan, dalam suatu kasus sejarah di kawasan tertentu, peran dan kontribusi sufisme atas terwujudnya nilai-nilai kemanusiaan. Akan menjadi lebih sulit lagi jika faktor-faktor itu dibatasi hanya perangkat-perangkat institusional, mengingat di awal-awal formatisasi dan perkembangannya sufisme tidak mengidentifikasi diri dengan kriteria-kriteria semacam itu. Bahkan pada batas-batas tertentu gejala sufisme pada mulanya lahir dari sikap "menarik diri" demi realisasi diri dalam hubungannya

2 Javad Nurbakhs, *Pendahuluan dalam Warisan Sufi*, ed. Leonard Lewisohn, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002).

3 Muhammad bin Ali al-Kattani berkata, "tasawuf adalah moral, semakin bermoral berarti semakin jernih (*shofa*) spiritualitasnya". Lih. Al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Beirut, Dar al-Khoir: tanpa tahun), hal. 281.



secara eksistensial dengan Tuhan. Tetapi, sebagaimana yang akan kita telusuri, credo “kembali kepada diri sendiri” mendasari kesadaran moral yang unik para sufi.⁴ Dalam hal ini perlu kita mengungkapkan satu definisi yang representatif berikut konsep-konsep pentingnya.

Menurut Taftazani, tasawuf bukan ajaran melainkan sikap. Seorang sufi bukanlah penghafal doktrin tasawuf secara didaktis, tetapi bertasawuf. Karenanya, profesor tasawuf tidak otomatis sekaligus seorang sufi. Tasawuf adalah “falsafah hidup untuk meningkatkan jiwa manusia secara moral lewat latihan-latihan praktis tertentu, terkadang untuk menyatakan pemenuhan *fana* dalam Realitas Mutlak serta pengetahuan tentang-Nya secara

Logika sufisme menetapkan bahwa keseimbangan di dalam kehidupan manusia berdiri di atas kesadaran moral, dan kesadaran itu muncul dari keadaan batin yang jernih dan bersih dari kepentingan duniawi. Perlu perspektif doktrinal untuk memahami hal itu. Di dalam Islam dikenal pembedaan antara jihad akbar (perjuangan besar) dan jihad asghar (perjuangan kecil), yang diambil dari hadits Nabi.

intuitif, tidak secara rasional, yang butuhnya adalah kebahagiaan rohaniah, yang hakikat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata, sebab karakternya bercorak intuitif, dan subjektif.”⁵

Definisi sepanjang itu memunculkan sejumlah poin yang kita butuhkan untuk memahami sejarah sufisme, atau menafsirkan sisi kemanusiaan dari para sufi secara historis sejauhmana mereka menyediakan khazanah yang kita

4 Kredo ini tidak berhubungan dengan egoisme dan individualisme. Konsep “Diri” sufisme mengandung arti Ego Ilahi, keakuan yang telah *fana’dan-baqa’* bersama- dalam Yang-Ilahi. Dalam pengertian ini, Nabi bersabda “barangsiapa yang mengenal dirinya, sungguh ia telah ber-*ma’rifat* kepada Tuhannya,” yang menjadi prinsip moral sehingga dikatakan Ibrahim bin Syammus, sufi abad 3 Hijriyah, “*Adab* adalah jika kau mengenali dirimu sendiri,” lih. Abd al-Rahman al-Jami, *Pancaran Ilahi Kaum Sufi*, terj. Kamran As’ad Irsyadi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hal. 44.

5 Abu al-Wafa al-Ghanimi al-taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi’, (Jakarta: Penerbit Pustaka, 2003), hal. 6

perluan demi menghubungkan sufisme dengan cita-cita kemanusiaan universal, terutama toleransi antarsesama manusia. Ringkasnya, tidak ada nilai-nilai kebaikan tanpa kesadaran moral penuh. Jejak-jejak sufi menebarkan damai tidak terlepas dari kesadaran akan Yang-Ilahi.⁶ Maksudnya, karena kesadarannya telah melampaui sekat-sekat duniawi, maka laku moralitas sufi bersih dari tendensi, lintas-batas dan jauh dari unsur-unsur sektarianisme.

Secara historis, benih-benih sufisme sudah muncul sejak era kenabian Muhammad, dimana bisa dijumpai ada sejumlah orang yang *nyantri* kepada Nabi, hidup secara asketik, tinggal di masjid Nabawi dan berinteraksi secara intensif dengan beliau. Mereka dikenal dengan sebutan "*ahl al-shuffah*"⁷. Abu Nu'aim al-Ishfahani dalam *Hilyatul Awliya'* mengungkapkan, sebagaimana dikutip Taftazani, mereka (*ahl al-shuffah*) terjaga dengan kebenaran dari kecenderungan duniawi, terhindar dari lalai akan kewajiban, urusan-urusan kehidupan tidak melalaikan mereka dari Allah".⁸

Sufisme ada semacam penetapan, keseimbangan di dalam kehidupan manusia berdiri di atas kesadaran moral, dan

kesadaran itu muncul dari keadaan batin yang jernih dan bersih dari kepentingan duniawi. Perlu perspektif doktrinal untuk memahami hal itu. Di dalam Islam dikenal pembedaan antara jihad *akbar* (perjuangan besar) dan jihad *asghar* (perjuangan kecil), yang diambil dari hadits Nabi. Pembedaan ini sangat jamak ditekankan dalam sufisme. Diceritakan, ketika sepulang peperangan melawan musuh Islam, Nabi berkata "kita kembali dari jihad kecil kepada jihad akbar, yaitu perjuangan melawan hawa nafsu". Dengan ungkapan lain, perjuangan batin dan rohani lebih besar nilainya daripada perjuangan fisik, atau bisa pula dikatakan bahwa perjuangan fisik tidaklah bernilai tanpa didasari oleh kematangan rohani. Ajaran ini sebegitu populernya di dalam tasawuf, dan bisa dijumpai di dalam *Ihya' Ulum al-Din* karya Imam al-Ghazali. Bagi sufisme, hawa nafsu manusia adalah sumber kejahatan, dan harus ditundukkan dengan latihan-latihan spiritual dan fisik sekaligus. Dari sisi kemanusiaan, hawa nafsu bersifat ambigu: bisa menimbulkan kejahatan, bisa kebaikan. Ia mesti dikendalikan berbagai hukum dan konvensi sosial. Jelas, hukum menangani tindakan moral, tanpa mampu menjangkau wilayah kesadaran di tingkat paling fundamental.

Pembedaan antara wilayah kesadaran dan tindak moral, menurut hemat penulis, tidak bisa dipisahkan dalam Islam, yakni tiga hal pokok; *islam*, *iman*, dan *ihsan* di satu sisi, *jihad*, *ijtihad*, dan *mujahadah* di sisi lain. Secara doktrinal,

6 Al-Junaid al-Baghdadi berkata, "hendaknya engkau hadir bersama Allah *bila 'alaqah* (tanpa penghubung, secara langsung)". Lih. *al-Risalah al-Qasyairiyah*, *op.cit.*, hal. 280

7 Dari kata "*shuffah*" itu, para sejarawan menyimpulkan, kata *tashawuf* dan *shufi* berasal. Meskipun sebenarnya, dari sisi semantik, derivasi itu tidak tepat karena jika benar dari kata "*shuffah*" mestinya "*shuffi*" bukan "*shufi*".

8 *Ibid.*, hal. 53.

Dalam sejarahnya, benih-benih sufisme sudah muncul sejak era kenabian Muhammad, dimana bisa dijumpai ada sejumlah orang yang nyantri kepada Nabi, hidup secara asketik, tinggal di masjid Nabawi dan berinteraksi secara intensif dengan beliau. Mereka dikenal dengan sebutan “*ahl al-shuffah*”

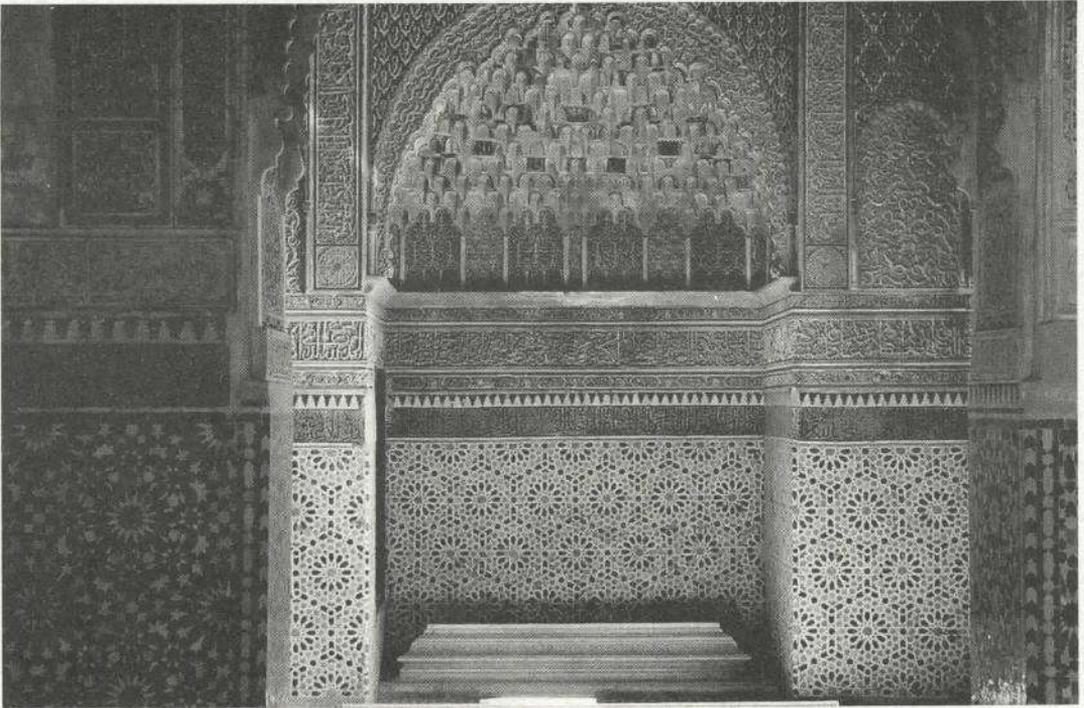


ajaran Nabi memiliki 3 aspek integral yang tak terpisahkan. Bermula dari apa yang cukup populer di kalangan umat Islam, malaikat Jibril mendatangi Nabi untuk berdialog mengenai *islam*, *iman*, dan *ihsan*.⁹ Melalui perbandingan analogis ketiga aspek itu dengan tata moral, didapati bahwa perbuatan moral itu bersifat fisik, berupa tindakan-tindakan yang konkret, berhubungan dengan sistem keimanan tertentu, dan muncul dari kesadaran batin. Mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan tidak

bisa diberdirikan tanpa integrasi tiga aspek itu, yakni bertindak baik (*islam*), dengan keputusan dari pikiran yang jernih (*iman* dan justifikasi rasional), dan kejernihan itu diperoleh dari kebajikan murni (*ihsan*) semata-mata atas kesadaran akan Yang-Ilahi, “engkau menyembah-Nya seolah-olah melihat-Nya, -jika tidak- senantiasalah engkau sadar bahwa Tuhan melihat (semua sepek terjang)mu”¹⁰.

9 Sabda Nabi “Islam adalah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhaammad adalah utusan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan berhaji bagi yang mampu”, “iman adalah percaya kepada Allah, kepada para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, hari kiamat, dan ketentuan *qadar*-Nya”, dan “ihsan adalah hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jika tak bisa kau melihat-Nya sesungguhnya Dia melihatmu”, lih. Muhammad Amin al-Kurdi, *Tamwir al-Qulub*, (Surabaya, Hidayah: tanpa tahun), hal. 86-88.

10 “*an ta'buda Allaha ka-annaka taraahu, fain lam taraahu fa'innahu yaraaka*” (hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jika tak bisa kau melihat-Nya sesungguhnya Dia melihatmu). Secara analogis, tritunggal ini diibaratkan sebagai struktur pohon, dimana akarnya adalah al-Quran dan Sunnah. “Islam” menekankan arti “bertindak benar”, “iman” (*faith*) berhubungan dengan pemahaman yang benar, dan “ihsan” merujuk pada sisi aksiologis, yakni “doing what is beautiful” yang terkait dengan nilai-nilai ideal dan kesempurnaan spiritual. Lih. William Chittick, *Sufisme: A Short Introduction*, (Oxford: Oneworld, 2000), hal. 20



Paparan tersebut sejalan dengan konsep *jihad*, *ijtihad*, dan *mujahadah*. Secara semantik, jihad tak lain merupakan perjuangan yang diwujudkan dengan perbuatan nyata, yang dikerahkan atas dasar hasil pertimbangan rasional yang lurus pada proses *ijtihad*. Pertimbangan itu mestilah dilakukan melalui olah batin yang jernih dari berbagai kepentingan, dikondisikan laku spiritual berupa *mujahadah*. Dari akar kata “*ja-ha-da*” itu, sebenarnya ketiga konsep itu tak terpisah satu sama lain. Jihad adalah realisasi yang berhubungan langsung dengan dunia-eksternal. Karena itu, menjadi logislah mengapa *jihad*, rentan ditunggangi stigmatisasi. Setiap orang bisa mengakui tindakannya adalah *jihad*, padahal secara batin, seseorang tersebut

belum tentu jernih, masih ditunggangi kepentingan nafsu, misalnya. Aksi-aksi kekerasan yang berseberangan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal merupakan akibat tidak harmonisnya hubungan antara tindakan, pikiran rasional jernih, dan status batin, baik di tingkatan individu maupun sosial.¹¹

Inilah yang ditekankan Nabi, ketika menyatakan “kita kembali dari perjuangan

11 Termasuk di antara tindak kekerasan religius adalah formalisasi hukum Islam, yang tak lain menggunakan perangkat institusional negara untuk memaksakan berlakunya syariat Islam. Secara sosial, sikap ini mencerminkan semacam “*paranoid majority*” di mana suatu kelompok mayoritas justru merasa ketakutan kalau-kalau keyakinan agama mereka tidak bisa ditegakkan tanpa legitimasi politik negara. Lihat Marzuki Wahid, *Anomali Agama dan Politik: Fenomena Regulasi Bernuansa Islam*, dalam *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*, (Jakarta: Wahid Institute, 2011)

kecil menuju kepada perjuangan besar, yakni perjuangan mengatasi hawa nafsu." Pesan spiritual ini ditransformasikan secara historis dan bertahap di ranah sufisme, bermula sejak awal-awal sejarah Islam. Sufisme pada mulanya muncul dari sikap asketik personal terhadap dunia dalam hubungannya dengan ungkapan agama sebagai urusan komunal. Dilatarbelakangi oleh kecenderungan institusional *dawlah islamiyah* dan formalisme agama, sikap asketisme menjadi benih bagi sufisme sejak abad pertama dan kedua Hijriyah.¹²

Asketisme awal ini dimulai oleh beberapa sahabat Nabi seperti Ali bin Abi Thalib (w. 40 H), Abu Ubaidah bin Jarrah (w. 18 H), Abu Dzarr al-Ghifari (w. 22 H), Salman al-Farisi (w. 32 H), Abdullah bin Mas'ud (w. 33 H), Hudzaifah bin al-Yaman (w. 36 H), tanpa mengecualikan figur Nabi sendiri sebagai sumber inspirasi asketisme, tentu saja. Secara definitif mereka adalah kaum asketik, dalam artian mewakili figur-figur yang bukannya anti dunia, tetapi bersikap mengatasi determinasi destruktifnya, tidak hidup di bawah intervensi kepentingan duniawi. Satu contoh menarik, bagaimana Umar bin Khathab dalam posisinya sebagai kepala negara tidak terpesona dengan harta rampasan dari kekaisaran Persia yang ditaklukkannya. Umar menginstruksikan untuk menginventarisir harta besar itu

pada *baitul mal* (kas negara).¹³

Sikap asketik bukan sikap anti dunia, melainkan konsekuensi dari olah jiwa dan latihan spiritual, dan lentur atas sunnah Nabi. Bagi seorang asketik, kejernihan spiritual melampaui segenap kriteria-kriteria virtual yang selalu ada di dunia konkret. Tak aneh jika moralitas yang dibangun di atas prinsip kejernihan spiritual ini memperlihatkan tingkat universalitas yang tinggi. Sebagai contoh, bagaimana Nabi Muhammad menolak mendoakan supaya orang-orang kafir celaka, dan menjawab "aku tidak diutus untuk mencaci maki, melainkan sebagai penyeru dan penebar rahmat. Ya Tuhan, berilah petunjuk kepada umatku, sesungguhnya mereka tidak mengetahui".¹⁴

Berkenaan dengan tema toleransi, dikisahkan Umar bin Khathab pernah mengirim tulang busuk kepada gubernurnya di Mesir, Amr bin 'Ash, supaya mengurungkan niat membongkar paksa rumah seorang Yahudi tua di atas pekarangan rumahnya akan dibangun masjid. Kisah lain bagaimana Umar, ketika dia menguasai Yerusalem, mengamalkan toleransi atas sekelompok pendeta untuk tetap beribadah sesuai keyakinan mereka. Kisah populer lain, kerendahan hati Umar yang menggotong sendiri gandum untuk

12 Asketisme merupakan benih dari sufisme (*tashawwuf*). William Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, terj. Zainul Am, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 115

13 Tindakan Umar ini dinilai oleh O'leary berpengaruh signifikan atas sistem politik dalam peradaban Islam. Lih. O'leary, *al-Fikr al-Arabi wa Makanuh fi al-Tarikh*, (Kairo, dar al-Fikr al-Arabi)

14 Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hal. 42

diberikan kepada penduduk miskin di Madinah. Secara teoritis ilmu fiqh dan kalam tidak membahas persoalan moral seperti ini, selain memang terlalu kasuistik dan partikular, hampir semua ilmu-ilmu teoritis tidak memiliki tempat bagi signifikansi latihan praktis pembersihan jiwa sememadai yang disediakan sufisme.¹⁵

Sejarah berlanjut pada abad kedua dan ketiga Hijriyah, ketika asketisme ini berkembang dan berkembang di periferal secara individual. Sufisme menemukan beberapa figur yang mengembangkan prinsip-prinsip kehidupan kerohanian. Di satu sisi, persentuhan dengan tradisi mistis-asketik di luar Islam tak terhindarkan. Para sufi berperan mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh proses islamisasi secara formal dan nominal. Para sufi memang menarik banyak murid, meski belum dikenal kelompok yang terlembaga seperti tarekat dewasa ini. Hasan Basri dari Basrah (w. 110 H) muncul sebagai asketik yang unik, ketika ia terang-terangan menaruh sikap opositif terhadap penguasa saat itu, dan menegaskan kebohongan dan kekeliruan penguasa yang berlindung kepada konsep takdir di balik kesewenang-wenangan mereka.¹⁶ Dia mengakui

kebebasan manusia, meski bukan berarti dia pendukung sekte *qadariyah*. Sebagai asketis pula, Hasan Basri memiliki sikap toleran yang tinggi. Dia bertetangga dengan seorang Yahudi tua. Hasan Basri menjenguknya ketika ia sakit, dan berdialog mengenai Tuhan dan spiritualitas, sebagaimana diceritakan al-Aththar dalam *Tadzkirot al-Awliya*-nya.

Menarik dicermati, pada masa ini pula *khanaqah*¹⁷ kali pertama dilabeli "*shufi*", yakni Abu Hasyim al-Shufi, yang wafat sebelum abad kedua Hijriyah. Uniknya lagi, *khanaqah* itu dibangun seorang penguasa Yahudi yang kagum dengannya.¹⁸ Hampir sejaman dengan Abu Hasyim, beberapa sufi lain yang populer diantaranya, Sufyan al-Tsauri (w. 121 H), Dawud al-Thai (w. 165 H), Ibrahim bin Adham (w. 166 H), Syaqiq al-Balkhi (w. 174 H), Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H). Pada era ini, sufisme mulai tampak memiliki kecenderungan aliran tertentu, meski tidak sedistingtif

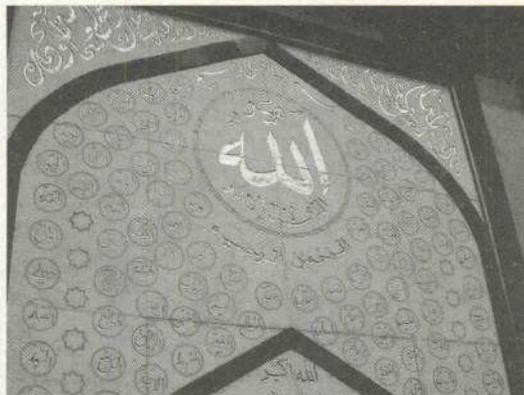
Nahdiyyin, h. 277

17 Tempat tinggal dan berkumpulnya kaum asketik, semacam pondokan sufi.

18 Dikisahkan oleh Jami, bahwa penguasa daerah Ramalah itu berburu dan menjumpai Abu Hasyim sedang berjabat tangan dengan seseorang, saling merangkul akrab, keduanya bercakap, saling berbagi bekal dan makan bersama. Lalu keduanya berpisah. Penguasa itu kemudian menanyakan kepada Abu Hasyim, "kalian bersaudara?". "Tidak", jawab Abu Hasyim. "dari mana dia?", Abu Hasyim juga tidak tahu. "Lalu kekerabatan, cinta kasih dan kedekatan macam apa yang mengakrabkan kalian?", tanya penguasa itu. "itu adalah tradisi kami jika kami (sesama sufi) saling bertemu". "Apakah kalian punya tempat berkumpul dan beristirahat?". "Tidak", jawab al-Shufi. "Kalau begitu, akan kubangunkan di Ramalah pondokan tempat kita berkumpul bersama", kata penguasa itu. Abd al-Rahman Jami, *ibid.*, hal. 3-4.

15 William Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, hal. 25.

16 Abd al-Rahman Jami tidak memasukkan nama beliau di dalam hagiografi karyanya, "Nafahat al-Uns". Lihat *Pancaran Ilahi Kaum Sufi*, terj. Kamran As'ad Irsyadi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003). Uniknya, Hasan al-Basri mewakili sikap revolusioner pertama di ranah pemikiran Arab vis a vis kekuasaan despotik Arab, sebagaimana diutarakan Adonis. Lih. Adonis, *Sejarah Arkeologi Pemikiran Arab Islam*, Vol. I, terj. Khoiron



aliran-aliran fiqh bahkan kalam. Terutama pada diri sufi wanita, Rabi'ah al-Adawiyah yang mendasarkan laku spiritualnya dengan cinta ilahi atau "*al-mahabbah*". Berbeda dengan Hasan al-Basri yang dengan "*khauf*" atau rasa takut kepada Allah.

Memang dalam doktrin keberagamaan "*hubb*", "*mahabbah*" atau cinta sudah sering disebut-sebut oleh Nabi atau di dalam al-Quran. Dipengaruhi situasi perkembangan disiplin keilmuan keagamaan formal, tasawuf meraih ide mengenai cinta untuk diletakkan sebagai prinsipnya, untuk mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh proses formalisasi hukum yang menekankan sisi kepatuhan nominal. Signifikansinya, menyembah Tuhan atau melakukan kebaikan universal tak lagi sebagai beban kewajiban dari hukum, melainkan dilakukan atas dasar cinta tanpa syarat dan tanpa tendensi. Dengan kata lain, moralitas absolut ditegakkan bukan atas ketakutan akan sanksi ataupun demi meraih pahala dan imbalan, melainkan karena memang kebaikan layak untuk

dicintai. Menarik dicatat, bahwa di atas prinsip inilah, yakni cinta ilahi, spiritualitas sufi dihidupkan dan bahkan menjadi syarat mutlak bagi tasawuf. Bahkan, seluruh diskursus dan sikap sufistik tak bisa dilepaskan dari primordialitas cinta.

Berkenaan dengan "aliran" cinta ilahi, dikisahkan bahwa Rabi'ah al-Adawiyah dalam keadaan ekstatiknya pernah didapati menenteng seember air dan obor api di siang bolong. "Akan kupadamkan neraka dan kubakar surga", katanya. "Aku tidak menyembah-Nya karena takut neraka, bukan pula karena mengharap surga, seperti buruh upahan saja! Tapi aku menyembah-Nya karena aku mencintai dan merindukan-Nya", kata Rabi'ah. Dan di atas prinsip ini, sufisme menapaki jalan menuju kebaikan absolut, dimana sekat-sekat dan aturan rasional manusia mengenai baik-buruk dilampaui.¹⁹ Rabi'ah berujar, kesadarannya dipenuhi cinta akan Tuhan, tak menyisakan ruang membenci selain-Nya sedikit pun.

Beberapa kisah perlu diungkapkan, Ibrahim bin Adham bersahabat dengan banyak pertapa Kristen, mendialogkan tema-tema spiritual, dan memperoleh banyak inspirasi mengenai pengetahuan sejati tentang Tuhan.²⁰ Syaqq al-Balkhi,

19 Perkataan Al-Junaid dikutip oleh al-Qusyairi, "kebenaran cinta ketika syarat-syarat bertindak moral telah lenyap", maksudnya moralitas yang bukan sebagai beban (*sūqūb syurūb al-adab takallufan*). *al-Risalah al-Qusyairiyah*, hal. 287.

20 A.J. Arberry, *Sufisme: An Account of the Mystics of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), hal. 36-37

Pada abad ketiga Hijriyah, asketisme telah meneguhkan fondasi bagi tradisi sufisme.

Sebagaimana telah disinggung, bahwa asketik menjadi benih bagi apa yang kemudian dikenal sebagai tasawuf, dalam artian bahwa aspek-aspek doktrinalnya telah memisahkan diri dari *ulum al-fiqh*, sebagaimana juga ilmu kalam tidak lagi bernaung di bawah cakupan "al-fiqh al-akbar".

murid Ibrahim bin Adham, pernah mengunjungi kuil kaum Khususiyah di Turki. Kepada para pertapa disana ia mengatakan, apa yang mereka lakukan hanya sia-sia. Seorang pertapa menegurnya, untuk apa dia mencari rejeki jauh-jauh ke Turki, jika Tuhan yang Maha Pemurah tidak hanya memberikan rejeki di Turki, tapi juga di negerinya, Balkhan. Teguran itu membekas di hati Syaqiq, hingga ia putarbalik menjadi asketik total.²¹

Pada abad ketiga Hijriyah, asketisme telah meneguhkan fondasi bagi tradisi

sufisme. Sebagaimana telah disinggung, bahwa asketik menjadi benih bagi apa yang kemudian dikenal sebagai tasawuf, dalam artian aspek-aspek doktrinalnya telah memisahkan diri dari *ulum al-fiqh*, sebagaimana juga ilmu kalam tidak lagi bernaung di bawah cakupan "al-fiqh al-akbar." Era ini juga menandai semacam persaingan antara spekulasi filosofis para filsuf dan pengalaman intuitif langsung dalam menyingkap permasalahan *ilabiyah* ketika konsep mengenai *al-Haqq* dan *ma'rifah* hadir dalam tasawuf. Situasi sejarah ini berpengaruh atas munculnya perspektif sufistik yang cukup mendasar. Sekedar contoh, bagaimana al-Hallaj (lahir 244 H) mengambil istilah-istilah Kristiani seperti *nasut*, *lahut*, dan *malakut* untuk menjelaskan hubungan eksistensial antara Tuhan dan manusia.²² Di era ini pula sufisme mulai menciptakan banyak terminologi yang hanya dipahami para sufi.

Dzun Nun al-Misri (wafat 245 H) dari Mesir dianggap sebagai sufi pertama yang menjelaskan secara teoritis tentang pengetahuan *gnostic* atau *ma'rifah*, dan membuka jalan bagi perbincangan mengenai tasawuf dengan perangkat simbol dan isyarat,²³ sebelum kemudian dilanjutkan Junaid al-Bagdadi dan al-Syibli. Uniknya, Philip K. Hitti dalam *History of Arabs*-nya mengungkit suatu mitos yang dihubungkan pada Dzun Nun bahwa ia

22 Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hal. 27.

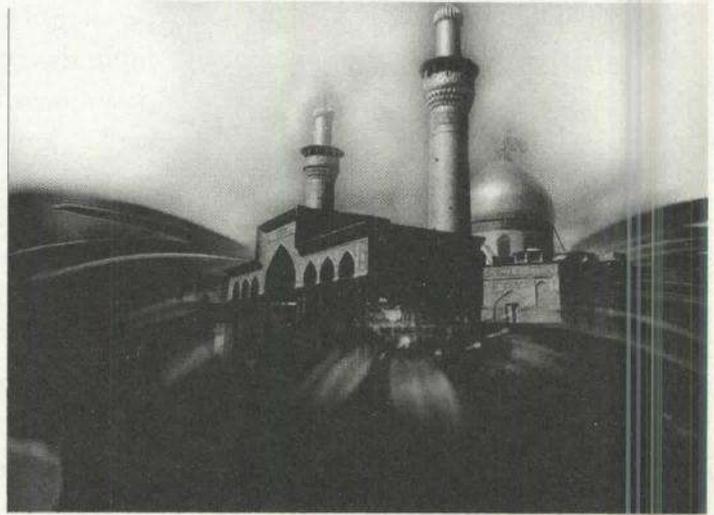
23 Abd. Rahman Jami, *Pancaran Ilahi Kaum Sufi*, hal. 6.

21 *Ibid.*, hal. 38.

sering berjalan-jalan di bekas reruntuhan kuil kuno Mesir untuk menerima semacam inspirasi. Jika benar, ini mengindikasikan terdapatnya unsur filsafat perennial lintas tradisi di dalam sufisme. Tema mengenai persinggungan antara kebajikan sufisme dan kebijaksanaan mistik kuno ini menemukan momentumnya saat lahirnya Suhrawardi, filosof-sufi yang dihukum mati lazimnya al-Hallaj pada 578 H. Keunikan Suhrawardi terletak caranya menyintesis filsafat dan sufisme dan menyebutnya filsafat mazhab iluminasi (*isyraqiyah*), dimana berakar pada Hermetisme, yang ia kumpulkan dari berbagai tradisi, seperti Persia, Mesir kuno, Yunani, disenyawakan dengan warisan spiritual Abu Yazid al-Busthami, Dzun Nun al-Misri, Sahl al-Tustari dan al-Hallaj.²⁴ Karena itu, Suhrawardi dipandang sebagai sosok yang paling berani dalam membangun spiritualitas Islam di atas kerangka dialog lintas-agama dan tradisi.

Barangkali tak ada legenda sebesar al-Husein bin Mansur al-Hallaj (wafat 309 H) di dalam sejarah sufisme. Pengalaman tragisnya mirip Yesus dalam tradisi Kristen, ketika dia dieksekusi mati secara brutal

oleh penguasa. Dia mewakili sufisme garis eksentrik lantaran status spiritualnya tenggelam di dalam *mahabbah* yang kuat dan tertarik (*majdzub*) ke dalam Kehadiran Absolut. Kata-katanya dinilai ganjil sehingga mengkhawatirkan pemangku otoritas formal agama dan mengancam



stabilitas politik. Karenanya, ia dihukum mati. Di sini dimungkinkan perspektif non-sektarian, non-atribut, dan semacamnya, yang contohnya adalah al-Hallaj ini.²⁵ Dikisahkan bahwa al-Hallaj menjumpai

25 Menurut eksplorasi Taftazani, al-Hallaj mengawali teori-teori metafisis dalam sufisme seperti *al-Nur al-Muhammadi* (Nur Muhammad), al-Insan al-Kamil (universal man), *al-Qutbb* (poros kosmik spiritual), yang menjadi pilar bagi pandangan ketunggalan esoteris (me) agama-agama. Taftazani mencatat ungkapan al-Hallaj tentang *al-Nur al-Muhammadi*: "cahaya-cahaya kenabian memancar dari cahayanya...namanya lebih dahulu ketimbang *kalam*...semua ilmu hanyalah setetes dari lautannya, semua hikmah hanyalah secauk dari sungainya, dan semua masa hanyalah sesaat dari waktu." Taftazani, *sufi dari Masa ke Masa*, hal. 129

24 Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf dan Perjumpaan Agama-agama*, dalam *Tasawuf Perennial*, (Jakarta, Serambi: 2005), hal. 33-34.

seorang Muslim memaki seorang Yahudi dengan kata-kata kasar: "anjing!". Al-Hallaj kemudian menegur, "suruh anjingmu berhenti menyalak."²⁶

Sufi lain, Abu al-Hasan Al-Kharaqani berkata, "aku tidak bergabung dengan siapapun yang secara spiritual menyadari kalau-kalau dia masih mengizinkan hatinya untuk membedakan antara yang lurus dan yang keliru (secara lahiriah)". Tentu hal ini lebih erat berhubungan dengan laku moral lintas batas. Sufi ini sama *hal*-nya dengan Abu Sa'id Abi al-Khair di dalam afiliasi spiritualnya dengan *Uwaysiyah*²⁷. Kisah lainnya, pernah serombongan sufi *sowan* kepada al-Kharaqani. Di antara mereka ada seorang mistikus Kristen yang menyembunyikan tanda sebagai bukan Muslim. Tetapi Kharaqani tahu dan menjanjikan bahwa rahasianya itu akan tetap terjaga.²⁸

Fariduddin Athar di dalam *Tadzkiyat al-Awliya* menukil perkataan al-Kharaqani:

26 Al-Hallaj juga berkata, "semua agama adalah milik Allah. Setiap golongan menganut suatu agama tanpa adanya pilihan bebas, melainkan dipilhkan (oleh Allah) bagi mereka". Lih. Taftazani, hal. 130

27 *Uwaysiyah*, dikaitkan dengan seorang wali di jaman Nabi Muhammad, Uways al-Qarni. Tokoh ini tidak pernah bertemu secara fisik dengan Nabi, tetapi Nabi mengenalnya sebagai orang istimewa. Bahkan Umar dan Ali (r.a.) pernah dipesani untuk meminta doa dari Uwais. Fenomena ini menjadi sandaran bagi tarekat Uwaysiyah, yakni semacam bimbingan ruhani dari sosok spitual non-fisik (biasanya diidentikkan dengan Nabi Khidhr atau ruhani Nabi Muhammad) bagi penempuh jalan sufisme. Lih. Abd al-Rahman Jami, *Pencarian Ilahi Kaum Sufi*, (Yogyakarta, Pustaka Sufi: 2003), Wacana V, tentang "Empu-empu Kewalian". Mengenai sosok Uwais al-Qarni, Lih. Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu Arabi*, (Jakarta, Fatah Arbah: 2010), hal. 507-514

28 Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi*, hal. 8.

"sekiranya aku mati demi seluruh umat manusia sehingga tak perlu aku menunggu mati. Seandainya saja aku bisa membasuh seluruh manusia dari dosa-dosa mereka sehingga mereka tak akan menanggung beban di hari pembalasan. Seandainya saja aku bisa menanggung penderitaan hidup semua manusia sehingga mereka bisa selamat dari api neraka." Sikap seperti ini juga menjadi ciri dari sufisme abad ketiga. Prinsip-prinsip moral seperti *futuwwah*²⁹, *itsar* (mendahulukan orang lain, altruisme), pelayanan kepada sesama, kebebasan dan kedermawanan, ditegakkan sebagai hasil dari kematangan spiritual. Banyak lelaki sufi yang bisa diutarakan sebagai refleksi dari prinsip-prinsip tersebut.

Abad kelima adalah abad pengukuhan sufisme sebagai benua pengetahuan, yang secara teoritik dan praktis telah diteguhkan melalui karya-karya. Di antaranya *al-Risalah al-Qusyairiyah*³⁰, *Manazil al-Sairin*³¹, *Kasyf al-Mahjub*³², dan *Ihya' Ulum al-Din*³³. Meski sebenarnya karya-karya semacam itu telah ada sebelumnya, seperti *al-Luma*³⁴ dan *al-ta'arruf li*

29 *Futuwwah* (sikap kesatria), mencerminkan kebaikan moral, kepedulian kepada orang lain, sebagaimana kata Abu Ali al-Daqqaq: "dasar dari *futuwwah* adalah senantiasa peduli dengan orang lain". Dikutip dalam *al-Risalah al-Qusyairiyah*, hal. 226.

30 Disusun Abd al-Kariem bin al-Hawazin al-Qusyairi, wafat 465 H.

31 Ditulis Abdullah al-Anshari al-Harawi, wafat 481 H.

32 Ditulis Abu al-Hasan Ali al-Hujwiri, wafat 456 H.

33 Disusun Abu Hamid al-Ghazali, wafat 505 H.

34 Ditulis Abu Nashr al-Sarraj, wafat 378 H.

Mazhab Ahl al-tashawwuf,³⁵ dan lainnya. Barangkali era ini melempangkan jalan bagi upaya merumuskan tasawuf pada tataran yang lebih filosofis dan memiliki nilai kesusasteraan yang tinggi; pada gilirannya menjadikan ajaran-ajaran sufi bisa dipahami secara historis dan dalam kerangka kemanusiaan. Dengan demikian, nilai-nilai kemanusiaan yang inhern di dalam ajaran sufistik menjadi lebih kukuh dan filosofis.

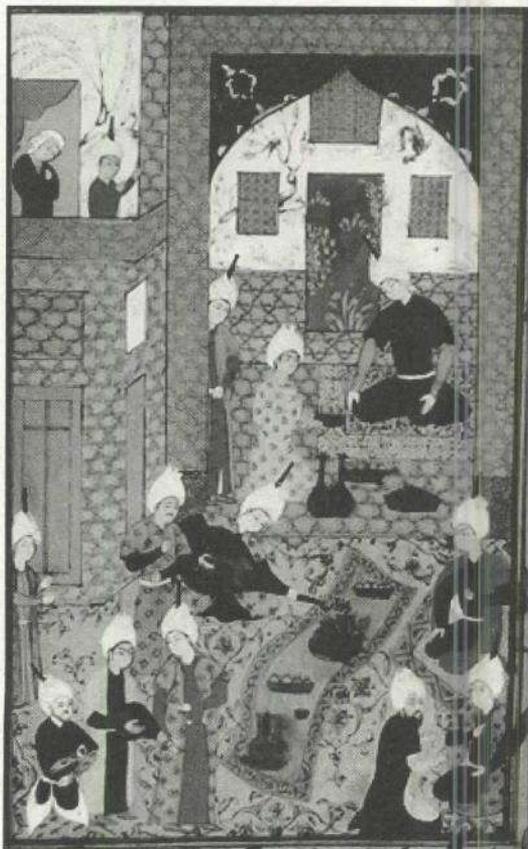
Sejarah sufisme berhasil mengabadikan nama teoretisi tasawuf terbesar, Muhyidin Ibn al-Arabi. Selain itu, Jalaluddin Rumi dan Ibnu al-Faridh. Signifikansi mereka tak diragukan lagi. Mereka memaparkan seperangkat pandangan filosofis tentang cinta ilahi. Dalam kaitannya dengan ide-ide tentang toleransi dan pluralisme, pandangan mereka menjadi ruh nyata bagi sikap toleran dan pluralis. Nama Ibnu Arabi (wafat pada 638 H) hampir identik dengan “Wahdat al-Wujud” (Ketunggalan Eksistensi), satu tema yang selanjutnya mendatangkan implikasi atas mengkaburnya distingsi-distingsi yang terdapat di antara berbagai entitas dunia, termasuk perbedaan sektarian dan agama. Ketunggalan itu nyata, sedangkan pluralitas adalah *ilusi*. Dia mengembangkan ajaran al-Hallaj tentang *Nur Muhammadi*, atau *Hakekat Muhammad* yang disinggung di muka, dan akhirnya membawanya pada

kesimpulan kesatuan agama-agama.³⁶ Menurutny, sumber agama-agama itu satu, yaitu *Hakekat Muhammad* sebagaimana kata-kata al-Hallaj “cahaya-cahaya kenabian memancar dari cahayanya (Hakikat Muhammad).”

Di antara perkataan eksplisitnya yang perlu dikutip adalah:

“Maka berhati-hatilah agar engkau tidak membatasi diri kepada ajaran tertentu dan mengingkari ajaran lain manapun. Sebab dengan begitu engkau akan kehilangan

³⁶ Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hal. 204.



³⁵ Karya Abu Bakr al-Kalabadzi, wafat 380 H.

kebaikan yang banyak. Sebenarnya engkau akan kehilangan pengetahuan yang benar tentang apa yang sebenarnya. Maka bersikaplah afirmatif terhadap semua bentuk kepercayaan,³⁷ karena Allah *ta'ala* terlalu luas dan agung untuk dibatasi dalam satu ajaran tanpa (disandingkan dengan) agama lain. Tuhan berfirman, "*ke mana pun kalian berpaling, disitu ada Wajah Tuhan*" (QS. 2: 15) tanpa menyebut suatu arah tertentu manapun."³⁸

Perlu disinggung ajaran "pluralisme agama *ala* sufi," yang dibangun di atas perbedaan antara pengetahuan kita tentang Tuhan sebagaimana dikodifikasikan di dalam ranah teologi dan Tuhan itu sendiri. Ada jurang yang menganga lebar antara pengetahuan dan realitas, antara konsep dan kenyataan yang dirujuknya. Konsep, cermin bagi realitas, bukan realitas itu sendiri. Maka bayangan realitas yang ditampilkan cermin adalah konsep bukanlah bayangan satu-satunya, karena masih banyak bentuk bayangan lain yang bisa dipantulkan sejauh mengambil variasi sudut refleksi. Karena itu, Ibnu Arabi mengatakan, Tuhan bersifat transenden sekaligus imanen (*tanbih wa*

Maka berhati-hatilah agar engkau tidak membatasi diri kepada ajaran tertentu dan mengingkari ajaran lain manapun. Sebab dengan begitu engkau akan kehilangan kebaikan yang banyak. Sebenarnya engkau akan kehilangan pengetahuan yang benar tentang apa yang sebenarnya.

tanzih), Dia sebagaimana Ada-Nya dan Dia sebagaimana diyakini manusia. Untuk yang terakhir ini, dia mengistilahkan dengan "Tuhan-kepercayaan," "Tuhan dalam kepercayaan," atau "Tuhan yang diciptakan di dalam kepercayaan" (*al-Haqq al-makbluq fi al-i'tiqad*).

"Tuhan-kepercayaan" adalah Tuhan dalam pengetahuan teologis, sifatnya konseptual, dan sesuai dengan daya persepsi manusia. Bayangan Tuhan dalam konsep itu "dikurung" dan "ditempatkan" pada ruang konseptual, dan "diwarnai" oleh konseptor: warna Tuhan tampil dengan warna manusia yang meyakini-Nya. Hal ini senada dengan perkataan Junaid, "warna air adalah (sesuai dengan) warna tempatnya". Signifikansinya, meyakini bahwa suatu Tuhan kepercayaan adalah satu-satunya

37 Redaksi aslinya "*fakun fi nafsika hayula li shuwari al-mu'taqadat kullih*" (secara tekstual berarti: jadilah *hyle* di dalam dirimu untuk semua bentuk kepercayaan). Kata "*hyle*" dalam istilah filsafat berarti materi dasar yang darinya terbentuk entitas-entitas alam yang berbeda. Karena itu, saya menterjemahkannya dengan "bersikaplah afirmatif" karena *hyle* adalah materi dasar yang siap mengafirmasi semua ragam bentuk. Lih. Muhyiddin Ibnu Arabi, *Fushus al-Hikam*, (Kairo: Maktabah al-Tsaqafiyah al-Diniyah, 2009), hal. 73

38 *Fushus al-Hikam*, hal. 73.

Konsep adalah cermin bagi realitas, bukan realitas itu sendiri. Maka bayangan realitas yang ditampilkan oleh cermin konsep bukanlah bayangan satu-satunya, karena masih banyak bentuk bayangan lain yang bisa dipantulkan sejauh mengambil variasi sudut refleksi. Karena itu, dikatakan oleh Ibnu Arabi bahwa Tuhan bersifat transenden sekaligus imanen, Dia sebagaimana Ada-Nya dan Dia sebagaimana diyakini oleh manusia.

Tuhan sebagaimana Ada-Nya adalah problematis, karena Esensi Tuhan (*Dzat*) itu tidak terbatas sehingga bayangan-Nya pun berbeda-beda, plural, dalam pelbagai sistem teologi. Pandangan ini tentu tidak berpretensi mengajak meyakini semua sistem teologi sekaligus, karena “hendaklah seseorang tidak meyakini kecuali apa yang sudah ditakdirkan pada dirinya, yakni meyakini Tuhan sebagaimana yang dipilihkan Tuhan melalui takdir penciptaan. Karena itu, seseorang mesti

melihat dirinya dan (keyakinan) apa yang ditakdirkan *di dalam dirinya*.”³⁹

Gagasan Ibnu Arabi lebih tampak teoritis dibanding koleganya yang lebih muda, Jalaluddin Rumi (w. 672 H). Keduanya sama-sama berkiblat pada cinta Ilahi dalam ajaran sufistiknya, tetapi berbeda dalam ekspresi-ekspresinya dimana Rumi lebih tampak romantis dengan gaya bahasa putitik. Dia bukan satu-satunya dan bukan pula sufi pertama yang mengandalkan gaya putitik dalam mengekspresikan ajaran sufistik. Pendahulunya tentu saja Rabi'ah al-Adawiyah, Abu Sa'id Abi al-Khair (w. 440 H), Abdullah Anshari al-Harawi (w. 481 H), Sana'i al-Ghaznawi (w. 545 H) pengarang *Matsnawi "Hadiqat al-Haqiqah"*, dan Fariduddin al-Athar (w. 586 H) pengarang *Tadzkirat al-Awliya*. Jalaluddin Rumi turut memiliki andil besar dalam menunggalkan dimensi kemanusiaan dalam tataran spiritual berkat gagasan Cinta. Baginya, Tuhan menciptakan alam karena Cinta-Nya, maka manusia hanya bisa kembali pada-Nya melalui cinta. Dimensi luas lintas-batas dari tema Cinta ini membawa sufisme dan terutama warisan Rumi pada taraf yang lebih universal sehingga dibaca, dinikmati, diapresiasi dan dirasakan oleh masyarakat Barat modern sampai hari ini. Ini jelas di luar kesengajaan Rumi, tetapi berkat dia, spiritualitas Islam menjelajah melampaui garis pembatas geografis, tradisi, dan agama. Demikianlah, “tanda cinta ilahi adalah cinta pada segala

39 *Fushus al-Hikam*, hal. 83.

sesuatu pada seluruh wahana: spiritual, inderawi, imajinal dan imajiner. Setiap wahana memiliki sebuah mata yang dengannya ia menatap Nama-Nya yang indah⁴⁰ Rumi menyanyi, "Cinta adalah kuil dunia, sumber semua keadilan."⁴¹

Kini sufisme dan cinta universal hampir identik. Sufi-sufi berikutnya berperan mengawal ekspresi-ekspresi sufisme melalui cinta, dan tercatat sejarah bagaimana mereka terlibat dalam pergumulan manusia dalam kaitannya dengan toleransi agama. Dara Shikoh, sufi dari tarekat Qadiriyyah abad ke-17 Masehi, mencoba menafsirkan kata-kata al-Quran "pertemuan dua lautan" dengan cara mempertemukan Islam dan Hinduisme, berupa kebijaksanaan terdalah dari al-Quran dan Upanishad yang berasal dari sumber yang sama. Menurutnyanya, sebagai rahasia yang tetap tersembunyi, Upanishad mengandung esensi tauhid.⁴² Melalui karyanya "*Majma' al-Babrayn*" (Berkumpulnya Dua Lautan), dara Shikoh mengeksplorasi kesejajaran dua "lautan" Islam dan Hindu di satu sisi dan memantapkan kembali pandangan "*Wahdat al-Wujud*"-nya di sisi lain. Keberanian Dara Shikoh ini pantas menarik kecurigaan para formalis agama sehingga mereka menuduhnya sinkretik dan eklektis, tak punya pendirian teologis. Tuduhan ini tentu saja keliru.

Contoh lain. Abdurrahman Chisti, sufi tarekat Chistiyah yang hampir sejaman dengan Shikoh. Kitabnya "*Mir'at al-Haqaiq*" (Cermin Segenap Kebenaran) hampir senada dengan "*Majma' al-Babrayn*"-nya Shikoh. Dia berkata, "Khrisna menjelaskan dengan analogi kepada Arjuna rahasia-rahasia tauhid." Merujuk pada pandangan *Shankara*, Khrisna bukan Tuhan, baginya Khrisna merupakan *muwabbid* (ahli tauhid) dalam makna-makna *Wahdat al-Wujud*, dan mungkin sekali dia itu nabi/rasul Tuhan.⁴³ Hampir sejaman dengan mereka, di Indonesia muncul proses islamisasi yang dilakukan dalam konteks sufisme. Kita mengenal tokoh-tokoh sufi Nusantara abad ke-17, semisal Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani,⁴⁴ Abdur Rauf Singkli dan Yusuf Makassar, dan pendahulu mereka *Walisongo* di Jawa. Melalui mereka, proses islamisasi relatif bersih dari konflik dan benturan kebudayaan sehingga mewariskan suatu karakteristik unik bagi Islam Nusantara yang bercorak sufistik dan sinkretik.⁴⁵

Sejak sufisme melembagakan diri dalam bentuk tarekat-tarekat, arah sejarah menampilkan, sufisme tak segan bergerak di wilayah dimana kemanusiaan terkotak-kotak dalam ragam perbedaan. Mewarisi semangat afirmatif terhadap perbedaan dan cinta universal, ekspresi-ekspresi sufi terlihat seolah bernuansa sinkretik. Fakta

43 Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 45.

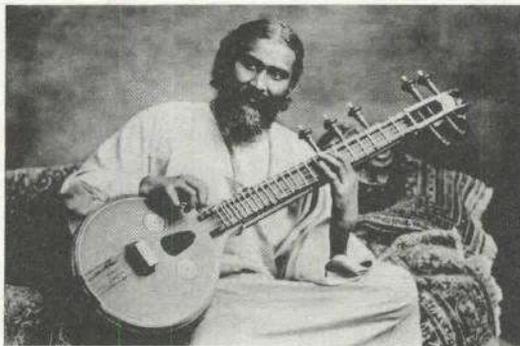
44 Hamzah Fansuri adalah guru Syamsuddin Sumatrani, keduanya berperan membumikan pandangan *Wahdat al-Wujud* Ibnu-Arabian di Nusantara. Lih. Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World*, (Bandung: Mizan, 2006), hal. 80-81.

45 Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Depag RI, 2007), hal. 24.

40 Dikutip Chittick dari *Al-Futuh al-Makkiyah* karya Ibnu Arabi. Lih. William Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, terj. Zainul Am, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 127.

41 Dikutip Chittick, *Ibid.*, hal. 132.

42 Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 43.



representatifnya adalah figur Hazrat Inayat Khan (w. 1927 M), sufi yang berlatih secara spiritual dari tradisi Naqsyabandiyah, Qadiriyah, Chistiyah dan Suhrawardiyah di India. Dia mendirikan tarekat unik, dan menyebutnya “gerakan sufi”, suatu pemilihan kata yang tak diketemukan sebelumnya, dan terlihat berbeda hanya dari sisi subjek dengan “gerakan buruh” atau “gerakan mahasiswa.” Tapi jelas, gerakan ini berwatak kultural.

Sufisme Jalan Perdamaian Universal

Dengan gerakan sufi ini dia menegaskan “apa yang bisa kita lakukan ketika melihat banyak sekte dalam setiap agama; Kristen, Islam, Yahudi, Budha, dan masih banyak lagi... mereka hanya mementingkan diri sendiri dan menganggap yang lain tak layak dipikirkan... gerakan sufi lahir untuk mengumpulkan organ-organ yang tercerai berai dan mengusahakan rekonsiliasi.”⁴⁶ Gerakan sufi lintas-batas ini terlihat sinkretis namun sejalan dengan pesan Ibnu Arabi sebagaimana dikutip sebelumnya,

⁴⁶ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama-agama*, terj. Yulian A. Fauzi, (Yogyakarta: Putra Langit, 2003), hal. 20.

mengharuskan pengikutnya tetap meyakini agama dan iman teologisnya sendiri. Hal ini juga menunjukkan kontinuitas unsur tarekat Chistiyah kontemporer di India, yang tidak mengharuskan pengikut tarekat untuk konversi kepada agama Islam, atau pindah ke agama lain. Semua latar belakang agama bisa diterima.⁴⁷

Undangan sufisme untuk membumikan perdamaian, kesatuan semua umat manusia, dan cinta kasih universal berikutnya datang dari figur sufi asli Srilanka yang tinggal di Philadelphia, bernama Bawa Muhaiyaddeen. Menurutnya, mewujudkan kesatuan seluruh umat manusia, kita perlu menekankan keberislaman sebagai “*haqiqat*,” bukan sebagai bentuk lahiriah dan formalitas semata. Beragama secara formalistik tanpa mendasarkannya pada kualitas-terdalam cenderung menyekat-nyekat manusia dalam fanatisme, dan inilah akar-akar pemicu konflik horizontal dan perang saudara. Menukil Muhaiyaddeen “Kata *islam* tidak menunjukkan pilihan suatu agama atau sekte, tetapi *islam* hanya merujuk pada arti kesatuan, penuh damai, dan Kebenaran yang tak lain adalah Allah.”⁴⁸

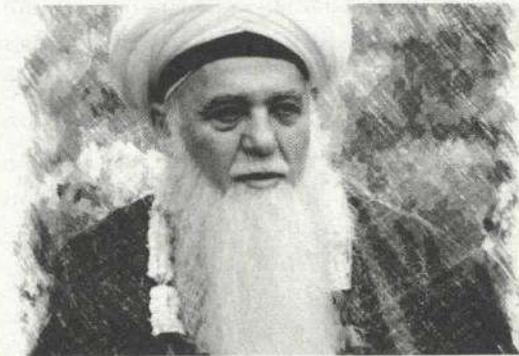
Dewasa ini kita kenal sosok sufi moderat dari Amerika, Syekh Hisyam Kabbani. Sebagai khalifah (pelanjut

⁴⁷ Selain ciri tersebut, tarekat Chistiyah juga menekankan pentingnya *sama'* (mendengarkan) musik. Lih. Celia A. Genn, *Perkembangan Sufisme Barat Modern*, dalam *Sufi Urban*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), hal. 485.

⁴⁸ M.R. Bawa Muhaiyaddeen, *Islam and World Peace*, (Philadelphia, Fellowship Press: 1990), hal. 90.

silsilah spiritual) tarekat Naqsyabandi Haqqani, dia membawa pesan-pesan sufi tentang perdamaian universal dan bergerak lebih jauh dalam hal memperjuangkan perdamaian internasional. Selain itu, tahun lalu (2010) ia mengkampanyekan pelestarian kebudayaan tradisional kaum muslim. Gerakannya tidak hanya sebatas di tingkat kultural, tapi juga kepada para elit politik dunia sehingga berpengaruh pada kebijakan struktural. Di tahun yang sama, ia mendirikan sebuah badan amal di Inggris untuk “*Spirituality in*

Tuhan punya banyak kekasih dan mengamanatkan kebaikan seluruh alam ciptaan-Nya kepada mereka, Tuhan memilih mereka sekehendak-Nya, tidak ada kriteria-kriteria kemasukan yang bisa mengatur Kebijakan-Nya.



Action” yang dihadiri Pangeran Charles. Perjuangan untuk meredam terorisme global ia gulirkan di Amerika Serikat dan berbagai negara lain, di antaranya Inggris, Srilanka, Indonesia, Thailand, Singapura, Spanyol, Pakistan, dll. Ketika mengunjungi Thailand, ia menyempatkan berziarah ke makam-makam umat Budha dan bertemu para pemimpin agama. Di antara capaiannya yang gemilang mendirikan 23 *zawiyah* (pondok sufi) di AS dan Kanada, mendirikan *Islamic Supreme Council of America*, memimpin konferensi *International Islamic Unity Conference*.

Melalui Syekh Hisyam Kabbani, sufisme mengukuhkan diri sebagai juru bicara bagi cita-cita Islam akan perdamaian dan kebajikan universal.

Sebagai penutup uraian ini, ada satu kisah menarik yang perlu diketengahkan. Kisah ini diabadikan Imam Jalaludin al-Suyuti dalam “*al-Hawi li al-Fatawa*” tentang keberadaan *wali quthb*.⁴⁹ Seorang murid Abdul Qadir al-Jailani (w. 561 H) pernah mendapati gurunya, keluar malam-

49 Al-Hujwiri, menulis di dalam *Kasyf al-Mahjub*-nya, “Allah mengekalkan tonggak kenabian hingga akhir jaman, dengan menjadikan para wali-Nya sebagai media representasi-Nya sehingga tanda-tanda Tuhan dan ke-*hujjah*-an Muhammad (saw.) tetap eksis”. Para wali dalam pengertian tersebut merupakan pengampu kosmos, *wullat al-Awalim*. Ada banyak wali, terstruktur secara hierarkis dimana puncaknya disebut *Quthb al-Aqthab* yang membawahi 3 wali *Nuqaba*, 4 orang wali *awtad*, kemudian wali *abrar*, dan 7 wali *abdal*. Uraian detailnya, lih. *Pancaran Ilahi Kaum Sufi*, terj. Kamran As’ad Irsyadi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), wacana V. Teori hierarki kewalian ini juga dijelaskan oleh Muhyiddin Ibnu Arabi di dalam *al-Futubat al-Makkayah*, dimana secara eksplisit disebutkan nama Jalaluddin Rumi sebagai satu dari 7 orang wali *abdal* di jamannya.

malam dari gerbang kota Baghdad. Murid itu membuntuti tanpa sepengetahuan gurunya. Tiba-tiba ia telah sampai di suatu daerah yang tidak ia kenal, sampai di suatu tempat mirip *ribath* (pondokan sufi), dimana Abdul Qadir kemudian terlihat menahbiskan seorang asing. Setelah kembali ke Baghdad, murid itu bertanya mengenai kejadian tersebut. Abdul Qadir al-Jailani menjawab, daerah tak dikenal itu adalah Nahawand, 6 orang itu adalah wali *abdal*. Sebenarnya ada 7 wali *abdal*, tetapi yang ketujuhnya sakit menjelang ajal. Maka, orang asing itu, yang tak lain adalah pertapa Kristen dari Konstantinopel, adalah pengganti bagi yang meninggal.⁵⁰

Melalui kisah tersebut seakan

50 Kisah ini dinukil oleh Jalal al-Din al-Suyuti dari "Kifayat al-Mu'taqad"-nya al-Yafi'i. Baca selengkapnya di risalah ke-69 dari "al-Hawi li al-Fatawa" Jalal al-Din al-Suyuthi, tentang bab hierarki kewalian "*Qutbb, Awlad, Nujaba', dan Abdal*".

menyadarkan kita, Tuhan punya banyak kekasih dan mengamanatkan kebaikan seluruh alam ciptaan-Nya kepada mereka, Tuhan memilih mereka sekehendak-Nya, tidak ada kriteria-kriteria kemasuk-akalan yang bisa mengatur Kebijakan-Nya. Dia berhak mencintai dan menetapkan bahkan seorang non-muslim menjadi kekasih-Nya. Karena itu, bukan masalah kita untuk menghukumi seorang sebagai "*kafir/kufur*" dan layak tinggal di neraka, karena besar kemungkinan "kekafiran" orang lain ternyata menyembunyikan kasih-sayang Tuhan di kedalaman spiritualnya. Inilah sufisme, dunia spiritual milik Islam, sumber dan akar-akar dari kebaikan universal yang bisa diharapkan mengawal keberlanjutan kehidupan manusia secara penuh damai, di atas prinsip cinta kasih, dan kebajikan abadi.
