

ISSN: 2598-7607  
e-ISSN: 2622-223X



Vol. VIII, No. 1 Maret 2023

# PUTIH

## JURNAL

### PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH

- **ARSITEKTUR ALIF DAN ALEF**  
Studi Komparasi Semiotik Ontologi Arab dan Ibrani  
Ulil Abshor (1-14)
- **PANDANGAN DAN SIKAP IMAM AHMAD BIN HANBAL TERHADAP TOKOH-TOKOH SUFI**  
Faris El Amin (15-26)
- **EKSISTENSI PESANTREN TAREKAT DI TENGAH RADIKALISME BERAGAMA**  
Muhammad Nurush Shobah (27-40)
- **MENYELAMI KEDALAMAN TASAWUF**  
Pendekatan Komplek Sebagai Agenda  
Ahmad Syatori (41-64)
- **MUSTAD'AFIN DALAM AL-QURAN**  
Studi Tematik Atas Penafsiran Buya Hamka  
Abdul Majid, Moh Sofyan Andrian (65-84)

*diterbitkan :*

**MA'HAD ALY**

**PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH**

**Surabaya**

**2023**

**Redaktur PUTIH**  
**Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah**

**Ijin terbit**

Sk. Mudir Ma'had Aly No. 18/May-PAF/II/2018/SK

**Reviewers**

Abdul Kadir Riyadi  
Husein Aziz  
Mukhammad Zamzami  
Chafid Wahyudi  
Muhammad Kudhori  
Abdul Mukti Bisri

**Editor-in-Chief**

Mochamad Abduloh

**Managing Editors**

Ainul Yaqin

**Editorial Board**

Imam Bashori  
Fathur Rozi  
Ahmad Syathori  
Mustaqim  
Nashiruddin  
Fathul Harits  
Abdul Hadi  
Abdullah  
Imam Nuddin

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat:  
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN: 2598-7607

**ISSN: 2598-7607**



E-ISSN: 2622-223X

**e-ISSN: 2622-223X**



Diterbitkan:

MA'HAD ALY  
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITTHRAH  
Surabaya

## Daftar Isi

- Daftar Isi
- **ARSITEKTUR *ALIF* DAN *ALEF***  
**Studi Komparasi Semiotik Ontologi Arab dan Ibrani**  
Ulil Abshor (1-14)
- **PANDANGAN DAN SIKAP IMAM AHMAD BIN HANBAL TERHADAP TOKOH-TOKOH SUFI**  
Faris El Amin (15-26)
- **EKSISTENSI PESANTREN TAREKAT DI TENGAH RADIKALISME BERAGAMA**  
Muhammad Nurush Shobah (27-40)
- **MENYELAMI KEDALAMAN TASAWUF**  
**Pendekatan Kompleks Sebagai Agenda**  
Ahmad Syatori (41-64)
- ***MUSTAD'AFĪN* DALAM AL-QURAN: STUDI TEMATIK ATAS PENAFSIRAN BUYA HAMKA**  
Abdul Majid, Moh Sofyan Andrian (65-84)

## MENYELAMI KEDALAMAN TASAWUF Pendekatan Kompleks Sebagai Agenda

Ahmad Syatori<sup>1</sup>  
[ah.syatori72@gmail.com](mailto:ah.syatori72@gmail.com)

### Abstract

The presence of Sufism in the midst of this global society is not only to provide responses and answers, not only question religious problems, but also about social, political and economic conditions of mankind. Sufism is an Islamic oasis that has a mandate in delivering necessary of human spirituality to the perfect stage. Sufism study is an Islamic study born from the womb of Sufism treasures in depth. Sufis have always rested on the dualism of truth between innate and inward, between historical and trans-historical sociology. Spiritual experimentation is not merely an individualistic idealistic experimentation, but also a social-idealistic experiment driven by a real sociological situation according civilization of the times. Then, to maximize the results of good and correct Sufism studies, it should use all existing methodologies inseparably. This is typical as a multidisciplinary approach. Use one of methodology without the other will reduce the formulation of Sufism which actually built on the spiritual experience of each individual original Sufi figure, the struggle of faith and their passion when struggling with the social reality faced and the recognition of the central text of Islam, namely Qur'an and hadith as normative foundation. Thus a brief review of discussion Sufism which provides an image complexity of approaches and instruments in reading it, with various aspects and scopes.

**Keywords:** *Sufism; Islam; approach complexity.*

### Abstrak

Hadirnya tasawuf di tengah-tengah masyarakat secara global ini tidak hanya sekedar untuk memberikan respon dan jawaban, tidak hanya menyoal tentang problematika keagamaan saja, akan tetapi juga atas kondisi sosial, politik dan ekonomi umat manusia. Tasawuf menjadi suatu oase Islam yang memiliki mandat dalam menghantarkan kebutuhan spiritualitas manusia menuju pada maqom yang sempurna. Kajian tasawuf adalah merupakan suatu kajian keislaman yang lahir dari rahim khazanah tasawuf secara mendalam. Para sufi senantiasa berpijak pada dualisme kebenaran antara lahir dan batin, antara sosiologi historis dan trans-historis. Eksperimentasi spiritual bukanlah semata-mata merupakan suatu eksperimentasi idealism-individualistik saja, akan tetapi juga merupakan eksperiment idealism-sosial yang dorong oleh suatu keadaan sosiologis yang real sesuai peradaban zaman. Lalu, untuk memaksimalkan hasil kajian tasawuf yang baik dan benar maka hendaknya harus menggunakan seluruh metodologi yang ada tanpa terpisahkan. Hal ini merupakan ciri khas sebagai pendekatan multidisipliner. Penggunaan satu metodologi saja tanpa yang lain maka akan mereduksi rumusan tasawuf yang sejatinya dibangun di atas pengalaman spiritual setiap individul para tokoh sufi yang orisinal, pergulatan iman dan penghayatan mereka ketika bergelut dengan realita sosial yang dihadapi serta penakwilan terhadap teks sentral Islam, yaitu al-Quran dan hadits sebagai landasan normatifnya. Demikian ulasan singkat tentang pembahasan tasawuf yang memberikan citra

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen tetap Prodi Ilmu Tasawuf (ILTA) di Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah (STAI) dan dosen Ma'had Aly Al Fithrah Surabaya Jawa Timur.

**Ahmad Syatori**

kompleksitas pendekatan maupun instrument dalam membacanya, dengan berbagai aspek dan ruang lingkungannya.

**Kata Kunci:** *Tasawuf; Islam; kompleksitas pendekatan.*

## **Pendahuluan**

Peradaban tasawuf dalam dunia Islam pada kenyataannya kian semakin kuat memberikan kesan dan pesan penting terhadap adanya dimensi spiritual. Kehadirannya tidak jarang untuk memberikan respon dan jawaban, tidak hanya menyoal tentang problematika keagamaan saja, akan tetapi juga atas kondisi sosial, politik dan ekonomi umat manusia. Tasawuf menjadi suatu oase Islam yang memiliki mandat dalam menghantarkan kebutuhan spiritualitas manusia menuju pada tingkatannya yang paripurna. Dalam tasawuf ada arena yang memungkinkan setiap insan dapat menggapai tingkat yang menentukan bersama Tuhan, yaitu ma'rifat. Para penganut ajaran tasawuf atau lebih dikenal dengan sebutan sufi sangat ketat dan disiplin terhadap praktik pengamalan dalam menjalankan peribadatan kepada Allah melalui jalan syariat. Barangkali faktor keterbatasan pengetahuan yang mukurang memadai terhadap cara pandang tasawuf sajalah yang muncul dari sebagian kelompok kecil umat muslim yang mencurigai terhadap kiprah dan peran tasawuf.<sup>2</sup>

Begitu dinamisnya peradaban tasawuf telah menjadi magnet tersendiri terutama bagi para pengamal tasawuf dan tak terkecuali kalangan Akademisi. Banyaknya studi mengenai dimensi esoterik Islam inilah yang juga telah memberikan hamparan literatur peradaban Islam dan menguatkan kembali peran vital Islam sufistik. Pembelaan ini bukan tanpa alasan, melainkan bahwa dimensi spiritualitas Islam itu pada dasarnya dapat digapai melalui pendekatan rasionalistik atau dengan kata lain bahwa nalar irfani itu dapat tersusun atas dimensi burhani yang jujur. Tidak heran bahwa perkembangan tasawuf hingga era kontemporer ini menampilkan corak keberagaman umat manusia yang semakin solid dalam beribadah kepada Allah Swt. dan memberikan dampak yang sangat praktis bagi pembumian kesalehan sosial-spiritual. Maka sangat tepat kiranya peradaban tasawuf hadir sebagai perspektif dalam membaca dan mengimani serta mengamalkan doktrin-doktrin Islam sekaligus sebagai puncak pengetahuan yang melekat pada predikat ihsan yang paripurna.

Dalam kajian-kajian tasawuf, kita akan mendapati suatu pendekatan yang cocok dan ideal sebagai alat atau instrumen terhadap pembacaan peradaban Islam yang lahir dari rahim khazanah tasawuf secara konkret. Kita mengetahui bahwa para sufi senantiasa berpijak pada dualisme

---

<sup>2</sup> Mukti Ali el-Qum, *Tasawuf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Islam*, (Bekasi Timur: Pustaka Isfahan, 2011), 9.

**Ahmad Syatori**

kebenaran antara lahir dan batin, antara sosiologi historis dan trans-historis. Sufi adalah anak zamannya. Eksperimentasi spiritual bukanlah semata-mata merupakan suatu eksperimentasi idealism-individualistik, akan tetapi juga merupakan eksperiment idealism-sosial, karena eksperimentasi tersebut dimotivasi oleh keadaan sosiologis yang real sesuai tuntutan peradaban zaman.

**Ketidakfasihan Para Sarjana Barat dalam Membaca Tasawuf**

Dalam tasawuf, kita menjumpai berbagai pembahasan tentang hati, intuisi, rasa, dan hal-hal yang bersifat psikologis yang layak untuk dianalisis, sekaligus sebagai bentuk pendekatan tasawuf melalui cara atau model psikoterapi. Sosiologi justru akan menghancurkan bangunan tasawuf karena tidak bisa menjangkau pembahasan mengenai hal-hal tersebut. Sosiologi hanya mampu menyentuh bagian kulit luarnya saja tanpa menyentuh pada bagian isi atau esensi sebagai intinya.

Selain itu, kita juga harus waspada terkait dengan psikologi dalam mengkaji tasawuf. Karena terdapat perbedaan di antara keduanya. Jangan sampai psikologi Barat dianggap sebagai tasawuf Islam yang di dalamnya mengutip banyak ayat al-Quran dan hadits Nabi demi untuk melegitimasi dan membenarkan pandangan mereka bahkan menjustifikasi asumsi-asumsi yang terdapat di dalam psikologi tersebut. Hal yang kita butuhkan hanyalah penggunaan metodologi, bukan mengadopsi produk pemikirannya mereka.

Jadi, untuk memaksimalkan hasil kajian kita harus menggunakan seluruh metodologi mutakhir tanpa dipisah-pisahkan. Penggunaan satu metodologi saja tanpa yang lain tak pelak akan mereduksi rumusan tasawuf yang sejatinya dibangun di atas pengalaman spiritual setiap individu para tokoh sufi yang orisinil, pergulatan iman dan penghayatan mereka ketika bergelut dengan realita sosial yang dihadapi serta penakwilan terhadap teks sentral Islam, yaitu al-Quran dan hadits sebagai landasan normatifnya.

Hampir semua disiplin ilmu keislaman telah terdefiniskan secara konvensional dan telah diakui oleh para ulama dalam berbagai disiplin ilmu yang digeluti sebagai bentuk konsep objektif-ilmiah yang menuntut keseragaman pandangan, mulai dari tataran teoritis menuju aplikasi dan operasionalisasi logisnya. Sedangkan tasawuf tidak memiliki konsep ilmiah yang objektif bagi seluruh *salik* (orang yang menempuh perjalanan spiritual). Tasawuf tidak bisa diseragamkan, karena dia adalah eksperimentasi spiritual dan ekspresi laku individualistik. Ia bukanlah sebetuk madzhab atau aliran yang dikolektifkan. Meski para pengamat telah membuat tipologi sufistik, tetapi tipologi tersebut dibuat berdasarkan konsepsi yang bermula dari pengalaman yang dirasa dan dialami itulah

**Ahmad Syatori**

yang ditulis dan dikodifikasi menjadi sebuah konsepsi. Banyak sekali kemudian tipologi yang muncul dari eksperimentasi spiritual yang membentuk kesadaran alamiah sebagai konsekuensi perbuatan dan dialog batini. Karena itu tidak ada definisi yang baku dan paten.

Kita menemukan ratusan atau bahkan ribuan *salik* yang ditulis dalam sejumlah buku ensiklopedia sufi (*tabaqāt ṣūfiyyah*) yang mengilustrasikan bahwa pengalaman para sufi nyaris tidak ada yang sama satu dengan yang lain. Cukup banyak buku tasawuf yang ditulis oleh para master sufi yang menyajikan pengalaman spiritual yang “dikonsepsikan”. Al-Ghazali menuangkan pengalaman ruhaniah dalam pencarian kebenaran hakiki di dalam catatan harian bertajuk “*al-Munqidz min al-Dhalāl*”; Al-Muhasibi menuliskan pengalamannya dalam buku “*al-Waṣaya*”; pengalaman gnostic Ibn ‘Arabi di Makkah menelurkan sebuah karya sastra agung dan sarat makna, yaitu “*Tarjuman al-Ashwaq*” juga “*Futūḥat al-Makiyyah*” dan “*Rūḥ al-Qudsī*”. Karya-karya para sufi pada umumnya ialah catatan-catatan harian yang berisikan serangkaian pengalaman. Kita tidak bisa serta merta menyamaratakan pengalaman para tokoh sufi dengan sufi yang lain, dan menarik benang merah di antara keduanya. Karena esensi, metode, tujuan, dan jangkauannya sangat beragam dan berbeda; bersifat sangat subjektif.

Subjektifitas tersebut selaras dengan karakteristik intuisi yang digunakan para sufi. Intuisi beroperasi dalam rasa dan selera, “*man lam yadzuq, lam ya’rif, wa man yadzuq ya’rif*” (Siapa pun yang tidak merasakan maka tidak akan tahu, dan siapa pun yang merasakan maka akan tahu). Bahasa rasa bersifat trans-personal, wujud di antara alam historis dan trans-historis, sejatinya melampaui wilayah kebahasaan verbal. Sangat selaras dengan akal yang fungsinya memberi kesimpulan eksak yang *saklek* dan *singular*.

Kita mengetahui bahwa dominasi pemikiran yang terlalu lebur dalam subjektifitas diri hanya akan melahirkan gagasan yang eksklusif. Sehingga ketika dikorelasikan dengan kekuatan-kekuatan sosial di luar dirinya ia akan memunculkan kecenderungan untuk merampas, memiliki, dan menguasai domain sosial yang kompleks. Sebaiknya, jika kesadaran subjek secara radikal *lumer* dalam objek di luar dirinya, niscaya akan melahirkan karakteristik yang tidak merepresentasikan jati dirinya yang orisinal. Terlebih jika objek sosial yang ada di luar dirinya dibentuk oleh domain lembaga-lembaga keagamaan yang cenderung menyeragamkan pemahaman keagamaan masyarakat yang ada, niscaya akan mereduksi total jati diri pemikiran yang bersifat individualistic dan privatif. Lembaga keagamaan akan disulap menjadi “Lembaga sensor pemikiran” di saat ia berada di bawah payung sebuah rezim kekuasaan.

**Ahmad Syatori**

Dalam Teori ”*al-Ta’ tsīr wa Al-Ta’atsūr*”<sup>3</sup> sebagaimana akrab dalam semua ranah epistemologi sufistik hanyalah sebatas pada persamaan istilah yang biasa digunakan, bukan pada muatan dan substansinya. Dalam hal ini Abu al-Ala’ Afifi merespon melalui tulisannya:

Al-Ghazali dan kebanyakan filsuf Muslim menggunakan filsafat Neo-Platonisme, akan tetapi dengan pembacaan cerdas yang dapat menghasilkan makna baru. Mereka menghadapinya dengan mengeluarkan makna asal dari istilah-istilah filsafat dan memberikan makna baru yang secara substansial selaras dengan nafas Islam. Hal ini merupakan inovasi dan orisinalis pemikiran mereka dan tidak sekadar membeo.<sup>4</sup>

Karenanya, merupakan sesuatu yang arenial dan fitrah bahwa manusia dengan akal sehat dan ketajaman intuisinya mampu meraih apapun yang dikehendakinya. Sehingga jika ada titik kesamaan dalam rumusan kecenderungan spiritual, tidak bisa secara terburu-buru dianggap sebagai peng-copy-an atau ”Plagiasi Spiritual”. Kita bisa melirik fenomena banyaknya pemikiran atau spiritualitas yang secara kebetulan sama antara para sufi Muslim dan non-Muslim bukan dari proses saling pengaruh-dipengaruhi. Inilah barangkali yang bisa membatasi antara pemikiran orisinal dan pemikiran yang diadopsi dari pemikiran pihak lain. Sebagai misal, *al-hubb al-Ilahi* (Cinta Inilahi), sebuah wacana dalam tradisi Kristen yang menyatakan bahwa Kristen adalah agama cinta-kasih. Wacana tersebut juga ada di dalam tradisi sufistik, bahkan sangat semarak didiskusikan oleh para sufi Muslim. Singkatnya, tidak penting lagi untuk memperdebatkan tasawuf itu asli Islam atau bukan, melainkan mengamati bagaimana ia tumbuh dan berpengaruh terhadap peradaban Islam.

Terkait konteks tersebut, kita mengetahui bahwa orang yang pertama kali memenggulirkan dan mengenalkan gagasan Cinta Ilahi secara transparan dalam Islam adalah Rabi’ah al-Adawiyah, seorang sufi perempuan yang dikagumi dalam sejarah tasawuf Islam. Dia memperkenalkan gagasan Cinta Ilahi sebagai sendi utama bagi kehidupan keagamaan.<sup>5</sup> Meskipun Cinta Ilahi ada di dalam al-Qur’an (QS. Al-Ma’idah [5]: 53), akan tetapi sebelum Rabi’ah menggagas tidak ada satupun dari kalangan sufi Muslim yang menyentuh dan menggulirkannya sebagai sebuah *mainstream*. Sebelumnya memang ada al-Hasan al-Bashri, sufi Muslim awal, tetapi ia hanya memperkenalkan konsep zuhud (*asketisme*) atas dasar “takut akan siksa neraka dan antusiasme mendapatkan balasan surga”. Di sini,

---

<sup>3</sup> Tentang Pengaruh dan dipengaruhi

<sup>4</sup> Abu al-Ala’ Afifi, *Pengantar Buku Misykat al-Anwar karya Abu Hamid Al-Ghazali*, (Cairo: Lajnah al-Ta’lif wa al-Nasyr, Tt), 17.

<sup>5</sup> Abdurrahman Badawi, *Syabidab al-‘Isyq al-‘Ilahiy Rabi’ah al-‘Adawiyah, Cet. II* (Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1962), 61.

Ahmad Syatori

Rabi'ah dengan gagasan Cinta Ilahi-nya tampak selangkah lebih maju. Dia mengungkapkan cintanya kepada Allah melalui beberapa bait syair berikut ini:

“Aku cinta kepada-Mu dengan dua cinta; cinta kasmaran dan cinta karena memang Kau patut dicinta”. Cinta kasmaran ialah keadaan yang tidak bisa mengingat selain diri-Mu, sementara cinta kedua ialah karena Kau telah menyibakan tabir hingga aku dapat melihat-Mu. Betapa pun, cintaku tak berarti apa-apa bagi-Mu. Sementara cinta-Mu adalah segala-galanya bagiku.<sup>6</sup>

Bait-bait cinta di atas menunjukkan kedalaman cinta Rabi'ah terhadap Tuhan. Dia membagi cintanya menjadi dua bagian: *pertama*, cinta kasmaran (*ḥubb al-Hawa*), yaitu perasaan cinta yang memotivasi untuk selalu mengingat Tuhan dan abai terhadap selain-Nya. *Kedua*, cinta yang lebih suci dari kasmaran dan pamrih. Cinta ini lebih suci dan lebih agung dari cinta yang pertama, yaitu cinta yang bertujuan bukan karena takut neraka dan mengharapkan surga.<sup>7</sup>

Gagasan Rabi'ah tentang cinta Ilahi yang diwujudkan dengan tidak adanya pamrih mengharap surga atau takut neraka, secara kebetulan selaras dengan kisah Yesus as. Sebagaimana dikemukakan oleh Reynold A. Nicholson dalam sebuah karyanya, *al-Ṣufiyyah fī al-Islām* :

Tiga orang melintas di depan Yesus. Mereka bertubuh kurus dan wajahnya pucat. Yesus kemudian bertanya kepada mereka, “*Apa yang terjadi pada kalian sehingga tubuh kalian menjadi sedemikian menyedihkan?*” mereka menjawab serentak, “*Kami takut kepada api neraka.*” Yesus berkata lagi : “*Kalian takut kepada sesuatu, padahal sesuatu itu adalah milik Tuhan. Semoga Dia menyelamatkan kalian dari sesuatu yang kalian takuti itu.*”

Setelah itu Yesus bertemu dengan tiga orang lagi. Tubuh mereka lebih kurus dan wajah mereka lebih pucat dari tiga orang sebelumnya. Yesus bertanya pada mereka, “*Apakah gerangan yang kalian cari?*” Mereka menjawab serempak, “*Kami mencari surga.*” Yesus pun berkata : “*Kalian mencari sesuatu yang diciptakan oleh Tuhan. Semoga apa yang kalian cari diberikan oleh-Nya.*”

Kemudian Yesus bertemu lagi dengan tiga orang yang lain. Tubuh mereka lebih kurus dan wajah mereka lebih pucat dibandingkan orang-orang yang ia temui sebelumnya. Sehingga, wajah mereka lebih mirip cermin yang memantulkan cahaya. Yesus bertanya kepada mereka : “*Saudara-saudaraku, apakah yang membawa kalian kemari sehingga tubuh kalian menjadi sedemikian adanya?*” Mereka menjawab bersamaan, “*Cinta kami kepada Tuhan.*” Mendengar ini, Yesus kemudian berkata, “*Kalian senantiasa mendekatkan diri kepada Tuhan, maka Dia pun pasti akan selalu mendekati kalian.*”<sup>8</sup>

Nicholson menduga bahwa kisah di atas telah memberi inspirasi kepada Rabi'ah al-Adawiyah.<sup>9</sup> Namun dugaan itu ditentang oleh Abdurrahman Badawi yang pengaruh Kristen

---

<sup>6</sup> Muhammad Musthafa Hilmi, *Ibn al-Farid wa al-Ḥubb al-Ilahī*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, t.th), cet II, 140.

<sup>7</sup> Ibid, 141.

<sup>8</sup> Reynold A. Nicholson, *al-Ṣufiyyah fī al-Islām*, diartikan dari Bahasa Inggris oleh Nuruddin Syuaibah, (Cairo: Maktabah el-Khanzi, 2002), cet II, 19 - 20. Dan hal ini juga diungkapkan oleh Muhammad Amin di dalam *Zhabru al-Islām* Vol. IV, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 121.

<sup>9</sup> Ibid, 20.

**Ahmad Syatori**

terhadap gagasan Cinta Ilahi Rabi'ah al-Adawiyah hanyalah sebatas hipotesa yang tidak kuat dan akurat.<sup>10</sup>

Rabi'ah Adawiyah adalah tokoh sufi awal yang hidup di abad ke-2 Hijriah. Selanjutnya memasuki abad ke-3, gagasan Cinta Ilahi itu kemudian dikembangkan oleh para generasi sufi setelahnya. Di antara yang mengembangkannya ialah Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 atau 201 H), al-Muhasibi (w. 243 H), Dzu al-Nun al-Misri (w. 245 H), Yahya bin Muadz al-Razi (w. 258 H), al-Junaid (w. 29 H), dan Abu Mansur al-Hallaj (w. 309 H), sampai akhirnya gagasan Cinta Ilahi itu menjadi konsep konvensional yang menjadi ciri khas dalam rumusan ide-ide sufistik para sufi.

Lebih jauh lagi, Nicholson juga menyebut-nyebut sekelompok sufi muslim yang dikenal dengan "*al-Bukka'in*" (para sufi yang selalu meratap dengan tangisan), yaitu mereka yang selalu mengingat Tuhan sembari selalu mengoreksi diri yang dirasa sangat kotor dengan lumpur noda dan dosa sehingga mereka meratap dan menangis tersedu-sedu. Menurut Nicholson, sekelompok "*al-Bukka'in*" ini mendapat pengaruh dari para rohaniawan Kristen.<sup>11</sup> Akan tetapi, Ali Syami al-Nasyar berpendapat bahwa "*al-Bukka'in*" bukanlah para sufi yang terpengaruh oleh rohaniawan Kristen, melainkan murni dari pencarian dan pergulatan batin mereka sendiri.<sup>12</sup> Di sini, lagi-lagi penulis katakan bahwa corak spiritual adalah sesuatu yang fitrah. Dengan kata lain, persamaan corak itu lebih merupakan sebuah "kewajaran dan kebetulan sejarah".

Kita sedang tidak meragukan efektivitas dan signifikansi filologis sebagai pisau analisis. Tetapi, sebuah transformasi atau keterpengaruhan dari pemikiran lain -sebagai konsekuensi logis aplikasi filologi- terlebih dahulu harus kita cermati aspek *real* sosial budaya, sosial – politik, sosial–ekonomi, dan peradaban yang melatarbelakanginya di satu sisi, dan efektivitas teks keagamaan yang meliputi segenap khazanah klasik, seperti tafsir, di sisi yang lain. Jika kedua aspek tersebut diabaikan, filologi akan mendesktrusi bangunan tasawuf secara membabi buta. Kenyataan bahwa filologi telah mengabaikan kedua aspek penting tersebut pada akhirnya menghasilkan konklusi yang semena-mena. Masalah yang begitu kompleks seakan direduksi dan ditinjau hanya dari satu sisi, sementara sisi-sisi lain dipangkas.

Lebih jauh, demi memusatkan perhatian pada cabang ilmu pengetahuan itu, di samping mengabaikan pendapat kelompok minoritas dan anggapan golongan di luar elit kekuasaan dan

---

<sup>10</sup> 'Abdurrahman Badawi, *Shahidah al-'Isyq al-Ilābi Rabi'ah al-Adawiyah*, (Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1962), cet II, 10 – 11.

<sup>11</sup> Reynold A. Nicholson, *al-Ṣufiyyah fī al-Islām*, 47.

<sup>12</sup> Ali Syami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafiy fī al-Islām*, (Cairo: Dar Ma'arif, t.th), cet IX, Vol. III, 84 – 85.

**Ahmad Syatori**

pengetahuan, filologi juga kurang memerhatikan aspek sosial – budaya Islam, dan hanya mencatat apa yang diungkapkan dan dipikirkan tanpa menaruh perhatian pada hal-hal yang tidak dipikirkan atau belum terpikirkan.<sup>13</sup>

Jelas, bahwa metodologi apapun, apalagi filologi, ketika digunakan untuk menganalisis tasawuf akan menggeneralisasi dan menyederhanakan kekayaan dan kompleksitas varian tasawuf yang sangat subjektif itu. Mohammad Arkoun menyayangkan atau bahkan kesal kepada para orientalis klasik dan orientalis modern yang hanya berkutat pada studi terhadap Islam dengan menggunakan filologi. Mereka menolak menggunakan ilmu humaniora, linguistik-hermeneutika, sosiologi, antropologi, kritik histori, dan kritik histori komparatif komparatif antaragama dalam mendekati Islam.

Masih menurut Arkoun, penerapan teknologi yang kompleks dalam mendekati Islam yang juga kompleks adalah sebuah keharusan. Mendekati objek studi yang berkarakter kompleks seperti Islam seperti barang tentu harus menggunakan pendekatan yang kompleks pula. Di sini, Arkoun menyemapaikan pertanyaan kritis, “*Kenapa kalian? – para orientalis barat – mengkaji agam Kristen di Eropa dengan menggunakan metodologi paling canggih dan mutakhir, padahal kalian tidak menggunakannya pada saat mengkaji Khazanah Islam?*”<sup>14</sup> Mestinya, sisi-sisi lain yang tidak mampu dijamah oleh filologi harus didekati dengan pendekatan lain. Seperti halnya tasawuf yang begitu kompleks, akan lebih tepat jika menggunakan metodologi yang kompleks.

**Telaah Tasawuf: Monodisiplin Menuju Multidisiplin**

Di sini, penulis akan sebutkan, paling tidak ada tiga kelompok atau lebih pakar dalam kajian tasawuf: *pertama*, kelompok yang mengkaji aspek normatif pemikiran tasawuf secara murni dan bersikukuh dengan sebuah anggapan bahwa tasawuf bersumber dari Islam; *kedua*, kelompok yang dalam mengkaji tasawuf menggunakan filologi dengan asumsi bahwa tasawuf bersumber dari tradisi spiritual agama dan aliran pemikiran di luar tradisi Islam;<sup>15</sup> *ketiga*, kelompok yang menggunakan fenomenologi sebagai pisau analisis seperti Henry Corbin dan Louis Massignon. Henry Corbin menulis, “*Dewasa ini, dengan bantuan fenomenologi kita mampu memeriksa bagaimana cara manusia*

---

<sup>13</sup> Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INSIS, 1994) Cet. 21, 9.

<sup>14</sup> Muhammad Arkoun, *Ma ‘arik min Ajli al-Ansanah fi al-Siyāqāt al-Islāmiyyah*, diarahkan dan dikomentari oleh Hasyim Sholeh, (Beirut: Dar al-Saqui, 2001), 34.

<sup>15</sup> Banyak pakar pengkaji tasawuf yang menganggap bahwa tasawuf tidak bersumber dari tradisi Islam murni, melainkan dari sebuah keterpengaruhan yang kuat dari spiritual dan filsafat di luar Islam. Seperti asumsi umum kalangan pengkaji Barat atau orientalis, di antaranya ialah McDonald, Reynold A. Nicholson, Adam Mithz, Ignaz Goldziher, dan lain-lain.

**Ahmad Syatori**

*berhubungan dengan dunia tanpa harus mereduksi data objektif pengalamannya ke dalam data persepsi inderawi atau tanpa harus membatasi lapangan pengetahuan sejati yang kaya arti ke dalam sekadar kerja pemahaman rasio belaka.*<sup>16</sup> Dengan berpijak pada jargon fenomenologi yang terkenal, “*Biarkan teks berbicara atas dirinya sendiri,*” akhirnya Corbin, ketika mengkaji Ibn Arabi merasa perlu untuk berguru dan menobatkan dirinya sebagai murid Ibn Arabi, sebagaimana Ibn Arabi berguru kepada Khidhir. Selanjutnya dia menulis, “... *sebaiknya kita membebaskan maksud-maksud imajinasi dari tanda kurung berisi interpretasi fenomenologis murni yang menyertainya...*”<sup>17</sup>

Dari kutipan ini maka menjadi jelas bahwa Corbin pun merasa “kewalahan” dan menyadari betul bahwa mengkaji tasawuf tidak cukup dengan menggunakan instrumen fenomenologi *an sich*. Dengan kata lain, harus dibantu dengan instrument-instrumen lain. Banyak aspek yang sulit dijangkau oleh fenomenologi, sehingga hasil yang disuguhkan tidak komprehensif, karena tasawuf sejatinya sangat luas.

Di samping itu, kajian semacam itu—normatif, filologis, dan fenomenologis sama-sama akan menghilangkan dimensi historis dan aspek sosiologis yang akan melahirkan tasawuf sebagai spiritualitas Islam. Karena itu, adalah “kecerobohan” cukup fatal jika tasawuf dikaji secara normatif semata, atau dengan filologi yang di samping memangkas *background* sosiologis-historis dan menganggap tasawuf besumber dari agama dan aliran pemikiran di luar Islam, juga mengasumsikannya bersifat a-humanis dan mengabaikan analisis terhadap dimensi historisitas ekonomi, sosial, dan politik yang mendorong tasawuf muncul ke permukaan sebagai salah satu refleksi pemikiran.<sup>18</sup> Tasawuf sejatinya adalah sebetuk gerakan sensibilitas dan responsibilitas atas dinamika sosial.

Persamaan cara pandang dan spiritualitas antara tasawuf dengan spiritualitas di luar tradisi Islam dengan demikian tidak bisa dijadikan dalih adanya keharusan hubungan atau korelasi erat, dan juga tidak mengindikasikan adanya wujud kausalitas atau keterpengaruhan antara keduanya. Persamaan tasawuf dengan yang lainnya hanyalah persamaan latar belakang historis, tidak yang lain.<sup>19</sup>

Dalam literatur sejarah peradaban Islam, bayi bernama tasawuf telah dilahirkan pada masa genting dan pilunya situasi yang dirasakan umat Muslim kala itu. Tasawuf bukanlah “anak jadah”

---

<sup>16</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination In The Sufism Ibn 'Arabi*, diindonesiakan oleh Moh. Khozim dan Suhadi, (Yogyakarta: LKiS, 2002), cet I, 1.

<sup>17</sup> Ibid, 2.

<sup>18</sup> Husein Marwah, *al-Naz'ab al-Maddiyah fī al-Falsafah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dar al-Farabi, 1981), cet IV, 146.

<sup>19</sup> Ibid, 147.

**Ahmad Syatori**

atau “anak karbitan”, akan tetapi tasawuf adalah anak sah dari perkawinan yang sah pula: ibunya adalah segenap doktrin Islam – esoteris itu sendiri dan ayahnya adalah eksperimen spiritual privatif, kondisi sosial politik dan keadaan masyarakat Islam. Dari “ibu” tasawuf memiliki karakteristik yang lembut. Dan dari “ayah” ia berwatak tegas dan realistis. Sementara tasawuf sebagai anaknya berkarakteristik sinergis antara kelembutan (*jamal*) dan keagungan (*jalah*).

Kita tidak bisa mengingkari tasawuf sebagai fenomena sosial dan sebagai kenyataan historis, tanpa meremehkan dimensi metafisika, intuisi, dan spiritual yang bersifat trans-historis. Dalam panggung sejarah misalnya, pada awalnya dan pada momentum yang darurat, tasawuf secara fungsional muncul sebagai reaksi atas kondisi sosial dan politik. Respon terhadap gejolak sosial di luar objektivitas dirinya adalah bagian dari rangkaian pengalaman spiritualnya. Sehingga, dikotomisasi antara yang trans-historis dan yang historis menjadi tak berarti karena keduanya merupakan manifestasi pengalaman spiritual sang subjek yang inern, tak bisa dipisah sendiri-sendiri. Bisa jadi, aspek historis dimunculkan dengan semangat dan dimotivasi oleh dan karena aspek trans-historis. Atau sebaliknya, aspek trans-historis metafisika yang teroendam mendapatkan momentum untuk digulirkan ke permukaan guna merespon fenomena sosial-historis yang berlangsung. Antara keduanya terjadi akumulasi sinergis dalam internal epistemologi sufistik.

Sementara itu, sosiologi murni dalam berbagai madzhab dan variannya seperti – lebih spesifiknya – dialektika historis-materialis Marxian, bila dikajian sebagai metode pendekatan dalam kajian tasawuf justru akan mereduksi aspek-aspek penting di dalamnya, sehingga hasilnya pun tidak memuaskan karena tidak holistik.

Lalu halnya jika sosiologi hanya digunakan untuk memotret fenomena spiritual dan gejolak sosial yang mengitari sang sufi yang memunculkan reaksi positif yang di permukaan “seakan” lumrah tetapi di dasarnya terpendam aspek-aspek spiritual yang tak tersentuh. Dan aspek-aspek spiritual yang tak tersentuh – oleh sosiologi – itu sebaiknya diserahkan kepada metode lain yang tepat (seperti hermeneutika dan eksistensialisme) agar menghasilkan kajian yang maksimal.

**Sejarah Dan Peradaban Tasawuf**

Dalam sejarah peradaban Islam awal dikabarkan ada dua kelompok yang menciptakan arus spiritual di zaman Nabi Muhamad Saw. sebagai bukti bahwa sejarah paling menentukan. *Pertama*, kelompok *al-Qurra'* (komunitas para pembaca al-Quran), yang di antara tokohnya ialah Abdullah Ibn Mas'ud, seorang tokoh awal yang mengkaji (*talaqqij*) wahyu secara langsung kepada Nabi. Ada juga Abu al-Darda', seorang pebisnis yang meninggalkan aktivitas jualannya demi mendengarkan

**Ahmad Syatori**

lantunan surah al-Quran. Kelompok *al-Qurrā'* adalah kelompok terpenting dalam merapikan barisan perang di masa Nabi. Mereka hidup sebagai kelompok asketis pada masa ketiga khalifah. Namun ketika terjadi perselisihan antara Ali dan Mu'awiyah, Sebagian mereka ada yang lebih cenderung memihak golongan Ali, sementara Sebagian yang lain keluar dari barisan dan menjadi kelompok asketis-politis.

*Kedua*, kelompok *Ahl al-Suffah* yaitu kelompok yang menghidupkan kehidupan asketik pada masa Nabi di Madinah – yang oleh Sebagian sejarawan tasawuf dianggap sebagai cikal bakal tasawuf. Nabi membangunkan bilik khusus di dalam masjid untuk orang-orang miskin dari golongan Muhajirin dan Anshar. Mereka hidup di bilik tersebut dengan kehidupan asketik dan prihatin.<sup>20</sup> Tidak memiliki aktifitas bisnis, politik, dan pergaulan yang wajar, sehingga mereka tidak bisa menghasilkan penghasilan sepeser pun untuk menyambung hidupnya. Akan tetapi mereka mendapatkan sandang pangan dari Nabi dan para sahabat yang mampu. Seluruh waktu mereka habiskan untuk aktifitas membaca al-Quran dan merenunginya, berdzikir, dan berfikir. Mereka hidup di bagian belakang masjid, meratapi tingkah pola manusia. Dari sini, muncullah generasi sufi awal yang masih orisinal, tidak terpengaruh oleh pemikiran di luar tradisi Islam.<sup>21</sup>

Jika dicermati, para sufi dalam bergelut dengan keimanan berlandaskan pada pedoman sentral Islam, yaitu al-Quran dan hadis. Tidak sedikit dari mereka yang berhasil menafsirkan kalam Tuhan dengan pendekatan takwil (hermeneutika). Penulis akan menjelaskan pada pembahasan berikutnya mengenai metode penyikapan dan mekanisme para sufi memproduksi makna teofanik melalui penakwilan atas al-Quran dan hadis. Produk penakwilan para sufi ada yang diterima oleh mayoritas umat Muslim pada masanya, seperti "*Tafsir al-Quran al-Karim*" karya Sahl bin Abdullah al-Tustari, "*Mishkāt al-Anwār*" dan "*Jawābir al-Qur'ān*", karya Abu Hamid al-Ghazali, "*Arays al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'ān*" karya Abu Muhammad Rusybihan bin Abi Nash al-Baqi al-Syairazi, juga "*Haqā'iq al-Tafsīr*" karya Abu Abdirrahman al-Sulami. Dan puncak para sufi dalam menafsirkan al-Quran terkristalisasi pada "*Laṭā'if al-Ishārah*" karya besar al-Qusyairi, yang kemudian dilanjutkan oleh Ibn 'Arabi dan Mulla Shadra. Tidak berlebihan jika Ibrahim Basyuni, seorang pakar al-Qusyairi, menulis dalam pengantar buku tersebut:

“Di saat membaca "*Laṭā'if*" anda akan mendapati bahwa segala persoalan kecil dan besar dalam kajian tasawuf memiliki legitimasi kebenaran fundamental dari al-Quran. Dari sini dapat terlihat bahwa istilah-istilah yang digunakan sebagai kata kunci wacana tasawuf dengan

---

<sup>20</sup> Ibid, 82 – 83.

<sup>21</sup> Hassan Hanafi, *Hishār al-Zamān*, (Cairo: Markaz al-Kutub lil al-Nasyr, 2004), 320.

**Ahmad Syatori**

jelas terdapat dalam al-Quran, seperti dzikir, tawakkal, *riḍā*, *walīy*, *wilāyah*, *ḡābir-bāṭin*, *qabdh-baṣṭ*, dan lain-lain. Sehingga anda tidak bisa berbuat apa-apa selain mengklaim bahwa fondasi-fondasi dan akar-akar sufisme menghunjam kokoh dalam kitab suci Allah yang Maha Mulia (baca; al-Quran); konstruksi pengalamannya tidak menyimpang dan menakjubkan. Maka tidak tepat jika sebagai pakar “menuduh” bahwa tasawuf Islam dipengaruhi oleh gnostik peradaban lain: Yunani, Persia, Hindia, Kristen, dan lain-lain.”<sup>22</sup>

Melihat kesuksesan para sufi dalam memproduksi atau mereproduksi wawasan sufistik dari teks-teks sentral Islam, maka kita membantah tuduhan tasawuf sebagai “anak jadah” yang hidup dalam naungan rahim epistemologi Islam. Justru – untuk menunjukkan orisinalitas tasawuf – para sufi adalah pihak yang kriti, berani mengevaluasi logika pihak lain, semisal filsafat Yunani dan khususnya filsafat Aristotelian (peripatetik), dan menggagas logika mereka sendiri yang berorientasi spiritualistik, yaitu dengan membangun intuisi-sufistik di atas logika.

**Menyelami Spiritualitas Sufistik: Pendekatan Tasawuf ala Multidisipliner Sebagai Agenda**

Seringkali para sufi merasakan pengalaman riil-historis yang diekspresikan ke dalam spiritualitas trans-personal dan trans-historis. Ibn ‘Arabi misalnya, yang bersua dengan seorang gadis cantik jelita nan gemulai Bernama al-Nizham, putri gurunya. pengalaman itu telah memberi limpahan ilham bagi gugusan spiritualitas trans-historis yang tertuang dalam “*Tarjumān al-Ashwāq*”. Karyanya ini pada akhirnya memberikan sumbangsih kebijaksanaan bagi tatanan sosial yang bersifat historis sampai detik ini yang bahkan diadopsi oleh peradaban Barat modern.

Pengalaman dan kontemplasi, atau ide-ide dan pengalaman riil, adalah dua mata dalam satu batang pisau. Proses dialektika simbolis-mutualis antara alam ide dan pengalaman riil coba digunakan dalam lanskap *wisdom for all* (kebijaksanaan untuk semua), meski berawal dari pengalaman pribadi dan selanjutnya membuahkan pernak-pernik ide yang bisa dinikmati oleh semua umat manusia. William James, ketika mengartikulasikan kandungan makna mistik, memasukkan pengalaman subjektif manusia yang tak terlukiskan. Setidaknya James relatif lebih berhasil meluruskan pandangan miring dan negatif masyarakat Barat pada umumnya terhadap mistik:

“Orang yang mengalami keadaan mistis secara langsung akan mengatakan bahwa keadaan tersebut merupakan ekspresi yang tak tergambar, tak terlukiskan, dan tidak ada satu laporan pun tentang situasinya yang bisa diungkapkan dengan kata-kata. maksudnya, sifat-sifat yang terkandung di dalamnya pasti dialami secara langsung. Karena kekhasan itu, maka keadaan mistik lebih menyerupai ungkapan perasaan daripada ungkapan intelek. Tak seorang pun yang dapat menjelaskan kepada seseorang yang lain yang belum pernah merasakan suatu perasaan tertentu dari segi kualitas atau kadar yang dikandungnya. Kita harus memiliki telinga

---

<sup>22</sup> Abd al-Karīm bin Hawazin bin Abd al-Muluk bin Ṭalḥah bin Muhammad al-Qushairi, *Laṭāif al-Ishārat*, diedit oleh Ibrahim Basyuni, (Cairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Ammah lil al-Kitāb, 2000), 1 dan 6.

**Ahmad Syatori**

yang akrab dengan musik agar bisa mengetahui nilai simfoni. Kita harus pernah jatuh cinta agar mengerti jalan pikiran seseorang yang jatuh cinta.”<sup>23</sup>

Kiranya itu selaras dengan ungkapan yang tenar di kalangan sufi, “*man lam yadzuq lam ya ’rif*” (orang yang tidak pernah merasakan, maka ia tidak tahu). Dari itu pengalaman riil adalah salah satu penentu tolok ukur relevansi, dan pengalaman riil itu yang akhirnya dijadikan sebagai ilmu yang membentuk realita baru dalam peradaban manusia. Jika kita melihat pada masa peradaban Islam pada masa perang salib, kita tahu bahwa pada masa itu banyak bermunculan tokoh sufi, seperti Ibn ‘Arabi, Jalaluddin Rumi, dan Fariduddin al-Attar, yang telah menyuguhkan respon terhadap perang salib tersebut dengan kebijaksanaan sufistik, dan bergelut dengan alam riil yang berupa krisis besar itu sembari melakukan kontemplasi intuitif secara konstan merefleksikan setting sosial sekaligus mengajukan solusi. Pengalaman yang bersifat historis diselaraskan dengan ide trans-historis. Di sini terjadi timbal balik saling memengaruhi antara alam realita dan ide sufistik sebagai fragmentasi dialektika yang dinamis, sebab ide-ide sufistik pada tahap-tahap tertentu dibentuk oleh realita, baik berupa reaksi atau respon, dan ide sufi selanjutnya akan membentuk realita baru.

Dialektika alam ide yang trans-historis dan alam realita yang historis tercermin dalam mengartikulasikan Nabi Adam as., dan Nabi Muhammad Saw., yang ditafsiri sebagai sosok historis dan trans-historis. Adam historis adalah manusia pertama, bapak seluruh umat manusia yang berjasad dan dikonstruksi dengan empat unsur kosmik yaitu : tanah, air, api, dan udara; sedangkan Adam trans-historis adalah manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*), citra Tuhan dan citra kosmos sekaligus. Sosok Muhammad historis adalah rasul yang lahir di Mekkah dan sukses menyebarkan agama Islam; sedangkan Muhammad trans-historis adalah logos Tuhan yang diistilahkan dengan “*al-Ḥaqāiq al-Muḥammadiyyah*”, yang diasumsikan sebagai wujud awal metafisika.<sup>24</sup> Apa yang penulis istilahkan sebagai hermeneutika teofanik adalah proses gerak turun dari alam ide-sufistik trans-historis ke alam realita pengalaman riil dan gerak naik alam realita ke alam ide. Dalam proses tersebut selalu terjadi dialog produktif yang berkesinambungan, harmonis, dan tidak saling menegasikan sebagai entitas yang integral.

Atas dasar itu, kita bisa mengadopsi cara pandang sufistik sebagai pisau analisis pendekatan terhadap wacana Islam secara umum. Dengan kata lain, kita menganalisis melalui metodologi pendekatan yang kompleks yang bercirikan multidisipiner, dengan titik tekan aspek historis, dan

---

<sup>23</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience a Study in Human Nature*, (t.tp: Collin Fount Papper backs, 1979), cet IX, 367.

<sup>24</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Hākadzā Takallama Ibn ‘Arabiyy* (Cairo: al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah lil Kitāb, 2002), 74 – 75.

**Ahmad Syatori**

menggunakan kritik sosiologis dengan piranti pendekatan terhadap fenomena sosio-budaya, sosio-ekonomi, dan sosio-politik lengkap dengan kompleksitas persoalannya; aspek trans-historis didekati dengan kritik teks – dalam pemaknaan yang luas dan lentur – untuk membidik warisan khazanah generasi kuno yang bersifat normatif a-historis; dan aspek psikologis-spiritual didekati dengan semiotika, seperti yang digunakan para sufi dalam mereproduksi makna dan nilai signifikan bagi peradaban manusia. Semiotika acapkali digunakan untuk menangkap pesan-pesan Tuhan. Dan bahasa Tuhan dianggap sebagai bahasa simbolik yang terdiri dari tanda, penanda, petanda, mental-penafsir, dan makna. Tuhan sebagai penanda, hendak dipahami oleh para sufi melalui petanda yang tidak mudah tertangkap basah, multi-dimensional, dan ambigu. Petanda itu menjelma dalam representasi naskah tertulis, alam semesta, manusia, dan segenap manifestasi Ilahi yang tanpa batas. Dalam proses menafsirkan petanda itu para sufi berusaha mengais kekayaan makna yang berguna bagi keberlangsungan peradaban manusia.

**Tasawuf Sebagai Kritik Sosial**

Tidak diragukan lagi, bahwa faktor penentu yang “menyemangati” semakin menguatnya kecenderungan asketisme dalam tubuh Islam di masa awal kemunculannya di antaranya geliat sosio-politik yang tidak stabil dan kondisi sosial umat Muslim yang tidak menentu. Persoalan politik bermunculan silih berganti bak jamur di musim hujan. Gesekan politik antar kubu yang berbeda visi dan misi terus mengiringi perjalanan sejarah internal umat Muslim. Perselisihan politik di kalangan umat Muslim sendiri, sejak berakhirnya masa khalifah Utsman bin Affan, ternyata sangat memengaruhi kehidupan beragama, sosio-budaya dan sosio-politik peradaban umat Muslim, ditambah lagi munculnya fanatisme kesukuan. Perselisihan politik terus berlangsung sampai masa khalifah Ali bin Abi Thalib, yang kemudian membuat umat Muslim terpecah menjadi beberapa kelompok yaitu : Umawiyah, Syi’ah, Murji’ah, dan Khawarij. Sampai akhirnya Umawiyah menduduki dimggasana kerajaan yang didirikannya. Umat Muslim terus bersengketa dalam masa yang cukup panjang.<sup>25</sup>

Pada abad ke-1 H, banyak sekali faktor yang mendorong asketisme, seperti perang saudara yang berkepanjangan – yang terjadi pada masa sahabat dan dinasti Bani Umayyah –, ekstrimisme keji partai-partai politik, bertambahnya problem moralitas, dan kesewenang-wenangan penguasa otoriter

---

<sup>25</sup> Abu al-Wafa al-Ghanami al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiy*, (Cairo: Dār al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzyi, 1991), 68.

**Ahmad Syatori**

yang cenderung memaksakan pendapat dan pandangan keagamaan terhadap mereka yang dengan ikhlas dan penuh penghayatan menjalankan ajaran Islam.<sup>26</sup>

Persengketaan politik tidak menjauh dari agama. Karena masing-masing golongan yang bersengketa selalu Kembali kepada teks-teks sentral agama sebagai justifikasi atas pernyataan sikapnya. Hal ini memicu dilakukannya ijtuihad guna memahami teks atau mentakwilkannya secara lebih spesifik. Partai-partai politik tersebut akhirnya menjadi sekte agama dengan identitas teologis masing-masing. Kristalisasi pergulatan politik yang melelahkan itu berujung pada sebuah pergeseran paradigmatis dari ideologi politik-praktis menuju teologi dogmatis. Perselingkuhan politik dan agama sudah tidak bisa dideteksi dengan mata telanjang. Karena keduanya seakan-akan merupakan satu entitas yang tidak dapat dipisahkan. Persengketaan politik selalu didampingi oleh isu teologi-dogmatis yang selalu menyemburat.

Pergerakan tasawuf pada mulanya berawal dari pergerakan asketis (*zūbud*) pada abad ke-1 H/ke-7 M. Pada masa ini bermunculan tokoh-tokoh dalam masyarakat Arab-Islam sebagai pelaku *zūbud*<sup>27</sup> dengan menyingkir atau tidak melibatkan diri dalam aktifitas sosial-politik. Tetapi mereka mempunyai sikap amat kritis terhadap aktifitas politik.<sup>28</sup> Secara kasuistik, al-Nubakhti menulis dalam karyanya *Firāq al-Syi'ah* :

“Setelah Umar bin Khattab terbunuh, sekelompok manusia mengangkat Ali sebagai khalifah. Kemudian mereka terkapling-kapling menjadi tiga kelompok, yaitu : kelompok yang setia di bawah kekuasaan Ali, kelompok yang bermusuhan dengan Ali, dan kelompok yang mengisolasi diri bersama Sa'ad bin Malik, Sa'd bin Abi Waqqas, Abdullah bin Umar bin al-Khattab, Muhammad bin Musallamah bin al-Anshari, dan Usamah bin Zaid bin Haritsah. Kelompok ketiga ini lebih memilih tidak berpihak kepada Ali, tidak memerangi dan berperang bersamanya serta tidak memberi restu. Mereka dikenal sebagai kelompok netral yang non-politik. Al-Ahnaf bin Qais berkata kepada kaumnya, “Hindarilah fitnah supaya kalian selamat.”<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Reynold A. Nicholson, *Fi al-Taṣawwuf al-Islamī wa al-Tarīqahibī*, diartikan oleh Abu al-Ala' Afifi, (Cairo: Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969), 47.

<sup>27</sup> Kata *zūbud* hanya satu kali disebutkan dalam al-Quran (QS. Yusuf : 20). Kata ini tidak menunjukkan pada makna yang spesifik bagi tradisi asketisme dan tidak ada hubungan sama sekali. Akan tetapi, kita mengetahui bahwa setiap akidah yang baru dalam Islam pasti bersandar pada al-Quran seperti halnya asketisme Islam. Oleh karena itu, sah saja jika asketisme Islam disandarkan pada ayat tersebut. Lihat dalam Kāmil Muṣṭafa al-Syibi, *al-Sīlah bayna al-Taṣawwuf wa al-Tashayyū'*, (Mesir: Dār al-Ma'arif, t.th), 239.

<sup>28</sup> Husein Murwah, *al-Naḥḥ'ah al-Maddiyah fī al-Falsafah al-'Arabīyyah al-Islāmīyyah*, 150.

<sup>29</sup> Al-Nubakhti, *Firāq al-Syi'ah*, (T.tp: Riter Libenzing, 1991), 4.

**Ahmad Syatori**

Dari kelompok yang netral itulah embrio asketisme Islam muncul. guncangan politik menyebabkan sebagian umat Muslim tenggelam kehidupan spiritual dan isolasi diri ketimbang masuk ke dalam gelanggang pertikaian antar sesama saudara. Kita mengetahui bahwa pada masa Dinasti Umayyah – dengan mengecualikan masa Umar bin Abdul Aziz – banyak sekali orang yang teraniaya, di samping penindasan keji terhadap lawan-lawan politik. Maka secara alami trend asketisme dan ‘*uzlah*’ bagi individu-individu Muslim semakin menguat, sebagai bentuk kesalehan yang harus dipertahankan yang didorong oleh nostalgia akan kesalehan Nabi dan zamannya.

Hari demi hari kedzaliman Bani Umayyah semakin menjadi-jadi. Mereka bahkan membantai anak cucu dari keluarga Nabi. Tentu saja hal ini membuat sebagian golongan hanya bisa beri’tikaf di dalam rumah, sibuk menggali ilmu pengetahuan dan masygul dalam ritual. Sebetulnya ini merupakan sebuah perlawanan terhadap ketamakan dunia, cinta jabatan, gaya hidup hedonistik, materialistik, dan glamor. Para ulama diblokade dengan pilihan yang dilematis : sikap merapat ke dalam barisan status-quo Muawiyah atau memutuskan hubungan dengan status-quo. Maka sebuah kelompok lebih berusaha menyelamatkan jiwa daripada menyelamatkan bobroknya dunia. Mereka lebih cenderung menguatkan dan mengukuhkan internal ketika merasa susah bereaksi dalam tatanan eksternal dengan dilandasi keinginan menyucikan hati dan membersihkan diri ketika badan dituntut oleh keharusan hidup dan eksistensi.

Setelah masa *al-fitnah al-kubra* (fitnah besar), muncullah sebuah asketis ‘Ubbad (orang-orang yang rajin beribadah) dan bukkain (orang-orang yang meratapi dosa dengan tangisan) yang prihatin melihat kenyataan hidup dan mengimajinasikan keagamaan seperti pada masa Rasul dan para khalifah.<sup>30</sup> Sebagian penduduk kota Kufah – seperti halnya Basrah, salah satu markas asketisme masa Islam awal – menamai diri mereka dengan Tawwabin (golongan yang bertaubat), terutama setelah syahidnya al-Husein dan mengutuk tindak anarkis.<sup>31</sup> Gerakan Tawwabin ini dipimpin oleh al-Mukhtar bin ‘Ubaid al-Tsaqafi pada masa Marwan.<sup>32</sup>

Ketika al-Mukhtar berupaya melakukan revolusi dan melancarkan pukulan-pukulan kritis sebagai koreksi atas kedzaliman Bani Umayyah, kebanyakan umat Muslim tidak bisa berbuat banyak guna membela kebenaran dan menentang pemerintahan otoriter. Di depan penguasa yang otoriter, sebagian besar umat Muslim hanya bisa menyingkir dari kehidupan masyarakat dan mengakhirinya

---

<sup>30</sup> Hassan Hanafi, *Hisbar al-Zamān, Jil. I*, (Kairo: Markaz li al-Kitab li al-Nashr, 2004), 230.

<sup>31</sup> Abu al-Wafa al-Ghanami al-Taftazani, *Op-Cit*, 70.

<sup>32</sup> Qasim al-Gani, *Tarikh al-Ṭaṣawwuf fī al-Islām*, diartikan dari bahasa Persia oleh Shadiq Nasyaat, (Cairo: al-Nahdlah al-Mishriyah, 1972), 37.

**Ahmad Syatori**

dalam kehidupan bernuansa spiritual dan asketis. Benar, ini adalah Tindakan pasif yang tidak akan membawa perubahan apa-apa bagi peradaban Islam. Namun perlu dipahami, kala itu arus politik tidak memungkinkan mereka untuk melakukan hal-hal besar. Mereka lebih banyak ‘bungkam’ berhadapan dengan hegemoni penguasa dzalim.<sup>33</sup>

Namun tidak semua asketis Islam bersikap statis dan vakum melihat moralitas politik yang porak poranda. Hal yang terjadi kemudian adalah bahwa asketisme muncul dan menyebar dengan bentuk berbeda di kalangan cendekiawan yang pro-aktif dalam aktivitas politik praktis. Mereka muncul dan menjadi oposisi yang berusaha menentang kebijakan sosial dan politik Dinasti Umayyah yang otoriter. Adalah Abdullah bin Umar, seorang asketis Islam awal yang secara terang-terangan menentang kedzaliman yang telah terjadi pada masa al-Hajjaj. Di masa kini, para asketis tidak lagi melarikan diri dari panggung politik, bahkan ikut terlibat dengan menggabungkan diri dan memihak kelompok kebangkitan guna menentang kedzaliman. Mereka bahkan berada di barisan terdepan dalam melancarkan kritik terhadap kebijakan pemerintah.<sup>34</sup>

Masa Dinasti Umayyah adalah masa yang berdarah-darah. Banyak pelanggaran manusia yang terjadi, bahkan dilakukan di Mekkah dan Madinah. Tidak sedikit jiwa umat Muslim yang melayang. Kondisi umat Muslim kala itu benar-benar memprihatinkan. Kecemasan dan ketakutan selalu menghantui setiap gerak. Maka kehidupan asketik menjadi sebuah pilihan terbaik. Mungkin sosok al-Hasan al-Bashri adalah sosok yang tepat disebutkan di sini. Nuansa ‘keresahan’ senantiasa menghiasi laku asketiknya menyaksikan sepak terjang Dinasti Umayyah yang dzalim. Keresahan ini muncul sebagai dosa sosial karena tidak bisa berbuat banyak untuk mencegah kerusakan yang ada di sekitarnya, terlebih kesewenang-wenangan penguasa. Beban dosa sosial itu uterus saja menghimpitnya sehingga memunculkan kesedihan mendalam (*huzn*) karena takut (*khauf*) akan siksa neraka dan berharap (*raja'*) mendapat limpahan nikmat surgawi.<sup>35</sup> Di sini, jika kita menganalisis kesedihan dan ketakutan yang menjangkiti al-Hasan al-Bashri itu – dan juga para sufi sezamannya – dengan tafsir-realistis melalui tilikan historisitas yang melingkupi kehidupannya, kita dapat menyimpulkan bahwa perasaan yang tidak stabil itu (kesedihan dan ketakutan) sudah pasti menjangkiti setiap orang yang merasa berdosa. Betapa banyak kedzaliman dan keburukan merajalela

---

<sup>33</sup> Abu al-Wafa al-Ghanami al-Taftazani, *Op-Cit*, 70 – 71.

<sup>34</sup> Husein Marwah, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiy*, 152.

<sup>35</sup> Al-Qusyairi menggambarkan asketisme al-Hasan al-Bashri, “Baginya (baca; al-Hasan al-Bashri) kekhuyukan adalah menancapnya rasa takut dalam hati, sedangkan kezuhudan adalah sikap mencela dunia dan apa-apa yang ada di dalamnya, baik manusia maupun harta benda.” Lihat dalam Abd al-Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Cairo: t.t, 1912), 188

**Ahmad Syatori**

dan terjadi bertubi-tubi di tengah-tengah masyarakat. Sementara masyarakat sendiri – termasuk al-Hasan al-Bashri dan para sufi lainnya – adakalanya diam tidak bergeming. Mereka semua bungkan tanpa mampu melakukan upaya apapun untuk merubah keadaan buruk tersebut. Sehingga karena itu mereka selalu merasa sedih karena takut dosa dan bertanggung jawab atas keadaan yang buruk itu. Mereka, di dalam laku asketik, memposisikan kesedihan di dalam hati dan pikiran sebagai tempat berlindung dari dosa yang tak henti-hentinya terlintas di setiap malam dan siang hari karena tidak adanya daya. Mereka hanya bisa menonton tanpa bisa merubah ke arah yang lebih baik dan positif.

Ada beberapa sikap asketis sebagai ekspresi dari perasaan religious yang tersinggung akibat tekanan sosio-politik dan sosio-budaya. Pertama, sikap defensif, yaitu dengan merasakan beratnya beban dosa yang dipikul – yang dimaksud ialah dosa politik dan dosa sosial – sebagai ungkapan ketidakberdayaan menghadapi kondisi realita, memikirkan serta merenungi hakikat dosa. Kedua, membicarakan secara terbuka tentang permasalahan sosial dan politik yang memanas sekaligus memberi tanggapan dan kritikan. Ketiga, berafiliasi dengan salah satu Gerakan pemberontakan bersenjata atas penguasa Dinasti Umayyah, sebagaimana yang dilakukan oleh Si'id bin al-Zubair al-Asadi al-Kufi, seorang asketis Kuffah. Keempat, mengokohkan keberanian menentang Dinasti Umayyah, akan tetapi dengan mempererat jaringan agar tidak sampai mengancam keselamatan jiwa, sebagaimana yang dilakukan oleh banyak asketis Syi'ah, khususnya pada masa al-Hajjaj, seperti Kamil bin Ziyad al-Nukh'i. Kelima, berafiliasi kepada pemerintahan, seperti apa yang dilakukan oleh asketis Maghrib yang bekerja sama dengan pemerintah 'Umar bin Abdul Aziz. Dan keenam, bersikap kritis terhadap geliat sosio-politik dan kebengsekkan penguasa dan teguh pendirian (idealis) seperti para asketis yang hidup pada masa Abbasiyah, sehingga mereka banyak yang dibunuh oleh pihak penguasa.

Kehidupan sosial umat Muslim pada masa Umayyah berubah drastic, tidak seperti kehidupan pada masa Nabi dan al-Khulafa al-Rashidun. Di masa itu, umat Muslim telah menjelajah dan memperluas daerah kekuasaan. Semakin banyak daerah yang ditaklukkan, semakin banyak pula harta rampasan perang diraih. Para pembesar tenggelam dalam kehidupan hedonistik dan glamor. Namun di lain pihak, ada sebagian umat Muslim yang mengingatkan mereka dengan menganjurkan untuk hidup asketik, tak hedonis, dan tak tenggelam dalam lumpur syahwat. Sebut saja misalnya Abu Dzar al-Ghifari yang telah mengkritik secara pedas keglamoran Dinasti Umayyah dan penegakan hukum yang tidak becus. Dia adalah salah seorang yang menganjurkan tegaknya sosialisme Islam yang adil.

**Ahmad Syatori**

Pada masa itu, muncul juga seorang asketis Islam dari generasi al-Tabi'in (generasi setelah sahabat), Sa'id bin Musayyab yang sangat kritis terhadap pemerintahan generasi Umayyah.<sup>36</sup>

Para sufi populer disebut dengan golongan yang berpakaian bulu domba. Pada masa silam pakaian bulu domba ini – secara materi – memang dikenal sebagai pakaian orang-orang miskin, sebagaimana pakaian sutera bagi orang-orang kaya. Akan tetapi para sufi memakai pakaian bulu domba, terutama pada masa Dinasti Umayyah, bertujuan untuk menandakan jiwa masyarakat yang kotor dengan dosa sosial, sekaligus mengindikasikan suatu tantangan, oposisi, dan kritik terhadap aristocrat Dinasti Umayyah. Inilah awal penampakan sufi dari sebuah esensi zuhud. Tidak secaa kebetulan jika para asketik Kuffah yang terlebih dahulu memakai pakaian bulu domba. Kita mengetahui bahwa Kuffah merupakan markas oposisi terhadap rezim Umayyah.<sup>37</sup>

Dinasti Abbasiyah tidak lebih baik dari Dinasti Umayyah. Tidak banyak perubahan signifikan yang terjadi masa itu. Hanya saja ketika al-Manshur menjadi khalifah, perubahan positif terjadi dalam hal akulturasi budaya dan adaptasi Islam dengan kultur dimana Islam menyebar. Al-Manshur telah mengadopsi adat, tradisi, dan kebudayaan non-Arab secara habis-habisan. Di antara radisi yang diadopsinya adalah Niruz yang merupakan hari raya masyarakat Persia kuno. Oleh karenanya hari raya Islam selalu dirayakan dengan pemberian hadiah dan melantunkan lagu-lagu, sedangkan sang Khalifah duduk dengan tenang dengan mengucapkan selamat. Selain itu, di antara yang diadopsinya juga pakaian, seperti jubah, topi Panjang, jenis makanan dan minuman, alat music serta syair Persia. Al-Manshur bukanlah raja yang nakal dan gemar kehidupan glamor.

Al-Manshur meninggalkan kekayaan negara kepada al-Mahdi sebagai penggantinya sebanyak 14 juta dirham dan 600 juta dinar. Dengan uang sebanyak itu, Al-Mahdi justru membukakan pintu 'kenakalan' bagi manusia. Kehidupan hedonis, glamor, dan penuh kemaksiatan terus mewarnai dan menjadi fenomena keseharian. Al-Mahdi sangat menyukai seni. Dia berani mendatangkan para penyanyi dan seniman untuk mendendangkan nyanyian di hadapannya. Dia suka bercengkrama dengan para wanita dan suka minum nabitdz<sup>38</sup> bersama para wazirnya. Keadaan ini kemudian diperparah oleh Muhammad al-Amin. Tentu saja kondisi sosial semacam ini mengakibatkan para

---

<sup>36</sup> Abu al-Wafa al-Ghanami al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiy*, 71.

<sup>37</sup> Husein Murwah, *Op-Cit*, 168 – 169.

<sup>38</sup> Minuman keras yang terbuat dari anggur.

**Ahmad Syatori**

asketis membenci jabatan, permainan dan kekayaan.<sup>39</sup> Sebab, bagi mereka, jabatan dan kekayaan hanya akan menjerumuskan manusia ke lembah kemaksiatan dan ketersesatan.

Di tengah kondisi masyarakat yang cenderung hedonis – lantaran ingin meniru gaya hidup para bangsawan dan para penguasa, para asketis memilih berada di luar pagar atau di luar lingkaran setan itu sembari merenung dan dengan berani melontarkan kritik. Sehingga, tidak heran jika sebagian asketis dijatuhi hukuman mati oleh para penguasa. Ikhwan al-Shafa, dalam satu kritikan kritisnya, menyatakan, “Dinasti Abbasiyyah telah membunuh para wali dan keturunan para Nabi.”<sup>40</sup>

Di sini menjadi jelas, bahwa asketisme bukanlah sebuah gerakan yang ingin ‘cuci tangan’ atau lepas tanggung jawab dari permasalahan sosial dan politik, tetapi merupakan salah satu solusi alternatif sebagai wujud kepedulian dan kepekaan untuk memecahkan berbagai problem.

Tidak berlebihan jika selanjutnya di seluruh dunia Islam seperti Kuffah, Bashrah, Kharasan, Mesir dan disusul dengan daerah Islam bagian barat. Seperti Maroko dan Cordoba, tidak sedikitpun umat Muslim yang berkecenderungan asketik, bahkan dengan aliran yang cukup beragam.

**Kesimpulan**

Pada puncak kajian pembahasan ilmiah ini akhirnya sampailah pada suatu kesimpulan bahwa hadirnya tasawuf di tengah-tengah masyarakat secara global ini tidak hanya sekedar untuk memberikan respon dan jawaban, tidak hanya menyoal tentang problematika keagamaan saja, akan tetapi juga atas kondisi sosial, politik dan ekonomi umat manusia. Tasawuf menjadi suatu oase Islam yang memiliki mandat dalam menghantarkan kebutuhan spiritualitas manusia menuju pada maqom yang sempurna. Kajian tasawuf adalah merupakan suatu pendekatan yang tepat dan ideal sebagai alat instrumen terhadap pembacaan peradaban Islam yang lahir dari rahim khazanah tasawuf secara mendalam. Para sufi senantiasa berpijak pada dualisme kebenaran antara lahir dan batin, antara sosiologi historis dan trans-historis. Eksperimentasi spiritual bukanlah semata-mata merupakan suatu eksperimentasi idealism-individualistik saja, akan tetapi juga merupakan eksperiment idealism-sosial yang dorong oleh suatu keadaan sosiologis yang real sesuai peradaban zaman.

---

<sup>39</sup> Para penguasaan yang hedonis dan bergelimang maksiat sejatinya telah mengabaikan keadaan rakyat yang sudah tidak merasakan kenyamanan dan keamanan. Banyak bermunculan komplotan penjahat yang mencuri, merampok, menjambret, memperkosa perempuan, dan mengambil anak-anak kecil yang ada di jalan. Kiranya inilah faktor munculnya gerakan-gerakan yang memperdulikan nasib masyarakat; pertama, gerakan sosial, yaitu gerakan yang secara riil berusaha menghalau dan menghadapi para penguasa dzalim dan para penjahat. Gerakan ini dipimpin oleh Khalid al-Daryusi dan Sahl bin Salamah al-Anshari yang mengusung jargon *al-amar bi al-ma’rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*, kedua, gerakan asketisme. Gerakan ini hanya sebatas mengkritik sebab-sebab kerunyaman kondisi masyarakat. Lihat Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, jilid I, (Cairo: Maktabah al-Ushrah, 2002), 123 – 150.

<sup>40</sup> Ikhwan al-Shafa, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafa wa Khallan al-Wafa*, Jilid II, (Cairo: t.t, 1928), 303.

**Ahmad Syatori**

Untuk memaksimalkan hasil kajian tasawuf yang baik dan benar maka hendaknya harus menggunakan seluruh metodologi yang ada tanpa terpisahkan. Hal ini merupakan ciri khas sebagai pendekatan multidisipliner. Penggunaan satu metodologi saja tanpa yang lain maka akan mereduksi rumusan tasawuf yang sejatinya dibangun di atas pengalaman spiritual setiap individu para tokoh sufi yang orisinal, pergulatan iman dan penghayatan mereka ketika bergelut dengan realita sosial yang dihadapi serta penakwilan terhadap teks sentral Islam, yaitu al-Quran dan hadits sebagai landasan normatifnya. Di antaranya seperti studi sebagian besar orientalis Jerman dan Inggris yang menyebutkan bahwa akar kata tasawuf mengandung makna etimologis dari bahasa Yunani atau Sangsakerta, Mohammed Abed al-Gabiri, seorang pemikir Islam asal Maroko, di penghujung tour pemikirannya tentang tasawuf, berkesimpulan bahwa tasawuf memiliki akar yang kuat dari Hermesianisme.<sup>41</sup> Sementara Ibn Arabi yang menggunakan pendekatan gnostik-imaginatif berpandangan bahwa penciptaan kosmos melalui proses manifestasi.<sup>42</sup>

**Daftar Pustaka**

- Al-Gabiri, Mohammed Abed, *Takwin al-'Aql al-'Arabiy*, Cet. IV, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabiy, 1991, 201-214; dan *Binyah al-'Aql al-'Arabiy*, Cet. II, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Falsafah al-Ta'wil; Dirōsab fī Ta'wil al-Qur'an 'inda Ibn al-Arabiy*, Cet. IV, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1998.
- El-Qum, Mukti Ali, *Tasawuf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Islam*, Bekasi Timur: Pustaka Isfahan, 2011.
- Afifi, Abu al-Ala', *Pengantar Buku Misykāt al-Anwār karya Abu Hamid Al-Ghazali*, Cairo: Lajnah al-Ta'lifwa al-Nasyr, Tt.
- Abdurrahman Badawi, *Syabidah al-'Isyq al-'Ilābiy Rabi'ah al-'Adawiyah*, Cet. II, Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1962.
- Hilmi, Muhammad Musthafa, *Ibn al-Farid wa al-Ḥubb al-'Ilābiy*, Cairo: Dar al-Ma'arif, t.th.

---

<sup>41</sup> Mohammed Abed al-Gabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabiy*, Cet. IV (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabiy, 1991), 201-214; dan *Binyah al-'Aql al-'Arabiy*, Cet. II (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991), 372.

<sup>42</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Falsafah al-Ta'wil; Dirōsab fī Ta'wil al-Qur'an 'inda Ibn al-Arabiy*, Cet. IV (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1998), 38-40.

**Ahmad Syatori**

A. Nicholson, Reynold, *al-Shufiyyah fī al-Islām*, diartikan dari Bahasa Inggris oleh Nuruddin Syuaibah, Cairo: Maktabah el-Khanzi, 2002.

Amin, Muhammad, *Zhabru al-Islām*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Badawi, Abdurrahman, *Shahidat al-Isyq al-Ilābi Rabi'ah al-Adawiyyah*, Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1962.

Al-Nasyar, Ali Syami, *Nasy'ah al-Fiker al-Falsafiy fī al-Islām*, Cairo: Dar Ma'arif, t.th.

Arkoun, Mohammad, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INSIS, 1994.

Arkoun, Muhammad, *Ma'ārik min Ajli al-Ansanah fī al-Siyāqat al-Islāmiyyah*, Beirut: Dar al-Saqui, 2001.

Sholeh, Hasyim, Komentor Atas Pandangan Muhammad Arkoun Dalam *Ma'ārik min Ajli al-Ansanah fī al-Siyāqat al-Islāmiyyah*, Beirut: Dar al-Saqui, 2001.

Corbin, Henry, *Creative Imagination In The Sufism Ibn 'Arabi*, diindonesiakan oleh Moh. Khozim dan Suhadi, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Marwah, Husein, *al-Naz'ah al-Maddiyah fī al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah*, Beirut: Dar al-Farabi, 1981.

Hanafī, Hassan, *Hisbar al-Zamān*, Cairo: Markaz al-Kutub lil al-Nasyr, 2004.

Al-Qushairi, *Lathaiif al-Ishārat*, diedit oleh Ibrahim Basyuni, Cairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah lil al-Kitab, 2000.

James, William, *The Varieties of Religious Experience a Study in Human Nature*, T.tp: Collin Fount Papper backs, 1979.

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Hakadza Takallama Ibn 'Arabi*, Cairo : al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah lil Kitab, 2002.

al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanami, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islamiy*, Cairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzyi, 1991.

A. Nicholson, Reynold, *Fī al-Taṣawwuf al-Islamiy wa al-Tārikhī*, diartikan oleh Abu al-Ala' Afifi, Cairo: Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969.

Al-Syibi, Kamil Musthafa, *al-Ṣilah Bayna al-Tashawwuf wa al-Tashayyu'*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.

**Ahmad Syatori**

Al-Nubhakti, *Firāq al-Syi'ah*, T.tp: Riter Libenzing, 1991.

Hanafī, Hassan, *Hisbar al-Zamān*, Jil. I, Kairo: Markaz li al-Kitab li al-Nashr, 2004.

Al-Gani, Qasim, *Tarikh al-Tashawwuf fī al-Islām*, diarabkan dari bahasa Persia oleh Shadiq Nasyaat, Cairo: al-Nahdlah al-Mishriyah, 1972.

Al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyairiyah*, Cairo: t.t, 1912.

Amin, Ahmad, *Duba al-Islam, jilid I*, Cairo: Maktabah al-Usrah, 2002.

Ikhwan al-Shafa, *Rasā'il Ikhwān al-Shafa wa Khallan al-Wafa, Jilid II*, Cairo: t.t, 1928.