

KONSEP TASAWUF PERSPEKTIF NEO-SUFISME

Nur Rahmad Yahya Wijaya¹, Rasuki²

^{1,2}Institut Kariman Wirayudha Sumenep

¹nryahyaw67@yahoo.com, ²rasuki_mh@yahoo.com

Abstract

Some say that the essence of Sufism is in *fana'* (ecstasy, self-destruction before God) and *kasyf* (disclosure to God), because through both, *ma'rifah* (direct relationship with God) as the goal of Sufism occurs. Neo-Sufism, as a new Sufism movement, rejects or doubts the ecstatic-mystical-philosophical elements of classical Sufism, and therefore prefers elements of puritanism (its compatibility with Islamic orthodoxy) and changes its escapist character (escape from the world) to activism (positive attitude towards, and self-involvement in, the world). The aim of this study is to further examine the differences between the nature of classical Sufism and neo-Sufism, and to further assess neo-Sufism. As a method, the answers found regarding the nature of (classical) Sufism are used as a benchmark for assessing neo-Sufism. On this basis, it was later discovered that neo-Sufism cannot be called Sufism. That was because of his denial or doubt about *kasyf* as the essence of Sufism, with which, the goals of Sufism, such as *ma'rifah* and other Sufism experiences (*al-ahwa al-sufiyyah*) occur. Without the experience of Sufism there can be no Sufism.

Keywords: classical Sufism, *fana'*, *kasyf*, *ma'rifah*, neo-Sufism

Abstrak

Ada yang mengatakan bahwa hakikat tasawuf terdapat di dalam *fanā'* (ekstase, penghancuran diri di hadapan Tuhan) dan *kasyf* (ketersingkatan terhadap Tuhan), karena melalui keduanya, *ma'rifah* (hubungan langsung dengan Tuhan) sebagai tujuan tasawuf terjadi. Neo-Sufisme, sebagai gerakan tasawuf baru, menolak atau meragukan unsur ekstatik-mistik-filosofis tasawuf klasik, dan karenanya lebih memilih unsur puritanisme (kesesuaiannya dengan ortodoksi Islam) dan mengganti watak eskapismenya (pelarian diri dari dunia) kepada aktivisme (sikap positif kepada, dan pelibatan diri di dalam, dunia). Tujuan dari penelitian ini adalah untuk memeriksa lebih lanjut perbedaan antara hakikat tasawuf klasik dan neo-Sufisme, dan selanjutnya menilai neo-Sufisme. Sebagai metode, jawaban-jawaban yang ditemukan seputar hakikat tasawuf (klasik) dijadikan sebagai patokan untuk menilai neo-Sufisme. Atas dasar inilah kemudian diketahui bahwa neo-Sufisme tidaklah dapat disebut sebagai tasawuf. Itu karena penolakan atau

keraguannya atas *kasyf* sebagai hakikat tasawuf, yang dengannya, tujuan tasawuf, seperti *ma'rifah* dan pengalaman-pengalaman tasawuf (*al-aḥwāl al-ṣūfiyyah*) lainnya terjadi. Tanpa pengalaman tasawuf tidak mungkin ada tasawuf.

Kata Kunci: tasawuf klasik, *fanā'*, *kasyf*, *ma'rifah*, neo-Sufisme

Pendahuluan

Jalāl al-Dīn al-Rūmī memberikan perumpamaan bahwa orang yang ingin mengerti apa itu tasawuf layaknya orang-orang buta ketika mereka menyentuh gajah, dan masing-masing menggambarkannya sesuai dengan bagian tubuh gajah yang mereka sentuh. Atas perumpamaan al-Rūmī inilah, Annemarie Schimmel menjelaskan bahwa tasawuf adalah suatu gejala yang begitu luas dan wujudnya begitu besar sehingga tidak seorang pun yang berani mencoba menggambarkannya secara utuh.¹ Simuh mengatakan bahwa sulitnya mendapatkan pengertian yang cerah mengenai hakikat tasawuf adalah karena adanya *stereotyped ideas* yang telah lama direntang oleh para pendukung tasawuf sendiri. Kesulitan ini terutama karena usaha sintesis tasawuf-*sharī'ah*, seperti yang dilakukan oleh al-Ghazālī dan kaum Sunnī lainnya, atau karena upaya untuk mengubah hakikat ajaran tasawuf agar sesuai dengan ortodoksi Islam.²

Simuh memandang bahwa hakikat tasawuf adalah *kasyf* (ketersingkapannya alam gaib dan Tuhan) dan *fanā'* (penghancuran diri di dalam Tuhan). Tasawuf yang mengubah inti ajarannya dari *kasyf* dan *fanā'* kepada ajaran lain bukanlah tasawuf.³ Persoalannya, bagaimana dengan gerakan tasawuf baru yang justru menolak *kasyf* sebagai tujuan tasawuf, atau yang bersikap kritis terhadapnya, dan

¹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 1. Dengan ini, Yunasril Ali berpendapat bahwa Schimmel menyatakan kesulitannya dalam mendefinisikan tasawuf secara komprehensif dan representatif. Usaha untuk mendefinisikan tasawuf, bagi Schimmel, hanya dapat menyentuh satu sudutnya saja (Yunasril Ali, "Tasawuf" dalam Taufik Abdullah dkk., ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jilid 4, Pemikiran dan Peradaban* (ttp: Ichtisar Baru Van Hoeve, tt.), 140.). Selanjutnya disingkat Yunasril Ali, "Tasawuf"...

² Bandingkan dengan Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 10. Menurut Kautsar Azhari Noer, sebelum al-Ghazālī telah banyak sufi yang mengajarkan tasawuf moderat sehingga tasawuf diterima oleh banyak orang, meskipun al-Ghazālī-lah yang dinilai paling berhasil mendamaikan tasawuf dan ortodoksi (Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazālī dalam Sejarah Tasawuf" dalam *Paramadina, Vol. 1, No. 2, 1999*), 166.).

³ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 10.

lebih mempertimbangkan kesesuaian seluruh ajaran tasawuf dengan ortodoksi, yang oleh Fazlur Rahman kemudian disebut Neo-Sufisme?

Kajian ini memandang perlu untuk menyelidiki persoalan-persoalan sekitar hakikat tasawuf, sehingga dimengerti apa tasawuf itu. Fase tasawuf juga diperiksa, agar diketahui kapan seorang calon sufi mulai menjadi sufi. Dengan mempertimbangkan semua persoalan ini, selanjutnya adalah menelisik neo-Sufisme dari sisi karakternya dan hubungannya dengan tasawuf. Dengan demikian, ada empat pertanyaan yang akan dijawab dalam kajian ini. *Pertama*, apa definisi sentral tasawuf, karakternya, serta hakikat dan tujuannya? *Kedua*, apa yang membedakan antara fase pra-tasawuf dengan fase tasawuf? *Ketiga*, apa karakter neo-Sufisme? *Keempat*, apakah neo-Sufisme dapat disebut sebagai tasawuf?

Hakikat Tasawuf

Mistisisme adalah arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama,⁴ dan sudah tumbuh dan berkembang jauh sebelum Islam hadir sebagai agama dan peradaban. Dan karena Islam adalah agama terakhir yang bersentuhan dengan mistisisme,⁵ maka wajar jika tasawuf⁶ atau sufisme,⁷ sebutan untuk

⁴ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 1-2 dan Lorenz Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 654-656. Abū al-Faidh al-Manūfi juga mengatakan: “Ditilik dari maknanya secara umum, kata mistisisme (*tashawwuf*) adalah kata umum yang bisa masuk ke dalam setiap agama dan kepercayaan manapun. Artinya, dalam agama Kristen, Yahudi, Hindu, Majusi, dan Buddha terdapat mistisisme.” (Lihat Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 44.) (Selanjutnya disingkat Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat...*). Sedangkan KBBI mengatakan bahwa mistik adalah: “subsistem yang ada dalam hampir semua agama dan sistem religi untuk memenuhi hasrat manusia dalam mengalami dan merasakan emosi bersatu dengan Tuhan.” (Tim Penyusun KBBI Edisi Kelima, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima* (Aplikasi Android), 2020.).

⁵ Abū al-‘Alā ‘Afifi misalnya mengatakan: “Pada dasarnya, tasawuf bukanlah barang baru dalam Islam. Tasawuf ada dalam berbagai negara yang dijelajahi Islam dan sudah tumbuh serta berkembang di sana sebelum ditaklukkan oleh kaum Muslim.” (Lihat Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat...*, 45.).

⁶ Ada kesan yang membuktikan bahwa “tasawuf” hanyalah istilah Arab untuk menyebut semua bentuk mistisisme, dan bukan hanya untuk mistisisme Islam saja. Ini dibuktikan, misalnya, dengan adanya sederet judul buku tasawuf dalam bahasa Arab yang menyandingkan tasawuf dengan Islam. Jika tasawuf sebagai istilah khusus untuk mistisisme Islam, kata “Islam” tidaklah perlu disandingkan dengan kata “tasawuf”. Di antara bukti yang menunjukkan hal ini, misalnya, buku-buku dengan judul *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (karya Abū al-Wafā al-Ghaniṁī al-Taftazānī), *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (karya Sayyid al-Fādhil), *al-Taṣawwuf fī al-Islām: Mutāba’uhu wa Atwāruhu* (karya Muḥammad Ṣādiq A.), *Fī al-Taṣawwuf al-Islāmī wa Tārīkhuhu* (karya R. A. Nicholson yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Abū al-‘Alā al-‘Afifi), *al-Ṣufiyyah fī al-Islām* (karya R. A. Nicholson yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Nūr al-Dīn Syarībah) (Lihat daftar rujukan pada *ibid.*, 284, 289, 290.). Bahkan, karya Ibrahim Hilāl dalam terjemahan bahasa Indonesianya ini, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, juga mengisyaratkan hal

mistisisme Islam, berhubungan dengan, bagian dari, atau memiliki sedikit banyak kesamaan dengan, mistisisme di luar Islam.⁸

Jika dilihat dari asal-usulnya yang paling awal, istilah mistisisme berasal dari agama-agama misteri Yunani, yang para calon pemeluknya diberi nama “*mystes*”,⁹ dan dengan demikian ada hubungan antara mistik dan misteri. Kedua kata tersebut juga berasal dari akar kata yang sama di dalam bahasa Yunani, *myein*, yang berarti “menutup mata”. Di dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual.¹⁰ Baik filsafat maupun penalaran tidak bisa mengungkapkannya.¹¹

Klaim bahwa mistisisme tidak dapat dijelaskan secara nalar juga dibenarkan dalam sebuah kamus. Di situ dikatakan bahwa mistisisme adalah: “ajaran atau kepercayaan bahwa pengetahuan tentang kebenaran sejati dan Tuhan dapat diperoleh melalui meditasi atau wawasan batin yang mendalam, bebas dari pikiran dan pancaindera.”¹² Dengan ini, menurut Simuh, dimengerti bahwa mistisisme adalah sejenis ajaran atau kepercayaan yang diperoleh melalui

yang sama, karena judul aslinya adalah *al-Taṣawwuf al-Islāmī: baina al-Dīn wa al-Falsafah* (Lihat KDT dari buku terjemahannya tersebut dalam *ibid.*, halaman KDT.).

⁷ Menurut Harun Nasution, sufisme adalah istilah khusus yang digunakan oleh Orientalis Barat untuk menyebut mistisisme Islam (Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 56.).

⁸ Bandingkan dengan Yunasril Ali, “Tasawuf”..., 143.

⁹ Menurut Lorens Bagus, mistisisme (Inggris: *mysticism*) berasal dari bahasa Yunani, *mysterion* (misteri), yang berasal dari kata *mystes* (orang yang mencari rahasia-rahasia kenyataan) dan *myein* (menutup mata sendiri). Menurutnya, istilah mistisisme berasal dari agama-agama misteri Yunani, dan digunakan untuk pertama kalinya oleh Dionisius Areopagita. Menurutnya lagi, istilah mistisisme mengacu kepada teknik *Via Negativa* (Jalan Negatif), sebagai metode untuk mendekati Allah yang sama sekali transenden (Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 652-553.).

¹⁰ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 1. Sedangkan Karen Armstrong menyebutkan bahwa secara linguistik, tiga kata, yaitu “mitos”, “mistisisme”, dan “misteri” berasal dari kata kerja yang sama dalam bahasa Yunani, yaitu *mysterion*, yang berarti menutup mata atau mulut. Oleh karena itu, ketiga kata tersebut berakar dari pengalaman tentang kegelapan dan kesunyian. Sederhananya, mistisisme berkaitan dengan segala sesuatu yang sulit dinalarkan dan terkesan aneh (Lihat Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf, Irfan & Kebatinan: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Lentera, 2004), 37.). Di samping semua yang di atas, ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa mistisisme berasal dari bahasa Yunani, *muo*, yang berarti “diam”, atau “menutup mulut”. Dengan ini, dimengerti bahwa kebenaran yang sesungguhnya atas hakikat mistisisme hanya akan tercapai dengan tidak mengungkapkannya kepada orang lain, baik secara lisan ataupun tulisan, dan tidak menyusunnnya ke dalam konsep-konsep dan teori-teori.

¹¹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 2.

¹² Lihat kutipan definisi *mysticism* oleh Simuh dari *A Learner's Dictionary of Current English* yang disusun oleh A. S. Hornby dan kawan-kawan. Teks aslinya berbunyi: “*the teaching or belief that knowledge of real truth and God may be obtained through meditation or spiritual insight, independently of the mind and senses.*” (Lihat dalam Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 11.).

meditasi, yang di dalam tasawuf dilakukan dengan cara berzikir. Karena merupakan kepercayaan, maka kebenaran tentang pengetahuan batin tentang hakikat dan Tuhan ini dipercaya sebagai faktual dan dapat dijadikan sebagai dalil yang paling meyakinkan (*qat'ī*). Namun, sebagai kepercayaan, ini berlaku bagi yang mempercayainya, dan tidak berlaku bagi yang tidak mempercayainya.¹³

Tasawuf memiliki segi-segi yang luas. Para sufi mendefinisikan tasawuf sesuai dengan pengalaman batin subjektif mereka masing-masing, sedangkan para pengamat tasawuf mendefinisikannya sesuai dengan persepsi mereka masing-masing. Kedua belah pihak memberikan definisi tasawuf yang berbeda.¹⁴ Namun, setidaknya, satu definisi sentral tasawuf harus ditentukan.

Ibrāhīm Bashūnī telah mengumpulkan empat puluh definisi tasawuf dari para sufi dan mengklasifikasikannya pada tiga hal, yang menunjukkan tiga fase “kelas spiritual” yang membedakan antara sufi yang satu dengan yang lain. Dengan ini, benarlah jika dikatakan bahwa para sufi mengemukakan pengertian mereka sesuai pengalaman mereka masing-masing. Bashūnī menyebut tiga fase spiritual tersebut sebagai *al-bidāyah*, *al-mujāhadah*, dan *al-mazāqah*. Yang tersebut terakhir, *al-mazāqah*, adalah fase “penemuan mistik”, di mana sufi telah lulus dalam mengatasi segala rintangan dalam mendekati Tuhan, sehingga diberi rasa dekat sekali dengan-Nya, berkomunikasi dengan-Nya, dan bersatu dengan-Nya.¹⁵

Jika demikian, apa yang disebut Bashūnī sebagai *al-mazāqah* adalah fase di mana sufi, yang mendefinisikan tasawuf sesuai dengan pengalaman ini, telah menemukan pengalaman mistik. Dengan keterangan tambahan dapat dikatakan bahwa pada fase *pertama* dan *kedua*, yaitu fase *al-bidāyah* dan *al-mujāhadah*, seseorang masih berada pada fase sebagai calon sufi. Hanya ketika ia telah sampai pada fase terakhir, yaitu *al-mazāqah*, calon sufi mulai menjadi sufi, karena di

¹³ Bandingkan dengan *ibid.*, 11-12.

¹⁴ Asep Usman Ismail, “Masalah *al-Walāyah* dalam Tasawuf: Pandangan Ḥakīm al-Tirmidzī dan Ibn Taymiyyah” dalam *Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999, 120.

¹⁵ Lihat Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 11-16 (Selanjutnya disingkat Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*) dan Yunasril Ali, “Tasawuf”..., 140. Tiga fase spiritual yang dikemukakan Bashūnī di atas, yang disebutnya sebagai *al-bidāyah*, *al-mujāhadah*, dan *al-mazāqah* dapat dibandingkan dengan tiga jenjang *ṭarīqah* rumusan al-Ghazālī, yang terdiri dari *tathīr al-qalb*, *istighrāq al-qalb*, dan *fanā'* (Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl* (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, tt.), 76) (Selanjutnya disingkat al-Ghazālī, *al-Munqidh...*). Demikian pula, tiga fase spiritual Bashūnī tersebut juga dapat dibandingkan dengan *tajarrud-riyāḍah-kasyf* (Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat...*, 21.), atau *takhallī-tahallī-tajallī* (Lihat misalnya Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 2007), 62-81.), dan juga dengan tiga fase di dalam mistisisme Kristen yang disebut sebagai *via purgativa*, *via illuminativa*, dan *unio mystica* (Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 2.).

situlah pengalaman mistik terjadi. Dengan ini, haruslah ditegaskan bahwa definisi sentral tasawuf adalah penemuan mistik, apakah yang dimaksud adalah merasa dekat sekali dengan Tuhan, berkomunikasi dengan-Nya, atau bersatu dengan-Nya (*mystical union*).

Yunasril Ali menemukan dua karakter paling menonjol di dalam tasawuf, yaitu penerapan nilai-nilai moral dan pengalaman mistik. Dengan penerapan nilai-nilai moral berupa penyucian hati melalui latihan fisik-psikis dan pengekangan diri dari materialisme duniawi (*zuhd*), sufi akan menerima pengalaman-pengalaman mistik, baik berupa *kasyf*, *fanā'*, dan *baqā'* (kekal abadi) di dalam Tuhan.¹⁶ Kedua ciri tasawuf ini, baik penerapan nilai-nilai moral, maupun pengalaman mistik, adalah karakter umum dalam segenap mistisisme, baik di dalam maupun di luar Islam. Begitu pula, kedua karakter ini hanya dapat diterapkan pada tasawuf dalam bentuknya yang sudah matang dan sempurna. Maka, menurut Yunasril, seperti dikatakan oleh Ibn 'Arabī, tasawuf hanya dikaruniakan Tuhan kepada para nabi dan wali, karena merekalah yang mampu mencapai puncak tertinggi proses penyucian rohani dalam mendekati diri kepada Tuhan.¹⁷

Tentang hakikat tasawuf, Harun Nasution mengatakan:

Intisari dari mistisisme, termasuk dalamnya tasawwuf, adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran itu selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan yang dalam istilah Arab disebut *ittihad* dan istilah Inggris *mystical union*.¹⁸

Dalam penjelasan Nasution tentang hakikat tasawuf di atas, setidaknya ada tiga hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, dengan menyebut “kesadaran”, besar kemungkinan bahwa yang dimaksudnya adalah *kasyf* atau ketersingkapan alam gaib dan Tuhan, karena ketersingkapan seperti ini terjadi di dalam kesadaran. *Kedua*, dengan menyebut “komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan”, tentu yang dimaksudnya adalah *ma'rifah*.¹⁹ *Ketiga*, Nasution juga

¹⁶ Lihat dan bandingkan Yunasril Ali, “Tasawuf” ..., 142-143.

¹⁷ *Ibid.*, 143.

¹⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II* (Jakarta: UI-Press, 1985), 71 (Selanjutnya disingkat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya...*). Dan bandingkan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 56.

¹⁹ Bandingkan misalnya dengan Simuh yang mengatakan bahwa *ma'rifah al-Lah* adalah tatap muka langsung dengan Wajah Tuhan (Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 12.).

menyebut “bersatu dengan Tuhan”. Jika demikian, bagi Nasution, hakikat tasawuf adalah *kasyf* (yang mengantarkan pada) *ma‘rifah* (yang “selanjutnya mengambil bentuk”) “bersatu dengan Tuhan”. Maka, setidaknya ada dua tafsiran atas pernyataan Nasution ini: (1) Hakikat tasawuf adalah *kasyf*, atau (2) Hakikat tasawuf adalah *kasyf*, *ma‘rifah*, dan persatuan dengan Tuhan.

Selanjutnya, apa tujuan tasawuf itu? Tujuan tasawuf, terutama, bukanlah seperti yang dimaksudkan di dalam *sharī‘ah*, seperti untuk memperoleh keselamatan dari neraka dan kenikmatan berupa surga.²⁰ Tujuan tasawuf justru adalah pengabdian yang semata-mata ikhlas kepada Allah. Yang diharapkan oleh sufi adalah berada sedekat mungkin di sisi Allah.²¹

Harun Nasution memberikan penegasan tentang tujuan tasawuf:

Tujuan dari mistisisme, baik yang didalam maupun yang diluar Islam, ialah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan.²²

Dengan keterangan di atas dapat dimengerti bahwa bagi Harun, tujuan mistisisme secara umum, termasuk tasawuf, adalah untuk mencapai *ma‘rifah* dan persatuan dengan Tuhan.

‘Abd al-Ḥakīm Ḥasan, dalam *al-Taṣawwuf fī al-Syi‘r al-‘Arabī* memberikan keterangan yang lebih lengkap tentang tujuan tasawuf:

Sesungguhnya, tujuan tasawuf itu adalah sampai (*al-wuṣūl*) kepada Yang Maha Benar (*al-Ḥaqq*) atau Yang Maha Mutlak (*al-Muṭlaq*) dan bersatu (*al-ittihād*) dengan-Nya. Seorang sufi tidak (akan) sampai pada tujuan ini, kecuali dengan (laku) *al-mujāhadah* yang berat dan lama yang disandarkan atas pematian hasrat-hasrat (selain kepada Allah) dan penghancuran

²⁰ Zakariyyā al-Anṣārī (852-925 H/1448-1519 M), seorang penulis tasawuf, mengungkapkan tujuan tasawuf setelah menyebutkan definisinya. Menurutnya, tasawuf adalah: “cara menyucikan diri, meningkatkan akhlak, dan membangun kehidupan jasmani dan rohani untuk mencapai kebahagiaan abadi. Unsur utama tasawuf adalah penyucian diri, dan tujuan akhirnya adalah kebahagiaan dan keselamatan.” (Yunasril Ali, “Tasawuf”..., 139.).

²¹ Menurut Yunasril, upaya al-Anṣārī – yang telah disebutkan pada catatan kaki sebelumnya –, oleh beberapa peneliti, dianggap kurang kritis. Menurut mereka, tujuan tasawuf yang sebenarnya bukanlah untuk mendapatkan balas jasa berupa keselamatan (dari neraka) dan kebahagiaan abadi (di surga), tetapi pengabdian yang semata-mata ikhlas kepada Allah. Yang diharapkan oleh sufi adalah berada sedekat mungkin di sisi Allah (*Ibid.*, 139-140.).

²² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 71. Dan bandingkan juga dengan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 56.

keburukan jiwa, dan (menjalankan) bermacam-macam latihan (*al-riyāḍah*) yang oleh para sufi dirancang, diatur, dan dinamakan sebagai *ṭarīqah*.²³

Dari keterangan di atas diketahui bahwa tujuan tasawuf, sebagaimana juga tujuan mistisisme pada umumnya, adalah untuk berada sedekat mungkin dengan Tuhan, yaitu untuk “sampai kepada-Nya”, “berada di hadirat-Nya”, atau “bersatu dengan-Nya”.²⁴ Itulah mengapa Simuh mengatakan bahwa, pada dasarnya, tasawuf adalah ekstrem kerohanian, karena ia membelokkan ajaran Islam ke arah mistik yang ekstrem rohani,²⁵ dan dengan demikian berwatak eskapis.²⁶ Di antara tokoh yang merintis ekstrem kerohanian ini adalah Rābi‘ah al-Adawiyah (w. 185 H./801 M.).

Di dalam sebuah syairnya, Rābi‘ah mengungkapkan:
Aku mencintai-Mu dengan dua cinta:
Cinta yang timbul dari kerinduan hatiku dan cinta dari anugerah-Mu.
Adapun cinta dari kerinduanku
Menenggelamkan hati berzikir pada-Mu daripada selain Kamu.
Adapun cinta yang dari anugerah-Mu
Adalah anugerah-Mu membukakan tabir sehingga aku Meliha wajah-Mu.
Tidak ada puji untuk ini dan untuk itu bagiku.
Akan tetapi dari-Mu segala puji baik untuk ini dan untuk itu.²⁷

Simuh berpendapat tentang syair Rābi‘ah di atas. Menurutnya, syair ini telah membuat Margaret Smith menilai Rābi‘ah sebagai pelopor pengajar mistik dalam Islam.²⁸ Sedangkan Simuh sendiri menilainya sebagai pelopor yang memperkenalkan *kasyf* (terbukanya tabir alam gaib), sebagai ajaran tasawuf. Atas syair ini, Simuh menyatakan bahwa dengan *kasyf*, sufi dapat mengalami, menyaksikan, dan berhubungan langsung dengan dunia gaib dan Tuhan. Dengan demikian, *kasyf* membuat tujuan utama setiap ajaran mistik dapat tercapai, yaitu

²³ Lihat teks Arabnya dalam Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 32.

²⁴ Tentang tujuan mistisisme untuk bersatu dengan Tuhan, lihat juga misalnya Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 653, 654.

²⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 29.

²⁶ *Ibid.*, 31.

²⁷ Lihat dalam *ibid.*, 29-30.

²⁸ *Ibid.*, 30. Dalam hal ini Margaret Smith mengatakan: “Rabi‘ah dilahirkan di Basrah. Dia digambarkan oleh penulis biografinya sebagai ‘perempuan yang kehilangan dirinya di dalam persatuan dengan Tuhan, yang dengannya, orang-orang menerimanya sebagai Mariam Suci yang kedua’. Dia adalah satu di antara para sufi awal yang kita dengar, dan ajarannya adalah suatu ajaran mistik sejati.” (Lihat teks Inggrisnya dalam *ibid.*).

menghayati alam gaib dan bertatap muka langsung dengan Tuhan (*ma'rifah*) melalui pengalaman kejiwaan sewaktu dalam keadaan ekstasi (*fanā*). Menghayati alam gaib dan bertatap muka langsung dengan Tuhan inilah yang disebut sebagai *ma'rifah*. Dengan ini, Simuh juga menyatakan bahwa Rābi'ah mengalihkan tujuan hidup muslim. Tujuan beribadah itu bukan untuk menghindari neraka, atau mengharap surga, tetapi untuk mencapai *ma'rifah*.²⁹ Dengan mengutip syair Rābi'ah yang lain,³⁰ Simuh menemukan bahwa bagi Rābi'ah, tujuan tasawuf adalah untuk mencapai *ma'rifah*, bahkan bersatu dengan Tuhan.³¹

Dari pendapat Simuh atas Rābi'ah dapatlah disimpulkan bahwa bagi Rābi'ah, hakikat tasawuf adalah *kasyf*, sedangkan tujuannya adalah *ma'rifah*, bahkan bersatu dengan Tuhan. *Kasyf* adalah syarat bagi terjadi *ma'rifah*, di mana *ma'rifah* terjadi di dalam *fanā*. Jika demikian, maka urutannya bagi Rābi'ah adalah *kasyf*, *fanā*, *ma'rifah*, dan persatuan dengan Tuhan.

Dalam rumusan al-Ghazālī, *ṭarīqah*, sebagai jalan menuju Tuhan, terdiri dari tiga fase, yaitu *taḥīr al-qalb* (penyucian hati), *istighrāq al-qalb bi dhikr al-Lāh* (konsentrasi dalam berzikir), dan *al-fanā*. Menurutny, dua fase pertama didasarkan pada upaya aktif sufi, sedangkan fase akhirnya, yaitu *fanā*, adalah anugerah dari Tuhan. Sejak *fanā* inilah *kasyf* dan pengalaman-pengalaman mistik lainnya dimulai.³² al-Ghazālī membatasi hubungan antara manusia dan Tuhan hanya sampai pada *al-qurb* (kedekatan), bukan persatuan, dengan-Nya, dan memandang salah dan khayal jika segolongan sufi mengaku telah mencapai persatuan, baik sebagai *ḥulūl*, *ittihād*, atau *wuṣūl*.³³ Besar kemungkinan bahwa bagi al-Ghazālī, *ma'rifah* terjadi di dalam *kasyf*, dan *ma'rifah* itulah puncak tertinggi pengalaman tasawuf.³⁴ Maka, bagi al-Ghazālī, urutannya adalah *fanā*, *kasyf*, dan *ma'rifah*; dan *fanā* adalah syarat bagi *kasyf*.

Harun menjelaskan bahwa jika tingkatan *ma'rifah* sufi semakin meninggi, sampailah ia kepada persatuan dengan Tuhan. Tetapi, sebelum persatuan terjadi,

²⁹ *Ibid.* Keterangan tentang apa itu *ma'rifah*, baca misalnya Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 75-78.

³⁰ Lihat syair Rābi'ah yang lain ini dalam Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 31.

³¹ *Ibid.*

³² Al-Ghazālī, *al-Munqidh...*, 76.

³³ *Ibid.*

³⁴ Menurut 'Abd al-Qadīr Maḥmūd, dengan *al-qurb* ini, al-Ghazālī memaksudkan dua hal, yaitu: menolak persatuan dan menunjukkan *ma'rifah* (*gnosis*) sebagai ujung tasawuf (Lihat Muniron, "Pandangan Al-Ghazālī tentang Ittihad dan Hulul" dalam *Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999), 153.

sufi harus mengalami *fanā'* dan *baqā'* terlebih dahulu.³⁵ Yunasril sependapat dengan Harun bahwa *fanā'* dan *baqā'* yang menyampaikan pada persatuan,³⁶ tetapi ia memandang bahwa *fanā'* dan *baqā'* adalah perwujudan lain dari *ma'rifah*.³⁷

Dari paparan di atas diketahuilah bahwa tasawuf dapat dimengerti dengan menelusuri definisi sentralnya, karakternya, hakikatnya, dan tujuannya. Definisi sentral tasawuf ditemukan di dalam apa yang disebut sebagai “penemuan mistik”, apakah yang dimaksud adalah merasa dekat sekali dengan Tuhan, berkomunikasi dengan-Nya, sampai kepada-Nya, atau bersatu dengan-Nya (*mystical union*). Jika demikian, apa yang dimaksud dengan penemuan mistik ini tidak lain adalah *fanā'*, *ma'rifah*, dan persatuan dengan Tuhan.

Adapun karakter tasawuf ada dua, yaitu penerapan nilai-nilai moral (*tathīr al-qalb*), dan pengalaman mistik (*al-aḥwāl al-ṣūfiyyah*). Pengalaman mistik sendiri dapat mengambil banyak bentuk, seperti *kasyf*, *fanā'*, dan *baqā'*, ataupun yang lainnya. Tentang persoalan hakikat dan tujuan tasawuf, para pakar berbeda pendapat. Untuk pendapat Harun, ada dua tafsiran untuk memahami hakikat tasawuf menurutnya: (1) Hakikat tasawuf adalah *kasyf*, atau (2) Hakikat tasawuf adalah *kasyf*, *ma'rifah*, dan persatuan dengan Tuhan. Sedangkan tujuan tasawuf, menurut Harun adalah untuk mencapai *ma'rifah* dan persatuan dengan Tuhan. Sedangkan menurut 'Abd al-Ḥakīm Ḥasan, tujuan tasawuf adalah untuk sampai (*wuṣūl*) kepada Tuhan dan bersatu (*ittiḥād*) dengan-Nya. Adapun menurut Rābi'ah, hakikat tasawuf adalah *kasyf*, sedangkan tujuannya adalah *ma'rifah* dan persatuan dengan Tuhan, di mana *kasyf* adalah syarat bagi terjadinya *ma'rifah*. Al-Ghazālī berbeda pendapat dengan mistisisme di luar Islam dan sebagian kaum sufi dengan menyatakan bahwa puncak tertinggi tasawuf adalah kedekatan (*al-qurb*) dengan Tuhan di dalam *ma'rifah*, dan bukan persatuan dengan-Nya. Berbeda dengan Rābi'ah, al-Ghazālī memandang bahwa *fanā'* terjadi sebelum *kasyf*, di mana *fanā'* adalah syarat bagi terjadinya *kasyf*.

Dalam kajian ini, pandangan Simuh sangat membantu, meskipun agak kurang sistematis. Untuk mempermudah uraiannya, definisinya tentang *kasyf* dan *ma'rifah* disebutkan terlebih dahulu, kemudian dijelaskan apa pendapatnya tentang

³⁵ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 79.

³⁶ Yunasril Ali, “Tasawuf”..., 150.

³⁷ Yunasril mengatakan bahwa tingkat *ma'rifah* yang dicapai oleh sufi adakalanya mengambil bentuk *fanā'* dan *baqā'* (*Ibid.*, 149.).

hakikat dan tujuan tasawuf. Ia mendefinisikan *kasyf* sebagai “terbukanya tabir penyekat alam gaib sehingga sang sufi bisa mengalami, menyaksikan, dan berhubungan langsung dengan dunia gaib dan Zat Tuhan.”³⁸ Menurutnya, *kasyf* membuat *ma‘rifah* terjadi,³⁹ tetapi di lain tempat ia mengatakan bahwa *fanā’* dan *kasyf*-lah yang membuat *ma‘rifah* dapat dicapai.⁴⁰ Ia mendefinisikan *ma‘rifah* sebagai “tatap muka langsung dengan Wajah Tuhan.”⁴¹ Tentang hakikat tasawuf, ia memberi pendapat yang bervariasi. Pada satu tempat, menurutnya, hakikat tasawuf adalah *fanā’* dan *kasyf*,⁴² dan di tempat-tempat lain adalah *kasyf*,⁴³ *ma‘rifah*,⁴⁴ atau *ma‘rifah* dengan perantara *kasyf*.⁴⁵ Tujuan tasawuf, menurutnya, adalah *ma‘rifah*.⁴⁶ Tetapi di tempat lain tujuan tasawuf adalah untuk “menghayati alam gaib dan bertatap muka langsung dengan wajah Tuhan melalui penghayatan kejiwaan sewaktu dalam keadaan ekstasi atau fana’;”⁴⁷ jika demikian, tujuan tasawuf adalah *kasyf* dan *ma‘rifah* yang terjadi di dalam *fanā’*. Di tempat lain, ia juga mengatakan bahwa hakikat dan tujuan tasawuf adalah *kasyf*,⁴⁸ dan di tempat lain ia menyebut *kasyf* sebagai hakikat yang menjadi tujuan tasawuf.⁴⁹ Begitu juga, di tempat lain, Simuh seolah menyamakan antara *kasyf* dan *ma‘rifah*, kemudian melanjutkan bahwa tanpa *ma‘rifah*, tasawuf akan bubar.⁵⁰ Dan, akhirnya, ia mengatakan juga bahwa tanpa *fanā’* dan *kasyf* tidak akan ada tasawuf.⁵¹

³⁸ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 30.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 12.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 11, 12.

⁴³ *Ibid.*, 262, 263.

⁴⁴ *Ibid.*, 266.

⁴⁵ *Ibid.*, 262.

⁴⁶ *Ibid.*, 30.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 266.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Simuh mengatakan: “Adapun kata kunci yang berkaitan dengan hakikat tasawuf dan intisari ajarannya adalah fana’ (*ecstasy*) dan kasyaf (*kasyf*, iluminasi).” (*Ibid.*, 11.). Ia juga mengatakan: “Dari uraian di atas, maka fana’ dan kasyaf adalah inti ajaran yang menjwai seluruh pikiran dan perbuatan ketasawufan. Tanpa cita fana’ dan kasyaf tidak akan ada tasawuf. Semua kegiatan, pemikiran, perasaan, dan filsafat yang dimunculkan oleh para sufi beserta konsep-konsep yang menyimbolkan cita ketasawufan, berkaitan erat langsung atau tidak langsung dengan cita fana’ dan kasyaf ini. Maka segala definisi tentang tasawuf yang tidak menonjolkan cita fana’ dan kasyaf adalah kabur, dan memberi gambaran yang keliru, tidak jelas tentang tasawuf. Oleh karena itu, bagi orang yang akan mengadakan pengamatan dan penelitian dalam bidang tasawuf, harus mempertimbangkan dan berpegang pada inti cita tasawuf ini. Tanpa memahami cita inti sufisme, yakni fana’ dan kasyaf,

Fase Tasawuf

Di atas telah disinggung bahwa fase penemuan mistik membuat calon sufi menjadi sufi sejati. Pembahasan kali ini menguraikan lebih jauh persoalan ini dengan menjawab pertanyaan: apa yang membedakan antara fase pra-tasawuf dengan fase tasawuf?

Ibn al-Qayyim al-Jauzi dan Ibn Khaldun telah membagi kehidupan kerohanian dalam Islam secara garis besar ke dalam dua bagian, yaitu zuhud dan tasawuf.⁵² Zuhud (*al-zuhd, asceticism*) adalah keadaan menjauhi atau meninggalkan kehidupan duniawi dan kesenangan material.⁵³ Dalam sejarahnya, aliran zuhud, yang lahir sebagai sikap eskapisme,⁵⁴ muncul terlebih dahulu sebelum aliran tasawuf.⁵⁵ Dalam perkembangannya, menurut Harun, kezuhudan terbagi kepada dua golongan, yaitu kezuhudan yang didasarkan atas rasa takut kepada Tuhan (seperti dicontohkan oleh al-Ḥasan al-Baṣrī), dan kezuhudan yang dilandaskan atas rasa cinta kepada-Nya (seperti dicontohkan oleh Rābi‘ah al-Adawiyah). Menurut Harun, para zahid yang melandaskan kezuhudannya atas rasa cinta kepada Tuhan (*maḥabbah*) telah menginjak jenjang pertama dari tasawuf, dan mereka juga diberi gelar sufi.⁵⁶ *Maḥabbah*, dengan demikian, boleh disebut sebagai fase pertama dalam kehidupan tasawuf – penjelasannya diuraikan belakangan.

pengertiannya akan kabur, laksana si buta yang meraba-raba untuk mengenal gajah. Dorongan yang menumbuhkan cita ajaran tasawuf adalah cinta rindu (*hubbullah*). Rindu untuk bisa menghayati dan mengalami tatap muka secara intim (*al-ums*) dengan Tuhan. *Makrifatullah* yang berarti tatap muka langsung dengan wajah Tuhan ini hanya bisa dicapai melalui pengalaman fana' (*ecstasy*) dan kasyfi (*vision, isyraq*). Seluruh kegiatan ketasawufan tertuju untuk mencapai pengalaman fana' dan kasyfi ini, yang tidak lain merupakan pengalaman kejiwaan, seperti halnya mimpi. Fana' dan kasyfi ini merupakan ciri khusus yang membedakan antara cita ketasawufan dengan cita ajaran-ajaran lain. Oleh karena itu, definisi yang jami' dan mani' harus menonjolkan ciri khusus ini. Tanpa penonjolan ciri khusus (fana' dan kasyf) ini, segala macam definisi tentang tasawuf akan kabur, tidak memberi pengertian yang jelas tentang pokok ajaran sufisme." (*Ibid.*, 12.).

⁵² Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, 28-29.

⁵³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 74; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 64.

⁵⁴ Lihat Harun *ibid.*, 64-66.

⁵⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 74. Dikatakan bahwa pada zaman Nabi saw. terdapat sahabat-sahabat yang menjauhkan diri dari kehidupan duniawi, banyak berpuasa di siang hari, banyak shalat dan membaca Al-Qur'an di malam hari. Di antara para sahabat dapat disebutkan nama-nama seperti 'Abd al-Lāh ibn 'Umar, Abū al-Dardā', Abū Dharr al-Ghifārī, Bahlul ibn Zu'aib, dan Kahmas al-Hilālī (*Ibid.*).

⁵⁶ *Ibid.*, 78.

Bagaimanapun, untuk masuk ke dalam dunia tasawuf – kehidupan kerohanian setelah zuhud –, akhlak adalah pintu gerbangnya.⁵⁷ Sufi yang dapat merasakan pengalaman mistik ini adalah orang yang baik akhlaknya, dan suci jasad dan hatinya, dan hanya punya satu-satunya keinginan di dalam hidupnya, yaitu Tuhan semata.⁵⁸ Dengan menginginkan Tuhan semata, sufi menghilangkan keinginan kepada apapun selain Tuhan. Di dalam Islam, apa yang disebut *al-dunya* adalah apapun selain Allah (*mā siwā al-Lāh*). Dan tasawuf memandang dunia ini sebagai penghalang (*ḥijāb*) sampainya seorang hamba kepada Tuhannya. Untuk itu, dia harus menghindarinya, agar dia bisa *ma'rifah* dan bertemu dengan-Nya. Sikap menghindari dunia ini, sekali lagi, disebut zuhud.⁵⁹

Tasawuf, dan mistisisme secara umum, memang erat hubungannya dengan zuhud. Menjalani zuhud adalah langkah pertama dalam usaha mendekati Tuhan. Jika langkah ini dilewati, menurut Harun, barulah orang meningkat menjadi sufi (*mystic*).⁶⁰ Jalan untuk mendekati Tuhan itu panjang dan berisi stasion-stasion (*al-maqāmāt*). Dan zuhud, yang termasuk di antaranya, menurut Harun, adalah *maqām* terpenting yang harus dicapai sebelum seseorang meningkat menjadi sufi. Seseorang tidak dapat menjadi sufi sebelum ia menjadi zahid. Dengan kata lain, setiap sufi adalah zahid, tetapi tidak setiap zahid adalah sufi.⁶¹ Sekali lagi, jika kezuhudan telah dilampau, barulah tasawuf dimulai.

Pertanyaannya adalah apa batas antara fase pra-tasawuf dan fase tasawuf? Simuh menjelaskan bahwa untuk mencapai *ma'rifah* yang menjadi tujuan tasawuf, para sufi menciptakan *sharī'ah* baru yang mereka namakan *ṭarīqah*. *Ṭarīqah* ini bermacam-macam sesuai dengan ijhtihad masing-masing sufi.⁶² Namun, pada dasarnya, menurut al-Ghazālī, terdapat tiga fase: *pertama, taḥīr al-qalb* (penyucian hati, *via purgativa*); *kedua, istighrāq al-qalb bi dzikr al-Lāh* (konsentrasi dalam berzikir, *via contemplativa*); *ketiga, al-fanā' fī al-Lāh* (*via illuminativa*).⁶³ Bagi al-Ghazālī, dua fase pertama didasarkan pada upaya aktif sufi, sedangkan pada fase akhirnya, *fanā'*, adalah semata anugerah dari Tuhan. *Fanā'* adalah awal dari *ṭarīqah*, yang dengan kata lain adalah awal dari fase tasawuf. Sejak dimulainya

⁵⁷ Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 42.

⁵⁸ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 200.

⁵⁹ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf...*, 77.

⁶⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 74.

⁶¹ *Ibid.*, 78-80.

⁶² Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 33.

⁶³ Al-Ghazālī, *al-Munqidh...*, 76. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 33.

fanā', dimulai pula *kasyf* dan berbagai pengalaman mistik lainnya. Bagi al-Ghazālī, yang sebelum *fanā'*, yaitu *taḥhīr al-qalb* dan *istighrāq al-qalb* hanyalah “lorong kecil” bagi penempuh *ṭarīqah*.⁶⁴

Dengan ini, Simuh kemudian menggunakan rumusan ‘Abd al-Ḥakīm Ḥasan tentang *ṭarīqah*. Ḥasan membagi *ṭarīqah* kepada dua fase, yaitu *al-mujāhadah* dan *al-riyāḍah*. *Mujāhadah*, menurut Ḥasan, berat dan lama, serta disandarkan atas pematian hasrat-hasrat (selain kepada Allah) dan penghancuran keburukan jiwa. Dalam penjelasan Simuh, *mujāhadah* ini terdiri dari renungan filsafat kebatinan, yang terdiri dari mawas diri, penguasaan nafsu-nafsu, pembinaan akhlak mulia, penyucian hati dan keinginan hanya kepada Allah, dan akhirnya pembersihan pengaruh keduniaan. Pada bagian inilah, menurut Simuh, al-Ghazālī meringkaskannya sebagai *taḥhīr al-qalb* (teori mistik: *via purgativa*). Simuh kemudian mengatakan: “Dalam bagian depan, langkah untuk membersihkan pengaruh keduniaan ini, yakni upaya membelakangi keduniaan ini, umumnya ditempuh melalui tujuh *maqām* kenaikan rohani; yaitu *taubah*, *warā'*, *zuhd*, *faqr*, *ṣabr*, *tawakkul*, dan *riḍā*.”⁶⁵

Apa yang disebut sebagai bagian depan, yaitu langkah pembersihan pengaruh keduniaan (yang ditempuh melalui tujuh *maqām*), dalam istilah teknis tasawuf tentu disebut sebagai zuhud. Dengan ini, eksplisit bahwa semua *maqām* yang tujuh itu dapat diringkas dengan sebutan zuhud. Zuhud, dengan demikian, dipahami sebagai nama umum untuk menyebut semua *maqām*.

Pada dua paragraf sebelumnya telah dikatakan bahwa *fanā'* adalah awal fase tasawuf yang sesungguhnya; sedangkan sebelum *fanā'*, yaitu *taḥhīr al-qalb* dan *istighrāq al-qalb* hanyalah “lorong kecil.” Dari penjelasan di atas telah dikatakan bahwa tasawuf baru dimulai sejak terjadinya *fanā'*. Lalu apa sebutan untuk sebelum tasawuf (sebelum *fanā'*), yang sebelumnya disebut sebagai “lorong kecil”? Di sini haruslah berani disimpulkan bahwa dua fase *ṭarīqah* yang pertama, *taḥhīr al-qalb* (termasuk di dalamnya tujuh *maqām*) dan *istighrāq al-qalb* adalah fase zuhud, dan fase yang *ketiga*, yaitu *fanā'*, adalah fase tasawuf. Sebagaimana disinggung, jika kezuhudan dilewati, orang menjadi sufi.⁶⁶

⁶⁴ Al-Ghazālī, *al-Munqidh...*, 76.

⁶⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 200.

⁶⁶ Dari uraian ini harus ditegaskan bahwa zuhud dapat dimengerti sebagai lima hal. *Pertama*, secara terminologis, zuhud adalah keadaan menjauhi atau meninggalkan kedidupan duniawi dan kesenangan material. *Kedua*, zuhud adalah satu di antara dua macam kehidupan kerohanian di dalam Islam, di mana yang lainnya adalah

Di atas telah disebutkan juga bahwa menurut Harun, kelompok para zahid yang lebih mengutamakan rasa cinta (*maḥabbah*) – dan bukan rasa takut (*khauf*) – kepada Tuhan telah menginjak fase pertama dari tasawuf. Apa maksudnya? Di dalam teori mistik dikatakan bahwa cinta kepada Tuhan adalah pembeda yang memisahkan antara mistik sejati dari sekedar asketisme biasa.⁶⁷ Dalam penjelasan Harun sendiri disebutkan bahwa bagi Abū Naṣr al-Sarrāj (w. 378 H./988 M.), *maḥabbah* kepada Tuhan terdiri dari tiga tingkatan, yaitu: cinta biasa,⁶⁸ cintanya orang siddik (*al-ṣiddīq*),⁶⁹ dan cintanya orang arif (*al-‘arīf*).⁷⁰ Dari penjelasan sebelumnya juga diketahui bahwa Rābi‘ah, wakil dari zahid yang mengutamakan *maḥabbah*, di dalam syairnya telah mengisyaratkan tentang tercapainya tujuan tasawuf, yaitu *ma‘rifah* yang diperoleh melalui *kasyf*. *Maḥabbah*-nya Rābi‘ah ini, dalam kategori al-Sarrāj, besar kemungkinan adalah cintanya orang ‘arīf, nama lain dari sufi, karena sufi yang sesungguhnya pasti mengalami *ma‘rifah*.

Dari Rābi‘ah diketahui bahwa *maḥabbah*-lah yang menyebabkan *ma‘rifah*, tercapainya tujuan tasawuf. Dalam keterangan al-Sarrāj, *maḥabbah* adalah satu di antara sepuluh *hāl* (pengalaman mistik, *mystical state*) lainnya, yang dialami secara tiba-tiba, di luar usaha, dan karenanya adalah anugerah dari Allah.⁷¹ Memang, terdapat perbedaan di antara para sufi tentang *maḥabbah* dan *ma‘rifah* ini. Al-

tasawuf.⁶⁶ *Ketiga*, zuhud adalah satu di antara berbagai macam *maqām*. *Keempat*, zuhud adalah sebutan untuk semua *maqām*. *Kelima*, zuhud adalah sebutan untuk semua fase *ṭarīqah* sebelum *fanā*, di mana *fanā* adalah awal dari tasawuf.

⁶⁷ Schimmel, misalnya, mengatakan: “Mistik bisa didefinisikan sebagai cinta kepada yang Mutlak – sebab, kekuatan yang memisahkan mistik sejati dari sekedar tapabrata (*asceticism*) adalah cinta. Cinta ilahi membuat si pencari mampu menyandang, bahkan menikmati, segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya. Cinta ini bisa menghantarkan jiwa si ahli mistik ke Hadapan Ilahi ‘bagaikan elang yang membawa mangsanya,’ yakni memisahkannya dari segala yang tercipta dalam waktu (Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 2-3.).

⁶⁸ Cinta biasa adalah cinta dengan selalu mengingat dan memuji Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama-nama-Nya, dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan-Nya (Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 70.).

⁶⁹ Cinta orang siddik adalah cinta yang dimiliki oleh orang yang mengenal Tuhan, kebesaran-Nya, kekuasaan-Nya, ilmu-Nya dan lain-lain. Cinta ini dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Tuhan, dan dengan demikian dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan. Ia mengadakan dialog dengan Tuhan dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta tingkat kedua ini membuat orangnya sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedang hatinya penuh dengan perasaan cinta pada Tuhan dan selalu rindu pada-Nya (Lihat *ibid.*, 70-71.).

⁷⁰ Cinta orang arif adalah cinta yang dimiliki oleh orang yang tahu bentuk pada Tuhan. Cinta seperti ini timbul karena telah tahu betul pada Tuhan-Nya. Yang dilihat dan dirasanya bukan lagi cinta, tetapi Diri Yang Dicintai. Akhirnya, sifat-sifat Yang Dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai (Lihat *ibid.*, 71.).

⁷¹ Lihat dalam Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 75.

Ghazālī, dalam *Ihyā'*, memandang bahwa *ma'rifah* datang sebelum *maḥabbah*, sedangkan al-Kalābādī, dalam *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, menjelaskan bahwa *ma'rifah* datang sesudah *maḥabbah*. Dalam hal ini, al-Kalābādī sependapat dengan Rabi'ah. Ada juga yang berpendapat bahwa *ma'rifah* dan *maḥabbah* adalah kembar dua yang selalu disebut bersama. Bagaimanapun, keduanya menggambarkan keadaan dekatnya hubungan seorang sufi dengan Tuhannya. *Maḥabbah* dan *ma'rifah* menggambarkan dua aspek dari hubungan yang rapat yang terjalin antara seorang sufi dengan Tuhannya. *Maḥabbah* menggambarkan hubungan rapat dalam bentuk cinta, dan *ma'rifah* menggambarkan hubungan rapat dalam bentuk *gnosis*, pengetahuan tentang Tuhan melalui hati sanubari.⁷²

Jawaban *kedua* yang memungkinkan atas pertanyaan: apa yang membedakan antara fase pra-tasawuf dengan fase tasawuf, dengan demikian, adalah *maḥabbah* kepada Tuhan. *Maḥabbah* dapat dianggap sebagai awal dari fase tasawuf, karena di situlah *ma'rifah* sebagai tujuan tasawuf terjadi.

Pada pembahasan sebelumnya telah diketahui bahwa karakter tasawuf ada dua, yaitu penerapan nilai-nilai moral dan pengalaman mistik. Namun, tasawuf yang sesungguhnya setidaknya baru dimulai ketika terjadi pengalaman mistik, dan bukan hanya dengan penerapan nilai-nilai moral. Berakhlak mulia atau baik secara moral tidak membuat seseorang menjadi sufi. Pengalaman mistiklah yang membuat orang menjadi sufi. Pengalaman mistik, yang dalam istilah teknis tasawuf disebut sebagai *al-ahwāl al-ṣufiyyah*, adalah suatu kondisi pemahaman yang menyingkapkan Realitas Mutlak, yang tidak berasal dari nalar, tetapi ilham ke dalam hati, bersifat pasif, dan tunduk di bawah kekuatan Yang Supranatural.⁷³ Jawaban *ketiga* yang memungkinkan atas pertanyaan: apa yang membedakan antara fase pra-tasawuf dan fase tasawuf, dengan demikian, adalah pengalaman mistik.

Dengan demikian, ada tiga kemungkinan yang dapat menandai fase tasawuf, yaitu *fanā'*, atau *maḥabbah*, atau setidaknya pengalaman-pengalaman mistik apapun. Tanpa pengalaman mistik yang terjadi padanya, calon sufi akan tetap menjadi zahid, dan tidak meningkat menjadi sufi. Kesucian hati saja tidak membuat seseorang menjadi sufi.

⁷² Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 75.

⁷³ Yunasril Ali, "Tasawuf" ..., 142.

Menilai Neo-Sufisme

Pembahasan sebelumnya telah menjawab lima pertanyaan: Apa definisi sentral tasawuf? Apa ciri-ciri tasawuf? Apa hakikat tasawuf? Apa tujuan tasawuf? Dan apa titik awal dimulainya tasawuf? Jawaban-jawaban atas lima pertanyaan tersebut dapat dijadikan sebagai patokan. Persoalannya adalah: apakah tasawuf yang tidak sesuai dengan lima kriteria jawaban tersebut layak disebut tasawuf? Pembahasan berikut ini mencoba memberikan jawaban.

Terdapat banyak kritik yang dilontarkan terhadap tasawuf. Di antara kritik tersebut misalnya adalah bahwa tasawuf itu: *pertama*, mengabaikan *sharī'ah*,⁷⁴ *kedua*, mengabaikan kehidupan duniawi;⁷⁵ *ketiga*, menyalahi tauhid;⁷⁶ dan *keempat*, menyebabkan kemunduran peradaban umat Islam.⁷⁷ Atas dasar alasan *pertama*, *kedua*, dan *ketiga* di atas, maka lahirlah gerakan pemurnian agama yang dilancarkan oleh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1700 – 1787 M.) dan kaum Wahhabī pada abad ke-18 M.⁷⁸ Sedangkan karena alasan *keempat*, maka lahirlah gerakan pembaruan pemikiran Islam yang menyusul setelah munculnya gerakan yang disebut pertama.⁷⁹

Kaum Wahhabiyyah bertindak lebih jauh dan tidak mengenal kompromi pada ajaran tasawuf dengan aksinya membersihkan ajaran tasawuf beserta tarekat-tarekatnya dari Arab Saudi. Ini berbeda sekali dengan Ibn Taimiyyah (w. 728 H./1328 M.) dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, dua orang pendahulu dan bahkan imam kaum Wahhabiyyah, yang justru masih memberi hati kepada ajaran tasawuf. Kedua orang ini hanya berusaha untuk mensyariatkan tasawuf; tegasnya,

⁷⁴ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 18; Azyumardi Azra, “Neo-Sufisme dan Masa Depan” dalam Muhamad Wahyuni Nafis, ed., *Rekonstruksi dan Remungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 289.

⁷⁵ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial...*, 23; Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat...*, 20.

⁷⁶ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial...*, 24; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 82.

⁷⁷ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 18.

⁷⁸ *Ibid.*, 256. Semboyan gerakan ini adalah kembali “kepada al-Qur’an dan al-Sunnah” sesuai pemahaman dan pengamalan para ulama salaf (para sahabat Nabi saw.). Ajaran Wahhabiyyah ini tampak diilhami oleh orientasi Imam Ahmad ibn Hanbal (dan Hanabilah) yang berpegang teguh pada al-Qur’an dan al-Sunnah yang tekstualis, literalis, dan skripturalis, dan juga ajaran Ibn Taimiyyah. Satu di antara dua misinya benar-benar menyerang tasawuf. Dalam upaya pemurnian dan kebangkitan *sharī'ah*, ajaran Wahhabiyyah ini anti kepada setiap *bid'ah* dan *khurafah*, dan karenanya menilai tasawuf sebagai sumber utama pemunculan *bid'ah* (dalam bidang ibadah), dan *khurafah* (dalam bidang akidah). Aksi gerakan Wahhabiyyah ini, oleh karenanya, adalah pembersihan ajaran tasawuf beserta tarekat-tarekatnya (*Ibid.*, 256-257.).

⁷⁹ *Ibid.*, 259.

menundukkan tasawuf di bawah *sharī'ah* (al-Qur'an dan al-Sunnah) secara ketat dan murni.⁸⁰

Upaya untuk mensyariatkan tasawuf inilah yang dicobalakukan oleh Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, yang oleh Fazlur Rahman kemudian disebut sebagai neo-Sufisme.⁸¹ Upaya neo-Sufisme tentu lebih radikal dari apa yang dilakukan oleh al-Ghazālī, yang dinilai berhasil membangun tasawuf moderat (tasawuf Sunni), dengan mendamaikan tasawuf dan ortodoksi, sehingga tasawuf diterima oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.⁸² Upaya al-Ghazālī adalah untuk membatasi tingkat penghayatan *kasyf* hanya sebatas puncak kesadaran dualis yang masih membedakan antara manusia sebagai hamba, dan Tuhan yang sedang dihayati, meskipun juga tidak berhasil sepenuhnya.⁸³ Demikian pula, dalam sistem Ghazālīyyah, tasawuf justru dipandang lebih tinggi daripada *sharī'ah*; yang urutannya adalah *sharī'ah*, *ṭarīqah*, *ḥaqīqah*, dan *ma'rifah*. Dalam neo-Sufisme sebaliknya, tasawuf harus tunduk di bawah kendali *sharī'ah*, yaitu al-Qur'an dan Sunnah.⁸⁴

Menurut Simuh, penganut neo-Sufisme ini ada dua cabang. *Pertama*, cabang neo-Sufisme yang menolak *kasyf* sebagai hakikat dan tujuan tasawuf. Tasawuf, dalam kelompok ini, dikembalikan kepada bentuk tasawuf seperti yang diamalkan para sahabat Nabi. Hakikat yang menjadi tujuan tasawuf dibatasi hanya sebatas bertekun ibadah dan zuhud. *Kasyf*, yang menyertai orang-orang yang tekun beribadah itu dianggap sebagai godaan, yang jika itu diutamakan akan menjadi penyimpangan dari tujuan tasawuf yang asli.⁸⁵ *Kedua*, cabang neo-

⁸⁰ *Ibid.*, 257. Di Indonesia, organisasi keagamaan Muhammadiyah, sebagai gerakan pembaharuan agama dan kebangkitan *sharī'ah*, juga menjauhi ajaran tasawuf dan tarekat dengan alasan yang sama dengan Wahhabiyyah, meskipun dengan sikap luwes dan diam (*Ibid.*, 259.). Namun, seiring berjalannya waktu, pada tahun 1995, Muhammadiyah menetapkan program nasional yang disebut sebagai "spiritualisasi" syariat. Program ini mengandung dua pengertian: *pertama*, pembenaran konsentrasi syariat dalam pemurnian Islam yang dilakukan selama ini; *kedua*, ketertarikan kembali kepada dimensi spiritual ajaran Islam yang selama ini dikembangkan dalam sufisme seperti tampak pada konsep awal program itu sendiri yang semula dirumuskan sebagai "sufistisasi syariat" (Abdul Munir Mulkan, *Neo-sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (Yogyakarta: UII Press, 2000), 222.).

⁸¹ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 262.

⁸² Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazālī dalam Sejarah Tasawuf"..., 166.

⁸³ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 262. Usaha al-Ghazālī tidak berhasil sepenuhnya. Masih saja ada segolongan sufi yang berusaha menuntaskan penghayatannya ke puncak *fanā' al-fanā'* (*fanā' 'an fanā'ih*), sehingga kesadaran kehambaan mereka lenyap dan larut dalam kesadaran serba Tuhan. Maka, paham *wahdah al-wujūd* tidak dapat dilenyapkan di kalangan para sufi (*Ibid.*).

⁸⁴ *Ibid.*, 262-263.

⁸⁵ *Ibid.*, 263. Lihat juga teks Arab yang menjelaskan usulan tasawuf jenis baru oleh Ibn Khaldun ini dalam *ibid.*, 263-266.

Sufisme yang mengakui *kasyf* sebagai hakikat tasawuf. Tetapi, bagi mereka, kebenaran *kasyf* tidak boleh dimutlakkan. Kebenaran *kasyf* harus diuji dengan kesesuaiannya dengan *sharī'ah*. Jika tidak sesuai dengan *sharī'ah*, bagi mereka, itu adalah pertanda godaan setan yang menyesatkan.⁸⁶

Telah disebutkan di atas bahwa nama neo-Sufisme diberikan oleh Fazlur Rahman untuk menyebut model tasawufnya Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim. Namun, menurut Simuh, bentuk neo-Sufisme ini sudah dimulai sejak Ibn Khaldun. Dalam dua cabang neo-Sufisme di atas, cabang yang *pertama* dipelopori oleh Ibn Khaldun, dan cabang yang *kedua* diupayakan oleh Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim, yang menurut Rahman adalah perintis neo-Sufisme.

Menurut Rahman sendiri, neo-Sufisme adalah sufisme yang telah diperbarui (*reformed Sufism*). Sebagian besar sifat *ekstatik-metafisis* dan kandungan *mystiko-filosofis* yang sebelumnya dominan dalam sufisme, kini diganti kandungan yang tidak lain daripada postulat-postulat agama (Islam) ortodoks. Selain itu, neo-Sufisme juga menekankan dan memperbarui faktor moral asli dan kontrol diri puritanis dalam sufisme. Dengan mengorbankan bentuk-bentuk ekstravaganza sufisme populer yang *un-orthodox*, neo-Sufisme mengalihkan pusat perhatian kepada rekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim. Ini berbeda dengan sufisme awal, yang lebih menekankan individu daripada masyarakat. Konsekuensinya, karakter keseluruhan neo-Sufisme, tidak ragu lagi, adalah puritanis dan aktivis.⁸⁷

Nurcholish Madjid menjelaskan neo-Sufisme menurut Rahman:

Fazlur Rahman menjelaskan Sufisme baru itu mempunyai ciri utama berupa tekanan kepada motif moral dan penerapan metode dzikir dan *muraqabah* atau konsentrasi kerohanian guna mendekati Tuhan, tetapi sasaran dan isi konsentrasi itu disejajarkan dengan doktrin *salafi* (ortodoks) dan bertujuan untuk meneguhkan keimanan kepada aqidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa. Gejala yang dapat disebut sebagai neo-Sufisme ini cenderung untuk menghidupkan kembali aktifisme *salafi* dan menanamkan kembali sikap positif kepada dunia. Dalam makna inilah kaum Hanbali seperti Ibn Taymiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, sekalipun sangat memusuhi Sufisme populer, adalah jelas kaum neo-Sufi, malah menjadi perintis ke arah kecenderungan ini. Selanjutnya, kaum neo-Sufi juga mengakui, sampai batas tertentu, kebenaran klaim Sufisme intelektual: mereka menerima *kasyf* (pengalaman penyingkapan kebenaran

⁸⁶ *Ibid.*, 263.

⁸⁷ Azyumardi Azra, "Neo-Sufisme dan Masa Depan"..., 292.

Ilahi) kaum Sufi atau ilham intuitif tetapi menolak klaim mereka seolah-olah tidak dapat salah (*ma'shum*), dengan menekankan bahwa kehandalan *kasyf* adalah sebanding dengan kebersihan moral dari kalbu, yang sesungguhnya mempunyai tingkat-tingkat yang tak terhingga. Baik Ibn Taymiyah maupun Ibn Qayyim sesungguhnya mengaku pernah mengalami *kasyf* sendiri. Jadi, terjadinya *kasyf* dibawa kepada tingkat proses intelektual yang sehat.⁸⁸

Dari paparan di atas, setidaknya ditemukan lima ciri neo-Sufisme yang membedakannya dari tasawuf klasik, dan karenanya merupakan tasawuf yang diperbarui. *Pertama*, ajaran moral yang ekstrem kerohanian diganti dengan yang sesuai dengan ajaran Islam yang asli. *Kedua*, konsep-konsep, teori-teori, dan pengalaman-pengalaman yang mistik-filosofis diganti dengan yang ortodoks. *Ketiga*, gerakan elit-individual yang eskapis dan pasif terhadap dunia diganti dengan gerakan massal yang positif kepada dunia dan aktif merekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim. *Keempat*, pandangan tentang *kasyf* yang semula dipercaya sebagai faktual dan dapat dijadikan sebagai dalil paling meyakinkan (*qat'ī*) dikritisi melalui kesesuaiannya dengan *sharī'ah*. *Kelima*, hakikat dan tujuan untuk memperoleh pengalaman-pengalaman mistik, seperti *fanā'*, *ma'rifah*, dan *mystical union* diganti dengan ajaran ortodoks dalam mendekati Tuhan sesuai dengan iman melalui akidah yang lurus.

Berkenaan dengan neo-Sufisme cabang *kedua* ini, Madjid menyatakan bahwa neo-Sufisme adalah sebuah esoterisme (penghayatan keagamaan batini) yang menghendaki hidup aktif dan terlibat dalam kehidupan bermasyarakat. Sesekali *'uzlah* barangkali ada baiknya, tetapi jika itu untuk menyegarkan kembali wawasan dan meluruskan pandangan, sebagai titik tolak untuk pelibatan diri dan aktif dalam persoalan kemasyarakatan. *Kasyf* memang merupakan sumber kebahagiaan pribadi. Tetapi, *kasyf*, sebagai pengalaman metafisis, bersifat pribadi dan tidak berlaku untuk orang lain. *Kasyf*, demikian pula, tidak boleh diklaim sebagai pasti benar; kebenarannya sebanding dengan kebersihan hati. Neo-Sufisme memang mengharuskan agar praktik dan pengalamannya tetap dalam kontrol al-Qur'an dan Sunnah. Tetapi, terbukanya peluang bagi penghayatan makna

⁸⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000), 78-79.

keagamaan dan pengalaman yang lebih mendalam dianjurkan, agar tidak terbatas hanya kepada pengalaman lahiriah belaka.⁸⁹

Simuh berpendapat tentang kedua cabang neo-Sufisme ini. Menurutnya, usulan neo-Sufisme cabang *pertama* untuk tidak mementingkan *kasyf* memang ada baiknya, meskipun itu tidak realistis. Jika *ma'rifah* – yang terdapat di dalam *kasyf* – ditinggalkan dan tidak menjadi tujuan utamanya, tasawuf akan bubar, dan tidak menjadi tasawuf lagi. Tasawuf, yang awalnya adalah sebagai pengalaman mistik, akan berubah menjadi sekedar ke-*'abid-an* atau ke-*zahid-an*. Orangnyanya tidak bisa disebut sebagai sufi atau mistikus. Karena tidak realistis, menurut Simuh, ide Ibn Khaldun ini tidak mendapat perhatian kaum sufi.⁹⁰ Sedangkan terhadap neo-Sufisme cabang *kedua*, Simuh menyatakan bahwa keyakinan kaum sufi tidak akan bisa ditawarkan bahwa *kasyf* adalah ilmu yang mendatangkan *ḥaqq al-yaqīn*, dan bahwa ilmu yang mereka yakini sebagai *ladunniyyah* lebih tinggi derajatnya dan lebih benar keabsahannya, jika dibandingkan dengan ilmu-ilmu *ta'fimiyyah* (yang dipelajari). Masyarakat sufi, menurut Simuh, tidak akan tertarik dengan ide-ide baru neo-Sufisme yang berlawanan dengan dasar tasawuf.⁹¹

Atas kedua cabang neo-Sufisme ini, Simuh menyatakan bahwa konsep neo-Sufisme dikembangkan oleh para pemikir yang pada umumnya tidak memahami hakikat tasawuf. Jika dimengerti bahwa hakikat tasawuf adalah mencari hubungan langsung secara tatap muka dengan Tuhan melalui *kasyf*, maka tidak akan ada ide tentang pembaruan di dalam tasawuf. Tasawuf adalah keyakinan bahwa *kasyf*, yang bersifat pengalaman kejiwaan itu, adalah dalil yang paling meyakinkan (*qaṭ'ī*), dan karenanya disebut sebagai Hakikat atau *al-Ḥaqq*, yang berarti *kasunyataan* yang tidak terbantahkan. Hakikat yang menjadi tujuan utama tasawuf tidak mungkin dapat tercapai, jika dibatasi dengan aturan-aturan *sharī'ah*. Tujuan tasawuf hanya dapat tercapai dengan kontemplasi melalui bacaan-bacaan wirid yang cara-caranya menyimpang dari tuntunan *sharī'ah*, yang oleh para pembaru agama dipandang sebagai *bid'ah*.⁹² Bagaimanapun, menurut Simuh, segala upaya untuk memperbaiki tasawuf tidak akan mudah dikembangkan dan tidak banyak artinya.⁹³

⁸⁹ *Ibid.*, 87-88.

⁹⁰ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 266.

⁹¹ *Ibid.*, 267-268.

⁹² *Ibid.*, 261-262.

⁹³ *Ibid.*, 267.

Dari perdebatan tentang neo-Sufisme ini diketahui bahwa Rahman dan Madjid bersikap pro, sedangkan Simuh bersikap kontra. Jika dicermati, perdebatan ini adalah sekitar persoalan bagaimana seharusnya tasawuf yang benar itu harus ditegakkan. Bagi Simuh, tasawuf hanya akan terjadi jika hakikat dan tujuan dasar tasawuf diterima dan dibenarkan, terlepas dari kesesuaian atau tidaknya dengan *sharī'ah*. Sedangkan bagi Rahman dan Madjid, tasawuf harus berada di bawah kontrol *sharī'ah*, yaitu al-Qur'an dan Sunnah, dan mulai perlu untuk mengubah pola pikir dan pola hidup yang eskapis kepada yang aktif.

Bagi Simuh, hakikat tasawuf terdapat di dalam *kasyf*, kunci yang memungkinkan terjadinya berbagai macam pengalaman tasawuf lainnya, seperti *ma'rifah* dan *fanā'*, yang menurut Simuh adalah puncak pengalaman tasawuf (*al-aḥwāl al-ṣūfiyyah*).⁹⁴ Jika *kasyf* sebagai tujuan dihilangkan, maka tidak akan ada tasawuf; yang ada hanyalah zuhud. Demikian pula, jika validitas keabsahannya perlu dikritisi, maka tidak akan ada ketersingkapan terhadap Realitas Mutlak (Hakikat, *al-Ḥaqq*), yaitu *ma'rifah*, tujuan para sufi dalam bertasawuf. Untuk mencapai tujuan ini, bagi Simuh, tasawuf tidak perlu dibatasi dengan aturan-aturan *sharī'ah*. *Ḥaqīqah*, yang menjadi hakikat dan tujuan tasawuf, justru lebih tinggi dari *sharī'ah*.

Berbeda dengan pandangan Simuh yang menekankan tasawuf pada sisi *kasyf* dan *ma'rifah* sebagai hakikat dan tujuan tasawuf, Rahman dan Madjid menekankan sifat puritanis (kesesuaiannya dengan *sharī'ah*) dan aktivis pada tasawuf. Terutama melalui kedua karakter inilah kedua tokoh ini memandang terdapatnya pembaruan dalam tasawuf, dan demikianlah tasawufnya diberi nama sebagai neo-Sufisme. Rahman dengan jujur mengatakan bahwa sifat “*ekstatik-metafisis*” dan kandungan “*mystiko-filosofis*” tasawuf klasik diganti dengan yang ortodoks demi mencapai sifat puritanis, dan “*bentuk-bentuk ekstravaganza sufisme populer yang un-orthodox*” dikorbankan demi mencapai karakter aktivis dari tasawuf baru ini. Dengan ini, Rahman menyadari bahwa pengalaman mistik, yang menjadi ciri, hakikat, dan tujuan tasawuf tidak akan ditemukan di dalam neo-Sufisme. Namun, barangkali, Rahman lupa bahwa hanya dengan menjadi baik secara moral tidak akan membuat seseorang menjadi sufi. Berbeda dengan Rahman, Madjid memberi harapan akan peluang terjadinya pengalaman tasawuf yang mendalam, meskipun ini tentu saja akan mustahil terjadi. Pengalaman-

⁹⁴ *Ibid.*, 71.

pengalaman tasawuf yang mendalam tidak akan mungkin terjadi jika tasawuf (baca: *ḥaqīqah*) harus subordinat di bawah *sharī'ah*.

Dengan mempertimbangkan pokok-pokok pembahasan tentang tasawuf (klasik) berkenaan dengan definisi sentralnya, karakternya, hakikat dan tujuannya, serta batas dimulainya, penelitian ini lebih sependapat dengan Simuh. Neo-Sufisme tidak dapat disebut sebagai tasawuf. Namun, agaknya, pada pembahasan akhir ini juga perlu diberi catatan tambahan. Dengan menggunakan pendekatan paradigma (Thomas Kuhn), tasawuf klasik dan neo-Sufisme dapat juga dipandang sebagai dua paradigma yang berbeda. Di dalam teori paradigma dikatakan bahwa suksesnya suatu teori ilmiah tertentu tidak dapat diperbandingkan dengan teori ilmiah lainnya, dan tidak ada suatu cara yang netral untuk membandingkannya dalam menentukan mana yang lebih baik.

Kesimpulan

Rābi'ah telah memperkenalkan *kasyf* sebagai ajaran tasawuf. Dari sinilah diketahui bahwa hakikat tasawuf terdapat di dalam *kasyf*, yang mengantarkan pada tujuan tasawuf, yaitu *ma'rifah* dan pengalaman-pengalaman mistik lainnya. Di dalam mistisisme, persatuan dengan Tuhan adalah tujuan utama. Tetapi, al-Ghazālī membatasi tujuan dan puncak tasawuf pada *ma'rifah*. Fase tasawuf dimulai dengan *fanā'*, atau *maḥabbah*, atau setidaknya pengalaman-pengalaman mistik apapun. Dengan penelitian sekitar hakikat tasawuf, neo-Sufisme tidak dapat disebut sebagai tasawuf, terutama karena penolakannya atau sikap kritisnya pada *kasyf* sebagai hakikat dan tujuan tasawuf. Tasawuf klasik mengambil *kasyf* sebagai hakikat dan tujuan tasawuf, dan tidak memandang perlu melihat kesesuaian atau tidaknya tasawuf secara keseluruhan dengan *sharī'ah*. Neo-Sufisme justru mengambil karakter puritanis dan aktivis, meskipun mengorbankan pengalaman-pengalaman yang mendalam di dalam tasawuf.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Yunasril. "Tasawuf." Dalam Taufik Abdullah dkk., ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jilid 4, Pemikiran dan Peradaban*. ttp: Ichtiar Baru Van Hoeve, tt.
- Anwar, Rosihon. *Akhlak Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.

- Azra, Azyumardi. "Neo-Sufisme dan Masa Depan." Dalam Muhammad Wahyuni Nafis, ed., *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-. *al-Munqidh min al-Dalāl*. Beirut: al-Maktabah al-Sya‘biyyah, tt.
- Hilal, Ibrahim. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Ismail, Asep Usman. "Masalah *al-Walāyah* dalam Tasawuf: Pandangan Ḥakīm al-Tirmidzī dan Ibn Taymiyyah." *Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999.
- Labib, Muhsin. *Mengurai Tasawuf, Irfan & Kebatinan: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Neo-sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*. Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Muniron. "Pandangan al-Ghazālī tentang *Ittihād* dan *Ḥulūl*." *Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. Jakarta: UI-Press, 1985.
- Noer, Kautsar Azhari. "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazālī dalam Sejarah Tasawuf." *Paramadina*, Vol. 1, No. 2, 1999.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Tim Penyusun KBBI Edisi Kelima. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima (Aplikasi Android)*, 2020.
- Zahri, Mustafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 2007.