

Fenomena Pemikiran Islam

Nyong Eka Teguh Iman Santosa

UruAnnaBooks

Fenomena Pemikiran Islam

Nyong Eka Teguh Iman Santosa

Diterbitkan oleh

UruAnnaBooks

Sidoarjo, 2015

ISBN: 978-602-70561-3-8

Copyright @ Nyong Eka Teguh Iman Santosa

All rights reserved

Daftar Isi



Pengantar	<i>[hal. v-vi]</i>
Pemikiran Kalam	<i>[hal. 1-26]</i>
Pemikiran Fiqih	<i>[hal. 27-46]</i>
Pemikiran Filsafat	<i>[hal. 47-62]</i>
Pemikiran Tasawuf	<i>[hal. 63-102]</i>
Bibliografi	<i>[hal. 103-108]</i>
Indeks	<i>[hal. 109-110]</i>
Penulis	<i>[hal. 111]</i>

Fenomena Pemikiran Islam

Pengantar



Pemikiran Islam mengalir mengikuti gerak zaman. Hal ini terlihat dari gagasan-gagasan pemikiran segar yang muncul dalam tiap babakan sejarah dari satu generasi ke generasi berikutnya. Fenomena ini seringkali ditandai dengan adanya pergeseran atau lahirnya perspektif baru dalam memahami dan mengadaptasikan Islam dengan konteks kesejarahan yang aktual. Dengan kata lain, dinamika pemikiran Islam sebenarnya adalah se bentuk pergulatan umat atas realitas kehidupan yang melingkupinya. Ikhtiar intelektual untuk merespon beragam problematika dengan mempergunakan referensi teks-teks agama, yaitu Islam.

Buku ini menghadirkan empat topik besar dalam dunia pemikiran Islam, yaitu Kalam, Fiqih, Filsafat, dan Tasawuf. Kesemuanya membenang-merahi klaim akademis bahwa Islam adalah agama yang berkarakter dinamis, tidak statis. Masing-masing bidang kajian memberi bukti bahwa dalam rentang kesejarahan yang panjang, intelektual Muslim senantiasa mampu menemukan inspirasi untuk membahasakan nilai-nilai Islam secara kontekstual.

Ulasan ringkas dalam buku ini semoga dapat menjadi bacaan pengantar bagi para pembaca untuk

memahami Islam secara lebih terbuka melalui pemikiran-pemikiran yang berkembang berikut tokoh-tokohnya. Islam memang satu sebagai sebuah ajaran, namun dalam aktualitas kesejarahannya Islam hadir dengan karakter keragamannya. Hal ini jika disikapi secara kritis dan toleran tentu akan menjadi kekayaan dan kekuatan yang konstruktif.

Selamat membaca.

Pemikiran Kalam



Pengertian

Secara harfiah *kalam* berarti perkataan. Sedangkan Ilmu Kalam sendiri dapat dipahami sebagai suatu kajian ilmiah yang berupaya untuk memahami keyakinan-keyakinan keagamaan dengan didasarkan pada argumentasi yang kokoh.¹ Al-Iji pernah mengidentifikasi beberapa sebab yang mungkin menjadi alasan penamaan disiplin keilmuan ini dengan istilah Ilmu Kalam, yaitu: (1) Ilmu Kalam sebagai oposisi bagi Logika di kalangan filsuf; (2) Diambil dari judul bab-bab dalam buku dengan pembahasan terkait yang umumnya diawali dengan perkataan *al-kalam fi ...* (atau: pembahasan tentang ...); dan (3) Dinisbatkan kepada isu paling populer dalam perdebatan kaum *mutakallim* (ahli kalam), yaitu tentang kalam Allah.²

Menurut al-Farabi, ilmu ini dapat berguna untuk mempertahankan atau menguatkan penjelasan tentang akidah dan pemahaman keagamaan Islam dari serangan lawan-lawannya melalui penalaran argumentatif yang rasional.³ Tetapi patut dicatat bahwa Ilmu Kalam yang berkembang dalam Islam ini, sekalipun dalam

¹ Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam: Dirasah Falsafiyah li Ara' al-Firaq al-Islamiyah fi Usul al-Din*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Nadhah al-'Arabiyah, 1985), 16.

² Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 18.

³ Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 17.

pembahasannya banyak mempergunakan argumen-argumen rasional, umumnya tetap tunduk kepada wahyu. Perbedaan yang kerap muncul hanya terletak pada tingkat pengakuan fungsi akal untuk memahami wahyu serta tingkat liberasi interpretasi dari skripturalitas (keharfiahan) pembacaan atas teks.⁴ Pada lokus ini Ilmu Kalam dapat dibedakan dari Filsafat maupun Fikih.

Tasya Kubra Zadah mengatakan bahwa Ilmu Kalam bersandar kepada apa yang datang dari agama tentang keyakinan-keyakinan kemudian mencari *hujjah* rasional untuk meneguhkannya. Sedangkan Filsafat melakukan telaah dengan rasio hingga menemukan dalil-dalil yang menopang suatu simpulan yang dipandanginya sebagai kebenaran tanpa melihat lebih dulu apa yang ada dalam sumber otoritatif agama.⁵ Jadi, moda-epistemologi mutakallim adalah berkeyakinan dulu baru kemudian berdalil dengan memakai bahasan-bahasan filsafat, sedangkan para filsuf berdalil dulu baru kemudian berkeyakinan yang menurut Ibnu Khaldun pada dasarnya memang tidak bertendensi religius.⁶ Sekalipun kemudian, perbedaan ini tidak mencegah adanya pencampuran antara Ilmu Kalam dan Filsafat bagi kalangan mutakallim khalaf. Adapun perbedaan Ilmu Kalam dengan Fikih secara garis besar terletak pada fokus kajiannya. Jika mutakallim konsentrasi pada aspek teologis atau dasar-dasar agama (*usuliyah*) yang perlu dipahami umat agar tidak terjerumus pada kekufuran, maka *fuqaha'* (ahli fikih) cenderung mengembangkan analisis terhadap aspek

⁴ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 81.

⁵ Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 18.

⁶ Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 17.

furu'iyah ajaran Islam khususnya dimensi legalistik dari perbuatan manusia, baik ibadah maupun muamalah.

Latar Historis

Titik tolak sejarah Ilmu Kalam dapat dirunut kepada peristiwa terbunuhnya khalifah ketiga, Utsman bin Affan (656 M). Kejadian itu sendiri diawali dengan merebaknya wacana ketidakpuasan terhadap pola kepemimpinan Utsman yang dinilai cenderung nepotis serta terlalu lunak terhadap perilaku oknum-oknum pejabat dalam pemerintahannya yang menyimpang. Salah satu tokoh yang tidak cukup puas dengan situasi politik ketika itu adalah 'Amr bin 'Ash, mantan gubernur Mesir setelah digantikan Abdullah bin Sa'd yang masih kerabat Utsman. 'Amr bin Ash inilah yang dikabarkan memobilisasi massa untuk melakukan demonstrasi kepada khalifah di Madinah. Aksi tersebut ternyata berubah anarkhis dan berujung pada terbunuhnya Utsman di tangan Muhammad bin Abi Bakar anak angkat Ali bin Abi Talib.⁷

Sesudah Ali bin Abi Talib dibaiat menjadi khalifah menggantikan Utsman, kebijakan politik yang mula-mula diterapkannya berupa penggantian semua gubernur yang menjabat pada masa Utsman. Kebijakan radikal ini ternyata menimbulkan aksi perlawanan dari beberapa kalangan. Kelompok pertama yang menentang kepemimpinan Ali bin Abi Talib adalah koalisi yang dimotori oleh Aisyah binti Abi Bakar (Mekah), Talhah bin 'Ubaidillah (Basrah) dan Zubair bin al-'Awwam (Kufah). Mereka bergerak dengan mengangkat isu ketidaktegasan Ali dalam mengusut dan mengadili pelaku pembunuhan Uthman. Konflik yang terjadi lantas

⁷ Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 4-5.

berkembang dan memuncak dalam perang Jamal yang memakan korban tak kurang dari 10.000 orang.⁸ Setahun berikutnya muncul penentangan dari Muawiyah yang menolak menyerahkan jabatannya sebagai gubernur Suriah kepada penggantinya yang ditunjuk oleh Ali yaitu Qays bin Sa'ad al-Anshari. Perseteruan inipun berubah menjadi konflik berdarah di Siffin yang menelan korban jiwa tidak kurang dari 80.000 orang.⁹ Pada akhirnya, kedua belah pihak dapat bersepakat untuk melakukan gencatan senjata (*hudnah*) dan mengambil penyelesaian melalui jalur diplomasi atau *tahkim* (arbitrase) dimana pihak Ali diwakili Abu Musa al-Ash'ari dan pihak Mu'awiyah diwakili oleh 'Amr bin al-'As.

Arbitrase yang menguntungkan pihak Muawiyah itu ternyata mengundang reaksi ketidakpuasan dari sebagian kalangan. Cara damai itu dinilai menyelisihi perintah Allah yang berbunyi:

وَأِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ
وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا
اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Orang-orang beriman itu

⁸ Saifuddin al-Dhabi al-Asadi, *al-Fitnah wa Waqiat al-Jamal* (Beirut: Dar al-Nafais, 1980), 107-185.

⁹ Muhyiddin al-Khayyat, *Tarikh al-Islam vol.II* (Beirut: Dar al-Fikr, 1948), 78.

sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.”¹⁰

Gerakan oposan ini dikenal sebagai Khawarij yang kemudian berkembang dan mewarnai polarisasi internal umat Islam. Sehingga sejak saat itu bahkan pasca terbunuhnya Ali, umat Islam secara umum dapat dipetakan kedalam tiga kelompok, yaitu: (1) Mayoritas umat Islam yang menerima kepemimpinan Muawiyah, (2) Kelompok loyalis Ali yang dikenal sebagai *Syiah*, dan (3) *Khawarij*. Mulanya, firqah-firqah (faksi-faksi) tersebut murni merupakan gerakan politik, tetapi kemudian berkembang memasuki area teologi dan juga fikih.¹¹

Syiah

Secara harfiah *syiah* berarti pengikut atau kelompok. Tetapi dalam perkembangannya, istilah ini kemudian lekat dengan mereka yang menjadi pengikut setia Ali yang memilih berposisi terhadap kekuasaan Muawiyah pasca peristiwa arbitrase.¹² Mereka ini berkeyakinan bahwa yang sesungguhnya berhak menggantikan Nabi sebagai pemimpin adalah keluarganya (*ahl al-bait*). Dan di antara keluarganya yang paling berhak adalah Ali bin Abi Talib. Sepeninggal Ali, hak imamah tersebut beralih kepada anak-anak keturunannya dari Fatimah al-Zahrah. Dalam paham mereka, imamah haruslah berdasar pada nash dan penunjukan.¹³

¹⁰ Al-Qur'an, 49: 9-10.

¹¹ Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, ter. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos, 1996), 33.

¹² Al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq*, 34.

¹³ Lihat: Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), 146.

Beberapa nash hadits yang mereka yakini benar dan sah bersal dari Nabi saw antara lain menyatakan:

مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وِلَاةُ وَعَادَ مَنْ عَادَاهُ

"Barangsiapa yang aku menjadi pemimpinnya, maka Ali adalah pemimpinnya. Ya Allah, tolong dan lindungilah mereka yang menolong dan melindunginya, dan musuhilah mereka yang memusuhinya."

أَفْضَاكُمْ عَلِي

"Orang yang paling pantas menjadi hakim di antara kalian adalah Ali."

Tentu saja, mereka yang tidak sependapat dengan Syiah meragukan keabsahan hadits-hadits tersebut.

Dalam aliran Syiah muncul beberapa sekte yang sebagiannya ekstrim (*ghulat*) dan sebagian lainnya moderat. Di antara sekte-sekte ekstrim tersebut ada yang berfaham bahwa Ali menempati derajat ketuhanan, seperti diyakini sebagian pengikut Saba'iyah. Ada juga yang melebihi kedudukannya di atas nabi Muhammad saw seperti dipercaya Ghurabiyah. Sebagiannya lagi, seperti dilakukan aliran Kaisaniyah, mengangkat kedudukan cucu dan pewaris ilmu Ali yaitu Muhammad bin al-Hanafiyah sejajar dengan para nabi. Tetapi dalam perkembangan sejarahnya, terdapat dua sekte syiah yang terkenal, yaitu Imamiyah dan Zaidiyah.

Sekte Imamiyah berkeyakinan bahwa imam sesudah Nabi sudah menjadi hak dan harus diberikan kepada Ali. Umumnya kaum syiah sekarang adalah para penganut sekte Imamiyah ini yang mempunyai dua aliran utama, yaitu Ismailiyah (Sab'iyah) dan Itsna Asyariyah. Nama Ismailiyah diambil dari imam yang ketujuh dalam silsilah mereka yakni Ismail bin Ja'far al-Sadiq. Sekte ini dikenal juga sebagai

Sab'iyah karena meyakini adanya tujuh imam yang tidak mastur dengan urutan sebagai berikut:

- Ali bin Abi Thalib
- Hasan bin Ali
- Husain bin Ali
- Ali bin Husain (Zainal Abidin)
- Muhammad bin Ali (Al-Baqir)
- Ja'far bin Muhammad (al-Sadiq)
- Ismail bin Ja'far al-Sadiq (w. 145 H)

Keturunan imam selanjutnya menghilang (mastur) dan dipercayai kelak akan kembali pada akhir zaman untuk membangun kerajaan Allah (*the Kingdom of God*) yang penuh dengan keadilan.

Sedangkan sekte Itsna Asyariyah adalah aliran Imamiyah yang meyakini bahwa bilangan imam berjumlah dua belas orang. Imam-imam tersebut adalah:

- Ali bin Abi Thalib (al-Murtadha, w. 40 H)
- Hasan bin Ali (al-Zaki, w. 50 H)
- Husain bin Ali (Sayyid al-Syuhada', w. 61 H)
- Ali bin Husain (Zainal Abidin, w. 95 H)
- Muhammad bin Ali bin Husain (Al-Baqir, w. 114 H)
- Ja'far bin Muhammad (Al-Sadiq, w. 147 H)
- Musa bin Ja'far (Al-Kazim, w. 183 H)
- Ali bin Musa (Al-Ridha, w. 203 H)
- Muhammad bin Ali (Al-Jawwad, w. 220 H)
- Ali bin Muhammad (Al-Hadi, w. 254 H)
- Muhammad bin Ali (Al-Askari, w. 260 H)
- Muhammad bin Hasan (Al-Mahdi al-Muntadzar, lahir 256 H)

Imam terakhir ini diyakini dalam keadaan tidak hadir (mastur) dan akan muncul kelak di waktu yang dikehendaki oleh Allah.

Pada masa ketidakhadirannya, kekuasaan akan dipegang oleh wakil imam yang memenuhi kriteria kemampuan berijtihad. Aliran ini dikenal juga dengan sebutan al-Musawiyah karena imamah berpindah dari imam ke-6 yaitu Ja'far bin Muhammad kepada Musa al-Kadzim. Selain itu mereka juga dikenal sebagai al-Rafidhah yang arti harfiahnya menolak, karena sikap penolakan mereka atas keabsahan kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Utsman.¹⁴

Dalam ajaran Imamiyah dikenal 5 doktrin fundamental, yaitu: imamah, ismah, mahdiyah, raj'ah dan taqiyah. Imamah menjadi salah satu rukun Islam bagi mereka. Maka barangsiapa meninggal dunia dan tidak mengetahui imamnya, ia termasuk dalam kategori mati secara jahiliyah.¹⁵ Seorang imam dipercaya memiliki kualitas ismah karena mewarisi posisi kenabian yang ma'sum (infallible, terjaga dari kesalahan). Jika mereka melakukan kesalahan, maka Allah pasti menurunkan wahyu untuk meluruskan kesalahannya. Sedangkan doktrin mahdiyah (perihal al-mahdi) dan raj'ah (kedatangan kembali) dihubungkan dengan status imam mastur yang dipercaya akan muncul kembali sebagai mahdi yang membangun kerajaan Allah menjelang hari kiamat kelak. Ajaran ini tampaknya memiliki akar dalam ajaran agama Zarathustra yang dianut bangsa Persia sebelum kedatangan Islam.¹⁶ Sedangkan faham taqiyah yang berarti perlindungan dimaksudkan sebagai taktik strategis untuk merahasiakan eksistensi kesyahannya dengan berpura-pura patuh di bawah dominasi kekuasaan khalifah yang

¹⁴ Al-Bagdadi, *al-Farq bayn al-Firaq*, 53-71.

¹⁵ M. Amin Suma, "Kelompok dan Gerakan: dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Van Hoeve, 1999), 343.

¹⁶ Lihat: Joesoef Sou'yb, *Syah: Studi tentang Aliran-aliran dan Tokoh-tokohnya* (Jakarta: PT. al-Husna Zikra, 1997), 94.

memerangi mereka hingga kekuatan yang dipersiapkan cukup memadai untuk melakukan perlawanan terbuka. Taqiyah ini pada awalnya bersifat politis, tetapi pada gilirannya menjadi corak yang kental dalam konstruk keberagaman mereka.

Sementara sekte Zaidiyah dinisbahkan kepada pengikut Zaid bin Ali bin Husain. Sejarahnya, sepeninggal Zainal Abidin, sebagian besar pengikut Syiah membait Muhammad al-Baqir dan sebagiannya lagi membaiat Zaid. Sekte Zaidiyah tidak membedakan hak imamah antara keturunan Hasan maupun Husain karena keduanya sama-sama anak keturunan Fatimah dan Ali. Mereka juga memperkenankan adanya kepemimpinan ganda untuk wilayah yang berbeda sejauh memenuhi kriteria dan syarat-syarat sebagai imam dan mereka juga harus ditaati. Berbeda dengan sekte Imamiyah, Zaidiyah berpendapat bahwa nash tentang imamah Ali itu cenderung merujuk pada pengertian sifat dan bukannya kepada pribadi Ali.¹⁷ Atas dasar ini Zaidiyah melihat bolehnya umat mengangkat imam dari orang yang kurang utama sekalipun di tengah-tengah mereka ada orang yang lebih utama. Maka dari itu, mereka memandang keabsahan kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Usman sekalipun secara pribadi, Ali dinilai mereka memiliki keutamaan lebih dibanding ketiga khalifah sebelumnya.¹⁸ Sifat moderat faham ini kemudian berubah menjadi ekstrim di tangan penganut Zaidiyah pada generasi selanjutnya. Tetapi kaum Zaidiyah yang sekarang berkembang di Yaman lebih dekat kepada faham aliran Zaidiyah generasi pertama.¹⁹

¹⁷ Al-Maghrabi, *al-Firaq*, 145.

¹⁸ Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), 19.

¹⁹ Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 50.

Khawarij

Secara harfiah istilah Khawarij berarti "orang-orang yang keluar atau eksodus". Penamaan kelompok yang dikenal radikal dan ekstrim baik dalam pemahaman maupun tindakan keagamaannya ini tampaknya dikaitkan dengan sejarah kemunculannya yang dipicu ketidaksepakatan mereka atas cara penyelesaian konflik melalui tahkim antara kubu Ali dan Muawiyah karena dinilai menyelisihi apa yang telah diperintahkan oleh Allah dalam al-Qur'an. Bagi mereka, hukum haruslah dikembalikan kepada pesan al-Qur'an dan bukannya kepada akal manusia yang ikut berpartisipasi dalam diplomasi. Mereka meneriakkan slogan "tidak ada hukum kecuali hukum Allah" (*la hukma illa lillah*). Sikap politik ini lantas berkembang menjadi pengkafiran terhadap para sahabat yang menerima *tahkim* dan pengabsahan tindakan kekerasan bahkan pembunuhan terhadap mereka yang tidak sependapat.

Khawarij kemudian mengembangkan doktrin bahwa hak menjadi khalifah tidak hanya terbatas milik bangsa Arab atau keturunan suku Quraysh, tetapi dikembalikan kepada pilihan merdeka kaum muslimin. Pandangan ini tentu berbeda dengan pandangan kelompok ahl al-sunnah maupun pandangan kelompok Syiah yang meyakini bahwa khilafah merupakan posisi yang menjadi hak terbatas bagi keturunan *ahl al-bait*. Mayoritas sekte dalam aliran Khawarij berpaham tentang wajibnya mengangkat imam, kecuali Najdat. Aliran ini berpendapat bahwa mengangkat imam tidak wajib, tetapi yang wajib adalah penegakan kebenaran dan keadilan yang menjamin tiap orang memperoleh apa yang menjadi haknya.²⁰ Khawarij juga berkeyakinan bahwa perbuatan

²⁰ Lihat: Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 69-72 dan Sudarsono, *Filsafat Islam*, 2.

ibadah merupakan bagian dari iman sehingga siapapun yang mengabaikannya atau berbuat dosa besar (*kabair*), maka mereka menjadi kafir. Tanpa memilah-milah jenis dosa, bahkan mereka sampai meyakini bahwa kesalahan pemikiran atau pendapat adalah sebuah dosa yang menyebabkan kekafiran. Pandangan-pandangan ekstrim mereka itu sebagian besarnya didasarkan pada dalil-dalil yang dipahami secara tekstual, seperti dalil-dalil berikut ini:²¹

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“... mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.”²²

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

“Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.”²³

سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ

“Mencela sesama Muslim adalah perbuatan fasik dan membunuhnya adalah tindakan kufur.”²⁴

لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يُشْرِبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ
وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

“Tidaklah seseorang berbuat zina ketika berzina ia dalam keadaan beriman; tidaklah seseorang minum khamr ketika

²¹ Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 202-203.

²² Al-Qur'an, 3: 97.

²³ Ibid., 5: 44.

²⁴ HR. Muslim.

meminumnya ia dalam keadaan beriman; dan tidak pula seseorang mencuri ketika mencuri ia dalam keadaan beriman.”²⁵

Aliran Khawarij ini ada yang menamakannya dengan sebutan Haruriyah, yakni dinisbatkan kepada Harura, tempat mereka pertama kali melakukan konsolidasi dengan mengangkat Abdullah bin Wahhab al-Rasyidi sebagai imam. Tetapi para pengikut kelompok ini lebih suka menyebut diri mereka sebagai Shurah yang berakar dari kata yashri yang berarti menjual. Maksudnya bahwa mereka adalah kelompok yang berani menjual atau mengorbankan dirinya kepada Allah.²⁶ Menurut banyak ahli sejarah, aliran ini pecah menjadi sekitar 20 sekte, tetapi yang terkenal ada 5, yaitu: Azariqah (pengikut Nafi bin al-Azraq), Shufriyah (pengikut Ziad bin Asfar), Baihasiyah (pengikut Abu Baihas al-Hisayam bin Jabir), Najdat (pengikut Najdah bin Atiyah bin Amr al-Hanafi), dan Ibadiyah (pengikut Abdullah bin Ibadah al-Murri).²⁷

Murji'ah

Secara harfiah, istilah ini berarti "yang menanggukkan atau mengembalikan". Pada mulanya kemunculan aliran ini beranjak dari sikap pasif atau tidak memihak antara dua kelompok umat Islam yang tengah bertikai setelah pembunuhan Utsman. Mereka menahan diri untuk tidak memberi penilaian siapa yang benar dan salah di antara kedua belah pihak dan lebih memilih menanggukkan atau mengembalikan (*irja'*) penilaiannya kepada keputusan Allah

²⁵ HR. Bukhari.

²⁶ Amir al-Najjar, *Aliran Khawarij: Mengungkap Akar Perselisihan Umat*, ter. Sholihin Rasjidi dan Afif Muhammad (Jakarta: Lentera, 1993), 10.

²⁷ Sudarsono, *Filsafat Islam*, 2. Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 78-85.

kelak di akhirat. Di antara mereka yang mengambil sikap ini adalah Sa'ad bin Abi Waqqas, Abu Bakrah, Abdullah bin Umar, dan Imran bin Husain. Pandangan ini sebenarnya juga menguat sebagai reaksi atas sikap ekstrim Khawarij yang begitu mudah melakukan pengkafiran dan menghalalkan darah sesama muslim. Pelaku dosa besar dalam pandangan Murjiah generasi awal ini tidaklah kekal di neraka, tetapi hanya akan dihukum sementara setimpal dengan atau bahkan mungkin diampuni dosa-dosanya. Adapun di wilayah politik, aliran ini menyatakan bahwa ketaatan terhadap imam yang diangkat secara sah adalah wajib ditaati sekalipun dalam beberapa hal ia menyimpang dari ajaran Islam. Sikap politik yang moderat tersebut memberi keuntungan tersendiri bagi eksistensi aliran ini yang tidak terusik di bawah naungan kekuasaan Umayyah.

Tetapi dalam perkembangan berikutnya, ternyata muncul penganut faham Murjiah yang tidak hanya bersikap pasif terhadap pelaku dosa besar sebagaimana dilakukan oleh sebagian sahabat, melainkan sudah melangkah lebih jauh dengan berkeyakinan bahwa dosa tidak membahayakan iman sebagaimana ketaatan tidak juga memberi manfaat kepada orang kafir. Pada konteks ini, iman sudah mulai dipahami terlepas dari perbuatan. Pemikiran itu selanjutnya diketahui dijadikan sebagai dalih pembenaran oleh sebagian orang yang tidak bertanggung jawab untuk memperturutkan hawa nafsunya dengan perbuatan-perbuatan dosa dan kekejian.

Dari paparan singkat di atas bisa dipahami bahwa perbedaan di kalangan umat Islam sejak awal memang dapat mengemuka dalam bentuk praktis maupun teoritis.²⁸ Secara

²⁸ Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 12.

teoritis, perbedaan itu akan semakin tampak melalui perdebatan aliran-aliran kalam yang muncul selanjutnya tentang berbagai persoalan. Tetapi patut dicatat bahwa perbedaan yang muncul umumnya masih sebatas pada aspek filosofis di luar persoalan keesaan Allah, keimanan kepada para rasul, para malaikat, hari akhir dan berbagai ajaran nabi yang tidak mungkin lagi ada peluang untuk memperdebatkannya. Beberapa aliran teologi lainnya yang juga turut mewarnai perdebatan teologi pada -masamasa awal pertumbuhan Ilmu Kalam di antaranya:

Jabariyah dan Qadariyah

Terkait qada' dan qadar, mula-mula muncul permasalahan tentang kebebasan dan keterpaksaan manusia (*al-jabr wa al-ikhtiyar*). Pemikiran seputar masalah ini melahirkan dua kutub pemikiran ekstrim yang berbeda, yaitu Jabariyah dan Qadariyah. Faham Jabariyah pertama kali dipopulerkan oleh Ja'd bin Dirham di Basrah yang intinya menafikan adanya perbuatan otonom seorang hamba dengan menyandarkan semuanya kepada Allah. Dalam pendapatnya manusia digambarkan tidak memiliki sifat kesanggupan yang hakiki sehingga segala perbuatannya (baik ketaatan atau kemaksiatan) pada dasarnya adalah keterpaksaan (*majburah*) karena tidak berasal dari kekuasaan, kehendak maupun usahanya sendiri. Ide jabariyah ini kemudian terpelihara dalam gerakan pemikiran muridnya yaitu Jahm bin Shafwan, yang kepadanya dinisbatkan aliran Jahmiyah. Di samping menerima ide jabariyah, Jahm juga mengembangkan pemikiran-pemikiran lain seperti mengemukakan pendapat bahwa surga dan neraka bersifat fana, iman adalah *ma'rifah* dan kekufuran adalah *jahl*, kalam Allah bersifat tidak *qadim*, Allah bukan sesuatu dan tidak pula bisa dilihat pada hari kiamat.

Sedangkan faham Qadariyah dengan tokoh utamanya Ma'bad bin Khalid al-Juhani dan Ghailan al-Dimasyqi menyatakan bahwa semua perbuatan manusia adalah karena kehendaknya sendiri, bebas dari kehendak Allah. Jadi, perbuatan manusia berada di luar ruang lingkup kekuasaan Allah.

Mu'tazilah

Secara harfiah berarti "yang memisahkan diri". Pelopor aliran ini adalah Wasil bin Atha' yang memproklamirkan pemisahan dirinya (i'tizal) dari gurunya (Hasan al-Basri) karena tidak sependapat dalam persoalan pelaku dosa besar. Wasil berpandangan bahwa pelaku dosa besar adalah fasik yang kelak di akhirat akan diletakkan oleh Allah di suatu posisi antara surga dan neraka (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*). Faham ini lantas menjadi salah satu dari lima doktrin sentral Mu'tazilah yang dikenal dengan istilah *al-mabadi' al-khamsah* (asas lima), yaitu meliputi: *al-tauhid* (keesaan Tuhan), *al-'adl* (keadilan Tuhan), *al-wa'd wa al-wa'id* (janji dan ancaman Tuhan), *al-manzilah bayn al-manzilatayn*, dan *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* (menyeru pada kebajikan dan mencegah kemunkaran).²⁹ Kelima asas ini sebenarnya adalah hasil dari serangkaian perdebatan sengit mereka dengan lawan-lawan pemikirannya. Prinsip tauhid misalnya adalah bentuk penolakan mereka terhadap faham *mujassimah* dan *musyabbihah*. Sementara prinsip keadilan untuk menolak faham Jahmiah, prinsip janji dan ancaman untuk

²⁹ Lihat: Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987), 96.

membantah faham Murji'ah, serta prinsip manzilah untuk menolak faham Murji'ah dan Khawarij sekaligus.³⁰

Aliran ini dalam banyak pemikirannya menjadikan akal sebagai sumber pengetahuan utama tentang kewajiban serta kebaikan dan keburukan, sedangkan wahyu sebagai pendukung kebenaran akal. Apabila terdapat pertentangan antara keduanya, maka wahyu perlu ditakwilkan (dengan penalaran rasional) sehingga sesuai dengan ketetapan akal.³¹ Beberapa produk pemikiran yang akrab diterima di kalangan Mu'tazilah antara lain menyebutkan bahwa Allah mustahil dapat dilihat dengan mata telanjang di akhirat, tidak ada siksa kubur, al-Qur'an adalah makhluk, keniscayaan atas Allah untuk berbuat baik dan yang terbaik (*al-shalah wa al-aslah*), dan manusia bersifat otonom dalam tindakannya dengan *qudrah* yang diberikan Allah kepadanya.

Dalam perkembangannya, Mu'tazilah yang telah muncul sejak masa Umayyah ini pada mulanya bergerak di jalur kultural dengan fokus aktivitas berupa dialektika dan pengembangan pemikiran ilmiah. Karakter ini pula yang membantunya dapat bergerak leluasa karena bukan merupakan ancaman bagi penguasa secara politis. Bahkan dalam banyak hal, gerakannya cukup memberi kontribusi positif dalam menghadapi serangan pemikiran dari berbagai pihak yang mencoba meruntuhkan keagungan ajaran Islam melalui penalaran-penalaran filosofisnya. Tetapi pada masa kekhalifahan al-Ma'mun, pemikiran teologis Mu'tazilah ditarik ke wilayah politis sebagai suatu pandangan resmi negara yang harus diikuti oleh umat. Siapapun yang tidak menerima kebijakan ini akan berhadapan dengan ancaman

³⁰ Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 157.

³¹ Lihat: Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, 76; dan Sudarsono, *Filsafat Islam*, 5-6.

hukuman dari pihak penguasa. Pemaksaan faham keagamaan yang dikenal sebagai peristiwa *mihnah* (inkuisisi) ini terus berlangsung pada masa al-Mu'tasim dan al-Watsiq. Selama periode tersebut tidak sedikit ulama yang mengalami intimidasi dan hukuman penjara karena berani melawan. Situasi baru pulih kembali ketika al-Mutawakkil berkuasa dengan menghentikan kebijakan yang bersifat sangat represif tersebut.

Sejarah politis yang sempat ditopang Mu'tazilah itulah yang menjadikannya sering dicibir dan dicurigai. Tetapi secara umum, perdebatan teologis yang dilancarkan Mu'tazilah tidaklah menyimpang dari apa yang diserukan Islam. Dalam banyak hal Mu'tazilah justru menunjukkan keistimewaannya tersendiri dalam sejarah pemikiran keagamaan di kalangan umat Islam. Mu'tazilah ini dikenal gigih menolak *taqlid* dan mencegah pengikutnya untuk menuruti pendapat orang lain tanpa lebih dahulu membahas, menguji dan menganalisis dalil-dalil yang digunakannya. Mereka sangat menghormati pendapat dan materi pendapat tanpa terpengaruh siapa yang mengemukakan pendapat tersebut. Prinsip mereka dalam mencari kebenaran agama adalah dengan memperkenankan semua orang yang beriman untuk berjihad secara bertanggung jawab. Karakter ini pula yang menjadikan Mu'tazilah dengan pusat persebarannya di Basrah dan Baghdad mempunyai cukup banyak aliran yang berkembang dengan corak pemikirannya masing-masing.³²

³² Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 164.

Asyariyah

Aliran ini muncul sebagai reaksi terhadap aliran-aliran yang muncul sebelumnya. Penamaannya dinisbahkan kepada Abu Hasan Ali al-Asy'ari yang semula adalah seorang pengikut Mu'tazilah. Aliran ini berusaha menghidupkan kembali pemahaman keagamaan kepada al-Qur'an dan al-Hadith sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan oleh generasi salaf tetapi dengan mempergunakan argumentasi bercorak kalamiyah. Beberapa pemikirannya dapat disebutkan di antaranya sebagaimana berikut ini:

- Menerima khabar *ahad* dalam bidang akidah.
- Iman adalah *tasdiq* (pengakuan atau membenaran) dengan hati, lisan dan perbuatan.
- Iman bersifat fluktuatif, dapat bertambah dan berkurang (*yazid wa yanqus*).
- Pelaku dosa besar tetaplah seorang mukmin selama mengimani Allah dan Rasul-Nya, hanya saja ia *'asi* atau mukmin yang berbuat maksiat. Perkara dosanya diserahkan sepenuhnya kepada Allah di akhirat kelak.
- Tidak seperti Mu'tazilah, Asyariyah meyakini bahwa Tuhan mempunyai sifat.
- Terkait soal al-Qur'an sebagai kalam Allah yang menurut Mu'tazilah adalah makhluk, maka Asyariyah memetakan antara pengertian kalam *majazi* dan kalam *nafsi*. Kalam *majazi* adalah al-Qur'an dalam bentuk tertulis yang dipegang manusia dan bersifat baru. Sedangkan kalam *nafsi* bersifat abadi bersamaan dengan wujud Allah.
- Berbeda dengan Mu'tazilah, mereka percaya Tuhan itu maujud dan karenanya dapat dilihat di akhirat dengan mata telanjang oleh penghuni surga.

- Asy'ariyah cenderung menolak takwil dan menerima penafsiran harfiah sekalipun tidak menerima *tasybih* (penyerupaan bentuk) dan *takyif* (penyerupaan cara).
- Fungsi akal sebatas mengetahui hal-hal yang empiri (kongkrit), sedangkan wahyu memberi informasi tentang hal-hal yang lebih luas termasuk soal metafisika.
- Manusia tidak sanggup menciptakan sesuatu, tetapi ia sanggup untuk melakukan *kasb* (usaha).
- Tuhan bersifat mutlak baik dalam kekuasaan maupun keadilannya. Dalam kekuasaannya Tuhan bebas berkehendak dan berbuat, dan perbuatannya tersebut pasti bersifat baik dan adil. Hal ini menjadi kontra wacana dari paham Mu'tazilah yang mempercayai keniscayaan prinsip keadilan dan *al-shalah wa al-aslah* terhadap perilaku Tuhan.³³

Pokok-pokok pemikiran al-Asy'ari yang dijuluki sebagai *Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* ini semakin lama kian memperoleh pengikut. Bahkan sepeninggalnya, pemikirannya masih dapat menjangkau wilayah persebaran yang sangat luas. Mazhab teologi ini kemudian dilanjutkan dan dikembangkan oleh tokoh-tokoh lain sesudahnya seperti Abu Bakar al-Baqillani dan Imam al-Ghazali.

Maturidiyah

Aliran ini dinisbahkan kepada *Imam al-Huda* Abu Mansur Muhammad bin Muhammad al-Maturidi dari Samarkand. Dari segi pemikirannya, al-Maturidi banyak memiliki kesamaan dengan al-Asy'ari, sekalipun ada beberapa perbedaan cukup signifikan antara keduanya. Misalnya terkait persoalan *ma'rifah* (mengetahui Allah),

³³ Lihat: al-Ash'ari, *al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Ziyag wa al-Bida'* (Beirut: Imprimeri Catolique, 1952), 14.

Asy'ariyah menganggapnya wajib berdasarkan syara', sedangkan Maturidiyah melihat kewajiban ini dapat dicapai melalui penalaran akal. Demikian pula perihal kebaikan, Asy'ariyah tidak mengakui bahwa penilaian atas hal itu dapat dicapai melalui penalaran akal atas substansinya. Sementara Maturidiyah menerima kemampuan akal untuk menilai kebaikan sesuatu berdasarkan substansinya. Dari sini dapat diketahui bahwa Maturidiyah memberikan otoritas lebih besar kepada akal manusia dibandingkan dengan Asy'ariyah. Sekalipun demikian, pemikiran keagamaan Maturidiyah senantiasa menjadikan dalil-dalil syara' sebagai rujukan dan bingkai penafsirannya.³⁴

Perbedaan lainnya juga nampak seputar perbuatan Allah dimana Asy'ariyah menyatakannya tidak terkait dengan sebab karena Allah tidak dikenai pertanggungjawaban. Sedangkan Maturidiyah dengan redaksi berbeda lebih cenderung sejajar dengan pemikiran Mu'tazilah yang menyatakan bahwa dalam tiap perbuatan-Nya pasti terdapat hikmah dan tujuan karena mustahil Allah Yang Maha Bijaksana sampai berbuat iseng dan kesia-siaan.³⁵ Tentang konsep *kasb*, antara keduanya juga terdapat titik perbedaan yang signifikan. Asy'ariyah menetapkan *kasb* dalam kebersamaan antara perbuatan yang diciptakan Allah dan ikhtiar hamba. Tetapi, hamba sendiri tidak memiliki pengaruh terhadap *kasb* tersebut karena Allah-lah yang menciptakannya. Implikasi logis pandangan ini memang bersifat fatalis karena ikhtiar hamba menjadi tidak berarti karena iapun dipengaruhi oleh Allah. Sedangkan Maturidiyah memberi pengakuan bahwa hamba memiliki potensi kebebasan dalam *kasb*. Dengan potensinya itu ia bebas

³⁴ Abu Zahra, *Aliran Politik*, 210.

³⁵ Abu Zahra, *Aliran Politik*, 214.

memilih untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan tertentu. Dan dalam perbuatan itulah kebersamaan dengan penciptaan Allah terjadi.³⁶

Berbicara sifat-sifat Allah, Maturidi sejalan dengan Mu'tazilah bahwa sifat-sifat tersebut tidak memiliki eksistensi mandiri yang berada di luar Dzat-Nya. Padahal Asy'ariyah justru berpendapat bahwa sifat-sifat Allah memiliki eksistensi sendiri di luar dzat-Nya. Hanya saja ia sepakat dengan Asyariyah bahwa Allah dapat dilihat mata manusia penghuni surga di hari kiamat. Adapun persoalan al-Qur'an, Maturidiyah menyifatnya sebagai baru, tetapi tidak menyebutnya makhluk. Ini berbeda dengan Mu'tazilah yang menegaskan kemakhlukan al-Qur'an dan Asyariyah yang menyifatnya bukan makhluk tetapi tidak menyatakannya qadim. Sedangkan kalam dilihat Maturidiyah sebagai salah satu sifat Allah yang melekat dengan dzat-Nya. Terhadap ayat-ayat sifat yang mutasyabih, Maturidiah memilih melakukan takwil dengan membawanya kepada arti yang muhkam dengan tetap menghindari jebakan antropomorfisme.

Maturidi dalam persoalan iman melihatnya sebagai suatu kepercayaan dalam hati, sedangkan pernyataan lisan dan amal perbuatan hanya sebagai pelengkap saja. Jadi, sejauh seseorang meyakini keesaan Allah dan kerasulan Muhammad, sekalipun tidak melaksanakan ibadah, dia masih masuk kategori beriman. Tetapi pandangan ini tidak persis sama dengan Murjiah karena dia meyakini secara tegas bahwa pelaku dosa besar adalah fasik dan masih berhak masuk surga (atau tidak kekal di neraka) setelah dosa-

³⁶ Abu Zahra, *Aliran Politik*, 217.

dosanya diampuni Tuhan. Ini berarti juga menyelisihi faham Mu'tazilah tentang manzilah.

Dalam aliran Maturidiyah sebenarnya dikenal dua corak aliran, yakni aliran Samarkand dan Bukhara. Letak perbedaannya pada tingkat pengakuan akal sebagai instrumen penafsiran kebenaran. Aliran Samarkand dikenal lebih dekat dengan Mu'tazilah dalam beberapa pemikirannya, seperti penerimaannya atas takwil terhadap ayat-ayat yang memuat sifat-sifat antroposentris dari Tuhan. Sementara aliran Bukhara dalam hal ini lebih dekat dengan metodologi berfikirnya Asyariyah.

Salafiyah

Gerakan pemikiran ini tumbuh terutama dalam tradisi mazhab Imam Ahmad bin Hanbal yang dihidupkan kembali oleh Ibnu Taimiyah pada abad ke-7 H dan kemudian oleh Muhammad bin Abdul Wahhab pada abad ke-12 H. Kaum salafiyah ini mendakwahkan kepada umat agar dalam hal akidah mereka kembali kepada prinsip-prinsip yang dipegang oleh kaum salaf dari kalangan sahabat dan tabi'in. Masalah akidah hanya mungkin diambil dari nash-nash yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Akal hanya menjadi bukti dan bukan pemutus perkara akidah. Akal tidak memiliki otoritas untuk menakwilkan nash. Jadi, akal harus berjalan di belakang dalil naqli untuk mendukung dan menguatkannya. Dengan pola metodologis semacam ini, Salafiyah mengkritik aliran-aliran kalam seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah dan Maturidiyah yang dalam pemahaman akidahnya memakai metode falsafi yang diimpor dari logika Yunani. Terhadap mereka yang berlainan faham tersebut, kaum salafi cenderung bersikap tidak mengkafirkan, tetapi hanya menganggap sesat.

Perkembangan Kontemporer

Beberapa faktor yang mendorong suburnya perbedaan (*ikhtilaf*) bahkan terkadang perpecahan (*iftiraq*) umat Islam antara lain:

1. Fanatisme Tribal

Khususnya di kalangan bangsa Arab, fanatisme tribal (kesukuan) yang menguat kembali pasca wafatnya Nabi saw memberi sumbangsih tersendiri bagi terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam. Sebagaimana diketahui bahwa pertentangan yang mulai memanas di penghujung kekhalifahan Utsman tidak dapat dilepaskan dari tarik-menarik kepentingan antara Bani Umayyah dan Bani Hasyim. Demikian pula di balik kemunculan Khawarij yang banyak disokong kalangan kabilah Rabi'ah seolah menyulut kembali sejarah lama perseteruan jahiliyah antara suku Mudhar dan suku Rabi'ah yang sempat padam pada masa kenabian. Rasulullah pernah bersabda:

أَيُّنَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ

"Orang-orang yang mengajak kepada sikap fanatisme bukanlah termasuk dari golongan kami."

2. Perebutan Kekuasaan

Persoalan tentang siapa yang paling berhak menjadi pemimpin umat pasca Rasulullah menjadi wacana yang membuka tabir perbedaan yang sarat dengan muatan politis. Perdebatan pertama seputar masalah ini terjadi antara kalangan Anshar dan Muhajirin yang kala itu untuk sementara waktu mereda tanpa insiden apapun berkat kebesaran hati kaum Muhajirin menerima kepemimpinan kaum Anshar. Wacana tersebut kemudian berkembang lebih lanjut di kalangan Muhajirin khususnya suku Quraisy, yakni apakah yang berhak

menjadi pemimpin umat itu berasal dari suku Quraisy secara keseluruhan ataukah hanya keturunan tertentu saja. Belakangan, aliran Khawarij menyuarakan kembali wacana ini dengan pandangan bahwa kepemimpinan umat dapat dipegang oleh setiap orang Islam tanpa membedakan golongan maupun keturunannya. Allah berfirman:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُمْ

"Orang yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa di antara kalian."

Rasulullah pernah bersabda:

إِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ أَسْوَدٌ مُّجَدَّعٌ يَفُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَاسْمِعُوا
وَاطِيعُوا

"Jika seorang budak yang berkulit hitam dan berhidung pesek diangkat untuk memimpin kamu dan iapun memimpin berdasarkan al-Qur'an, maka dengarkanlah dan patuhilah (Muslim)."

3. Pengaruh Pemikiran Keagamaan Lain

Ketika banyak penganut agama terdahulu baik itu Yahudi, Nasrani maupun Majusi yang masuk Islam, implikasi yang mungkin terjadi adalah terbawanya pemikiran-pemikiran atau perspektif keyakinan agama lama mereka ke dalam pemahaman ajaran agamanya yang baru. Dialogika pemikiran semacam ini terkadang memunculkan persoalan-persoalan baru dalam pemahaman agama umat. Merebaknya kisah-kisah Israiliyat dan dongeng-dongeng dalam berbagai karya keagamaan Islam merupakan contoh adanya dialogika pemikiran keagamaan Islam dengan agama lainnya.

4. Pengaruh Pemikiran Filsafat

Pengaruh filsafat tampak jelas mewarnai perkembangan pemikiran keagamaan umat Islam. Hal ini dapat dibuktikan melalui tema-tema yang menjadi lokus perdebatan umat maupun metode berfikir mereka yang ternyata memiliki kesinambungan dengan isu-isu kontroversif dan metodologi yang dikembangkan oleh para filsuf Yunani maupun Romawi yang karya-karyanya banyak diterjemahkan dan ditelaah kembali pada masa Islam. Persebaran pemikiran filsafat ini mendorong sebagian orientasi pemahaman keagamaan ke arah penalaran-penalaran yang bersifat spekulatif, abstrak dan rentan perbedaan.

5. Dinamika Penafsiran Teks Agama

Ketika teks-teks wahyu bersifat terbatas, sementara persoalan-persoalan aktual umat senantiasa berkembang dan tidak terbatas, usaha penggalian atau penafsiran pesan-pesan teks suci secara serius memang menjadi suatu kebutuhan untuk kepentingan teoritis maupun praktis. Aktivitas tafsir ini senantiasa berlangsung mengikuti dinamika kesejarahan umat. Pada konteks ini, perbedaan kerap kali terjadi tidak saja dipicu oleh adanya sifat ambigu (isytibah) pada sebagian teks agama, tetapi juga oleh faktor perbedaan metodologi tafsir dan kapasitas intelektual serta bias ideologis.³⁷

Karena adanya indikasi keragaman sumber yang dinilai tidak spesifik Islam itulah yang kemudian membawa ilmu kalam dalam tahap-tahap awal perkembangannya

³⁷ Lihat: Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 6-12; Ali Sami al-Nasyar, *Nash'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam vol. I* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977), 59-60. dan lihat juga: al-Maghribi, *al-Firaaq*, 104.

dipandang sebagian ulama sebagai sesuatu yang tidak disukai. Mereka lebih memprioritaskan pembahasan agama secara mendalam untuk aspek-aspek yang berdimensi amal, bukan penalaran spekulatif. Hal ini tampak antara lain dari pandangan beberapa ulama. Bahkan, upaya mendalami hal-hal spekulatif adakalanya dinilai sebagai kebid'ahan sebagaimana pernah diutarakan oleh Imam Malik.³⁸

الْكَلَامُ فِي الدِّينِ أَكْرَهُهُ ... وَلَا أُحِبُّ الْكَلَامَ إِلَّا فِيمَا تَحْتَهُ عَمَلٌ

“Kalam dalam hal agama merupakan sesuatu yang sangat dibenci ... dan aku tidak menyukainya kecuali yang berbuah amal (ibadah).”

Jadi, perdebatan agama yang tidak berorientasi amal menjadi sesuatu yang tidak disukai dalam agama.

Ungkapan serupa juga sempat muncul dari Imam Abu Hanifah:

لَعَنَ اللَّهُ عَمْرُو ابْنَ عُيَيْدٍ فَإِنَّهُ فَتَحَ لِلنَّاسِ الطَّرِيقَ إِلَى الْكَلَامِ فِيمَا لَا يُغْنِيهِمْ مِنَ الْكَلَامِ

“Allah melaknat ‘Amr ibn ‘Ubayd karena dia membuka jalan bagi manusia menuju Kalam, sesuatu yang tidak memberi kemanfaatan bagi mereka.”

Sufyan al-Tsauri:

عليكم بالأمر وإياكم والكلام في ذات الله

عَلَيْكُمْ بِالْأَمْرِ وَإِيَّاكُمْ وَالْكَلامُ فِي ذَاتِ اللَّهِ

“Wajib atas kalian mengikuti perintah (Allah dan Rasul-Nya) dan berhati-hatilah kalian terhadap Kalam mengenai Dzat Allah.”

³⁸ Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 21.

Pemikiran Fiqih



Pengertian

Secara harfiah fikih (*fiqh*) berarti pengetahuan atau pemahaman yang mendalam tentang sesuatu, semisal maksud dari perkataan seseorang.³⁹ Tetapi istilah ini selanjutnya berkembang menjadi nama khusus bagi ilmu tentang hukum agama Islam yang bersifat praktis (terkait dengan perbuatan manusia).⁴⁰

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ أُدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

“Ilmu tentang hukum-hukum syari’ah yang berhubungan dengan amal perbuatan yang dijabarkan dari dalil-dalil argumentasinya yang bersifat terperinci.”

Dalam khazanah keislaman, terdapat dua istilah yang dipergunakan untuk menunjuk pada hukum Islam, yaitu: (1) Syari’at Islam (*Islamic Law*) dan (2) Fikih Islam (*Islamic Jurisprudence*).⁴¹

Syariah dalam pengertian etimologisnya berarti sumber air minum (*mawrid al-ma' alladzi yuqsad li al-Shurb*). Kata ini

³⁹ 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1985), 8.

⁴⁰ Manna' al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh fi al-Islam: Tarikhan wa Manhajan* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1985), 121.

⁴¹ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998), 44.

kemudian dipakai bangsa Arab dengan makna jalan yang lurus (*al-sirat al-mustaqim*). Yakni sebagaimana sumber air merupakan jalan kehidupan dan keselamatan bagi tubuh, maka demikian pula halnya dengan jalan lurus yang padanya terdapat kualitas yang menghidupkan jiwa dan akal serta membimbing manusia kepada kebajikan. Istilah ini belakangan dipinjam sebagai jalan ketuhanan, sehingga syariat Islam lantas dipahami sebagai sesuatu yang khas datang langsung dari Allah yang disampaikan melalui para rasul-Nya kepada manusia.⁴² Dengan pengertian ini tentu terdapat perbedaan cukup substansial dengan apa yang dimaksud sebagai fikih.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ⁴²

“Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.”

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ⁴³

“Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya ...”

Secara sederhana, hukum syariat berarti semua ketentuan hukum yang ditentukan langsung oleh Allah yang kini terdapat di dalam al-Qur'an dan penjelasan Nabi Muhammad dalam kedudukannya sebagai Rasulullah yang kini dapat

⁴² Al-Qur'an, 45: 18.

⁴³ Al-Qur'an, 42: 13.

dibaca dalam kitab-kitab hadis.⁴⁴ Sedangkan hukum fikih adalah ketentuan-ketentuan hukum yang dihasilkan oleh ijtihad para ahli hukum Islam.⁴⁵ Maka dari itu, pemakaian istilah hukum Islam tanpa menjelaskan apa yang dimaksud seringkali menimbulkan salah pengertian terutama jika dihubungkan dengan aspek perubahan dan pengembangan di bidang hukum.⁴⁶

⁴⁴ Patut dipahami bahwa tidak keseluruhan perbuatan, perkataan, atau ketetapan dari Nabi Muhammad adalah terjadi dalam kapasitas beliau sebagai seorang rasul sehingga memiliki kualitas kewahyuan. Melainkan adakalanya hal itu sebagai suatu ikhtiar dan ijtihad insaniyah seperti pada umumnya manusia yang hendak memecahkan suatu persoalan yang tengah dihadapinya. Beberapa contoh dapat membuktikan hal ini, seperti ijtihad Nabi dalam menentukan strategi terkait posisi pasukan Islam dalam perang Badar yang kemudian dipertanyakan oleh al-Habbab bin al-Munzir bin 'Amr bin al-Jamuh. Beliau menjawab: "sebenarnya (posisi pasukan kita) ini hanyalah suatu hasil pertimbangan akal dan strategi militer." Maka sahabat al-Habbab kemudian memberi saran berupa strategi baru yang akhirnya diterima oleh Nabi sebagai suatu pandangan yang lebih baik dan menguntungkan secara militer. Kisah lain dapat dibaca dari nasehat Nabi kepada petani kurma dalam mengelola tanamannya yang ternyata justru kontra produktif. Maka ketika hal diadakan kepadanya beliau menjawab: "Engkau lebih tahu tentang urusan yang menjadi profesimu." (Lihat: al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 98).

⁴⁵ Ali, *Hukum Islam*, 46.

⁴⁶ Menarik pula untuk dicermati di sini tentang adanya pemaknaan syariah yang dikemukakan oleh Abdullah Ahmed al-Na'im dimana syari'ah tampak identik dengan fikih. Dikatakannya, "Syariah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap teks (nash) dasarnya sebagaimana dipahami dalam konteks historis tertentu" [*Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional*]

Sejauh ini, sistem hukum Islam mengenal adanya lima kategori hukum (*al-ahkam al-khamsah*) yang dipergunakan sebagai patokan atau pedoman untuk mengukur tingkah laku manusia baik di bidang ibadah maupun muamalah, yaitu: (1) *ja'iz* atau *mubah* atau *ibahah*, (2) *sunnah*, (3) *makruh*, (4) *wajib* dan (5) *haram*.⁴⁷ *Ibadah* dalam konteks ini berarti cara dan tata cara manusia berhubungan langsung dengan Tuhan. Kaidah asal ibadah adalah larangan (*haram*). Maksudnya, semua perbuatan ibadah pada dasarnya dilarang untuk dilakukan kecuali secara tegas memang disuruh untuk melakukannya. Hal ini berbeda dengan *muamalah* yang berhubungan dengan kehidupan sosial manusia yang sifatnya terbuka. Kaidah asalnya adalah kebolehan (*ibahah*). Maksudnya, semua perbuatan pada asalnya boleh dilakukan kecuali terdapat larangannya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Pembaharuan dalam bidang muamalah ini dapat dilakukan sejauh tidak bertentangan dengan jiwa Islam pada umumnya.⁴⁸

Adapun tujuan hakiki dari adanya perintah dan larangan dalam hukum Islam (*maqasid al-syari'ah*) adalah realisasi dan pemeliharaan kemaslahatan manusia.⁴⁹ Kemaslahatan ini dapat dipetakan menjadi tiga macam kepentingan:

- (1) *Dharuriyah*,⁵⁰ bersifat primer dan niscaya bagi kehidupan manusia. Meliputi kebutuhan atas pemeliharaan agama (*hifd al-din*), jiwa (*hifd al-nafs*),

dalam Islam, ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKIS, 1997), xxi dan 25].

⁴⁷ Ali, *Hukum Islam*, 39.

⁴⁸ *Ibid.*, 48-50.

⁴⁹ Zaydan, *al-Wajiz*, 378.

⁵⁰ Lihat juga: Ali, *Hukum Islam*, 56-58.

akal (*hifd al-'aql*), keturunan (*hifd al-nasl*) dan harta (*hifd al-mal*);

- (2) *Hajiyah*, yakni hal-hal yang dibutuhkan untuk mengatasi atau mengurangi beban, kesempitan dan kesusahan. Misalnya dalam hal ibadah terdapat konsep *rukhsah* yang memperkenankan orang sakit tidak berpuasa Ramadhan dengan kewajiban menggantinya ketika sudah sehat. Dalam mu'amalah juga dikenal konsep pengecualian dari kaidah umum (*istithna' min al-qawa'id al-'amah*) serta keringanan (*takhfif*) dalam hal pemberian hukuman karena alasan-alasan tertentu;
- (3) *Tahsiniyah* atau masalah yang berkaitan dengan aspek keutamaan akhlak. Contohnya seperti perintah menutup aurat, larangan menjual barang yang haram, etika makan dan minum, larangan mutilasi dalam peperangan dan lainnya.

Masalah yang bersifat *tahsiniyah* dapat dianggap sebagai pelengkap atau penyempurna (*mukammil*) dari kepentingan yang bersifat *hajiyah*. Demikian pula halnya masalah yang bersifat *hajiyah* menjadi pelengkap dari kepentingan *daruriyah*.⁵¹

Akar Sejarah Fikih

Membaca sejarah perkembangan fikih perlu dirunut mulai dari sejak masa kenabian dimana wahyu itu turun dan syariat Islam terbentuk. Bagaimanapun juga, fikih dalam pengertian luasnya tidak lain adalah ikhtiar serius untuk menjelaskan dan menjabarkan secara praksis pesan-pesan syariah yang kemudian terkodifikasikan dalam al-Qur'an dan

⁵¹ Zaydan, *al-Wajiz*, 379-382.

al-Sunnah. Sepanjang kesejarahan umat Islam yang kian hari semakin kompleks pasca meninggalnya Nabi Muhammad, syariah senantiasa menjadi referensi utama bagi umat Islam untuk menemukan petunjuk dan bimbingan dalam menghadapi dinamika kehidupannya. Pada konteks ini, syariah kemudian menjadi wilayah *ijtihad* yang bersifat *open ended*, yakni membuka ruang bagi adanya keragaman pemahaman dan tafsir.⁵² Yang menarik, ijtihad ternyata telah menjadi instrumentasi keagamaan yang penting selain al-Qur'an dan al-Sunnah bahkan sejak masa kenabian.

Hal ini dibuktikan misalnya dengan pembenaran prosedur Mu'az bin Jabal dalam memutuskan perkara yang akan dihadapinya selama bertugas di Yaman. Mu'az menjelaskan kepada Nabi bahwa apabila dalam suatu perkara tidak dijumpai jawaban praktisnya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, ia akan berusaha mencari pemecahannya dengan pertimbangan akal.⁵³ Penerapan prosedur pengambilan kebijakan serupa juga telah ditempuh oleh Abu Bakar dan Umar bin al-Khattab semasa menjabat sebagai khalifah. Riwayat dari Maymun bin Mahran mendeskripsikannya berikut ini:⁵⁴

كَانَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ حَكْمٌ نَظَرَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يُقْضَى بِهِ قَضَى بِهِ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ نَظَرَ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنْ وَجَدَ فِيهَا مَا يُقْضَى بِهِ قَضَى بِهِ فَإِنْ أَعْيَاهُ ذَلِكَ سَأَلَ النَّاسَ هَلْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِيهِ بِقَضَاءٍ؟ فَرُبَّمَا قَامَ إِلَيْهِ الْقَوْمُ فَيَقُولُونَ قَضَى فِيهِ بِكَذَا أَوْ كَذَا فَإِنْ لَمْ تَجِدْ سُنَّةَ سَنَّاها النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمَعَ رُؤْسَاءَ النَّاسِ ۖ فَاسْتَشَارَهُمْ فَإِذَا اجْتَمَعَ رَأَيْهِمْ عَلَى شَيْءٍ قَضَى بِهِ وَكَانَ عُمَرُ

⁵² Lihat: Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 116.

⁵³ Ali, *Hukum Islam*, 68.

⁵⁴ HR. al-Baghawi dan al-Darimi dalam Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 127-128.

يُفَعَّلُ ذَلِكَ فَإِذَا أَعْبَاهُ أَنْ يَجِدَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ سَأَلَ هَلْ كَانَ أَبُو بَكْرٍ قَضَى فِيهِ بِقَضَاءٍ فَإِذَا كَانَ لِأَبِي بَكْرٍ قَضَاءٌ قَضَى بِهِ وَإِلَّا جَمَعَ عُلَمَاءَ النَّاسِ وَاسْتَشَارَهُمْ فَإِذَا اجْتَمَعَ رَأَيْتَهُمْ عَلَى شَيْءٍ قَضَى بِهِ

“Abu Bakar r.a. ketika dimintai jawaban yang menyangkut persoalan hukum mencari pertimbangan terlebih dahulu kepada al-Qur’an, di mana jika ditemukan maka dengannya ia membuat keputusan. Apabila tidak ada, maka ia mencarinya dalam sunnah Rasulullah Saw. dan membuat keputusan dengannya bila ditemukan. Manakala tidak menjumpainya, ia bertanya kepada umat apakah ada di antara mereka mengetahui sunnah Nabi Saw. yang berkaitan dengan persoalan yang diajukan. Jika tetap tidak didapatkan, maka ia bermusyawarah dengan para tokoh dan memutuskan perkara berdasarkan kesepakatan yang mereka capai. ‘Umar r.a. juga melakukan langkah serupa. Ia mencarinya terlebih dahulu dalam al-Qur’an, lalu Sunnah, kemudian jurisprudensi pada masa Abu Bakar, dan apabila tidak ditemukan ia meminta pertimbangan para ulama di masanya. Keputusan ia ambil berdasarkan hasil kesepakatan musyawarah dengan mereka.”

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa sumber-sumber hukum Islam pada masa permulaan Islam adalah: (1) *al-Qur’an*; (2) *al-Sunnah*; dan (3) akal pikiran (*ra’yu*) manusia yang memiliki kompetensi *ijtihad* termasuk penguasaan metodologi hukum seperti *ijma’*, *qiyas* dan lainnya.⁵⁵

Berbagai perbedaan pendapat (*ijtihad*) memang tercatat telah muncul sejak masa kenabian,⁵⁶ tetapi sekalipun

⁵⁵ Ali, *Hukum Islam*, 71-72.

⁵⁶ Contohnya seperti kisah perbedaan pendapat sejumlah sahabat yang diutus ke Bani Qurayzah dalam menafsirkan pesan nabi sebelum keberangkatan mereka. Nabi mengatakan:

لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة

demikian ikhtilaf yang ada tidak sampai menyebabkan terjadinya sengketa yang berakhir pada perpecahan umat. Konflik secara terbuka baru menguat pada era kekhalifahan Uthman bin 'Affan dimana muncul ketidakpuasan terhadap pelayanan publik karena perilaku oknum-oknum pejabat pemerintah yang korup dan hedonis. Kelambanan dan sikap lunak Uthman dalam mengatasi persoalan ini akhirnya memicu radikalisme yang berujung pada pembunuhan dirinya. Ketika Ali bin Abi Talib didaulat sebagai khalifah yang keempat, ada sebagian umat Islam yang kurang menyetujuinya, terutama Mu'awiyah bin Abi Sufyan yang kala itu menjabat sebagai gubernur di Syam. Kelompok lain yang juga menentang kepemimpinan Ali bin Abi Talib karena dinilai tidak bersikap tegas untuk mengusut dan mengadili pelaku pembunuhan Uthman antara lain Ayshah binti Abi

"Janganlah kalian shalat Asar kecuali telah tiba di wilayah Bani Qurayzah"

Maka, ketika waktu shalat Asar segera habis dengan datangnya petang, sementara perjalanan masih cukup panjang sampai ke tujuan. Sebagian sahabat kemudian memutuskan untuk berhenti sesaat guna menunaikan shalat Asar di perjalanan sekalipun belum tiba di Bani Qurayzah sebagaimana amanat Nabi. Karena menurut pandangan mereka, tidak ada tuntunan untuk *ta'khir* (mengakhirkan pelaksanaan) shalat Asar (di waktu shalat Maghrib atau Isya'), sehingga pesan tersebut tidak harus dimaknai secara literal. Sementara sebagian lainnya memutuskan untuk meneruskan perjalanan dan baru menunaikan shalat Asar setelah tiba di Bani Qurayzah sekalipun hari telah beranjak petang, guna memenuhi amanat yang terpahami demikian tegas secara tekstual dari Nabi itu. Ibn al-Qayyim memberi komentar atas kisah ini:

وهؤلاء سلف أهل الظاهر و أولئك سلف أصحاب المعاني و القياس

"Sebagian salaf (sahabi) adalah kaum literalis dan sebagian lainnya adalah kaum substantif dan analogis." (Lihat: Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 105).

Bakr, Talhah bin 'Ubayd Allah dan Zubayr bin al-'Awwam. Kelompok terakhir ini sempat terlibat konflik berdarah dengan kelompok Ali dalam perang Jamal dan Siffin.

Sementara peperangan besar yang terjadi antara kelompok Ali dan Muawiyah pada akhirnya mencapai titik gencatan senjata (*hudnah*) untuk menyelesaikan perseteruan yang telah mengakibatkan banyak sekali korban jiwa di kalangan umat Islam itu. Peristiwa diplomasi ini dikenal sebagai *tahkim* dimana pihak Ali diwakili Abu Musa al-Ash'ari dan pihak Mu'awiyah diwakili oleh 'Amr bin al-'As. Tetapi, cara penyelesaian damai ini ternyata mengundang reaksi ketidakpuasan dari sebagian kalangan yang menilainya sebagai tindakan menyelisihi perintah Allah.

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ
وَاقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا
اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ⁵⁷

“Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mu’min berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah; jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya orang-orang mu’min adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.”

⁵⁷ Al-Qur'an, 49: 9-10.

Kelompok yang dikenal sebagai *Khawarij* ini lantas menuduh para sahabat yang menerima *hudnah* dan *tahkim* telah menjadi kafir dan halal darahnya. Belakangan, Ali bin Abi Talib diketahui mati terbunuh oleh 'Abd al-Rahman bin Muljam. Sepeninggal Ali dan naiknya Mu'awiyah ke tampuk kekuasaan tidak serta-merta menyebabkan polarisasi internal umat Islam menjadi berakhir. Sejak saat itu, umat Islam dapat dipetakan kedalam tiga kelompok berikut: (1) Mayoritas umat Islam yang menerima kepemimpinan Muawiyah, (2) *Shiah* yang masih loyal kepada figur Ali, dan (3) *Khawarij*.⁵⁸

Masing-masing kelompok tersebut memiliki corak pemahaman keagamaan yang khas, termasuk dalam aspek fikih. Misalnya aliran *Khawarij* yang berpendapat bahwa hak menjadi khalifah tidak hanya terbatas menjadi milik keturunan suku Quraysh, tetapi harus dikembalikan kepada pilihan merdeka kaum muslimin. Pandangan ini tentu berbeda dengan pandangan umum kelompok *Ahl al-Sunnah* maupun pandangan kelompok *Syiah* ketika itu.⁵⁹ *Khawarij* juga berpendapat bahwa perbuatan ibadah merupakan bagian dari iman sehingga siapapun yang berbuat dosa besar (*kabair*) akan menjadi kafir. Bahkan kesalahan pemikiran atau pendapat juga masuk dalam kategori perbuatan dosa yang dapat menyebabkan kekafiran. Karena itulah mereka mengkafirkan Ali, Muawiyah dan sahabat lainnya yang menerima keabsahan *tahkim*. Pandangan-pandangan ekstrim mereka itu sebagian besarnya didasarkan pada nash-nash

⁵⁸ Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 126.

⁵⁹ *Ahl al-Sunnah* berpandangan bahwa khalifah harus berasal dari keturunan Quraysh, sedangkan *Syiah* meyakini bahwa khilafah merupakan posisi yang menjadi hak terbatas bagi keturunan *ahl al-bait*.

yang dipahami secara tekstual, seperti dalil-dalil yang tersebut sebelumnya pada halaman 15-16 buku ini.⁶⁰

Dalam persoalan *taharah*, mereka memandang bahwa kesucian tidak cukup hanya dengan bersihnya badan tetapi juga bersihnya lisan dari dusta dan perkataan batil lainnya. Atas dasar ini mereka menjadikan perkataan kotor dan sejenisnya sebagai hal-hal yang membatalkan wudhu. Khawarij juga percaya bahwa sumber hakiki satu-satunya dari syariat Islam hanyalah al-Qur'an dan bukan yang lainnya. Dari sini mereka banyak sekali menolak rumusan sunnah yang dinilai menyelisih al-Qur'an. Misalnya hadits berikut:

لَا وَصِيَّةَ لِرِوَالِ

“Tidak ada wasiat bagi ahli waris.”

Menurut mereka riwayat ini tidak dapat diterima karena bertentangan dengan firman Allah yang menyatakan bolehnya ahli waris memperoleh wasiat.⁶¹

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ⁶²

“Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) kematian, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapa dan karib kerabatnya secara ma'ruf (adil dan baik) ...”

Perkembangan Fikih

Sejak persebaran Islam ke berbagai penjuru bumi pada masa al-khulafa' al-rashidin, muncul pusat-pusat perkembangan ilmiah di negeri-negeri yang dikuasai oleh

⁶⁰ Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 202-203.

⁶¹ *Ibid.*, 204.

⁶² Al-Qur'an, 2: 180.

Islam seperti Mekah, Madinah, Kufah, Basrah, Syam, Mesir dan Yaman. Perkembangan ini terjadi seiring dengan menyebarnya para sahabat Nabi ke berbagai penjuru negeri tersebut sebagai pemimpin maupun guru agama bagi rakyat setempat. Dari pusat-pusat keilmuan Islam yang ada, menguat dua aliran metodologi yang belakangan dikenal sebagai aliran Kufah atau *Ahl al-Ra'yi* dengan pusatnya di Irak dan aliran Madinah atau *Ahl al-Hadith* dengan pusatnya di Hijaz. Ahl al-Ra'yi dikenal sebagai aliran yang memiliki persyaratan ketat bagi penerimaan riwayat dan cenderung mempergunakan pendekatan rasional dalam memecahkan berbagai persoalan yang mengemuka. Sementara Ahl al-Hadith dikenal sebagai aliran yang sangat mengedepankan dalil-dalil dari teks suci baik al-Qur'an maupun al-Sunnah dalam menjawab persoalan yang ada. Adapun jika dari riwayat tidak diketemukan petunjuk, mereka cenderung bersikap *tawaqquf* atau memilih tidak memberi keputusan definitif terhadapnya. Dalam sejarahnya, antara kedua aliran ini terjadi perdebatan sengit yang berusaha saling mengunggulkan metodologi keilmuannya masing-masing.⁶³

Salah satu tokoh besar dari aliran Kufah yang belakangan dikenal sebagai peletak dasar mazhab fikih Hanafiyah adalah Abu Hanifah yang bernama asli al-Nu'man bin Thabit bin Zuta (700-767 M). Ia termasuk dalam generasi *tabi'ut tabi'in* yang menimba ilmu dari banyak tokoh seperti Hammad bin Abi Sulayman, 'Ata' bin Abi Rabbah, 'Ikrimah, Nafi', Zayd bin 'Ali, dan Ja'far al-Sadiq.⁶⁴ Dasar-dasar mazhab pemikiran tokoh yang semasa hidupnya pernah dihukum cambuk dan penjara oleh penguasa dinasti Umayyah dan

⁶³ Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 229.

⁶⁴ *Ibid.*, 279.

Abbasiyah karena menolak menerima jabatan ini dapat diikhtisarkan sebagai berikut:

- (1) Al-Qur'an
- (2) Sunnah
- (3) Ra'yu, dengan metode menemukan hukum:
- (4) Ijma'
- (5) Qiyas
- (6) Istihsan
- (7) Urf atau adat kebiasaan baik dari masyarakat setempat.⁶⁵

Mazhab ini sekarang banyak dianut oleh umat Islam di Turki, Syria, Irak, Afghanistan, Pakistan, India, Cina dan bekas wilayah Uni Soviet. Di Syria, Libanon dan Mesir, mazhab ini bahkan menjadi mazhab hukum resmi.⁶⁶ Besarnya pengaruh pemikiran Abu Hanifah dalam bidang hukum Islam dapat terekam melalui komentar Imam Syafii berikut ini:⁶⁷

إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِبَادٌ عَلَيْهِ فِي الْفَقْهِ

"Dalam persoalan fikih, semua orang sebenarnya masih kerabat dekatnya (Abu Hanifah)"

Selanjutnya tokoh terkemuka dari aliran Madinah yang dikenal sebagai peletak dasar mazhab Malikiyah adalah Malik bin Anas bin Malik bin Abi 'Amir al-Asbahi (713-795 M). Lelaki berdarah Arab ini belajar dari beberapa tokoh terkenal seperti 'Abd al-Rahman bin Hurmuz, Ibn Shihab al-Zuhri, Rabi'ah bin 'Abd al-Rahman, dan Yahya bin Sa'id al-Ansari. Mufti besar masjid Nabawi yang pernah dihukum cambuk oleh penguasa karena berkeras meriwayatkan sebuah hadith

⁶⁵ Ali, *Hukum Islam*, 169.

⁶⁶ *Ibid.*, 169.

⁶⁷ Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 279.

yang sebelumnya telah dilarang oleh al-Mansur untuk mempublikasikannya.⁶⁸

Mazhab dari pengarang kitab *al-Muwatta'* yang kini banyak dianut oleh umat Islam yang berdiam di Maroko, Aljazair, Libya, Mesir Selatan, Sudan, Bahrain dan Kuwait itu dibangun di atas dasar-dasar referensial-metodologis berikut ini:

(1) Al-Qur'an

(2) Al-Sunnah

Malik menerima hadith mursal sejauh perawinya terpercaya (tsiqat). Ia juga mendahulukan khabar ahad daripada qiyas.

(3) Praktek penduduk Madinah.

Karena menurutnya, tradisi keberagamaan mereka telah berakar sejak zaman Nabi sehingga layak menjadi hujjah (dasar hukum) melebihi qiyas.

(4) Perkataan shahabat

Malik berasumsi bahwa para sahabat merupakan orang yang paling mengetahui wahyu dan sabda Nabi. Berdasar hal itu, maka perkataan atau pendapat para sahabat dapat dijadikan sebagai dalil.

(5) Al-Masalih al-Mursalah

Yakni mengambil manfaat atau mencegah kerugian. Asumsinya bahwa kewajiban-kewajiban agama sebenarnya dimaksudkan tidak lain kecuali untuk memelihara tujuan-tujuannya baik yang daruriyah, hajiyah maupun tahsiniah.

⁶⁸ Hadith tersebut berbunyi: ليس على مستكره طلاق

(6) Al-Qiyas atau analogi hukum

(7) *Sad al-Zarai'*

Yakni mencegah hal-hal yang pada dasarnya boleh tetapi dinilai dapat mengantar kepada hal-hal yang tidak diperbolehkan oleh syariah.⁶⁹

Pada masa berikutnya muncul pemikir lainnya yang sangat berpengaruh di dunia Islam yaitu Muhammad bin Idris bin al-'Abbas bin 'Uthman bin Shafi' bin al-Saib bin 'Ubayd b'Abd Yazid bin Hashim bin al-Muttalib bin 'Abd Manaf (767-820 M). Peletak dasar mazhab Syafi'iyah ini memulai pendidikannya melalui ulama yang ada di kampung kelahirannya Mekah, kemudian berguru kepada Imam Malik hingga wafatnya di Madinah. Selanjutnya ia juga sempat menimba ilmu kepada Muhammad bin al-Hasan di Baghdad sehingga ia memiliki pengetahuan dari dua aliran fikih yang terkenal di dunia Islam kala itu yakni fikih Hijaz (ahl al-hadith) dan fikih Irak (ahl al-ra'yi).

Semasa hidupnya, Imam Syafi'i dikenal melewati tiga fase kehidupan intelektual yang penting sebagai berikut:

- (1) Fase Mekah, yakni sepulang studi di Baghdad sejak tahun 184 H kepada Muhammad bin al-Hasan. Seraya mengajar di Masjid al-Haram, ia menyempatkan diri untuk menulis karyanya yang dikenal sebagai al-Risalah.
- (2) Fase Baghdad, yakni kedatangannya untuk yang kedua kalinya pada tahun 195 H guna menyebarkan dan mematangkan pelajaran usul fikihnya.
- (3) Fase Mesir, yakni sejak kepindahannya ke negeri ini tahun 199 H. Fase ini dapat dikatakan sebagai masa kematangan intelektualnya. Menghadapi berbagai situasi

⁶⁹ Al-Qattan, *al-Tashri' wa al-Fiqh*, 291-294.

dan kondisi kultural yang sangat berbeda di Mesir, Imam Syafii merevisi beberapa pemikiran *usul* maupun *furu'*-nya yang terdahulu, sehingga dikenal adanya *qawl qadim* (pendapat lama) dan *qawl jadid* (pendapat baru) dari Syafii. Pada masa inilah karya besar beliau *al-Umm* dituliskan.⁷⁰ Revisi dari karya awalnya juga selesai pula ditempat ini, sehingga muncul pula istilah *al-Risalah al-Qadimah* (yakni yang ditulis di Mekah) dan *al-Risalah al-Jadidah* (edisi revisi setelah ia menetap hingga wafatnya di Mesir).⁷¹

Pokok-pokok mazhabnya dapat diikhtisarkan sebagai berikut: (1) al-Qur'an dan al-Sunnah; (2) Ijma'; (3) Atsar Sahabat; dan (4) Qiyas.⁷²

Tokoh terkemuka lainnya dalam bidang hukum Islam adalah Ahmad bin Hanbal (781-855 M). Beliau lahir di Irak dan sudah menjadi yatim sejak masih kanak-kanak. Pada masa perkembangannya, dia mendapati adanya dua metode studi ilmu syariah, yakni metode fikih dan metode hadith. Ia mengawalinya dengan studi fikih dari aliran ahl al-ra'yi melalui al-Qadi Abu Yusuf, sahabat Abu Hanifah. Kemudian beranjak mengkaji hadith kepada ulama-ulama di penjuru negeri seperti Irak, Syam, dan Hijaz. Ia juga sempat mulazamah kepada ahli hadith terkemuka di Baghdad, yakni Abu Hazim Hashim bin Bashir al-Wasiti. Pasca kematian gurunya tersebut, kembali ia berkelana ke berbagai negeri untuk mengumpulkan hadith. Ahmad bin Hanbal pertama kali bertemu Imam Syafii di Hijaz tahun 187 H. Sesudahnya, ia bertemu kembali di Baghdad dimana Ahmad belajar fikih dan usul darinya. Dia juga belajar dari ulama-ulama lain seperti

⁷⁰ Ibid., 303-304.

⁷¹ Ibid., 307.

⁷² Ibid., 208.

'Abd al-Razzaq bin Hamam, Sufyan bin 'Uyaynah, Yahya al-Qattan, al-Qalid bin Muslim, dan 'Abd al-Rahman bin Mahdi.⁷³

Ahmad bin Hanbal sempat mengalami cobaan dan hukuman yang berat dari para penguasa mulai dari masa al-Ma'mun, al-Mu'tasim dan al-Wathiq karena menolak menerima akidah kemakhlukan al-Qur'an sebagaimana diyakini aliran Mu'tazilah yang berkuasa ketika itu.⁷⁴ Adapun mazhabnya yang kini banyak dianut oleh penduduk Arab Saudi ini berdiri di atas fikih sunnah dengan dasar-dasar utama berikut ini:

(1) Al-Nusus

Dalam pandangan Ahmad, nash Kitab dan Sunnah berada dalam tingkatan yang satu tetapi dengan tingkat kehujjahan yang berbeda dimana sunnah berada sesudah Kitab. Bandingkan dengan pandangan al-Syafi'i sebelumnya.

(2) Fatwa sahabat

(3) Hadith mursal dan dha'if adil.

Beliau menerima mursal baik sahabi maupun bukan. Demikian pula halnya hadith dhaif diterima sebagai dalil jika memang tidak ada riwayat lain dalam hal tersebut termasuk fatwa para sahabat. Tetapi dhaif disini tidak dalam pengertian batil atau munkar atau dalam riwayatnya ada perawi yang muttaham. Jadi dalam tipologi Ahmad, hadith hanya ada 2, yakni sahih dan dhaif. Dhaif dalam tipologinya sejajar dengan hasan. Menurutnya:

⁷³ Ibid., 315-317.

⁷⁴ Ibid., 318.

الْحَدِيثُ الضَّعِيفُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الرَّأْيِ

“Hadits lemah (dha’if) lebih aku sukai daripada ra’yu (opini).”

(4) Al-Qiyas.

Metode ini dipakai dalam keadaan terpaksa jika sumber-sumber hukum sebelumnya tidak membicarakan persoalan tersebut.⁷⁵

Pada pertengahan abad ketiga hijriyah atau akhir abad ke-9 M, dimana fenomena mazhab dan aliran fikih telah terbentuk dan berkembang dalam komunitas umat Islam, pergerakan ilmiah tampak mengarah kepada usaha kritik dan kodifikasi hadits nabi. Hal ini terlihat melalui karya-karya besar yang belakangan dikenal dengan istilah al-kutub al-sittah (enam kitab hadits) karya para tokoh dari periode tersebut, yaitu: Bukhari (w. 870 M), Muslim (w. 875 M), Ibn Majah (w. 877 M), Abu Daud (w. 889 M), al-Turmuzi (w. 892 M), dan al-Nasa’i (w. 915 M).⁷⁶

Sayangnya, memasuki abad ke-10 atau 11 Masehi, dinamika ilmu hukum Islam itu tampaknya mulai mengalami stagnasi. Ini terjadi di penghujung kekuasaan dinasti Abbasiyah dimana para ulama lebih asyik membatasi diri mempelajari pikiran-pikiran ulama sebelumnya dalam lingkaran mazhabiyah dengan pembahasan hal-hal yang bersifat furu’iyah. Sejak itulah gejala taqlid atau mengikuti saja pendapat ahli sebelumnya mulai menguat. Pemikiran yang muncul relatif terbatas pada bentuk komentar atau sekedar catatan-catatan atas pemikiran yang ada dalam mazhabnya sendiri. Jadi, orientasi studinya bukan lagi pada upaya memahami prinsip-prinsip atau nash-nash hukum

⁷⁵ Ibid., 321-326.

⁷⁶ Ali, *Hukum Islam*, 175.

dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, melainkan ditumpukan pada pemahaman perkataan dan pemikiran para imam mazhabnya saja. Sementara dinamika masyarakat terus berkembang, pemikiran hukum justru berhenti berjalan dan berujung pada kemunduran. Faktor-faktor yang mendorong keadaan ini antara lain: retaknya kesatuan territorial Islam, ketidakstabilan politik, melemahnya kewibawaan pemerintah, dan lesunya kegairahan untuk berfikir merdeka. Faktor-faktor ini menjadikan jiwa dan ruh ijtihad yang begitu menyala di abad-abad sebelumnya menjadi tampak memudar bahkan padam dengan praktek taqlid mazhabiyah.⁷⁷

Kebangkitan gerakan pemikiran Islam mulai muncul kembali pada pertengahan kedua abad ke-19 M dengan seruan untuk al-ruju' ila al-kitab wa al-sunnah (kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah). Gerakan ini mencoba menyegarkan iklim kebebasan berfikir di kalangan umat Islam dengan memurnikan pemahaman yang bersandar pada sumber otoritatif Islam yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Para tokoh gerakan ini, khususnya Muhammad Abduh di Mesir, sangat mengecam taqlid dan fanatisme mazhab yang telah membungkam dinamika intelektual di dunia Islam selama beberapa abad lamanya.⁷⁸ Gerakan pembaharuan atau reformasi hukum Islam dalam perkembangan mutakhir ini semakin memperoleh tempat dalam wacana keislaman kontemporer dalam berbagai corak reinterpretasi, kontekstualisasi dan dekonstruksi.

⁷⁷ Ibid., 175-178.

⁷⁸ Ibid., 182.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا

“Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.” [Al-Qur'an, 45: 18]

Pemikiran Filsafat



Pengertian

Falsafah adalah kata serapan bahasa Arab dari istilah bahasa Yunani *philosophia*. Istilah ini kemudian di-Indonesia-kan menjadi filsafat. Filsafat secara bahasa berarti pecinta hikmah atau kebijaksanaan. Tetapi apa sebenarnya yang dimaksud dengan filsafat? Sebagian filsuf ada yang begitu tertarik dengan pembahasan-pembahasan yang sangat abstrak dan merupakan upaya sukar untuk memahami hakikat terakhir alam semesta (proto-ilmiah). Sebagian lagi ada yang lebih melihat filsafat sebagai sesuatu yang bersifat sangat pribadi, sangat sosial dan ramah, sangat praktis berurusan dengan hidup yang baik dan ajakan orang untuk turut melakukannya pula dalam kehidupan keseharian. Jadi filsafat dalam hal ini berbicara tentang cara hidup, persoalan keadilan dan kebaikan masyarakat (sosiologis-empiris) seperti yang diperbuat Socrates, Buddha dan Konfusius. Kebanyakan filsuf besar seperti Plato dan Aristoteles berupaya untuk menggabungkan dua orientasi falsafi ini.

Dalam kaitan dengan agama, filsafat ada kalanya mendefinisikan agama seperti yang terjadi dalam kasus Konfusius dan Buddhisme. Tetapi sebagian lain justru agama yang mendefinisikan filsafat. Tetapi yang jelas, filsafat dapat berperan di dalam atau di luar batas-batas agama, sebaliknya keliru bila disimpulkan bahwa agama berada di luar batas-batas pembahasan filsafat.

Latar Historis

Dalam sejarahnya, filsafat tidak muncul dari negeri antah-berantah. Kita mengenal filsafat terkadang melalui nama besar tokoh-tokohnya seperti Socrates, Buddha, Zarathustra, Mahavira, Konfusius dsb. Atau juga melalui ide-ide filsafat yang tak bisa kita runut lagi siapa yang menggagasnya. Atau juga melalui peradaban-peradaban besar yang dikenal kaya dengan tokoh-tokoh dan pemikiran-pemikiran filsafat seperti Yunani, Persia, India dan Mesir. Satu hal yang pasti, bahwa filsafat muncul di dunia tidak hanya sekali tetapi berkali-kali di berbagai tempat. Filsafat tidak dapat dibatasi pada suatu tradisi filosofis atau peradaban tertentu saja. Betapa banyak peradaban-peradaban lain yang ada di dunia ini yang tidak bisa diabaikan, yang mustahil bahwa mereka mampu membangun suatu peradaban tanpa ada kekuatan filosofis yang menopangnya.

Di dunia Islam, pemikiran filsafat mulai berkembang sejak abad ke-9 sampai abad ke-12 M bermula dari interaksi pemikir-pemikir muslim dengan karya-karya pemikiran filosofis yang telah berkembang lebih dulu di wilayah-wilayah baru yang dikuasai oleh Islam. Faktor yang memfasilitasi perkembangan ini terutama adalah gerakan penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan berbahasa asing ke dalam bahasa Arab, terutama karya-karya filsafat Yunani yang telah dimulai sejak abad ke-8 M. Hasil penelaahan para sarjana muslim terhadap karya-karya tersebut kemudian disistematisasikan dan diintegrasikan dengan pemahaman ajaran agama. Tradisi filsuf yang cukup berpengaruh dalam pemikiran filsuf muslim pada masa-masa awal terutama adalah pemikiran Aristoteles yang pengikutnya dikenal dengan sebutan *peripatetik* karena kebiasaan mereka yang

mengajar sambil berjalan. Di samping itu mereka juga beroleh pengaruh dari pemikiran Plotinus terutama dalam penggunaan kerangka pemikiran emanasi.

Pada periode pertumbuhan itu, banyak filsuf muslim dengan kapasitas intelektual mengagumkan yang muncul dan menjadi terkenal dengan pemikirannya. Mereka umumnya dapat mengembangkan pemikirannya secara leluasa sehingga menumbuhkan dinamika intelektual tersendiri di kalangan umat. Wacana awal yang berkembang adalah tentang kedudukan dan peran akal sebagai instrumen untuk mencapai kebenaran di samping wahyu. Di masa itu, antara filsafat dan agama atau antara akal dan wahyu tidak dipandang sebagai oposisi-biner yang kontradiktif. Sebaliknya, kebenaran yang dicapai oleh filsafat dinilai tidak bertentangan dengan kebenaran agama sungguhpun bentuknya berbeda.⁷⁹ Fakta juga menunjukkan bahwa filsafat memberi kontribusi tersendiri bagi perkembangan Ilmu Kalam yang telah berjasa memajukan dan memperkokoh ajaran Islam dengan pemahaman yang bercorak rasional.

Tetapi belakangan, sejak abad ke-14 sampai memasuki abad ke-19, dunia Islam seolah takut mengkaji filsafat. Hal ini tampaknya dipicu munculnya persepsi minor yang mengatakan: *man tamantaq faqad tazandaq* atau barangsiapa menerima logika (mantiq), maka sungguh dia telah menjadi kafir (zindiq). Adapun latar berkembangnya persepsi ini tampaknya dapat dikembalikan kepada pertelingkahan pemikiran yang terjadi antara filsuf di satu sisi dan teolog bahkan fuqaha' di sisi lain. Konstruksi berfikir para filsuf yang memberi pengakuan lebih besar kepada akal untuk menemukan kebenaran memang cenderung

⁷⁹ Harun nasution, Akal dan Wahyu dalam Islam, 82.

menghasilkan pemikiran yang lebih liberal dibanding pemahaman para teolog maupun fuqaha'. Pengembangan wacana dari tradisi-tradisi pemikiran yang berbeda ini tak jarang berubah menjadi kompetisi aktual yang saling menyalahkan bahkan mengkafirkan. Maka, filsafat kemudian menjadi sasaran penyerangan dari ahli agama sebagai ajaran yang seolah menyesatkan umat dan para ahli filsafat juga dituduh sebagai para *mulhid* (atheis). Sejak itulah pengkajian filsafat menjadi meredup di dunia Islam. Baru di penghujung abad ke-19, Muhammad Abduh mulai menyuarakan kembali pentingnya mengkaji filsafat sebagai salah satu motor penting pengembangan keilmuan Islam.

Filsuf Muslim dan Pemikirannya

Tokoh muslim pertama yang dikenal di bidang pemikiran filsafat adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ishak al-Sabah al-Kindi (796- 873 M). Selain filsuf, lelaki berdarah Arab ini dikenal juga sebagai seorang tabib dan astronom terkemuka. Orang tuanya pernah menjabat sebagai gubernur Kufah pada masa pemerintahan Abbasiyah. Al-Kindi tumbuh dalam situasi zaman yang penuh dengan pertentangan agama dan mazhab. Ia merupakan salah satu tokoh pelopor dalam penerjemahan kitab-kitab filsafat Yunani maupun India kedalam bahasa Arab. Dari berbagai tulisannya tampak bahwa corak pemikirannya bersifat *eklektik*, yakni memadukan berbagai aliran pemikiran yang beragam. Sumbangan terbesar al-Kindi dalam bidang filsafat dan teologi ini sebenarnya adalah keberaniannya untuk mengasimilasi berbagai konsep-konsep dan metode-metode pengetahuan yang selama ini dianggap asing dan enggan dikaji oleh tokoh agama pada masanya kedalam bangun pengetahuan Islam. Jadi, pada tingkatan tertentu ia telah

mengawali suatu usaha mempertemukan antara filsafat dan agama. Baginya, "Filsuf adalah orang yang berupaya memperoleh kebenaran dan hidup mengamalkan kebenaran yang diperolehnya." Jadi, filsafat baginya mencakup teori sekaligus praktek.

Di bidang metafisika atau filsafat-pertama, al-Kindi mengembangkan pemikiran tentang Kebenaran Pertama (*First Verum* atau *al-Haq al-Awwal*), yaitu Tuhan Pencipta alam semesta yang dibuktikannya melalui penalaran filosofis menjadi Sebab Pertama (*first causa*) bagi tiap-tiap kebenaran yang ada. Hakikat ilahiah Allah memustahilkan manusia untuk memahami-Nya sepenuhnya. Teknik metodologis yang dipakai untuk mengulas hal ini sering memakai pelukisan mirip *via negativa*-nya Philo. Tuhan dijelaskannya sebagai keesaan mutlak yang bersifat azali dalam dzat dan sifatnya, tidak berjisim, tidak bergerak tapi menggerakkan (*Immovable Mover, Ex Machina*), bukan benda, bukan bentuk (*form*), bukan pula kejadian (*accident* atau *aradl*), dan tidak dapat tersifati dengan sebenarnya oleh kemampuan pikiran manusia. Orientasi pemikirannya dalam hal ini tampaknya berusaha untuk memurnikan keesaan Tuhan dari arti banyak.⁸⁰

Al-Kindi sepenuhnya mengakui bahwa akal memiliki keterbatasan, karena itu ia dikenal menerima secara imani beberapa konsep tertentu seperti mukjizat dan takdir. Baginya, Allah adalah satu-satunya pelaku yang sejati (*the only true agent*). Kepelakuan (*agency*) tindakan manusia hanya bersifat sekunder dan metaforis karena eksistensi makhluk sesungguhnya terjadi karena ada kekuatan dari kehendak Allah. Sementara itu, al-Kindi memahami bahwa

⁸⁰ Sudarsono, *Filsafat Islam*, 27; Oemar Amin Hoesin, *Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), 73.

alam diciptakan dan karenanya tidak bersifat abadi. Ini menolak tesis Plotinus yang menyatakan bahwa alam abadi bersama Tuhan. Tetapi di sisi lain ia masih bisa bersepakat dengan Plotinus, bahwa semua ciptaan (termasuk pikiran manusia) terjadi melalui serangkaian emanasi dari pangkal sumber yang sama yaitu kesatuan ilahi.

Al-Kindi juga mengembangkan pemikiran tentang jiwa dan akal. Menurutny, akal dan jiwa adalah dua hal yang berbeda. Akal yang dimaksudkannya disini adalah akal murni atau *intellect par excellence*. Ia terpisah dari jiwa dan keadaannya pun berbeda. Ia selalu bertindak dan tindakannya itu tidak dapat dicapai dengan perasaan. Adapun jiwa terdiri dari tiga akal lainnya. Pertama adalah akal dalam bentuk potensi semata. Yang kedua adalah akal yang mempunyai pengetahuan. Sedangkan akal ketiga adalah akal yang selalu tampil dan muncul mengerjakan pekerjaan berfikir.⁸¹

Sesudah al-Kindi, filsuf berikutnya adalah al-Razi (856-+925 M), seorang lelaki berdarah Persia yang memandang filsafat sebagai keseluruhan jalan hidup, baik pengetahuan maupun perilaku. Ia berani melukiskan kehidupan filosofis sebagai kehidupan "mirip Tuhan". Filsafat baginya bukanlah sekedar hobi, pengisi waktu luang atau serangkaian teka-teki yang dipecahkan sambil menjalankan bagian lain kehidupan. Tokoh ini lebih memandang istimewa pada sosok Plato sebagai "guru" filsafatnya. Ia percaya bahwa akal adalah piranti untuk menentukan kebenaran yang utama. Jika saja ada akal yang bertentangan dengan wahyu, maka wahyu harus ditundukkan kepada akal. Ia percaya, orang awam mampu mengetahui kebenaran *vis a vis* pandangan ortodoksi

⁸¹ Hoesin, *Filsafat Islam*, 84-85.

Islam yang menganggap bahwa nabi memiliki wawasan istimewa. Ia juga menolak pemahaman penciptaan alam yang diterima al-Kindi, yaitu tentang misteri abadi. Al-Razi lebih mempercayai pandangan bahwa dunia memang diciptakan oleh Allah, tetapi bukan dari ketiadaan. Allah menciptakan dunia ini dari materi yang telah ada sebelumnya untuk kemudian dijadikan suatu bentukan baru menjadi dunia.

Filsuf muslim lainnya adalah Abu Nasr Muhammad Al-Farabi (870-950 M). Dalam tulisan-tulisannya, kerangka pemikirannya cenderung berusaha memadukan corak filsafat Aristoteles dan Neoplatonisme dengan pemikiran keislaman mazhab Syiah Imamiyah.⁸² Ia percaya, seperti halnya al-Razi, bahwa akal merupakan akses utama untuk mencapai kebenaran. Sekalipun kurang sependapat dengannya ketika mengecilkan arti penting kenabian. Bagi al-Farabi, untuk membangun suatu pemerintahan yang ideal (*al-madinah al-fadhilah*), masyarakat manapun haruslah mendapat bimbingan dari seseorang yang beroleh wahyu dari Allah. Ia juga percaya sebagaimana para sufi bahwa kesadaran penuh akan wahyu bergantung pada spiritualitas yang diolah dan dipertinggi.

Tentang penciptaan alam, Al-Farabi mengembangkan konsep esensi dan eksistensi Aristotelian dengan memberi perbedaan antara pengada yang niscaya (*wajib al-wujud li dzatih* / wujud mutlak) dan pengada yang kontingen (*wajib al-wujud li ghairih* / wujud-mungkin). Wujud-mungkin adalah makhluk yang menjadi bukti adanya wujud-mutlak yaitu Allah. Dalam hal ini Al-Farabi tidak sependapat dengan al-Razi yang mempercayai bahwa bahan dunia telah ada sebelum penciptaan, tetapi lebih sependapat dengan gagasan

⁸² Sudarsono, *Filsafat Islam*, 32.

neoplatonis al-Kindi yang menyatakan bahwa semua ciptaan beremanasi dari Allah dan pikiran manusia mampu mengetahui hal tersebut melalui penerangan intelegensi yang lebih tinggi dan eksternal. Dalam teori emanasi (*al-faidl*) tersebut, Tuhan dilukiskan al-Farabi sebagai yang sama sekali Esa dan karenanya tidak bisa didefinisikan. Menurutnya, definisi hanya akan menisbatkan batasan dan susunan kepada Tuhan yang itu mustahil bagi-Nya. Tuhan itu adalah substansi yang azali, akal murni yang berfikir dan sekaligus difikirkan. Ia adalah *aqil*, *aqil* dan *ma'qul* sekaligus. Karena pemikiran Tuhan tentang diri-Nya merupakan daya yang dahsyat, maka daya itu menciptakan sesuatu. Yang diciptakan pemikiran Tuhan tentang diri-Nya itu adalah Akal I. Jadi, Yang Maha Esa menciptakan yang Esa. Dalam diri Akal I inilah mulai terdapat arti banyak. Obyek pemikiran Akal I adalah Tuhan dan dirinya sendiri. Pemikirannya tentang Tuhan menghasilkan Akal II dan pemikirannya tentang dirinya menghasilkan Langit Pertama. Akal II juga mempunyai obyek pemikiran, yaitu Tuhan dan dirinya sendiri. Pemikirannya tentang Tuhan menghasilkan Akal III dan pemikirannya tentang dirinya sendiri menghasilkan Alam Bintang. Begitulah Akal selanjutnya berfikir tentang Tuhan dan menghasilkan Akal dan berfikir tentang dirinya sendiri dan menghasilkan benda-benda langit lainnya, yaitu: Akal III menghasilkan Akal IV dan Saturnus; Akal IV menghasilkan Akal V dan Yupiter; Akal V menghasilkan Akal VI dan Mars; Akal VI menghasilkan Akal VII dan Matahari; Akal VII menghasilkan Akal VIII dan Venus; Akal VIII menghasilkan Akal IX dan Merkuri; Akal IX menghasilkan Akal X dan Bulan; dan Akal X menghasilkan hanya Bumi. Pemikiran Akal X tidak cukup kuat lagi untuk menghasilkan Akal.⁸³

⁸³ Ibid., 39.

Demikianlah gambaran alam dalam astronomi yang diketahui pada zaman al-Farabi, yaitu alam yang terdiri atas sepuluh falak. Pemikiran Akal X tentang Tuhan tidak lagi menghasilkan Akal, karena tidak ada lagi planet yang akan diurusnya. Memang tiap-tiap Akal itu mengurus planet yang diwujudkankannya. Begitulah Tuhan menciptakan alam semesta dalam filsafat emanasi Al-Farabi. Tuhan tidak langsung menciptakan yang banyak itu, tetapi melalui Akal-Akal dalam rangkaian emanasi. Dengan demikian dalam diri Tuhan tidak terdapat arti banyak dan Tuhan juga tidak langsung berhubungan dengan yang banyak. Inilah tauhid yang murni dalam pendapat Al-Farabi dan filsuf-filsuf muslim berikutnya yang menganut faham emanasi.

Implikasi logis dari faham emanasi ini adalah pendapat bahwa alam diciptakan bukan dari tiada atau nihil (*creatio ex nihilo*) sebagaimana sebelumnya masih diterima oleh al-Kindi, tetapi dari sesuatu materi asal yang sudah ada sebelumnya yaitu api, udara, air dan tanah. Materi asal itupun bukannya timbul dari ketiadaan, tetapi dari sesuatu yang dipancarkan oleh pemikiran Tuhan.

Secara ontologi, al-Farabi meyakini faham kesatuan kebenaran pada tingkat hakikat, dimana perbedaan pendapat dan aliran hanyalah bersifat lahiriah. Al-Farabi kemudian mengajukan pendapatnya tentang akal manusia yang terdiri dari empat macam, yaitu: akal potensi, akal hakiki, akal iktisabi dan akal wakil. Akal wakil disini adalah akal pertama atau yang terpisah dari jiwa dalam klasifikasi al-Kindi. Al-Farabi hanya menyebutkan bahwa akal wakil bentuknya tidak pernah dalam benda, sedangkan akal yang lainnya berhubungan dengan benda.⁸⁴ Pendapat al-Farabi ini

⁸⁴ Hoesin, *Filsafat Islam*, 107.

kemudian direkonstruksi lebih lanjut oleh filsuf muslim berikutnya yang bernama Abu Ali al-Husain bin Abdullah bin Sina (980 -1037 M). Ibnu Sina berpendapat bahwa Nabi dan filsuf menerima kebenaran dari sumber yang sama yaitu Jibril. Hanya saja prosedurnya berbeda, nabi beroleh melalui akal materiil sedangkan filsuf melalui akal perolehan. Karena itu kebenaran yang diperoleh antara keduanya tidaklah berbeda. Ibn Miskawaih juga berpendapat serupa, bahwa para filsuf adalah orang-orang yang cepat dapat mempercayai apa yang diserukan Nabi. Karena apa yang dibawa Nabi tidak bisa ditolak oleh akal. Sekalipun Ibn Miskawaih meyakini bahwa filsafat memang tidak untuk konsumsi semua lapisan masyarakat, tetapi (seperti diistilahkan Ibnu Sina) hanya untuk kalangan terpelajar (*khawwas*) saja. Harmonisasi antara akal dan wahyu dalam konteks kefilisfatan ini nantinya dikerjakan pula oleh Ibn Thufail dalam karya terkenalnya *Hayy ibn Yaqzan* dan Ibnu Rusyd dalam proyek *ta'wil*-nya.⁸⁵

Ibnu Sina (980-1037 M) adalah filsuf peripatetik muslim berdarah Persia yang memiliki pengaruh sangat besar terhadap para filsuf Barat terkemudian. Ia melanjutkan konsepsi wujud-mutlak dan wujud-mungkin dari al-Farabi. Lebih lanjut ia juga menemukan bahwa antara esensi benda dan eksistensinya dapatlah dibedakan dalam banyak kasus. Seseorang dapat saja mempunyai ide tentang struktur dasariah suatu benda tanpa harus mengetahui apakah ia eksis. Tetapi dalam kasus Tuhan, sebagai suatu kesatuan yang sempurna, maka eksistensi tidak bisa menjadi sifat yang ditambahkan melainkan bagian yang integral dari esensi-Nya. Ibnu Sina juga mengambil penalaran emanasi-hierarkis Neoplatonis yaitu dari intelek Tuhan atau Pikiran Murni

⁸⁵ Harun nasution, *Akal dan Wahyu*, 84.

memancar intelegensi lainnya. Tetapi ia menganggap materi sebagai fondasi abadi benda-benda, bukan sekedar emanasi realitas spiritual yang suram. Konsepsinya tentang kosmogoni ini bersifat sangat naturalistik, misalnya dari pandangannya tentang bagaimana Tuhan campur tangan dalam kehidupan manusia. Menurutny hal itu tidak dilakukan melalui takdir atau mukjizat, melainkan melalui keteraturan hukum-hukum alam yang niscaya. Karena pandangan ini pula, Ibnu Sina memandang bahwa kehendak bebas yang murni pada manusia tidak mungkin ada.

Ibnu Sina juga mengembangkan pemikiran tentang jiwa yang sudah diawali oleh al-Farabi, yaitu membagi jiwa menjadi tiga bagian: (1) Jiwa tumbuh-tumbuhan dengan daya makan, tumbuh dan berkembang biak; (2) Jiwa binatang dengan daya gerak dan pancaindra. Indera ada dua macam: (a) Indra luar, yaitu pendengaran, penglihatan, rasa dan raba; dan (b) Indra dalam yang berada di otak dengan fungsi: menerima kesan-kesan yang diperoleh pancaindra; menggambarkan kesan-kesan tersebut; mengatur gambar-gambar ini; menangkap arti-arti yang terlindung dalam gambar-gambar tersebut; dan menyimpan arti-arti itu sebagai ingatan; (3) Jiwa manusia dengan daya tunggalnya yaitu berfikir yang disebut akal. Akal terbagi dua: (a) Akal praktis, yang menerima arti-arti yang berasal dari materi melalui indra pengingat yang ada dalam jiwa binatang; dan (b) Akal teoritis, yang menangkap arti-arti murni, yang tak pernah ada dalam materi seperti Tuhan, roh dan malaikat. Akal praktis memusatkan perhatian kepada alam materi, sedangkan akal teoritis kepada alam metafisik. Dalam diri manusia terdapat tiga macam jiwa ini, dan jelas bahwa yang terpenting diantaranya adalah jiwa berfikir manusia yang disebut akal itu. Akal teoritis mempunyai empat tingkatan: (1) Akal potensial, yaitu akal yang mempunyai potensi untuk

rnenangkap arti-arti murni; (2) Akal bakat, yang telah mulai dapat rnenangkap arti-arti murni; (3) Akal aktual, yang telah mudah dan lebih banyak rnenangkap arti- arti murni; dan (4) Akal perolehan yang telah sernpurna kesanggupannya menangkap arti-arti murni (bandingkan dengan klasifikasi akal menurut al-Kindi dan al-Farabi). Akal tingkat keempat inilah yang dimiliki oleh para filsuf. Akal inilah yang dapat menangkap arti-arti murni yang dipancarkan Tuhan melalui Akal X ke Bumi.

Sifat seseorang banyak bergantung pada jiwa mana dari tiga yang tersebut di atas berpengaruh pada dirinya. Jika jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang yang berpengaruh, orang itu dekat menyerupai binatang. Tetapi jika jiwa manusia yang berpengaruh terhadap dirinya maka ia dekat menyerupai malaikat. Dan dalam hal ini akal praktis mempunyai malaikat. Akal inilah yang mengontrol badan manusia, sehingga hawa nafsu yang terdapat di dalamnya tidak menjadi halangan bagi akal praktis untuk membawa manusia kepada kesempurnaan. Setelah tubuh manusia mati, yang akan tinggal menghadapi perhitungan di depan Tuhan adalah jiwa manusia. Jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang akan lenyap dengan hancurnya tubuh kembali menjadi tanah. Jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang lenyap dengan matinya tubuh karena keduanya hanya mempunyai fungsi-fungsi fisik. Kedua jiwa ini, karena telah rnemperoleh balasan di dunia, tidak akan dihidupkan kembali di akhirat. Sementara jiwa manusia berlainan dengan kedua jiwa di atas dengan fungsinya yang bersifat abstrak dan rohani. Karena itu balasan yang akan diterimanya bukan di dunia, tetapi di akhirat. Kalau jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang tidak kekal, jiwa manusia adalah kekal. Jika ia telah mencapai kesempurnaan sebelum berpisah dengan badan ia akan mengalami kebahagiaan di akhirat. Tetapi kalau ia berpisah

dari badan dalam keadaan belum sempurna ia akan mengalami kesengsaraan kelak. Penalaran inilah yang mendasari faham bahwa yang akan menghadapi perhitungan kelak di akhirat adalah jiwa manusia, dan secara logis menolak adanya kebangkitan jasmani. Ibnu Sina percaya bahwa ruh bersifat abadi.

Beberapa pemikiran para filsuf ini belakangan mendapat kritik serius dari al-Ghazali (1058-1111 M), seorang teolog Asy'ariyah. Tokoh ini mengajukan duapuluh kritikan dimana tiga diantaranya dinilai al-Ghazali sebagai sebab yang membawa para filsuf Islam itu jatuh ke dalam kekufuran. Pertama, pendapat yang menyebutkan bahwa alam bersifat azali dalam arti tak bermula dalam zaman. Kalau alam bersifat azali sebagaimana halnya Tuhan, maka ini berarti terdapat dua dzat yang sama-sama azali. Ini membawa kepada faham syirk atau politeisme yang dalam al-Qur'an disebut sebagai dosa besar yang tak dapat diampuni. Kedua, pendapat yang menyangkal adanya kebangkitan jasmani. Padahal banyak ayat dalam al-Qur'an yang menegaskan adanya pembangkitan jasmani itu. Ini berarti, para filsuf telah menolak kebenaran yang disampaikan Allah melalui wahyu-Nya. Ketiga, pendapat yang meyakini bahwa Tuhan tidak mengetahui perincian (juz'iyat) yang terjadi di alam. Menurut al-Ghazali, pendapat ini juga menyelisihi pesan al-Qur'an yang menegaskan pengetahuan Allah tentang segala sesuatu tanpa terkecuali. Kritikan yang tajam inilah yang tampaknya memberi kontribusi tersendiri bagi kemunduran kajian dan pemikiran filsafat dunia Islam khususnya di bagian Timur (ketika itu masuk dalam kekuasaan dinasti Abbasiyah).

Sementara di bagian Barat dunia Islam ketika itu (masuk wilayah dinasti Umayyah), pemikiran filosofis masih

berkembang sesudah serangan al-Ghazali. Beberapa tokoh filsuf kemudian bangkit melakukan kritikan balik kepada al-Ghazali. Salah satu di antaranya adalah Ibn Bajjah (1082-1138) yang mengkritik pembelaan al-Ghazali terhadap metode *dzauqi* atau ma'rifat sufistik sebagai jalan yang paling tepat untuk mencapai kebenaran agama dibanding akal. Tokoh lainnya dan terbilang paling berpengaruh dalam melakukan pembelaan terhadap filsafat adalah Ibn Rusyd (1126-1198 M). Ia mengarang buku *Tahafut al-Tahafut* (Hancurnya Kehancuran) sebagai jawaban terhadap berbagai kritik yang dilontarkan oleh al-Ghazali dalam karyanya *Tahafut al-Falasifah* (Kehancuran Filsafat).

Ibn Rusyd (1126-1198 M) muncul seabad lebih sesudah Ibn Sina dalam komunitas muslim Spanyol. Dalam filsafat ia dikenal sangat mengagumi Aristoteles. Dalam proyek intelektualnya ia berusaha membebaskan filsafat dari perangkap-perangkap penafsiran Neoplatonis semisal paham emanasi ciptaan dari Tuhan. Ia percaya bahwa ciptaan bersifat abadi dimana Tuhan senantiasa terlibat secara aktif dalam kehidupan manusia dengan pengetahuan-Nya yang serba meliputi. Ia percaya bahwa setelah kematian, ruh manusia bergabung kembali dengan Intelegensi Aktif universal. Jadi, keabadian jiwa terjadi bersama jiwa universal, bukan jiwa individual. Ia juga menolak ide tentang kehendak bebas. Kebenaran dipercayainya terdapat dalam berbagai tingkatan termasuk al-Qur'an yang menawarkan kebenaran kepada segala jenis individu dengan watak yang berbeda-beda dalam cara yang berbeda-beda pula. Bagi orang biasa misalnya, kata harfiah mungkin sudah cukup, tetapi bagi orang yang terdidik hal itu mungkin belum cukup, argumen-argumen persuasif bahkan demonstrasi rasional dibutuhkan. Pendiannya ini disebut dengan doktrin kebenaran ganda. Doktrin itu pula yang dipakai menyerang pemikiran filsuf

Persia al-Ghazali (1058-1111 M) yang mengembangkan metode-metode pencarian kebenaran yang lebih bersifat mistis. Sekalipun ia mengakui, seperti halnya Ibn Miskawaih, bahwa perbincangan filosofis tidak tepat bagi setiap orang.⁸⁶

Terhadap tiga kritikan paling krusial dari al-Ghazali terhadap kaum filosof, Ibnu Rusyd memberi jawaban sebagai berikut: *Pertama*, ketika Tuhan menciptakan alam bukannya dari suatu ketiadaan, tetapi ketika itu telah ada sesuatu di samping-Nya yang berupa materi dasar sebagai bahan penciptaan sebagaimana ditunjukkan oleh surat Hud ayat 7, Ha Mim ayat 11 dan al-Anbiya' ayat 30. Materi asal itupun bukannya timbul dari ketiadaan, tetapi dari sesuatu yang dipancarkan oleh pemikiran Tuhan. Di samping itu, kata *khalaqa* di dalam al-Qur'an juga menggambarkan penciptaan bukan dari "tiada" (*creatio ex nihilo*), tetapi dari "ada" (misalnya surat al-Mu'minin ayat 12 tentang penciptaan manusia). Menurutnyanya "tiada" tidak bisa berubah menjadi "ada", tetapi yang tepat adalah "ada" menjadi "ada" dalam bentuk lain. Sementara tentang kezaliman alam yang dimaksud para filsuf adalah merujuk pada pengertian sesuatu yang diciptakan dalam keadaan terus menerus mulai dari zaman tak bermula dengan bahan dasar yang telah ada di sisi Tuhan sampai zaman tak berakhir (baca surah Ibrahim ayat 47-48).

Kedua, mengenai pernyataan al-Ghazali bahwa para filsuf berpendapat Tuhan tidak mengetahui perincian (*juz'iyat*) yang terjadi di alam, Ibn Rusyd membantah bahwa pernah ada filsuf Islam yang mengatakan demikian. Sebenarnya, yang dibahas para filsuf adalah tentang bagaimana Tuhan mengetahui perincian itu. Ulasan tentang

⁸⁶ Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, ter. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Bentang, 2002), 268-276.

emanasi wujud di atas kiranya cukup menjelaskan persoalan ini dari kacamata filsuf.

Ketiga, terkait dengan tuduhan bahwa para filsuf menentang ajaran kebangkitan jasmani, Ibn Rusyd mengatakan bahwa para filsuf muslim tak menyebutkan hal itu (Coba baca kembali ulasan dimuka tentang jiwa dari Ibnu Sina). Ibnu Rusyd kemudian balik mengkritik inkonsistensi pemikiran al-Ghazali. Sebab, dalam Tahafut al-Falasifah ia menulis bahwa dalam Islam tidak ada orang yang berpendapat adanya kebangkitan rohani saja, tetapi di dalam buku lainnya ia mengatakan jika di kalangan sufi muncul pandangan bahwa yang ada nanti ialah kebangkitan rohani. Dari sini Ibnu Rusyd menilai bahwa al-Ghazali juga tidak mempunyai argumen kuat untuk mengkafirkan para filsuf.

Tak lama sesudah zaman Ibn Rusyd umat Islam di Barat mengalami kemunduran besar di bidang pemikiran rasional dan ilmiah seiring dengan runtuhnya kekuasaan Islam di Spanyol. Sementara umat Islam di Timur, pemikiran keagamaannya lebih dikuasai teologi tradisional Asy'ariyah dan tasawuf yang kurang memberi ruang leluasa bagi pengembangan pemikiran rasional. Hingga datang abad XIX dimana umat Islam dikejutkan oleh kemajuan Barat Kristen dalam bidang pemikiran, filsafat dan sains atas pengaruh metode berfikir rasional Ibn Rusyd yang disebut *averroism*. Semenjak itulah ada upaya kebangkitan untuk menghidupkan kembali pengkajian filsafat dan pemikiran rasional di kalangan umat Islam.

Pemikiran Tasawuf



Pengertian

Islam merupakan agama yang menghendaki kebersihan lahiriah sekaligus batiniah. Hal ini tampak misalnya melalui keterkaitan erat antara niat (aspek esoterik) dengan beragam praktek peribadatan seperti wudhu, shalat dan ritual lainnya (aspek eksoterik). Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah manusia yang dapat menghidupkan kegairahan akhlak yang mulia. Jadi sebagai ilmu sejak awal tasawuf memang tidak bisa dilepaskan dari *tazkiyah al-nafs* (penjernihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteorisasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya sehingga sampai pada suatu tingkatan (*maqam*) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai *syuhud* (persaksian), *wajd* (perjumpaan), atau *fana'* (peniadaan diri). Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatnya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal: (1) penyucian jiwa (*tazkiyatun-nafs*) dan (2) pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah.

Secara harfiah terdapat beberapa penafsiran tentang arti istilah sufi. Di antara penafsiran itu antara lain

menyebutkan bahwa kata sufi bermula dari kata *safa* (suci hati dan perbuatan), *saff* (barisan terdepan di hadapan Tuhan), *suffah* (menyamai sifat para sahabat yang menghuni serambi masjid nabawi di masa kenabian), *saufanah* (sejenis buah/buahan yang tumbuh di padang pasir), *safwah* (yang terpilih atau terbaik), dan *bani sufah* (kabilah badui yang tinggal dekat Ka'bah di masa jahiliyah). Menurut Imam Qushaeri, keenam pendapat tersebut di atas jauh dari analogi bahasa kata sufi. Sedangkan yang lebih sesuai adalah berasal dari kata *suf* (bulu domba). Hal ini dinisbahkan kepada kebiasaan para sufi klasik yang memakai pakaian dari bulu domba kasar sebagai simbol kerendahan hati. Dalam kaidah ilmu sharaf, *tasawwafa* berarti memakai baju wol, sejajar dengan *taqamma* yang berarti memakai kemeja.

Tasawuf secara sederhana dapat diartikan sebagai usaha untuk menyucikan jiwa sesuci mungkin dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan sehingga kehadiran-Nya senantiasa dirasakan secara sadar dalam kehidupan. Ibn al-Khaldun pernah menyatakan bahwa tasawuf para sahabat bukanlah pola ketasawufan yang menghendaki *kasyf al-hijab* (penyingkapan tabir antara Tuhan dengan makhluk) atau hal-hal sejenisnya yang diburu oleh para sufi di masa belakangan. Corak sufisme yang mereka tunjukkan adalah *ittiba'* dan *iqtida'* (kesetiaan meneladani) perilaku hidup Nabi. Islam sekalipun mengajarkan tentang ketakwaan, qana'ah, keutamaan akhlak dan juga keadilan, tetapi sama sekali tidak pernah mengajarkan hidup kerahiban, pertapaan atau *uzlah* sebagaimana akrab dalam tradisi mistisisme agama-agama lainnya.⁸⁷ Abdul Qadir Mahmud menyatakan bahwa pola

⁸⁷ Mistisisme bukan hanya ada dalam tradisi Islam, tradisi-tradisi agama lain juga memiliki aliran-aliran yang mempercayai transformasi kesadaran dan pengalaman-pengalaman spiritual

hidup sufistik yang diteladankan oleh sirah hidup Nabi dan para sahabatnya masih dalam kerangka zuhud. Kata Ahmad Sirhindi, tujuan tasawuf bukanlah untuk mendapat pengetahuan intuitif, melainkan untuk menjadi hamba Allah. Menurutnya, tidak ada tingkatan yang lebih tinggi dibanding tingkat '*abdiyyat* (kehambaan) dan tidak ada kebenaran yang lebih tinggi di luar syariat.⁸⁸ Jadi, orientasi fundamental dalam perilaku sufistik generasi salaf adalah *istiqamah* menunaikan petunjuk agama dalam bingkai *ittiba'*, dan bukannya mencari *karomah* atau kelebihan-kelebihan supranatural.

Adapun tasawuf yang berkembang pada masa berikutnya sebagai suatu aliran (mazhab), maka sejauh hal itu tidak bertentangan dengan Islam dapat dikatakan positif (*ijabi*). Tetapi apabila telah keluar dari prinsip-prinsip keislaman maka tasawuf tersebut menjadi mazhab yang negatif (*salbi*). Tasawuf *ijabi* mempunyai dua corak: (1) tasawuf salafi, yakni yang membatasi diri pada dalil-dalil naqli atau atsar dengan menekankan pendekatan interpretasi tekstual; (2) tasawuf sunni, yakni yang sudah memasukkan penalaran-penalaran rasional ke dalam konstruk pemahaman dan pengamalannya. Perbedaan mendasar antara tasawuf salafi dengan tasawuf sunni terletak pada takwil. Salafi

khusus untuk mendapat akses menuju sang ilahi. Misalnya dalam Hindu dikenal praktek yoga yang merupakan disiplin pengendalian pikiran dan tubuh dengan tujuan akhir berupa penyatuan diri dengan sang khalik. Dalam tradisi Budha juga dikenal meditasi sebagai disiplin diri untuk melampaui kendala-kendala ilusif pandangan pikiran biasa. Yahudi dan Kristen mengenal tradisi sejenis yang menandakan pengertian mendalam yang sejati melalui disiplin dan pentahbisan untuk mengakses level-level tertinggi spiritual [Solomon dan Higgins, *Sejarah Filsafat*, 265].

⁸⁸ M. Abd. Haq Anshari, *Sufism abd Syariah* (t.t.: t.p., 1996), 207.

menolak adanya takwil, sementara sunni menerima takwil rasional sejauh masih berada dalam kerangka syari'ah. Sedangkan tasawuf salbi atau disebut juga tasawuf falsafi adalah tasawuf yang telah terpengaruh secara jauh oleh faham gnostisisme Timur maupun Barat. Terdapat beberapa pendapat tentang pengaruh luar yang membentuk tasawuf Islam, ada yang menyebutkannya dari kebiasaan rahib Kristen yang menjauhi dunia dan kehidupan materiil. Ada pula yang menyebutkannya dari pengaruh ajaran Hindu dan juga filsafat neoplatonisme. Dalam Hindu misalnya terdapat ajaran asketisme dengan meninggalkan kehidupan duniawi guna mendekati diri kepada Tuhan dan menggapai penyatuan antara Atman dan Brahman. Pythagoras juga mengajarkan ajakan untuk meninggalkan kehidupan materi dengan memasuki dunia kontemplasi. Demikian juga teori emanasi dari Plotinus yang dikembangkan untuk menjelaskan konsep roh yang memancar dari dzat Tuhan dan kemudian akan kembali kepada-Nya.⁸⁹ Pada konteks ini, tujuan mistisisme baik dalam maupun di luar Islam ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung antara roh manusia dan Tuhan, kemudian mengasingkan diri dan berkontemplasi.⁹⁰

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

⁸⁹ A. Revay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 30 dan 39.

⁹⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), 71.

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

اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ⁹¹

“Allah akan memberi putusan pada hari kiamat mengenai perkara-perkara yang kalian perselisihkan.”

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

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ يَبِيحُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا⁹²

⁹¹ Al-Qur'an, 22: 69.

⁹² Ibid., 25: 63-67.

“Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan. Dan orang yang melalui malam hari dengan bersujud dan berdiri untuk Tuhan mereka. Dan orang-orang yang berkata: "Ya Tuhan kami, jauhkan azab jahannam dari kami, sesungguhnya azabnya itu adalah kebinasaan yang kekal." Sesungguhnya jahannam itu seburuk-buruk tempat menetap dan tempat kediaman. Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian.”

Sebagaimana halnya fikih dan kalam, tasawuf memang sering dipandang sebagai fenomena baru yang muncul setelah masa kenabian. Tetapi tasawuf dapat berfungsi memberi wawasan dan kesadaran spiritual atau dimensi ruhaniah dalam pemahaman dan pembahasan ilmu-ilmu keislaman. Seperti diungkap R.A. Nicholson, bahwa tanpa memahami gagasan dan bentuk-bentuk mistisisme yang dikembangkan dalam Islam, maka hal tersebut serupa dengan mereduksi keindahan Islam dan hanya menjadi kerangka formalitasnya saja.⁹³ Dimensi mistis dalam tiap tradisi keagamaan cenderung mendeskripsikan langkah-langkah menuju Tuhan dengan imaji jalan (*the path*). Misalnya, di Kristen dikenal 3 (tiga) jalan: *the via purgativa*, *the via contemplativa*, dan *the via illuminativa*. Hal serupa ada pula dalam Islam, dengan mempergunakan istilah *shari'a*, *tariqa*, dan *haqiqa*. Praktik kesufian sebagaimana dipahami secara umum dewasa ini memang menuntut disiplin *laku-laku* atau amalan-amalan yang merupakan

⁹³ Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (t.t.: t.p., 1921), 6.

proses bagi para salik menemukan kesucian jiwanya. *Salik* adalah istilah yang diberikan kepada para pencari Tuhan, yaitu orang-orang yang berusaha mengadakan pendekatan (*taqarrub*) untuk mengenal Allah dengan sebenar-benarnya.

Jalan spiritual yang ditempuh para sufi tidaklah mudah. Dalam tradisi kesufian, tingkatan-tingkatan spiritual digambarkan dalam analogi titik pemberhentian (*station* atau *maqam*) yang antara sufi satu dengan lainnya sering terdapat perbedaan pendapat. Station ini antara lain: (1) taubat, (2) zuhud, (3) sabar, (4) tawakkal, (5) ridha, (6) mahabbah, (7) ma'rifah, (8) fana', (9) ittihad, (10) hulul. Selain *maqam*, tradisi sufi mengenal apa yang disebut dengan *hal* (jamaknya *ahwal*, *state*). Yakni situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai karunia dari Allah atas riyadhah atau disiplin spiritual yang dijalankannya. Suatu situasi kejiwaan tertentu terkadang terjadi hanya sesaat saja (*lawaih*), adakalanya juga relatif cukup lama (*bawadih*), bahkan jika hal tersebut sudah terkondisi dan menjadi kepribadian, maka hal inilah yang disebut sebagai *ahwal*.⁹⁴ Beberapa *ahwal* yang banyak dianut oleh kalangan sufi rumusannya sebagai berikut: (1) muraqabah, (2) khauf, dan (3) raja', (4) Syauq, (5) Uns, (6) tuma'ninah, (7) musyahadah, (8) yakin. Allah dalam surat al-Nisa ayat 77 menyatakan, "Katakanlah, kesenangan di dunia ini hanya sementara dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertaqwa."

Dalam wacana kesufian, *takhalli 'an al-radzail* atau membersihkan diri dari perbuatan tercela merupakan langkah awal untuk membersihkan hati seseorang. Sedangkan *tahalli bi al-fadail* atau menghiasi diri dengan sifat-sifat luhur adalah tangga berikutnya untuk mencapai

⁹⁴ Qomar Kailani, *Fi al-Tasawuf al-Islam* (Dar al-Ma'arif, 1976), 36.

tingkat spiritualitas yang lebih tinggi yaitu *tajalli* (lihat gambar). Jadi disini, tarekat (dari kata *tariq* = anak jalan) digambarkan sebagai jalan yang berpangkal pada syariat (dari kata *syari'* = jalan utama). Ini sebuah pengandaian olah kalangan sufi bahwa sesungguhnya sekolah tasawuf adalah cabang dari dogma agama.⁹⁵



Gambar 1: Tingkat Metodologis Pemahaman Keagamaan dan Pendakian Spiritual

Perkembangan Tasawuf

Menurut al-Dzahabi, istilah sufi mulai dikenal pada abad ke-2 Hijriyah, tepatnya tahun 150 H. Orang pertama yang dianggap memperkenalkan istilah ini kepada dunia Islam adalah Abu Hasyim al-Sufi atau akrab disebut juga Abu Hasyim al-Kufi.⁹⁶ Tetapi pendapat lain menyebutkan bahwa tasawuf baru muncul di dunia Islam pada awal abad ke-3

⁹⁵ Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, ter. M. Nursammad Kamba (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 171.

⁹⁶ Muhammad Sayyid al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin vol. II* (Kairo: al-Risalah, 1985), 338; Abdurrahman Badawi, *Tarikh al-Tasawuf al-Islami* (Kuwait: Wakalat al-Mathbu'ah, 1975), 7; Ali Zighur, *al-Tafsir al-Sufi fi al-Qur'an 'inda al-Sadiq* (Beirut: Dar al-Andalus, 1979), 32; Abu al-A'la Afifi, *Fi al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: Mathba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyir, 1969), 68.

hijriyah yang dipelopori oleh al-Kurkhi, seorang masihi asal Persia. Tokoh ini mengembangkan pemikiran bahwa cinta (mahabbah) kepada Allah adalah sesuatu yang tidak diperoleh melalui belajar, melainkan karena faktor pemberian (mauhibah) dan keutamaan dari-Nya. Adapun tasawuf baginya adalah mengambil kebenaran-kebenaran hakiki. Tesis ini kemudian menjadi suatu asas dalam perkembangan tasawuf di dunia Islam.⁹⁷ Beberapa tokoh lainnya yang muncul pada periode ini adalah al-Suqti (w.253 H), al-Muhasibi (w. 243 H) dan Dzunnun al-Hasri (w. 245 H).

Tasawuf kemudian semakin berkembang dan meluas ke penjuru dunia Islam pada abad ke-4 H dengan sistem ajaran yang semakin mapan. Belakangan, al-Ghazali menegaskan tasawuf atau hubbullah (cinta kepada Allah) sebagai keilmuan yang memiliki kekhasan tersendiri di samping filsafat dan ilmu kalam. Pada abad ke-4 dan ke-5 hijriyah inilah konflik pemikiran terjadi antara kaum sufi dan para fuqaha'. Umumnya, kaum sufi dengan berbagai tradisi dan disiplin spiritual yang dikembangkannya dipandang oleh para fuqaha' sebagai kafir, zindiq dan menyelisihi aturan-aturan syari'at. Konflik ini terus berlanjut pada abad berikutnya, terlebih lagi ketika corak falsafi masuk dalam tradisi keilmuan tasawuf dengan tokoh-tokohnya seperti Ibn al-'Arabi dan Ibn al-Faridl pada abad ke-7 H.⁹⁸ Realitas inilah yang kemudian menimbulkan pembedaan dua corak dalam dunia tasawuf, yaitu antara tasawuf 'amali (praktis) dan tasawuf nazari (teoritis). Tasawuf praktis atau yang disebut juga tasawuf sunni atau akhlaki merupakan bentuk tasawuf yang memagari diri dengan al-Qur'an dan al-Hadith secara ketat dengan penekanan pada aspek amalan dan mengaitkan

⁹⁷ Afifi, *Fi al-Tasawuf al-Islami*, 42.

⁹⁸ Ibid., 49.

antara ahwal dan maqamat. Sedangkan tasawuf teoritis atau juga disebut tasawuf falsafi cenderung menekankan pada aspek pemikiran metafisik dengan memadukan antara filsafat dengan ketasawufan.⁹⁹

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

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

⁹⁹ Lihat: al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 339; Muhammad Sayyid Jibril, *Madkhal ila al-Manahij al-Mufasssirun* (Kairo: al-Risalah, 1978), 211.

kehadiran-Nya dalam hati, berjumpa dan berdialog dengan-Nya, ataupun penyatuan makhluk dalam iradah Tuhan.

Dari segi sejarah, sufisme sebenarnya dapat dibaca dalam 2 tingkat: (1) sufisme sebagai semangat atau jiwa yang hidup dalam dinamika masyarakat muslim; (2) sufisme yang tampak melekat bersama masyarakat melalui bentuk-bentuk kelembagaan termasuk tokoh-tokohnya. Perluasan wilayah kekuasaan Islam tidak semata-mata berimplikasi pada persebaran syiar Islam melainkan juga berimbas pada kemakmuran yang melimpah ruah. Banyak di kalangan sahabat yang dahulunya hidup sederhana kini menjadi berkelimpahan harta benda. Menyaksikan fenomena kemewahan tersebut muncul reaksi dari beberapa sahabat seperti Abu Dzar al-Ghifari, Sa'id bin Zubair, 'Abd Allah bin 'Umar sebagai bentuk "protes" dari perilaku hedonistic yang menguat pada masa kekuasaan Umayyah.

Disintegrasi sosial yang parah mempengaruhi umat mencari pedoman doktrinal yang mampu memberi mereka ketenangan jiwa dan sekaligus memberi kesadaran yang mengukuhkan ikatan yang damai sesama muslim di antara mereka. Secara garis besar perkembangan tarekat dapat dibaca melalui tiga tahapan berikut: (1) *khanaqah*, yakni terbentuknya komunitas syaikh-murid dalam aturan yang belum ketat untuk melakukan disiplin-disiplin spiritual tertentu. Gerakan yang bercorak aristokratis ini berkembang sekitar abad ke-10 M; (2) *tariqah*, yakni perkembangan lebih lanjut di abad berikutnya dimana formulasi ajaran-ajaran, peraturan dan metode-metode ketasawufan mulai terbentuk mapan; (3) *taifa*, yakni masa persebaran ajaran dan pengikut dari suatu tarekat yang melestarikan ajaran syaikh tertentu.

Tarekat adalah lembaga tempat berhimpunnya orang-orang yang melalui ikatan hirarkis tertentu sebagai murshid-

murid, menjalani disiplin-disiplin spiritual tertentu untuk menemukan kejernihan jiwa dan hati. Varian tarekat dapat disejajarkan sebagai mazhab dalam bidang tasawuf sebagaimana muncul pula varian-varian mazhabi dalam bidang pemikiran kalam dan fikih.

Tokoh dan Pemikirannya

Rabi'ah al-Adawiyah

Perempuan ini terlahir dalam keluarga miskin yang karena suatu peristiwa peperangan, ia dikisahkan diculik dan kemudian dijual sebagai budak kepada satu keluarga dari suku Qais Banu Adwah. Dari sinilah kemudian ia dikenal sebagai Rabi'ah al-Qaisyah atau al-Adawiyah. Sebelum bertaubat dan menjalani kehidupan sufistik, menurut Badawi ia sempat menjalani kehidupan yang sangat mengagungkan nilai keduniawian sebagai seorang penyanyi dan penari. Badawi mengatakan bahwa tidak mungkin iman dan kecintaan Rabi'ah kepada Allah sedemikian ekstrimnya kecuali bahwa dirinya pernah sedemikian jauh menjalani dan mengejar kehidupan duniawi.¹⁰⁰

Rabiah dikenal sebagai peletak dasar tasawuf tentang cinta (*mahabbah*) kepada Allah. Dalam sebuah syairnya ia pernah bersenandung:

يَا حَبِيبَ الْقَلْبِ مَالِي سِوَاكَ * فَارْحَمِ الْيَوْمَ مُذْنِبًا قَدْ أَتَاكَ
يَا رَجَائِي وَرَاحَتِي وَسُرُورِي * قَدْ أَبَى الْقَلْبُ أَنْ يُحِبَّ سِوَاكَ

"Duhai Kekasih Hatiku, hanya engkaulah yang kucintai, kasihanilah kini pendosa yang hadir kehadirat-Mu. Duhai

¹⁰⁰ 'Abd al-Rahman al-Badawi, *Syahidah al-Syauq al-Ilahi Rabi'ah al-Adawiyah* (Kuwait: al-Waqalah al-Matbu'ah, 1978), 67.

Harapanku, Kebahagiaanku dan Kesenanganku, sungguh, enggan sudah hati ini untuk mencintai selain diri-Mu."

Dzun al-Misri

Abu al-Fayd Tauban bin Ibrahim bin Ibrahim bin Muhammad al-Anshari (772 -860 M) yang dijuluki *Sahib al-Hut* (pemilik ikan).¹⁰¹ Ia dikenal sebagai sufi yang mengembangkan teori tentang *ma'rifat*.¹⁰² Ma'rifat dalam terma sufistik memiliki pengertian yang berbeda dengan istilah *'ilm*, yakni sesuatu yang bisa diperoleh melalui jalan usaha dan proses pembelajaran. Sedangkan ma'rifat dalam terma sufi lebih merujuk pada pengertian salah satu metode yang bisa ditempuh untuk mencapai tingkatan spiritual.¹⁰³ Sebagaimana diketahui bahwa kalangan sufi membedakan jalan sufistik kedalam tiga macam: (1) *makhfafah* (jalan kecemasan dan penyucian diri; tokohnya adalah Hasan al-Basri); (2) *mahabbah* (jalan cinta, pengorbanan dan penyucian diri, dengan tokohnya Rabi'ah al-Adawiyah); (3) *ma'rifah* (jalan pengetahuan).¹⁰⁴

Menurutnya, ma'rifah adalah *fadl* (anugerah) semata dari Allah. Dan ini hanya bisa dicapai melalui jalan pengetahuan. Semakin seseorang mengenal Tuhannya, maka semakin pula ia dekat, khususy' dan mencintai-Nya.¹⁰⁵ Ia

¹⁰¹ Kamil Muhammad Uwaydah, *Dzun al-Misri: al-Hakim al-Zahid* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 29.

¹⁰² Asep Usman Ismail, "Tasawuf" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam vol.3* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), 148.

¹⁰³ Hasan Muhammad al-Syarqawi, *Alfaz al-Sufiyah wa Ma'aniha* (t.t.: t.p., 1975), 228.

¹⁰⁴ Cyril Glasse, "Sufisme" dalam *Ensiklopedi Islam Ringkas* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 372.

¹⁰⁵ Abu al-Wafa al-Ghanayami al-Taghtazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqifah, 1976), 617.

termasuk meyakini bahwa ma'rifat sebenarnya adalah puncak dari etika baik vertical maupun horizontal. Jadi, ma'rifat terkait erat dengan syari'at, sehingga ilmu batin tidak menyebabkan seseorang dapat membatalkan atau melecehkan kewajiban dari ilmu zahir yang juga dimuliakan oleh Allah. Demikian pula, dalam kehidupan sesame, seorang 'arif akan senantiasa mengedepankan sikap kelapangan hati dan kesabaran dibanding ketegasan dan keadilan.

Hakikat ma'rifat bagi Dzun al-Nun al-Misri adalah al-Haq itu sendiri. Yakni, cahaya mata hati seorang 'arif dengan anugerah dari-Nya sanggup melihat realitas sebagaimana al-Haq melihatnya. Pada tingkatan ma'rifat, seorang 'arif akan mendapati penyingkapan hijab (*kasyf al-hijab*). Dengan pengetahuan inilah, segala gerak-gerik sang 'arif senantiasa dalam kendali dan campur tangan Allah. Ia menjadi mata, lidah, tangan dan segala macam perbuatan dari Allah.¹⁰⁶

عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي وَلَوْ لَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي

"Aku ma'rifat pada Tuhanku sebab Tuhanku, andaikata bukan karena Tuhanku, niscaya aku tidak akan ma'rifat kepada-Nya."¹⁰⁷

Ia membagi ma'rifat menjadi tiga macam: (1) *ma'rifat al-tauhid*, yakni doktrin bahwa seorang mu'min bisa mengenal Tuhannya karena memang demikian ajaran yang telah dia terima, (2) *ma'rifat al-hujjah wa al-bayan*, yakni ma'rifat yang diperoleh melalui jalan argumentasi, nalar dan logika. Bentuk kongkritnya, mencari dalil atau argument penguat dengan akal sehingga diyakini adanya Tuhan. Tetapi, ma'rifat kaum teolog ini belum bisa merasakan lezatnya

¹⁰⁶ Qasim Ghina, *Tarikh al-Sufi al-Islami*, ter. Sadiq Nashat (Kairo: Maktab al-Nahdah al-Misriyah, 1970), 618-619.

¹⁰⁷ Al-Taghtazani, *al-Madkhal*, 120.

ma'rifat tersebut; (3) *ma'rifat sifat al-wahdaniyah wa al-fardhiyah*, yakni ma'rifat kaum muqarrabin yang mencari Tuhannya dengan pedoman cinta. Sehingga yang diutamakan adalah ilham atau fadl (limpahan karunia Allah) atau kasyf (ketersingkapan tabir antara Tuhan dengan manusia). Karena pada tingkatan ini, sebenarnya yang lebih berbicara adalah hati dan bukannya akal.¹⁰⁸

Al-Bustami

Al-Bustami adalah orang pertama yang memakai istilah *fana'* sebagai kosakata sufistik. Dia mengadopsi teori monisme dari gnostisisme hindu-budha. Konsep *muraqabah* (pendekatan spiritual) yang dipahaminya disejajarkan dengan ajaran samadi (*meditation*) yang pada puncaknya mencapai ekstasi (*fana'*) dimana terjadi penyatuan antara "yang mendekati" (*muraqib*, yakni sufi) dan "yang didekati" (*muraqab*, yakni Allah).¹⁰⁹ Pada konteks ini diketahui bahwa Bustami memilah antara konsep ibadah dan ma'rifah dimana ahli ibadah (ritual normatif) dipersepsikan sebagai orang yang jauh untuk dapat meraih ma'rifah (tingkat spiritualitas hasil pendakian sufistik).¹¹⁰ Harun Nasution memandang bahwa ittihad (yang menjadi teori sentral dari al-Bustami) tampak sebagai suatu tingkatan dalam tasawuf dimana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu kepada yang lainnya dapat saling berkata: hai aku (*ya ana!*).¹¹¹

¹⁰⁸ Ibid., 121.

¹⁰⁹ Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyah*, 309.

¹¹⁰ Ibid., 311.

¹¹¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 82.

Konsep ittihad ini merupakan pengembangan dari konsep fana' dan baqa' yang dicituskannya. Menurutnya, setelah mencapai ma'rifat, seseorang dapat melanjutkan kepada maqam selanjutnya yaitu fana', baqa' dan akhirnya ittihad. Fana' adalah penyirnaan diri dari sifat keduniawian yang dilukiskan laksana kematian jasad dan lepasnya ruh menuju kepada kekekalan (baqa') dan dari sini dapat melangkah kepada penyatuan dengan Allah (ittihad). Pada titik ini kerap terjadi apa yang diistilahkan dalam dunia sufi sebagai *syatahat* atau keadaan tidak sadar karena telah terjadi penyatuan dimana dia seolah menjadi Tuhan itu sendiri. Konsep fana' sebenarnya memiliki beberapa pemaknaan yang dapat diikhtisarkan sebagai berikut: (1) ungkapan majazi bagi penyucian jiwa dari hasrat-hasrat keduniawian; (2) pemusatan akal untuk berfikir tentang Allah semata dan bukan selainnya; (3) peniadaan secara total kesadaran atas eksistensi diri dengan meleburkan kesadaran dalam eksistensi Tuhan semata. Inilah yang disebut sebagai *fi al-fana' fana'* (peniadaan dalam peniadaan) atau *baqa' fi Allah* (menyatu dalam Tuhan).¹¹²

Al-Junaid

Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Nehawandi al-Baghdadi. Ia dikenal sebagai tokoh yang mensistematisasikan beberapa kecenderungan tasawuf dan mencoba mengislamisasi istilah-istilah tasawuf dengan istilah-istilah dari al-Qur'an. Ia digelari *sayyid al-taifah* dan

¹¹² Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyah*, 354.

juga *tawus al-ulama'* (burung merak para ulama). Dia menjadi figur teladan dalam dunia ketasawufan.¹¹³

Keseriusannya mengkaji syariah mempengaruhi corak pemikiran tasawufnya. Ia berpendapat bahwa tasawuf secara praktis haruslah berada dalam bingkai tuntunan syariat. Baginya, tasawuf tidaklah diperoleh dari kata-kata atau perdebatan atas sesuatu hal, melainkan dari praktek hidup lapar, senantiasa bangun malam, dan memperbanyak amal saleh.¹¹⁴ Dia mengkritik perilaku sebagian pihak yang menjadikan *wusul* (mencapai penyatuan diri dengan Allah) sebagai tindakan dan apologi untuk melepaskan diri dari tanggung jawab atau kewajiban hukum syariah. Mazhab tasawufnya dikenal terikat kuat dengan al-Qur'an dan al-Hadith. Wacana cinta mistiknya senantiasa menuju kepada "ketenangan jiwa" (*sahw*) sebagai kontra wacana dari praktik kesufian yang berciri kemabukan (*sukr*).¹¹⁵

Ia terpengaruh dengan keteladanan dalam menekankan aspek zuhud dan sabar dari al-Hasan al-Basri, tawakkal dari al-Muhasibi dan mahabbah dari Rabi'ah al-Adawiyah.¹¹⁶ Bagi Junaid, ber-*khalwat* bukanlah sesuatu yang penting. Jauh lebih penting adalah memberikan nasehat kepada umat. Tasawuf merupakan penyerahan diri kepada

¹¹³ Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: a Study of Syaikh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester: the Islamic Foundation, 1986), 146.

¹¹⁴ Abu al-Qasim 'Abd al-karim bin Hawazin Al-Qusyaeri, *al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Tasawuf* (t.t.: Dar al-Khair, t.t.), 430.

¹¹⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 1975), 58.

¹¹⁶ Herbert Mason, "Hallaj and the Baghdad School of Sufism" dalam *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (Boston: Oneworld Publications, 1999), 67.

Allah, bukan untuk tujuan lain. Cara yang baik untuk mendekatkan diri dengan-Nya adalah dengan senantiasa mencintainya. Cinta mistik adalah kecenderungan hati seseorang kepada Allah dan kepada segala sesuatu yang datangnya dari Allah.¹¹⁷

Kajian menarik dari Junaid adalah tentang fana' (dengan pengembangan berbeda dari fana' yang dikemukakan al-Bustami), yakni proses peleburan diri sehingga menghilangkan batas-batas individual yang ada dalam diri manusia. Doktrin ini ditopang oleh dua konsep utama, perjanjian atau kontrak azali dan fana'. Manusia telah tercipta sebelumnya dari kefana'annya. Dan agar bisa kembali, maka manusia perlu juga meniadakan dirinya kembali agar suci sebagaimana ketika berada di alam ruh. Tetapi Junaid menandakan di sini bahwa fana' bukanlah akhir dari perjalanan spiritual manusia. Fana' hanyalah sarana menuju baqa'. Jika fana' menimbulkan perasaan bersatu dengan Allah karena peleburan sifat diri manusia, maka baqa' adalah perpisahan dari perasaan itu untuk kembali menjadi hamba atau budah Allah, sebab tidak ada yang lebih baik dan menyenangkan daripada menjadi hamba di tengah-tengah kehidupan sehari-hari. Jadi ada pengandaian keterjarakan kembali. Acapkali fana' itu prosesnya teramat panjang sehingga ada yang menyebutnya sebagai *fana al-fana'*. Kaum *malamatiyah* (aliran *sukr*) seringkali berhenti di fana' dimana fenomena syatahat sering terjadi, dan bukannya meneruskannya kepada baqa'.¹¹⁸ Konsep fana' dan baqa' ini tidak lepas dari teorinya tentang

¹¹⁷ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam vol. 3* (Jakarta: PT Ichtisar Baru van Hoeve, 1997), 109.

¹¹⁸ Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism* (Kuala Lumpur: AS oordeen, 1995), 133.

ma'rifah yang disifati sebagai suatu proses yang berkesinambungan dan dinyatakan tidak akan pernah mencapai sebenar-benarnya pengenalan Allah dalam kemutlakan-Nya. Kata Junaid, "cangkir teh tidak akan bisa menampung semua air yang ada di lautan."¹¹⁹

Al-Hallaj

Al-Hallāj (858-922 M) merupakan seorang proponent paling awal yang disebut-sebut menerima klaim keselamatan eskatologis di luar Islām. Di antara tebaran pemikirannya, memang terdapat ide-ide yang dapat dipersepsi sebagai sumbangsihnya bagi faham pluralisme agama yang sekarang menjadi wacana keislaman aktual. Semisal yang terekam dalam tafsirnya atas kisah Musa ketika diajak bicara oleh Allāh , yang tampak di mata telanjangnya sebagai pohon belukar api (*burning bush*) yang berbicara. Ketika ditanya perihal 'penyaksian' dan 'pertanyaan' Musa a.s. tersebut, ia menjawab:¹²⁰

لِأَنَّهُ انْفَرَدَ لِلْحَقِّ وَانْفَرَدَ الْحَقُّ بِهِ فِي جَمِيعِ مَعَانِيهِ وَصَارَ الْحَقُّ مُوَاجِهَهُ فِي كُلِّ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ وَمُقَابِلُهُ دُونَ كُلِّ مَحْضُورٍ لَدَيْهِ عَلَى الْكَتْشَفِ الظَّاهِرِ إِلَيْهِ لَا عَلَى الْغَيْبِ فَذَلِكَ الَّذِي حَمَلَهُ عَلَى سُؤَالِ الرُّؤْيَةِ لَا غَيْرَ

Pelajaran yang bisa diambil adalah, bahwa ketika seseorang telah sampai pada titik kesadaran diri dimana ia tercerap ke dalam hakikat kebenaran, maka kebenaran itu tampak hadir dalam setiap apa yang dilihatnya secara lahir. Maka tak heran jika ia pernah menyebutkan dalam syairnya:¹²¹

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ رَبِّي * فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ: أَنْتَ

¹¹⁹ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi*, 131.

¹²⁰ Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Tabaqat al-Sufiyah* (Kairo: Maktabah al-Khānijī, 1986), 309.

¹²¹ 'Ali al-Khatīb, *Ittijāhāt al-Adab al-Sūfī: Bayn al-Hallāj wa Ibn 'Arabī* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983), 196.

“Aku menyaksikan Tuhanku dengan mata Tuhanku, maka tatkala kubertanya: ‘Siapa Engkau’, Dia menjawab: ‘Dirimu’.”

Berkaca pada kisah ini, al-Hallāj berkata bahwa peran yang dipilihnya adalah untuk merepresentasikan belukar ini dalam kehidupannya.¹²²

Faham al-Hallāj didasarkan pada pandangannya tentang *Tawhid*, dimana Tuhan adalah satu, unik, sendiri, dan terbukti satu (*one, unique, alone, and attested one*).¹²³ Maka tauhid dalam keyakinannyapun mempersilakan kehadiran konsep ketuhanan yang beraneka ragam. Baginya, Tuhan tak dapat disifati dengan apapun. Penyifatannya justru hanya akan membatasi-Nya.¹²⁴ Dari sinilah terpahami mengapa ia tidak menyoal penyembahan melalui konsep monoteisme dan politeisme, karena pada dasarnya, kufur dan iman itu hanya berbeda dari segi nama dan logikanya, yakni antara yang satu dan banyak, bukan dari segi hakikatnya. Menurutnya, jika ditelusuri, niscaya akan dijumpai bahwa kepercayaan-kepercayaan tersebut akan mengarah kepada satu Tuhan.¹²⁵ Al-Hallāj mengatakan jika permenungannya terhadap agama-agama yang berbeda telah menghasilkan simpulan yang mengantarnya pada pemahaman bahwa ternyata terdapat suatu prinsip unik yang merajut keseluruhan agama-agama tersebut. Prinsip tersebut akan hadir dengan sendirinya kepada seseorang sehingga mampu memahaminya. Maka dari itu, seseorang tak usahlah dipinta agar memeluk suatu

¹²² "My own role is to represent this bush" [Massignon, *The Passion*, vol.3, 293].

¹²³ Ibid., 316.

¹²⁴ Ibid., 322.

¹²⁵ Usman, *Wahdat al-Adyān*, 12-16.

kepercayaan, karena hal itu justru dapat menjauhkannya dari meraih prinsip yang fundamental tersebut.¹²⁶

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

أَنَا الْحَقُّ وَالْحَقُّ لِلْحَقِّ حَقٌّ * لَا يَسْ دَاتُهُ فَمَا تَمَّ فَرَقٌ¹²⁷

"Akulah al-Haq (Sang Kebenaran) dan al-Haq bagi al-Haq adalah kebenaran, membungkus Dzat (Esensi)-Nya, maka dari itu bedakanlah."

Dijelaskan oleh Mahmud jika ucapan *hululiyah*-nya tersebut tidak tepat jika dimaknai sebagai kesatuan diri hamba dan diri Tuhannya sebagaimana terpahami oleh konsep kesatuan wujudnya (*wahdat al-wujud*) Ibn 'Arabī. Sebab, al-Hallāj sendiri menafsirkan syairnya itu dengan mengatakan:¹²⁸

أَنَا سِرُّ الْحَقِّ مَا الْحَقُّ أَنَا * بَلْ أَنَا حَقٌّ فَفَرَّقْ بَيْنَنَا

"Akulah rahasia al-Haq (Sang Kebenaran) dan bukanlah al-Haq itu aku, akan tetapi akulah haq (kebenaran), maka bedakanlah di antara kami."

¹²⁶ "I have meditated on the various religions, forcing myself to understand them, and I have found that they arise from a unique principle having numerous ramifications. So do not ask of a man that he should adopt this or that religion, for that would take him away from the fundamental principle; it is this principle itself which must come to seek him; in this principle are elucidated all heights and all meanings, then he (the man) will understand them" [Lihat catatan kaki (4) dalam Frithjof Schuon, *Understanding Islām* (Baltimore: Penguin Books, 1972), 143].

¹²⁷ Mahmūd, *Al-Falsafah al-Sūfiyah*, 365.

¹²⁸ *Ibid.*, 370 dan 501.

Sedangkan *Nur Muhammad* adalah konsep yang menegaskan emanasi wujud segala sesuatu, termasuk para nabi, dari cahaya Muhammad (di alam azali); sehingga pada prinsipnya semua agama adalah sama karena memancar dari jalan petunjuk yang satu. Maka dari itu, al-Hallāj menyalahkan mereka yang menyalahkan agama orang lain. Hal penting baginya adalah hakikat, bukan bentuk lahirnya. Ia mengatakan:¹²⁹

مَنْ لَاحَظَ الْأَعْمَالَ حُجِبَ عَنِ الْمُعْمُولِ لَهُ وَمَنْ لَاحَظَ الْمُعْمُولَ لَهُ حُجِبَ عَنِ رُؤْيَا
الْأَعْمَالِ

Jadi, siapapun yang terlalu terpukau atau terpaku pada bentuk akan menjadi abai atau setidaknya kurang mendalam perhatiannya terhadap yang esensi.

Selaras dengan pandangan tersebut, relevan jika dikemukakan juga pemikiran tentang kewalian (*wilāyah*) yang disandarkan kepadanya. Al-Hallāj dianggap sebagai seseorang yang mula-mula meyakini bahwa kewalian lebih utama daripada kenabian (*nubuwwah*). Kewalian adalah intisari (*jawhar*) kenabian, sehingga seseorang yang telah mencapai derajat kewalian yang sempurna, maka syariat yang dibawa para nabi tidak lagi mengikat dirinya. Pemikiran ini di kemudian hari dinilai menjadi lahan subur bagi perkembangan pemikiran tentang kesatuan ibadah (*tawhid al-'ibādah*) dan kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyān*) dalam aliran Ibn 'Arabī.¹³⁰

Al-Ghazali (1059 – 1111 M)

Menurut *hujjat al-Islam*, ilmu sejati adalah ma'rifat atau mengenal Tuhan. Tidak ada wujud ini melainkan Allah dan perbuatan Allah. Allah dan perbuatannya adalah dua hal,

¹²⁹ Al-Sulamī, *Tabaqāt al-Sūfiyah*, 308.

¹³⁰ Mahmūd, *Al-Falsafah al-Sūfiyah*, 381 dan 405.

bukan satu. Ini koreksi atas pemahaman Hallaj. Alam bagi al-Ghazali adalah makhluk dan ayat tentang kekuasaan dan kebesaran Allah. Perjalanan tasawuf hakekatnya adalah usaha untuk membersihkan diri dari maksiat dan menjernihkan hati secara berkesinambungan sampai mencapai *musyahadah* (ketersingkapan batin). Seorang manusia hanya akan mencapai musyahadah dan bukannya hulul. "Hamba adalah hamba dan Tuhan adalah Tuhan, tidak akan keduanya dapat bersatu."¹³¹

Jadi, segaris dengan Dzu al-Nun, al-Ghazali percaya dengan metode ma'rifat untuk mencapai hakekat. Ma'rifat adalah nur Allah yang dilimpahkan kepada hati para kekasih-Nya yang dengannya tersingkap hakekat segala sesuatu dengan penuh keyakinan.¹³² Di samping itu, ma'rifat juga bisa mengantar seseorang semakin kuat cintanya (*mahabbah*) kepada Allah. Sementara orang yang paling bahagia di dunia ini sebenarnya adalah orang yang paling kuat cintanya. Untuk meraih mahabbah, dapat dilakukan melalui dua cara: (1) memutuskan diri dengan segala hubungan duniawi; (2) keluasan ilmu pengetahuan (ma'rifat) tentang Allah.

Untuk mencapai ma'rifat, al-Ghazali menjelaskan tentang langkah-langkahnya: Pertama, syak (ragu-ragu atau skeptis). Menurutnya, sikap ragu-ragu dapat mendorong seseorang untuk mencari kebenaran yang sejati. Ia mengatakan:

مَنْ لَنْ يَشَاكَ لَمْ يَنْظُرْ وَمَنْ لَمْ يَنْظُرْ لَمْ يُبْصِرْ وَمَنْ لَمْ يُبْصِرْ بَقِيَ فِي الْعَمَى وَالضَّلَالِ

¹³¹ Abdul Qadir Muhammad, *al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam: Masadiruh wa Nazariyatuh wa Makanuh min al-Din wa al-Hayah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 202.

¹³² Ahmad al-Sharbasī, *al-Ghazali wa al-Tasawuf al-Islami* (t.t.: Dar al-Hilal, t.t.), 176.

"Barangsiapa tidak pernah mengalami keragu-raguan, maka dia tidak akan pernah berfikir. Barangsiapa tidak berfikir, maka dia tidak akan bisa melihat (kebenaran). Dan barangsiapa yang tidak bisa melihat, maka dia akan tetap berada dalam kebutaan dan kesesatan."¹³³

Kedua, mujahadah atau riyadhah (disiplin dan latihan diri yang serius). Ini ditunjukkan melalui kesungguhan diri untuk mengendalikan segala nafsu duniawi, menyucikan diri dari segala maksiat. Tegasnya, kebenaran ma'rifat sebenarnya tidak bisa diperoleh melalui banyaknya rangkaian dalil dan indahnya susunan kata argumentasi yang bisa diajukan, melainkan melalui praksis berupa amal ketaatan yang tulus.

Ketiga, mukasyafah (ketersingkapannya antara hamba dan Allah al-Khaliq) secara batiniyah (dalam hati). Ketika hati telah menjadi bersih, maka ia laksana cermin yang dengan anugerah Allah mampu memantulkan nur (cahaya) Allah. Keempat, al-Mudawamah 'ala al-Muraqabah, atau kontinuitas dalam kesadaran diri atas kedekatan dan pengawasan Allah. Puncak dari taqarrub ini adalah fana' atau terpusatnya seluruh kesadaran hanya kepada Allah, sehingga seolah sirna segala maujud yang selain Allah.

Selain menjelaskan tentang langkah-langkah yang dapat mengantarkan seseorang kepada Ma'rifat, al-Ghazali juga menjelaskan tentang sebab-sebab yang dapat menghalangi seseorang untuk mencapai tingkatan tersebut, yaitu: kelemahan hati, maksiat, adanya hal duniawi yang menyibukkan hati, keyakinan-keyakinan masa lampai, dan ketidaktahuan tentang cara mencapai hakekat.¹³⁴

¹³³ Ibid., 171-172.

¹³⁴ Ibid., 174.

Ibn 'Arabi

Abu Bakar Muhammad ibn 'Ali al-Khatami al-Tha'I al-Andalusi (1165 – 1240 M). Di Timur ia dikenal dengan sebutan Ibn 'Arabi, di Barat ia dikenal dengan sebutan Ibn Suraqah, al-Syaikh al-Akbar (Doktor Maximus), Muhyiddin, bahkan Neo Plotinus. Ia dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai tradisi kehidupan sufistik yang kuat.¹³⁵ Tetapi Ibn 'Arabi sendiri dalam pertumbuhannya justru menempuh pendidikan dengan tradisi intelektual rasional-filosofis yang kala itu berkembang pesat di wilayah Andalusia dengan Ibnu Rusyd sebagai tokoh besarnya kala itu. Hal ini tampaknya menimbulkan pergolakan tersendiri pada diri Ibnu 'Arabi sehingga mempengaruhi pemikirannya yang dikenal tidak beraturan (desultory) dan eklektik (eclectic).¹³⁶ Tetapi kelebihanannya sebagai seorang guru filsafat paripatetik inilah yang membantunya mampu memfilsafatkan pengalaman spiritualnya sebagai seorang mistikus ke dalam suatu teori metafisik yang berpengaruh, yang kemudian dikenal sebagai teori wahdat al-wujud.¹³⁷

Seperti kebanyakan sufi lainnya, Ibnu 'Arabi percaya bahwa para wali merupakan pewaris sipiritual Nabi yang beroleh cahaya Muhammad (nur Muhammad). Sufi adalah orang-orang yang dengan segala kemampuannya, baik lahir maupun batin, berusaha mendekatkan diri dengan Allah. Tujuan utama kesufian sejatinya bukanlah hasil berupa surga

¹³⁵ Faruq Abu Mu'thi, *Muhyiddin Ibn 'Arabi: Hayatuh wa Madzhabuh wa Zuhduh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 23.

¹³⁶ Lihat: Muhyi al-Din ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 153.

¹³⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 18.

dan neraka, melainkan proses pengembaraan cinta yang mendasari niat sehingga tumbuh perasaan rindu yang mendalam (syauq).¹³⁸ Ibnu 'Arabi mengembangkan pemikiran tenang rohani manusia, menurutnya dalam diri manusia terdapat dimensi rohaniah yang terdiri dari unsur kebutuhan psikis, spiritual, imajinasi dan alam khayal manusia.¹³⁹ Rohani dapat membawa manusia kepada alam antara sadar dan tidak sadar yang disebut dengan alam al-mitsal (dunia cira rasa murni) dimana manusia siapapun juga dapat mengenal Allah melalui imajinasi kreatif yang terlatih.¹⁴⁰ Kajian rohani ini meliputi dua cabang berurutan, yaitu (1) kajian tentang kaidah-kaidah yang akan mengantarkan pada perilaku terpuji dan bermuara pada kebahagiaan batin yang dalam (*al-'alam al-rasmi*), dan (2) kajian tentang olah-rasa yang mengantar jiwa pada cahaya keimanan dan pintu kemakrifatan (*al-'alam al-dzauqi*).¹⁴¹

Dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, Allah adalah al-Khaliq bagi seluruh alam. Seluruh yang ada termasuk manusia adalah pancaran iradat Allah (ide Allah). Inilah yang membawanya kepada sebuah simpulan yang menyatakan bahwa alam ini adalah esensi dari Tuhan itu sendiri.¹⁴² Teori wihdat al-wujud (unity of existence, kesatuan wujud) ini

¹³⁸ Dewan Ensiklopedi, *Ensiklopedi Islam vol.3* (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, 1983), 884.

¹³⁹ Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat*, ter. Pungky Kusnaendy Timur (Yogyakarta: Jendela, 2001), 114.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 125.

¹⁴¹ Abd al-Mu'ti, *Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 89.

¹⁴² *Ibid.*, 158.

menegaskan bahwa variasi bentuk dalam wujud ini pada esensi merupakan substansi wujud Tuhan yang tunggal.¹⁴³

سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهُ

"Maha Suci Tuhan yang telah menjadikan segala sesuatu yang dia sendiri adalah hakikat dari segala sesuatu itu."

Disini Ibnu 'Arabi membedakan dua pengertian tentang al-Haq: (1) *al-Haq fi Dzatih*, yakni hakikat mutlak yang transenden; (2) *al-Haq* yang bertajalli ke dalam wujud dan dapat ditangkap alat indera manusia sehingga identik dengan makhluk. Jadi, hakikat wujud mempunyai dua sisi: dari segi dzatnya ia eka, tapi dari segi tajallinya ia aneka.¹⁴⁴ Prinsip tesisnya ini adalah bahwa "tidak ada dalam wujud kecuali Allah", maka *faman kana wujuduhu bighairihi fahuwa fi hukm al-adam* (siapa yang berwujud karena wujud yang lain, maka di sejatinya termasuk tidak ada).¹⁴⁵ Jadi terdapat kesatuan antara tasybih dan tanzih yang transenden sekaligus imanen dalam konteks ini. Inilah yang dikenal sebagai prinsip coincidentia oppositorium atau al-jam' bayn al-'adad yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologism antara yang tersembunyi (al-batin) dan yang manifest (al-zahir), antara yang satu (al-wahid) dan yang banyak (al-katsir).¹⁴⁶

¹⁴³ Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1976), 247.

¹⁴⁴ Tala'at Ghanam, *Adwa' 'ala al-Tasawuf* (Kairo: Alam al-Kutub, t.t.), 205.

¹⁴⁵ Ibrahim Madzkoor, *Fia al-Falsafah al-Islamiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.), 73.

¹⁴⁶ Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf Filosofis" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT IChitar Baru van Hoeve, 2002), 166.

Ide dasar pemikirannya ini bila ditelusuri akan bermuara pada Ibnu Masarah (883-931 M), Wujud Khalil al-Ghaffah. Wujud itu satu, adanya makhluk ini sebagai isyarat nyata wujudnya Khaliq. Jadi hakikatnya tidak ada perbedaan antara wujud khalik dengan makhluk kecuali dalam bentuk, jism dan rupanya saja. Konsep ini melahirkan teori *Nur Muhammad* atau *al-Haqiqat al-Muhammadiyah*, yang berarti bahwa Tuhan menciptakan alam semesta ini adalah pancaran dari esensi Tuhan. Ini lantas lahirkan wujud al-wujud yang mengatakan bahwa Allah merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dengan makhluk. Keduanya menyatu, sekalipun tidak secara fisik tetapi dalam konsep *wahdaniyah* Tuhan.¹⁴⁷

Jalan yang ditempuh seorang salik menurut Ibn Arabi adalah: *taubat*, *zuhud* (menjauhkan pikiran dari pengaruh keduniawian dengan jalan mengantarkan manusia kepada kehampaan diri dan peniadaan diri di hadapan keagungan Allah,¹⁴⁸ dan *khalwat* atau keterputusan diri dari seluruh dunia luar baik fisik maupun pikiran dengan hanya memikirkan Allah dengan dzikir dan merasakan kebersamaan dengan-Nya. Pada konteks ini Ibn Arabi melihat keniscayaan seorang pembimbing spiritual (murshid) agar jalan yang ditempuh benar. Ia pernah mengatakan bahwa barangsiapa menempuh jalan kesufian (suluk) tanpa seorang guru, maka ketahuilah bahwa gurunya adalah setan. Sebaliknya, bagi salik yang mampu ('alim), kehadiran guru justru akan

¹⁴⁷ Abu Abdillah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin 'Arabi, *Kitab al-Ahl wahuwa Kitab al-Ahadiyah dalam Rasail Ibn 'Arabi* (t.t.: Dar Ihya' Turats al-Arabi, t.t.), 7.

¹⁴⁸ Asin Balatsius, *Ibn 'Arabi: Hayatuh wa Madzhabuh* (Beirut: Dar al-Qalam, 1979), 151.

mengurangi konsentrasi riyadhahnya dan akan membatasi daya fantasi dan imajinasinya tentang Allah.¹⁴⁹

Konsep sentral dari teori wahdat al-qujud Ibn 'Arabi ini adalah tajalliyat al-Haq, yakni menampaknya diri Allah melalui penciptaan alam. Kata jalli dalam terma Ibnu 'Arabi identik dengan konsep faydh (emanasi, pelimpahan).¹⁵⁰ Konsep dasar inilah yang secara ontologis menghubungkan antara khalik dengan makhluk, yakni yang satu menjadi banyak. Dzat Allah yang asli tetaplah azali dan transenden secara absolut. Dalam tajallinya, Ibn 'Arabi membedakan antara: (1) tajalli dzati, yakni penampakan diri esensial atau penampakan pada dirinya sendiri; (2) tajalli suluqi, atau penampakan Allah dalam berbagai bentuk yang tidak terbatas dalam alam wujud yang konkrit. Adapun ritual yang paling utama untuk mencapai taraf ini adalah dengan berkhalwat.¹⁵¹ Ia percaya bahwa seseorang yang berlatih secara benar, disiplin dan intensif, maka ia dapat wusul (berhungan, bertemu atau bersambung kepada Allah dimana puncaknya adalah pencapaian pengetahuan dan kebenaran sejati dengan Tuhan.¹⁵² Seseorang sudah sampai pada tingkat spiritualitas ini dipercaya mampu menembus hijab (tabir) yang selama ini membatasi antara Allah dengan hambanya melalui mata hati (ain bashirah). Bila ini tercapai kesatuan esensi dan rasa seakan telah berakar, dimana dia menjadi anda dan anda menjadi dia.

¹⁴⁹ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, ter. Musa Kasim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2001), 120.

¹⁵⁰ Kautsar Azhari Bier, *Ibn 'Arabi: Wihdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 57 dan 59.

¹⁵¹ Abd al-Mu'ti, *Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 113.

¹⁵² Armstrong, *Islam*, 121.

Ibn Arabi memaknai agama (*din*) sebagai ketundukan, kepatuhan, ketaatan, balasan dan kebiasaan. Ia memetakan ada dua macam agama, (1) *al-din indallah*, yakni agama yang diserukan oleh para rasul Allah, (2) *al-din indal-khalq*, atau al-nawamis al-hikmiyah atau ilham-ilham kebijaksanaan yang diperoleh melalui rasul dalam tercapainya kebahagiaan di dunia dan akhirat.¹⁵³ Yang pertama identik dengan agama samawi, sedang yang kedua dengan agama ardhi.

Ibn 'Arabī merupakan figur representatif yang mengikuti jejak pendahulunya, al-Hallāj. Ia juga beranjak dari pembacaan atas Tuhan yang menurutnya tidak dapat terlihat oleh siapapun (*visible to no one*). Ia menolak klaim para sufi yang mengaku melihat Tuhan dalam keadaan ekstasi atau *fana'* mereka. Tuhan hanya menjadi nampak dalam bentuk-bentuk ehipani atau penampakan (*mazẓāhir, majalli*), yang tersusun dalam alam semesta.¹⁵⁴ Tuhan hadir dalam keyakinan di hati. Ia membuka rahasia diri-Nya sendiri kepada hati dalam suatu cara yang memungkinkan hati mengakui-Nya. Lantas mata ini menyaksikan hanya Tuhan dari keyakinan. Keyakinan melahirkan ukuran dari kapasitas

¹⁵³ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), 96-97.

¹⁵⁴ William C. Chittick menjelaskannya, "God's wujud is One in Him, but appears as the manifold existent things through self-disclosure. In other words, "Being" is attributed to God in respect of His incomparability and "Existence" is attributed to Him in respect of His similarity. In the first case, God's Essence is unknowable and inaccessible; it is the Necessary Being through Itself. In the second case God manifests Himself within "formal existence" (*al-wujud al-suri*), that is, the Breath of the All-merciful, which assumes the form of all the existent things of the cosmos" [*The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 337].

hati. Itulah mengapa terdapat banyak keyakinan-keyakinan yang berbeda. Kepada setiap orang yang percaya, Tuhan adalah Dia yang menyingkapkan dirinya dalam bentuk keyakinan (iman). Jika Tuhan menampakkan dirinya dalam bentuk yang berbeda, orang yang percaya tidak dalam bentuk itu akan menolak-Nya, dan inilah sebab mengapa keyakinan-keyakinan dogmatis bertikai satu dengan lainnya.¹⁵⁵

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

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ¹⁵⁶

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”

أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ¹⁵⁷

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha Mendengar dan Melihat.”

Sedangkan Tuhan dalam kepercayaan manusia, yang tentu diwarnai oleh kapasitas pengetahuan dan kesiapan partikular mereka (*al-isti'dād al-juz'ī*) untuk mempersepsi-Nya, disebut

¹⁵⁵ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (New York: Princeton University Press, 1969), 197.

¹⁵⁶ al-Qur'ān, 6: 103.

¹⁵⁷ Ibid., 42: 11.

oleh Ibn 'Arabī sebagai *Ilāh al-mu'taqad, al-Ilāh al-Mu'taqad, al-Ilāh fī al-i'tiqād, al-Haqq al-l'tiqādī, al-Haqq alladhi fī al-mu'taqad*, dan *al-Haqq al-makhlūq fī al-i'tiqād*.¹⁵⁸

قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ¹⁵⁹

“Musa berkata: "Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk.””

Di tengah-tengah berbagai bentuk keyakinan dan peribadatan yang berbeda tersebut, ahli makrifat (*the Gnostic*) hanya akan melihat satu hakikat obyek sesembahan.¹⁶⁰ Dari titik inilah semua tipe agama adalah sama (*equal*), dan Islām tidak lebih baik daripada kultus (*idolatry*). Di sini tidak menjadi penting keyakinan apa yang seseorang miliki atau ritual apa yang ia kerjakan.¹⁶¹ Masjid sejati adalah hati yang suci dan jernih dimana semua orang menyembah Tuhan di dalamnya,¹⁶² jadi, bukan di dalam masjid yang terbuat dari batu. Ibn 'Arabī menasehatkan agar seseorang hendaknya tidak terlalu mengikatkan diri secara eksklusif kepada suatu faham keyakinan tertentu. Sebab

¹⁵⁸ Kautsar Ashari Noer, "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Paramadina*, 1 (Juli – Desember, 1998), 129-147.

¹⁵⁹ al-Qur'ān, 20: 50.

¹⁶⁰ Mahmūd, *Al-Falsafah al-Sūfiyah*, 504.

¹⁶¹ Siapapun menyembah Tuhan Yang Satu, yang bermanifestasi dalam bentuk-bentuk peribadatan yang berbeda. Inilah konsep dasar *Wahdat al-Adyān* Ibn 'Arabī, yang mengimperasikan kesalahan pendapat yang memahami bahwa Tuhan hanya bermanifestasi terbatas pada satu bentuk saja [*Ibid.*, 516].

¹⁶² Lihat: James W. Morris, "Classical Muslim Approaches to the Understanding of Islām and Other Religions (and their Implications for Interreligious Understanding)", *Analytica Islāmica*, 1 (Mei, 2002), 1-14.

menurutnya, eksklusivisme tersebut hanya akan menggagalkan seseorang untuk menemukan dan mengakui kebenaran hakiki dari suatu persoalan sehingga cenderung menyalahkan yang lain. Padahal Tuhan yang Maha Wujud dan Kuasa tidaklah terbatas oleh sekat-sekat sempit suatu keyakinan peribadatan. Dia hadir dalam tiap bentuk kepercayaan manusia.¹⁶³

Ibn 'Arabī menegaskan bahwa tidak ada agama yang lebih mulia dari agama cinta dan rindu akan Tuhan. Cinta adalah esensi dari semua keyakinan, terlepas apapun yang menjadi kulit luarnya. Dalam syairnya ia berkata:¹⁶⁴

¹⁶³ "Do not attach yourself to any particular creed exclusively, so that you disbelieve in all the rest; otherwise, you will lose much good, nay, you will fail to recognize the real truth of the matter. God, the omnipresent and omnipotent, is not limited by any one creed, for He says (Kor.2 109), "Whosoever ye turn, there is the face of Allāh ." Every one praises what he believes; his god is his own creature, and in praising it he praises himself. Consequently he blames the beliefs of others, which he would not do if he were just, but his dislike is based on ignorance. If he knew Junayd's saying, "The water takes its color from the vessel containing it," he would not interfere with other men's beliefs, but would perceive God in every form of belief" [Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islām* (Bloomington: World Wisdom, 2002), 61-62].

¹⁶⁴ Balathiyus, *Ibn 'Arabi*, 265-266. Pada konteks ini, Ibn 'Arabi sebenarnya melihat adanya kesamaan inti ajaran dalam agama-agama tersebut dengan keyakinan bahwa dalam kitab-kitab mereka terdapat pesan dan ajaran untuk mengimani Nabi Muḥammad saw yang kelak akan diutus untuk umat akhir zaman dan kewajiban mengikuti syariatnya ketika hari itu tiba. Di sini iapun mempercayai bahwa Islām adalah agama penutup dan penyempurna yang mencakup semua kearifan ajaran agama-agama yang sebelumnya. Sehingga, dengan kesempurnaan ini, sesungguhnya siapapun juga

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ * مَرَعَى لِعَزْرَانٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانِ
 وَبُنَيْتٍ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ * وَالْوَاحِ تَوْرَةَ وَمُصْحَفَ قُرْآنٍ
 أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ: أَنَى تَوَجَّهْتَ * رَمَائِبِهِ فَالِدِينُ دِينِي وَإِيمَانِي

“Hatiku telah mampu menampung segala bentuk: Ia adalah ladang rumput bagi sekawanan rusa dan biara bagi rahib Kristen; kuil para dewa, Ka’bah para peziarah haji, keeping-keping batu Taurat, dan kitab al-Qur’an. Aku mengikuti agama cinta: kemanapun unta-unta Cinta melangkah, kearah itu pula agama dan imanku pergi.”¹⁶⁵

Al-Jilli (1365 – 1428 M)

Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilli terkenal dengan teori sufistiknya tentang insane kamil (manusia sempurna). Ia mengidentifikasi insane kamil ini dalam dua pengertian: (1) dalam pengertian konsep pengetahuan tentang manusia

pemeluk agama lain yang kemudian memutuskan untuk masuk Islām dia akan mendapati bahwa seakan ia tidak mengubah agamanya, justru meneguhkan dan memperoleh kesempurnaan. Jadi bukan sebagaimana yang disalahpahami bahwa ia membenarkan semua agama. Bahkan justru dengan ungkapannya ini, sebenarnya Ibn 'Arabi menunjukkan kelebihan dan superioritas Islām atas ajaran agama-agama lainnya. Dalam kerangka ini juga semestinya syair berikut ini sipahami [Ibid', 267]:

النصراني وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا ما بدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والدخول في شرعه إذا أرسل وإن رسالته عامة فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم – فافهم

Argumentasi lain yang juga menyanggah klaim mereka yang menyatakan Ibn 'Arabi mendukung pluralisme agama juga dapat dibaca melalui tulisan Sani Badron, "Ibn al-'Arabi tentang Pluralisme Agama", *Islāmia*, 3 (September-November, 2004), 29-42.
¹⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1969), 118. Lihat juga: Nicholson, *The Mystic*, 75.

yang sempurna; (2) terkait dengan jati diri yang mengidealkan kesatuan nama dan sifat-sifat Tuhan kedalam hakikat atau esensi dirinya. Menurutnya, manusia dapat mencapai kesempurnaan insaniyahnya melalui latihan rohani dan pendakian mistik. Latihan ini diawali dengan kontemplasi tentang nama dan sifat-sifat Allah. Kemudian masuk kedalam suasana sifat-sifat Tuhan dimana ia mulai melangkah menjadi bagian dari sifat-sifat tersebut dan beroleh kekuasaan yang luar biasa. Berikutnya, ia melintasi daerah nama serta sifat Tuhan, masuk kedalam hakekat mutlak menjadi "manusia tuhan" atau insan kamil. Ketika itulah, matanya akan menjadi mata Tuhan, kata-katanya adalah kata-kata Tuhan, dan hidupnya menjadi hidup Tuhan. Kesemuanya ini didasarkan pada asumsi bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas, esensi murni yaitu Wujud Mutlak yang tak tergambarkan dan tergapai hakikatnya oleh segala pemikiran manusia yang fana.¹⁶⁶

Wujud Mutlak itu lantas bertajalli secara sempurna menjadi alam semesta. Jadi, baginya, alam ini tercipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) dalam ilmu Tuhan. Ketika dalam kesendirian-Nya, yang ada hanya dzat Tuhan satu-satunya (bandingkan dengan pemikiran kaum filsuf). Dalam tajalli ini, manusia idela adalah sintesis dari makrokosmos yang permanen sekaligus aktual, cermin citra Tuhan secara paripurna. Untuk mencapai tingkatan ini, seseorang harus melewati tahapan pendakian spiritual (*taraqqi*) dimulai dari pengamalan dan pemahaman syariat (rukun Islam) secara baik. Hal ini tentu dibarengi dengan keyakinan pada rukun iman yang kokoh. Dengan bekal keduanya, seorang sufi lantas dapat memasuki tingkat kesalehan (*al-salih*) dimana

¹⁶⁶ 'Abd al-Karim al-Jilli, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), 71-72.

terdapat kontinuitas dalam menunaikan ibadah kepada Allah atas dasar khauf dan raja'. Dari al-salih, seseorang meneruskan pada tingkat *al-ihsan* (kebajikan) yang terdiri dari tujuh maqam: taubat, inabah, zuhud, tawakkal, ridha, tafwidh, dan ikhlas. Pada tingkatan ini seseorang sudah mulai disinari oleh perbuatan-perbuatan Tuhan.

Beranjak dari tahapan *ihsan*, seorang sufi dapat mendaki ke tingkatan penyaksian (*al-syahadhah*) dimana hati dipupuk kemauan dan cintanya kepada Allah dengan senantiasa mengingat-Nya dan melawan segala bentuk hawa nafsu. Puncaknya, seorang sufi akan memasuki tingkat kebenaran (*al-shiddiqiyah*) atau ma'rifat yang mempunyai tiga bentuk: *ilmu al-yaqin* (dimana sufi disinari asma' Tuhan), *ayn al-yaqin* (dimana sufi disinari sifat-sifat Tuhan) dan *haqq al-yaqin* (dimana sufi disinari zat Tuhan. Dengan demikian, diri sufi akan fana' di dalam asma', sifat dan zat Tuhan. Setelah ma'rifat, seorang sufi dapat meneruskan ke maqam qurbah, yakni merangkak sedekat mungkin dengan Allah hingga sampai pada derajat insan kamil.¹⁶⁷

Ahmad Sirhindi

Sufi asal India ini dikenal dengan teori *wahdat al-syuhud* (kesatuan penyaksian) yang menjadi kontrawacana atas teori wahdat al-wujud Ibn 'Arabi.¹⁶⁸ Konsep pokok dari teorinya menyebutkan bahwa Tuhan berbeda sepenuhnya dari makhluk. Makhluk tidak mungkin menjadi satu dengan Tuhan. Segala sesuatu memang berasal dari Allah, tetapi bukan berarti bahwa segala sesuatu kemudian adalah Allah. Ketika Allah berbeda sepenuhnya dengan makhluk, maka

¹⁶⁷ Lihat: Ibid., 134-145.

¹⁶⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 242.

kebenaran yang sebenarnya adalah dualisme (*itsaniyah*) dan bukannya monisme (wahidiyah).

Sekalipun demikian dijelaskannya bahwa yang riil sejatinya hanyalah Tuhan, karena segala sesuatu berasal dari-Nya. Adapun keberadaan makhluk pada hakikatnya adalah khayal sehingga yang riil ada satu-satunya dalam kehidupan ini tidak lain adalah Allah.¹⁶⁹ Keberadaan makhluk itu seperti adanya gambar dalam cermin dari suatu obyek. Tentu tidak bisa disamakan antara gambar dalam cermin dengan obyek aslinya. Gambar dalam cermin adalah ilusi, sedangkan obyek aslinya adalah yang nyata.

Perkembangan Kontemporer

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

Dewasa ini, modernitas telah mengimplikasikan adanya kekosongan atau keterasingan dari dimensi spiritualitas. Modernitas yang memang dibangun dari penolakan terhadap spiritualitas mulai tampak dipertanyakan kembali. Di masa kontemporer sekarang ini, ketika godaan kekayaan materiil

¹⁶⁹ Lihat: Muhammad 'Abd al-Haq Anshari, *Sufism and Shari'ah* (Leicester: the Islamic Foundation, 1997), 110-111 dan John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2002), 183.

demikian dominan, bahkan 'kesalehan agama' pun kerap kali hanya menjadi salah satu instrumen atau sekedar 'jubah' asesoris bagi keunggulan dan kesuksesan hidup duniawi, wacana kehidupan sufistik tampak semakin relevan. Tasawuf, dengan pendidikan sufistiknya,¹⁷⁰ masih dipercaya mampu menjadi alternatif solutif untuk mengantar manusia menemukan jalan menuju keridlaan Tuhan. Allah telah menggariskan mengenai siapa sejatinya manusia yang sukses hidupnya di dunia ini, dan sebaliknya siapa yang gagal.

Kata kuncinya terletak pada kesanggupan untuk memelihara jiwa agar tidak tergadai menjadi budak syahwat dengan melalaikan Allah.¹⁷¹ Dia berfirman :

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

“Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.”¹⁷²

¹⁷⁰ Setidaknya terdapat 4 (empat) hal yang menjadi maksud dari *tarbiyah sufiyah*, yaitu : (1) penjernihan jiwa; (2) penggapaian ma'rifah; (3) penghormatan terhadap nilai amal manusia; dan (4) komitmen pada akhlak yang terpuji (Lihat : Abd al-Hakim Abd al-Ghina Qasim, *Al-Madzahib al-Sufiyah wa Madarisuha* (Kairo : Maktabah Madbuli, 1989), 124-126).

¹⁷¹ Ibn al-Qayyim mengikhtisarkan 6 (enam) jenis perbuatan yang selalu dibisikkan oleh setan kepada manusia hingga tergelincir untuk melakukan, setidaknya, salah satu darinya : (1) perbuatan kafir dan syirik; (2) perbuatan bid'ah; (3) perbuatan dosa besar (*al-kaba'ir*), (4) perbuatan dosa kecil (*al-sagha'ir*); (5) sibuk dengan hal-hal yang mubah; (6) lebih suka tenggelam dalam aktivitas yang tidak prioritas daripada yang prioritas (*al-'amal bi al-mafdhul 'an ma huwa afdhal*) (Lihat : Hamid bin Muhammad bin Hamid al-Muslih, *Al-Ma'asi wa Atharuhu 'Ala al-Fard wa al-Mujtama'* (Jeddah : Maktabah al-Dhiya', 1990), 93-94).

Di ayat yang lain Allah juga berfirman :

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَتَّهُ فِي
الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا

“Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan.”¹⁷³

Kata Ibn al-Qayyim, dalam ayat tersebut Allah mensifati manusia yang mati hatinya sebagai laksana bangkai (*mayyit*). Adapun yang mampu menghidupkannya adalah ruh makrifat, tauhid, ibadah serta cintaNya.¹⁷⁴ Sementara Nabi Muhammad saw juga menganalogikan manusia yang lalai dari mengingat Allah dengan hal serupa, yaitu tak lebih halnya seonggok bangkai. Sabdanya :

مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ اللَّهَ وَ الَّذِي لَا يَذْكُرُهُ مِثْلُ الْحَيِّ وَ الْمَيِّتِ¹⁷⁵

Demikianlah, praktek kehidupan sufistik –jika pengertiannya dikembalikan kepada ikhtiar pembersihan jiwa, mendidik dan mempertinggi derajat budi, serta menekan segala bentuk kelobaan dan kerakusan, juga memerangi syahwat yang berlebih dari keperluan untuk

¹⁷² Al-Qur'an, 91: 9-10.

¹⁷³ Ibid., 6: 122.

¹⁷⁴ Ibn al-Qayyim, *Al-Tariq ila al-Hayah al-Tayyibah* (Riyadh : Dar al-Humaydi, 1992), 6.

¹⁷⁵ HR. Bukhari.

kesentosaan diri--¹⁷⁶ dalam al-Qur'an dan al-Sunnah mempunyai dasar pijakan dan petunjuk yang kokoh.¹⁷⁷

Meskipun demikian, hal yang sesungguhnya lebih utama daripada pemaparan dalil-dalil argumentatif, yang normatif maupun rasional, tentang absahnya perilaku sufistik dalam kehidupan umat Islam, adalah penghayatannya secara aktual dalam praktek hidup sehari-hari di masyarakat. Wahid Bakhsh Rabbani mengatakan bahwa Sufisme sesungguhnya adalah perkara pengalaman aktual atas realitas, dan bukannya sesuatu hal yang lantas dapat dipahami melalui sekedar penjelasan teoritis.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Lihat : Hamka, *Tasauf Moderen* (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1983), 5. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1990), 25.

¹⁷⁷ Lihat : Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism : Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings* (New York : Paulist Press, 1996), 29-74.

¹⁷⁸ Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism* (Kuala Lumpur : A.S.Noordeen, 1990), 70. Al-Rumi pernah berkata, "Kata-kata diperuntukkan hanya bagi mereka yang memerlukannya untuk sampai pada pemahaman. Apa perlunya kata bagi yang mampu memahami tanpa perantara kata-kata?" (Jalal al-Din al-Rumi, *Yang Mengenal Dirinya, yang Mengenal Tuhannya*, ter. Anwar Holid (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 60.)

Bibliografi



- Abu Zahrah, Imam Muhammad. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, ter. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib. Jakarta: Logos, 1996.
- Afifi, Abu al-A'la. *Fi al-Tasawuf al-Islami*. Kairo: Mathba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyir, 1969.
- Al-Asadi, Saifuddin al-Dhabi. *Al-Fitnah wa Waqi'at al-Jamal*. Beirut: Dar al-Nafais, 1980.
- Al-Badawi, 'Abd al-Rahman. *Syahidah al-Syauq al-Ilahi Rabi'ah al-Adawiyah*. Kuwait: al-Waqalah al-Matbu'ah, 1978.
- Al-Baghdadi, *Al-Farq bayn al-Firaq*.
- Al-Dzahabi, Muhammad Sayyid. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun vol. II*. Kairo: al-Risalag, 1985.
- Al-Jilli, 'Abd al-Karim. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*. Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- Al-Khatib, 'Ali. *Ittijahat al-Adab al-Sufi: Bayn al-Hallaj wa Ibn 'Arabi*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983.
- al-Khayyat, Muhyiddin. *Tarikh al-Islam vol.II*. Beirut: Dar al-Fikr, 1948.
- Al-Maghribi, Ali Abd al-Fattah. *Al-Firaq al-Kalamiyah al-Islamiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.
- Al-Muslih, Hamid bin Muhammad bin Hamid. *Al-Ma'asi wa Atharuhu 'Ala al-Fard wa al-Mujtama'*. Jeddah : Maktabah al-Dhiya', 1990.
- Al-Najjar, Amir. *Aliran Khawarij: Mengungkap Akar Perselisihan Umat*, ter. Sholihin Rasjidi dan Afif Muhammad. Jakarta: Lentera, 1993.

- Al-Nasyar, Ali Sami. *Nash'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam vol. I*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977.
- Al-Qattan, Manna'. *Al-Tashri' wa al-Fiqh fi al-Islam: Tarikhan wa Manhajan*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1985.
- Al-Qusyaeri, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim bin Hawazin. *Al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Tasawuf*.
- Al-Rumi, Jalal al-Din. *Yang Mengenal Dirinya, yang Mengenal Tuhannya*, ter. Anwar Holid. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Al-Sharbasi, Ahmad. *Al-Ghazali wa al-Tasawuf al-Islami*.
- Al-Sulami, Abi 'Abd al-Rahman. *Tabaqat al-Sufiyah*. Kairo: Maktabah al-Khaniiji, 1986.
- Al-Sulami, Abi 'Abd al-Rahman. *Tabaqat al-Sufiyah*. Kairo: Maktabah al-Khaniiji, 1986.
- Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.
- Al-Syarqawi, Hasan Muhammad. *Alfaz al-Sufiyah wa Ma'aniha*. 1975.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi. *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*. Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1976.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari'ah: a Study of Syaikh Ahmad Sirhindi's Effort ti Reform Sufism*. Leicester: the Islamic Foundation, 1986.
- Armstrong, Karen. *Islam Sejarah Singkat*, ter. Pungky Kusnaendy Timur. Yogyakarta: Jendela, 2001.
- Atjeh, Aboe Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*. Solo: Ramadhani, 1990.
- Badawi, Abdurrahman. *Tarikh al-Tasawuf al-Islami*. Kuwait: Wakalat al-Mathbu'ah, 1975.
- Balatsius, Asin. *Ibn 'Arabi: Hayatuh wa Madzhabuh*. Beirut: Dar al-Qalam, 1979.
- Bier, Kautsar Azhari. *Ibn 'Arabi: Wihdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. New York: Princeton University Press, 1969.
- Dewan Ensiklopedi. *Ensiklopedi Islam vol.3*. Jakarta: PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, 1983.
- Dewan Redaksi. *Ensiklopedi Islam vol. 3*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2002.
- Ghanam, Tala'at. *Adwa' 'ala al-Tasawuf*. Kairo: Alam al-Kutub, t.t.
- Ghina, Qasim. *Tarikh al-Sufi al-Islami*, ter. Sadiq Nashat. Kairo: Maktab al-Nahdah al-Misriyah, 1970.
- Glasse, Cyril. "Sufisme" dalam *Ensiklopedi Islam Ringkas*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta : Pustaka Panjimas, 1983.
- Hoesin, Oemar Amin. *Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.
- Ibn al-'Arabi, Muhyi al-Din. *Al-Futuhat al-Makkiyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ibn al-Qayyim. *Al-Tariq ila al-Hayah al-Tayyibah*. Riyadh : Dar al-Humaydi, 1992.
- Ibn 'Arabi, Abu Abdillah Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Kitab al-Ahl wa Huwa Kitab al-Ahadiyah fi Rasail Ibn 'Arabi*.
- Ibn 'Arabi. *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980.
- Ismail, Asep Usman. "Tasawuf" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam vol.3*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2002.

- Jibril, Muhammad Sayyid. *Madkhal ila al-Manahij al-Mufasssirin*. Kairo: al-Risalah, 1978.
- Kailani, Qomar. *Fi al-Tasawuf al-Islam*. Dar al-Ma'arif, 1976.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, ter. Musa Kasim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2001.
- Madzkoor, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Mahmud, 'Abd al-Qadir. *Al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam: Masadiruha wa Nazariyatuhu wa Makanuha*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1966.
- Mason, Herbert. "Hallaj and the Baghdad School of Sufism" dalam *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn. Boston: Oneworld Publications, 1999.
- Massignon. Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Morris, James W. "Classical Muslim Approaches to the Understanding of Islam and Other Religions (and their Implications for Interreligious Understanding)", *Analytica Islāmica*, 1 (Mei, 2002), 1-14.
- Muhammad, Abdul Qadir. *Al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam: Masadiruh wa Nazariyatuh wa Makanuh min al-Din wa al-Hayah*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Mu'thi, Faruq Abu. *Muhyiddin Ibn 'Arabi: Hayatuh wa Madzhabuh wa Zuhduh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1969.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.

- _____. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- _____. *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1985.
- _____. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- _____. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystic of Islam*. Bloomington: World Wisdom, 2002.
- _____. *Studies in Islamic Mysticism*. 1921.
- Noer, Kautsar Azhari. "Tasawuf Filosofis" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2002.
- _____. "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Paramadina*, 1 (Juli – Desember, 1998), 129-147.
- _____. *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Qasim, Abd al-Hakim Abd al-Ghina. *Al-Madzahib al-Sufiyah wa Madarisuha*. Kairo : Maktabah Madbuli, 1989.
- Rabbani, Wahid Bakhsh. *Islamic Sufism*. Kuala Lumpur : A.S.Noordeen, 1990.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof. *Understanding Islam*. Baltimore: Penguin Books, 1972.
- Sells, Michael A. *Early Islamic Mysticism : Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York : Paulist Press, 1996.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik*, ter. M. Nursammad Kamba. Bandung: Penerbit Mizan, 2001.

- Siregar, A. Revay. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999.
- Solomon, Robert C. dan Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*, ter. Saut Pasaribu. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Sou'yb, Joesoef. *Syiah: Studi tentang Aliran-aliran dan Tokoh-tokohnya*. Jakarta: PT. al-Husna Zikra, 1997.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Fi 'Ilm al-Kalam: Dirasah Falsafiyah li Ara' al-Firaq al-Islamiyah fi Usul al-Din*, vol. 1. Beirut: Dar al-Nadhah al-'Arabiyah, 1985.
- Sudarsono. *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Suma, M. Amin. "Kelompok dan Gerakan", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Van Hoeve, 1999.
- Usman, *Wahdat al-Adyan*.
- Uwaydah, Kamil Muhammad. *Dzun al-Misri: al-Hakim al-Zahid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996.
- Zighur, Ali. *Al -Tafsir al-Sufi fi al-Qur'an 'inda al-Sadiq*. Beirut: Dar al-Andalus, 1979.

Indeks



- Abu Hanifah, 45, 63, 64,
65, 69
- Abu Hasan Ali al-Asy'ari,
32
- Abu Mansur Muhammad
bin Muhammad al-
Maturidi, 35
- Abu Musa al-Ash'ari, 12,
58
- ahl al-bait*, 14, 21, 60
- Ahmad bin Hanbal, 39, 69,
70
- Ahmad Sirhindi, 103, 123,
150, 158
- Aisyah binti Abi Bakar, 11
- al-Adawiyah, 116, 117,
118, 124, 157
- al-ahkam al-khamsah*, 51
- al-Bustami, 113, 121, 125
- Al-Bustami, 120, 121
- al-Dzahabi, 110, 111, 113
- al-Farabi, 8, 85, 86, 88, 89,
90, 92
- Al-Farabi, 85, 86, 88, 89
- al-Ghazali, 35, 94, 95, 97,
98, 112, 131, 132, 133,
134
- al-Hallaj, 113, 157, 160
- Al-Hallaj, 126
- al-Hamadani, 113
- Ali bin Abi Talib, 10, 14,
57, 59
- Al-Jilli, 148, 157
- al-Junaid, 113, 123
- al-Kindi, 81, 82, 83, 84, 86,
88, 89, 92
- al-Muhasibi, 111, 113, 124
- al-Qusyaeri, 113
- al-Rafidhah, 17
- al-Razi, 84, 85, 86
- al-Suhrawardi, 113
- al-Suqti, 111
- 'Amr bin 'Ash, 10
- Asyariyah, 32, 33, 34, 35,
37, 39
- Azariqah, 24
- Baihasiyah, 24
- Buddha, 76, 77
- Dzun al-Misri, 117, 162
- Dzunnun al-Hasri, 111
- Fatimah al-Zahrah, 14
- Ghailan al-Dimasyqi, 28
- Ghurabiyah, 15

Hasan al-Basri, 28, 118,
 124
 Ibadiyah, 24
 Ibn 'Arabi, 113, 134, 135,
 137, 139, 140, 141, 142,
 146, 147, 151, 157, 159,
 160
 Ibn Rushd, 96
 Ibn Shihab al-Zuhri, 65
 Ibnu Sina, 89, 90, 91, 94,
 98
 Imamiyah, 15, 16, 18, 19,
 85
 Ismailiyah, 15
 Itsna Asyariyah, 15, 16
 Jabariyah, 27
 Jahm bin Shafwan, 28
Khawarij, 13, 20, 21, 24,
 25, 29, 41, 42, 59, 60,
 61, 158
 Konfusius, 76, 77
 Ma'bad bin Khalid al-
 Juhani, 28
 Mahavira, 77
 mahdiyah, 18
 Malik bin Anas, 65
maqasid al-syari'ah, 52
 Maturidiyah, 35, 36, 37,
 38, 40
 Muawiyah, 11, 12, 13, 21,
 58, 60, 61
 Mudhar, 41
 Muhammad bin Idris, 67
mulhid, 80
 Murji'ah, 25, 29
 Mu'tazilah, 28, 29, 30, 31,
 32, 33, 34, 36, 37, 38,
 39, 40, 70, 161
 Najdat, 22, 24
Nur Muhammad, 129,
 130, 139
 Qadariyah, 27
 Rabi'ah, 41, 65, 116, 117,
 118, 124, 157
 raj'ah, 18
 Sab'iyah, 15
 Salafiyah, 39, 40
 Shufriyah, 24
 Socrates, 76, 77
 Sufyan al-Tsauri, 45
 Syafi'i, 68
Syah, 13, 15, 19, 21, 60,
 85, 162
 Talhah bin 'Ubaidillah, 11
 Umar, 18, 20, 25, 54, 56,
 115
 Utsman, 10, 18, 25, 40
 Wasil bin Atha', 28
 Zaidiyah, 15, 19
 Zarathustra, 18, 77
 zindiq, 80, 112
 Zubair bin al-'Awwam, 11

Penulis



Nyong Eka Teguh Iman Santosa (Nyong ETIS). Lahir di Sidoarjo, 22 Desember 1976. Saat ini mengabdikan sebagai dosen di Universitas Muhammadiyah Sidoarjo (UMSIDA) dengan mengampu mata kuliah utama, Sejarah Peradaban Islam dan Filsafat.

Email: peziarah@umsida.ac.id

