

INTERKONEKSITAS DALAM AJARAN SOSIAL TASAWUF SUNNI DAN FALSAFI

Khusnul Khotimah

IAIN Purwokerto

Abstract: The existence of Sunni and philosophical mysticism in the study of Sufism has its own epistemology. Discussing the polemic between Sunni and philosophical Sufism is risky because instead of the differences between them, there is prevalent interrelation between them. Therefore, interconnecting between the two models of Sufism deserves to be taken into a deeper study because Sufism may emerge as a moral movement towards social, political, moral, and economic inequalities committed by Muslims. The interconnectivity between Sunni and Falsafi Sufism were found in the spread of Islam around the archipelago. In this case, Islam first entered the archipelago by applying philosophical Sufism, such as pantheism in the Java community. Both Sunni and falsafi Sufism leads to personal moral perfectness self, by which the person can influence other people by his/her good behavior such as having self-control, obeying the parents, being wise and just, as well as regarding other people's beliefs. The teaching of suni and falsafi Sufism has a significant role in social change and its follower's spirituality, such as the spread of Islam around the archipelago, and the teaching for equality.

Keywords: Interkoneksi, Tasawuf Sunni, Tasawuf Falsafi, Ajaran Sosial

Abstrak: Keberadaan tasawuf sunni dan falsafi dalam studi tasawuf memiliki epistemologi keilmuan tersendiri. Memperbincangkan polemik antara tasawuf sunni dan falsafi adalah hal yang riskan, karena masing-masing memiliki kecenderungan yang berbeda-beda, namun melakukan interkoneksi antara kedua model tasawuf tersebut menjadi kajian yang patut untuk ditelaah, karena tasawuf merupakan gerakan moral terhadap ketimpangan sosial, politik, moral dan ekonomi yang dilakukan umat Islam. Interkoneksi tasawuf Sunni dan Falsafi tampak pada proses Islamisasi di Nusantara, di mana pertama Islam masuk ke Nusantara banyak menggunakan tasawuf falsafi, seperti paham panteisme dalam masyarakat Jawa. Tasawuf sunni dan falsafi bermuara pada kesempurnaan moral diri sendiri yang berdampak pada orang lain, dengan cara pengendalian hawa nafsu, menghormati kepada orang lain, bersikap bijaksana, adil serta menghormati

kepercayaan orang. Ajaran sosial tasawuf suni dan falsafi memiliki peran yang cukup besar dalam perubahan sosial masyarakat, antara lain tentang Islamisasi di Nusantara, dan ajaran kesetaraan, sehingga telah menempatkan tasawuf sunni dan falsafi memiliki peran yang cukup signifikan dalam pengamalan spiritual pengikutnya.

Kata Kunci: Interkoneksi, Tasawuf Sunni, Tasawuf Falsafi, Ajaran Sosial

PENDAHULUAN

Modernitas secara positif memunculkan perubahan peradaban-peradaban yang besar dari semua aspek, antara lain pendidikan, ekonomi serta ilmu pengetahuan, namun di sisi lain mengandung dampak yang negatif. Salah satu dampak negatif dari modernitas adalah munculnya ironi kemanusiaan dan derivasi-derivasi rasional sebagai realitas baru dan kenyataan sejarah. Menurut Jalaluddin Rachmat, sebagaimana dikutip oleh Nasir, ironi modernitas tersebut dilukiskan sebagai penampilan citra diri “*chimeraa monstery*”, yaitu sosok pribadi bertubuh manusia dan binatang sekaligus.¹ Dalam perspektif psikologis ini disebut dengan kepribadian yang terpecah yang akhir-akhir ini semakin nyata dalam perilaku kemasyarakatan. Sebagai contoh kekerasan dan kebrutalan yang muncul dalam berbagai bentuk di lingkungan keluarga dan masyarakat luas. Belum dihitung orang-orang di kota besar yang dilanda kebosanan dan kepenatan hidup lalu mencari “surga buatan”, sebagai aktivitas sesaat.²

Kehidupan modern juga semakin keras dan saling memangsa, sehingga memunculkan berbagai macam penyakit keterasingan (alienasi). Hidup manusia nyaris tanpa pencerahan dan penghormatan. Bagaimana bisa menghormati apabila manusia saling menjatuhkan diri pada budaya materi, rasio dan teknologi yang mematikan manusia, sehingga manusia kehilangan jati diri. Manusia kehilangan makna hidup yang membuatnya rentan terhadap penyakit kehidupan.³ Bastaman juga mengungkapkan bahwa satu hal pokok dalam kehidupan modern adalah hilangnya makna yang berakibat pada hilangnya orientasi, hilangnya tujuan hidup, hilangnya moralitas dan ‘kesemrawutan pola kehidupan,’ yang akhirnya bermuara pada menjalarnya stres dalam dimensi yang kian kompleks.⁴ Kehidupan modern seperti sekarang ini sering menampilkan sifat-sifat yang kurang dan tidak terpuji, terutama dalam menghadapi materi. Sifat-sifat yang tidak terpuji tersebut antara lain *al-hjrs* yaitu keinginan yang berlebihan terhadap materi, *al-hjsud* – menginginkan agar nikmat orang lain sirna dan beralih kepada dirinya, juga *sifay riyah* sifat suka memamerkan harta atau

kebaikan diri. Sifat ini menimbulkan perilaku yang menyimpang, seperti korupsi dan manipulasi.⁵

E. Goldmish mengingatkan manusia akan bahaya terbesar dari modernisme yaitu berupa destruksi lingkungan hidup manusia yang sangat cepat. Peringatan Goldmish ini menunjukkan gagalnya upaya konservasi alam dalam mengimbangi cepatnya gerakan eksploitasi yang didukung berbagai peralatan mutakhir hasil perkembangan ilmu dan teknologi modern. Krisis lingkungan ini bagaikan arus deras air terjun Niagara yang melibatkan umat manusia, sekaligus menyengsarakan kehidupan generasi mendatang.⁶

Nurcholish Madjid memandang abad modern sebagai abad teknokalisme yang mengabaikan harkat kemanusiaan. Segi kekurangan yang paling serius pada abad ini adalah yang menyangkut diri “sesuatu yang tercecceh” dalam pandangan orang-orang yang modern,⁷ yang akibatnya kehidupan manusia mengalami kegersangan spiritual dan dekadensi moral serta stress menjadi fenomena yang lumrah. Pada titik jenuhnya, akan kembali mencari kesegaran rohaniyah untuk memenuhi dahaga spiritualnya dan yang menarik bagi mereka adalah kehidupan yang membahagiakan dan menenteramkan hati dan rohaninya, di mana terdapat nilai-nilai ketuhanan dan nilai-nilai ilahiyah. Nilai-nilai berisikan keluhuran inilah yang dapat menuntun manusia kembali kepada nilai-nilai kebaikan yang pada dasarnya fitrah manusia yaitu mereka berkecenderungan menuju ke tasawuf.

Pentingnya tasawuf di tengah-tengah modernitas karena, *pertama*, tasawuf merupakan basis yang bersifat fitri pada setiap manusia. Ia merupakan potensi ilahiyah yang berfungsi untuk mendesain corak sejarah dan peradaban dunia. Tasawuf dapat mewarnai segala aktivitas yang berdimensi sosial, politik, ekonomi maupun kebudayaan. *Kedua*, tasawuf berfungsi sebagai alat pengendali dan pengontrol manusia, agar dimensi kemanusiaan tidak ternodai oleh modernisasi yang mengarah kepada dekadensi moral dan anomali-anomali nilai-nilai, sehingga tasawuf akan menghantarkan manusia pada tercapainya *supreme morality* (keunggulan moral). *Ketiga*, tasawuf mempunyai relevansi dan signifikansi dengan problem manusia modern, karena tasawuf secara imbang telah memberikan kesejukan batin dan disiplin syari’ah sekaligus. Ia bisa dipahami sebagai pembentuk tingkah laku melalui pendekatan tasawuf Sunni (*suluki*) dan bisa dengan melalui pendekatan tasawuf Falsafi.⁸ Atas dasar itulah bahwa keberadaan tasawuf Sunni dan Falsafi dalam khasanah dunia Islam menjadi penting untuk dikaji, namun bukan untuk mempertentangkan keduanya, karena masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda. Melakukan interkoneksi antara tasawuf Sunni dan Falsafi adalah hal yang mungkin harus dilihat

karena keduanya telah melakukan perubahan sosial dalam rangka untuk menata dan meletakkan nilai-nilai moral yang positif kepada masyarakat.

LANDASAN EPISTEMOLOGIS TASAWUF

Kata tasawuf memiliki banyak versi asal kata. Dalam berbagai buku teks tasawuf, kata ini biasanya dirujuk kepada beberapa kata dasar seperti *shf* (baris dalam shalat) karena kaum sufi biasa berada di *shf* pertama dalam sholat-sholat berjamaah; atau *shf*, yakni bahan wool atau bulu domba yang biasa mencirikan pakaian kaum sufi; atau juga *ahl al-shiffah*, para zahid yang berada di serambi Masjid Nabawi yang dianggap sebagai cikal bakal kaum sufi.⁹ Yang lain mengaitkannya dengan nama sebuah suku Badui dengan gaya kehidupannya yang sederhana, yakni Bani Shufa. Meski jarang, ada juga yang mengasosiasikannya dengan istilah *sophon*, atau *sufa*, atau *sufin* yang bermakna pelayanan gereja. Kata *shfa* yang berarti suci adalah yang paling luas diterima. Tasawuf jika dianggap sebagai berasal dari kata *shfa*, menjadi bermakna proses penyucian, yang dimaksud adalah proses penyucian hati.

Tasawuf juga dapat diartikan sebagai moralitas Islam yang pembinaannya melalui moralitas tertentu (*mujahadah* dan *riyadhah*)¹⁰. Sufisme merupakan wujud dari *ihkan*, salah satu dari tiga kerangka ajaran Islam – dua sebelumnya adalah Iman dan Islam. Sebagai bagian dari syari'at Islam maka perilaku sufistik didasarkan kepada al-Qur'an, al-Hadis dan perilaku sahabat Nabi SAW, baik yang menyangkut tingkatan (*maqam*) maupun keadaan jiwa (*hâl*). *Maqam* adalah hasil kesungguhan dan perjuangan terus-menerus, dengan melakukan kebiasaan-kebiasaan yang lebih baik lagi. Contoh *maqam* ialah *taubah*, *zuhud*, *wara'*, *faqr*, *abar*, *ridh* dan sebagainya. Sedangkan *hâl* adalah kondisi sikap yang diperoleh seseorang tanpa melalui latihan, semata-mata karunia Allah pada seseorang yang dikehendaki-Nya, misalnya *qurb* (dekat dengan Allah), *hûb* (cinta Allah), *yaqîn*, *musyahadah* (penyaksian), *ma'rifat* (mengetahui Allah) dan sebagainya.¹¹

Sebagian para pengkaji melakukan identifikasi ciri-ciri umum terhadap model-model tasawuf yang bermacam-macam. Salah satu dari mereka bernama William James. Ia menyatakan bahwa kondisi tasawuf bercirikan 4 hal. *Pertama*, tasawuf merupakan sebuah kondisi pencapaian (*neotic*), sebab tasawuf bagi pemiliknya tampak sebagai kondisi pengetahuan. Dengannya ia mampu mengupas hakikat-hakikat yang substansial. Tasawuf merupakan ilham-ilham (*revelations*) dan bukan merupakan pengetahuan demonstratif. *Kedua*, tasawuf juga merupakan kondisi yang tidak mungkin digambarkan atau diungkapkan (*ineffability*), sebab ia merupakan kondisi perasaan (*states of feeling*). Oleh

karena itu, sangat susah mentransformasi kandungan isinya dalam sebuah bentuk kata-kata yang terperinci. *Ketiga*, tasawuf merupakan kondisi yang cepat hilang (*tranciency*). Artinya tidak secara terus-menerus pada diri para sufi dalam rentan waktu yang relatif lama, namun pengaruhnya tetap ada dalam ingatan pelakunya. *Keempat*, tasawuf merupakan sebuah kondisi yang pasif, dari tinjauan manusia tidak menciptakan kehendaknya sendiri, sebab manusia dalam pengalaman tasawufnya, tunduk pada kekuatan lain yang menghegemoni dirinya.¹²

Dalam pengkajian lain yang dilakukan oleh R.M. Bucke, sebagaimana yang dikutip oleh Abul al-Wafa' al-Ghanimi membatasi ciri-ciri dari kondisi-kondisi tasawuf menjadi 7 identifikasi, yaitu, *Pertama*, cahaya eksistensi batin (*the subjective light*). *Kedua*, ketinggian moral (*moral elevation*). *Ketiga*, pancaran akal (*intellectual illumination*). *Keempat*, perasaan akan keabadian (*sense of immortality*). *Kelima*, hilangnya rasa takut dari kematian (*less of fear of death*), *Keenam*, hilangnya perasaan berdosa (*loss of sense of sin*) dan *Ketujuh*, keterkagetan.¹³

Dari analisa tentang kondisi-kondisi tasawuf tersebut dapat disimpulkan adanya 4 karakteristik yang membedakan antara tasawuf dengan filsafat, yaitu *Pertama*, meyakini *mukasyafah* (*instuition*) atau nurani (*insighty*) sebagai metode dalam pengetahuan sebagai bandingan dan pengetahuan yang berangkat dari penganalisaan dan deduktif. *Kedua*, meyakini kesatuan wujud, menolak paradoks dan pendefinisian dalam bentuk apapun. *Ketiga*, mengingkari hakikat suatu masa, dan *keempat*, meyakini bahwa keburukan murni adalah sesuatu yang tampak dan merupakan imbas dan pendefinisian serta paradoks yang dimunculkan oleh akal analisis.

Dari beberapa karakteristik tersebut, karakteristik yang pertama berupa keyakinan terhadap *mukasyafah* (ketersikapan), atau penemuan secara langsung melalui nurani, merupakan sebuah metode yang tepat dalam pengetahuan yang umum digunakan oleh keseluruhan para sufi dari berbagai macam aliran yang berbeda-beda dan masa yang berbeda. Sedang pada karakteristik yang ketiga dibenarkan bagi para sufi yang menganut paham *wahhatul wujud* (*pantheisme*) saja, dan tidak semua sufi menganut paham tersebut.¹⁴

TUJUAN TASAWUF

Dalam sejarah perkembangannya para ahli tasawuf membagi tasawuf menjadi dua, yaitu tasawuf akhlaki atau disebut tasawuf sunni yaitu tasawuf yang mengarah pada teori-teori perilaku, dan tasawuf falsafi¹⁵ yang mengarah pada teori-teori rumit dan memerlukan pemahaman mendalam. Tasawuf sunni

titik tekannya pada al-Qur'an dan Sunnah, dan tasawuf falsafi titik tekannya pada pemikiran-pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya (*syathhh*).¹⁶ Kedua orientasi tasawuf ini didasarkan atas kecenderungan ajaran yang dikembangkannya, yakni kecenderungan pada perilaku atau moral keagamaan dan kecenderungan pada pemikiran. Tokoh tasawuf sunni di antaranya al-Ghazali yang menolak tasawuf falsafi dan tokoh-tokoh tasawuf falsafi antara lain Ibn Araby, Suhrawardi al-Maqtul dan Ibn Sabi'in.

Namun demikian tujuan dari tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui ibadah, dan berusaha mensucikan diri untuk mencapai kedamaian, kebahagiaan dan kesejukan hati. Untuk mencapai hal tersebut maka seorang sufi berusaha semaksimal mungkin untuk menguasai dan mengendalikan hawa nafsu yang selalu mengajak kejahatan. Pada intinya tasawuf merupakan moralitas, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Muhammad al-Jariri: "Tasawuf adalah masuk dalam moralitas yang tinggi dan keluar dari moralitas yang rendah."

Senada dengan itu, al-Kanani menyatakan bahwa tasawuf adalah moralitas, barang siapa bertambah tinggi moralitasnya, maka bertambah pula kesufiannya, karena demikian hakikatnya, maka an-Nuri menyatakan bahwa tasawuf bukan sekadar keterampilan dan pengetahuan, karena jika yang pertama maka ia dapat diperoleh melalui usaha dan latihan, jika yang kedua maka akan bisa diperoleh dengan belajar, akan tetapi yang dikatakan tasawuf ialah internalisasi moralitas ketuhanan dan jalan mendekatkan diri kepada Tuhan melalui ibadah.¹⁷ Senada dengan pengertian tersebut Abu Muhammad al-Jurayri menyatakan bahwa "Tasawuf adalah membangun kebiasaan yang terpuji dan penjagaan hati dari semua keinginan dan nafsu".¹⁸

Jika ditelaah dari pengertian-pengertian tasawuf tersebut dapat dikemukakan bahwa tasawuf merupakan upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT untuk mencapai makrifat dengan melaksanakan moralitas yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah,¹⁹ sehingga dapat dikatakan bahwa meskipun memiliki corak dan bentuk yang berbeda (baik tasawuf sunni dan falsafi) namun tujuannya adalah mendekatkan diri kepada Allah dengan melaksanakan moralitas Islam yang berimplikasi terhadap perbaikan moralitas diri sendiri dan masyarakat di semua aspek kehidupan.

Terdapat dua pandangan tentang teori asal usul tasawuf, yakni teori yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari luar Islam, dan teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari ajaran Islam. Teori yang pertama, dengan mengemukakan bahwa tasawuf bersumber dari ajaran Kristen dengan alasan adanya suatu interaksi antara orang-orang Arab dan kaum Nasrani pada masa jahiliyyah

maupun masa Islam. Kedua, adanya segi-segi kesamaan antara kehidupan para asketis ataupun sufi, dalam ajaran, tata cara melatih jiwa (*riyadhah*) dan mengasingkan diri (*khalwat*), dengan kehidupan al-Masih berikut ajaran-ajarannya, dan para rahib dalam cara bersembahyang dan berpakaian.²⁰ Nicholson mengemukakan bahwa tidak cukup adanya persamaan atau kesesuaian melainkan sebagiannya telah dijadikan pijakan tasawuf. Alasannya, karena dalam buku sufi-sufi klasik banyak ditemukan ayat-ayat Bible dan kata-kata Yesus, juga banyaknya rahib yang memberi petunjuk terhadap kehidupan asketis para sufi.²¹

Pengaruh tasawuf dari luar juga diindikasikan dari pengaruh filsafat Yunani, sebagaimana dikemukakan oleh Jurji Zaidan bahwa ilmu tasawuf belum muncul dan orang Islam belum dikenai dengan sifat-sifat kesufian, kecuali setelah masa penerjemahan kitab-kitab Yunani ke dalam bahasa Arab. Beberapa pendapat menyatakan filsafat mistik Pythagoras memiliki pengaruh terhadap timbulnya zuhud dan tasawuf dalam Islam, yang pemikiran filsafatnya berbicara tentang roh manusia yang bersifat kekal, roh tersebut merupakan sesuatu yang asing di dunia, karena kenikmatan tertinggi bagi roh adalah di alam samawi bukan jasmani.²²

Sumber tasawuf lain dari ajaran Hindu dan Budha dengan adanya konsep nirwana di dalam ajaran tersebut. Nirwana dapat dicapai dengan meninggalkan dunia, memasuki hidup kontemplasi dan menghancurkan diri. Pengaruh dari agama Hindu dikatakan dari ajaran bersatunya Atman dengan Brahman melalui kontemplasi dan menjauhi dunia materi. Dalam tasawuf terdapat pengalaman ittihad, yaitu persatuan roh manusia dengan roh Tuhan. Banyak sarjana dahulu dan sekarang masih cenderung menerima adanya pengaruh India pada masa terbentuknya tasawuf. Pada sisi lain Goldziher I mengatakan ada tradisi dalam kisah-kisah mistik Islam sejajar dengan cerita-cerita Budha, tetapi hal ini dapat diurut ke sumbernya yaitu fabel-fabel India Hitopadesa dan Pancatantra. Lebih jauh Ignaz Goldziher mengatakan bahwa keajaiban orang-orang suci sama saja di seluruh dunia.²³

Meskipun banyak sumber tentang tasawuf, namun yang banyak diterima adalah bahwa tasawuf sendiri berasal dari dalam Islam - walaupun kata tasawuf sendiri tidak dikemukakan dalam al-Qur'an, karena pada dasarnya tasawuf itu bermuara pada tujuan utama yaitu mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat mungkin, bahkan penyatuan dengan-Nya, sebagaimana hakikat seperti ini dapat ditelusuri dalam al-Qur'an. Berkaitan dengan penyucian jiwa dalam al-Qur'an dikemukakan misalnya surat al-Syams (91):9,²⁴ yang menjelaskan tentang pentingnya dan tingginya derajat orang-orang yang mensucikan jiwanya

di sisi Allah, demikian juga dalam surat al-Baqarah (2): 186,²⁵ bahwa Allah memang dekat sekali dengan manusia.

LANDASAN EPISTEMOLOGIS TASAWUF SUNNI DAN FALSAFI

Tasawuf, sebagai aspek mistisisme dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran akan adanya hubungan komunikasi manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan.²⁶ Hubungan kedekatan seseorang pada khaliqnya telah melahirkan perspektif yang berbeda-beda antara sufi yang satu dengan yang lain. Keakraban dan kedekatan tersebut mengalami elaborasi, sehingga dalam perkembangan sejarahnya melahirkan dua kelompok besar. Kelompok pertama mendasarkan kesufiannya dengan pemahaman yang sederhana dan bisa dipahami oleh manusia pada tataran awam. Sedangkan kelompok kedua, menggagaskan ajaran ketasawufannya secara lebih kompleks dan mendalam, dengan bahasa-bahasa simbolik filosofis. Pada pemahaman yang pertama disebut dengan tasawuf akhlaki yang identik dengan tasawuf sunni, yang tokohnya antara lain al-Junaid, al-Qusyairi dan al-Ghazali. Sedangkan pemahaman yang kedua menjadi tasawuf falsafi, yang tokohnya antara lain Abu Yazid al-Bushthami, al-Hallaj, Ibnu Arabi dan al-Jilli.²⁷ Masing-masing kelompok tasawuf memiliki corak dan metodologi sendiri, tasawuf sunni lebih mengokohkan akhlak dan memagari tasawufnya dengan al-Qur'an dan Sunnah, sementara tasawuf falsafi yang menonjolkan pemikiran-pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjil (*syathhat*).²⁸

Di kalangan penganut tasawuf falsafi itu lahirlah teori-teori seperti *fanaḥ baqaḥ* dan *ittihād* (yang dipelopori oleh Abu Yazid al-Bustami), *hulūḥ* (yang dipelopori al-Hallaj), *wahḥat al-wujūd* (yang dipelopori Ibnu 'Arabi), dan *Inṣān Kāmil* (yang dipelopori al-Jilli).²⁹ Sedangkan di kalangan tasawuf sunni tidak mengakui teori-teori itu. Kendatipun demikian, tasawuf sunni juga mengakui kedekatan manusia dengan Tuhan, hanya saja masih dalam batas-batas syari'at yang tetap membedakan manusia dengan Tuhan. Teori-teori tersebut bisa lahir karena kaum sufi mengakui "kebersatuan" antara manusia dengan Tuhan. Teori kebersatuan ini cenderung melahirkan panteisme, yang sebab inilah kaum sunni menolak "kebersatuan" itu dengan alasan bahwa manusia adalah manusia, sedang Tuhan adalah Tuhan yang tidak mungkin bisa bersatu antara keduanya. Bagi al-Ghazali tidak menerima tasawuf dalam bentuk seperti ini dan dianggap menyeleweng. Tasawuf hanya sampai pada tingkat *ma'rifah*, yaitu mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peraturan Tuhan tentang segala yang ada. Pengetahuan yang dicapai dengan *ma'rifah* lebih tinggi dari pengetahuan

yang dicapai dengan akal. Tuhan dan manusia tidak bisa bersatu, akan tetapi yang ada hanya dekat (*qurb*).³⁰

Paham Ibn 'Arabi dan al-Jilli yang termasuk dalam tasawuf falsafi mengenai "kebersatuan" memandang manusia sebagai makhluk sempurna merupakan pancaran atau turunan dari Wujud Sejati, yang menurunkan wujud-wujud-Nya dari alam rohani ke alam materi dalam bentuk manifestasi wujud secara berurutan. Proses penurunan wujud ini disebut *tanazzul*,³¹ yang dikenal melalui bentuk penyingkapan diri (*tajalli*)³² seperti yang dikonsepsikan oleh Ibnu Arabi. *Tanazzul* dan *tajalli* jika dikaitkan dengan konsepnya al-Farabi sangat menyerupai, hanya saja ia mengistilahkan dengan konsep emanasi, yaitu Tuhan Pencipta yang menciptakan sesuatu dari bahan yang sudah ada secara pancaran.³³

Dalam perkembangannya teori tentang *tanazzul* dan *tajalli* tersebar luas hampir ke seluruh dunia Islam seiring dengan berkembangnya Islam ke seluruh dunia Islam, termasuk ke Indonesia. Di Indonesia, teori *tanazzul* yang berdasarkan pada konsep Ibnu 'Arabi dan al-Jilli itu kemudian mengkristal menjadi konsep Martabat Tujuh.³⁴ Konsep ini merupakan tingkatan-tingkatan perwujudan melalui tujuh martabat: *ahḍiyah*, *wahḍah*, *wahḍiyah*, *alam arwah*, *alam mitsak*, *alam ajsam*, dan *alam insaan*. Konsep martabat tujuh kemudian diterima dan dikembangkan oleh tokoh-tokoh sufi dari berbagai daerah di Indonesia, misalnya Syamsuddin al-Sumatrani (dari Pasai-Aceh), Abd. Ra'uf al-Sinkli (Singkel-Aceh), Abd. Shamad al-Palimbani (Palembang-Sumatra Selatan), Abd. Muhyi Pamijahan (Jawa Barat), Muhammad Aidrus (Buton-Sulawesi), dan lainnya. Mereka mengembangkan pemikiran sufistik Indonesia dengan wacana dan pendekatan tarekat-tarekat yang menyertainya.

Namun demikian pemikiran tasawuf falsafi tidak begitu saja diterima oleh tokoh-tokoh tasawuf Sunni. Mereka menolak pemikiran falsafi, karena hal tersebut membawa kecenderungan panteisme, dan mengklaim para penganut martabat tujuh atau *wujudiyah* sebagai tokoh-tokoh yang kufur atau zindik. Pergumulan antara tasawuf sunni dan falsafi mewarnai dalam sejarah perkembangan dan pemikiran tasawuf di Indonesia.

Paham yang dibawa oleh para sufi falsafi membawa pro dan kontra, karena perbedaan latar belakang sudut tinjauan dan pisau analisisnya. Dalam dunia tasawuf dikenal istilah *fana*³ dan *baqa*³, di mana ketika seorang telah mencapai keadaan demikian, seorang sufi telah mencapai puncak tujuan yang diinginkan, yakni makrifat dan hakikat, sehingga muncul kesadaran bahwa *al-Ma'rifah* (pengetahuan), *al-'Aḥif* (orang yang mengetahui), dan *al-Ma'ruḥ* (Yang Diketahui/Tuhan) adalah satu. Ketika seorang sufi telah berada dalam *fana*³ *al-*

fanaʿ (lebur dalam kekeburan), maka dia lebih terbawa ke dalam perenungan terhadap Realitas Mutlak. Tahap akhirnya ialah lenyapnya diri secara penuh, yang merupakan bentuk permulaan dari *baqaʿ* (kekekalan dalam Tuhan).³⁵

Bagi sufi falsafi, Tuhan bagi sufi dipahami sebagai Dzat Yang Maha Esa yang mendasari seluruh peristiwa. Prinsip ini membawa konsekuensi yang ekstrem. Apabila tiada sesuatu yang mewujudkan selain Tuhan, maka seluruh alam pada dasarnya adalah satu dengan-Nya, apakah ia dipandang sebagai emanasi yang berkembang daripada-Nya, tanpa mengganggu keesaan-Nya, sebagaimana halnya berkas sinar matahari atautkah ia berlaku seperti cermin yang dengannya sifat-sifat Allah dipancarkan.

Dengan menggunakan analisis tersebut, maka hasil yang diperoleh oleh para sufi falsafi adalah sesuatu yang wajar dan suatu konsekuensi logis. Namun yang menjadi persoalan adalah ketika tasawuf falsafi didekati dengan fiqh dan ilmu kalam, maka hal tersebut akan menyimpang, karena antara Khalik dan makhluk, antara *'abid* dan *ma'bud* tidak bisa disatukan.

Jika ditelaah dari perjalanan Walisongo dalam penyebaran Islam di Nusantara, aktivitas mereka dengan melakukan *tahǧullul* yang merupakan paham dalam tasawuf falsafi, tetapi tetap berpegang teguh kepada tasawuf sunni. Kesucian mereka yang melakukan *tahǧullul*, tetapi tetap berpegang pada ayat-ayat dan moralitas atau akhlakunya.³⁶ Walisongo menggunakan kata wali, karena wali adalah seorang yang diterima, baik oleh tasawuf sunni atau falsafi. Jadi, dapat terlihat bahwa para sunan atau wali itu di samping mengikuti tasawuf sunni juga menyimpan dalam diri mereka tasawuf falsafi dari para penganut reinkarnasi. Oleh karena itu sangat riskan menganggap bahwa tasawuf sunni berlawanan dengan tasawuf falsafi.

Namun demikian pengalaman tasawuf merupakan sebuah pengalaman subjektif sebagai falsafah hidup yang akan berdampak kepada ketenangan, kebahagiaan dan terkadang sampai pada perasaan sirna (*fanaʿ*) yang bertujuan untuk menyempurnakan moral dan membersihkan jiwa dengan melakukan perlawanan terhadap nafsu jasmani (*mujahadah*),³⁷ baik itu dengan melalui tasawuf sunni ataupun tasawuf falsafi, karena yang terpenting dalam sebuah pengalaman keagamaan ataupun tasawuf adalah di samping memiliki dimensi esoteris juga memiliki dimensi eksoteris yang berdampak pada agama, sosial bahkan politik. Dalam tasawuf (sunni dan falsafi) membutuhkan *maqamat zuhud*³⁸ yang merupakan aspek praktis dari tasawuf dalam rangka memberikan solusi spiritual terhadap problem sosial, politik, ekonomi dan budaya sebagaimana masa awal permasalahan ketika munculnya zuhud. Zuhud bukan keadaan ataupun corak kehidupan yang dijalani seorang yang menolak masalah-masalah

dunia, namun merupakan sebuah asketisme dalam artian kehidupan yang sederhana berdasarkan motif keagamaan yang berusaha untuk perbaikan sosial.³⁹

INTERKONEKSITAS TASAWUF SUNNI DAN FALSAFI

Ada yang membagi tasawuf menjadi tiga bagian; yaitu tasawuf akhlaki, tasawuf amali, dan tasawuf falsafi.⁴⁰ Ketiganya tidak bisa dipisahkan secara dikotomik, sebab dalam praktiknya ketiganya tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Sementara Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani membagi tasawuf ada dua yaitu tasawuf agama dan lainnya adalah tasawuf falsafi.⁴¹ Tasawuf akhlaki, amali dan agama dapat dikategorikan sebagai tasawuf sunni. Dalam perpaduan antara tasawuf falsafi, dan amali ataupun juga tasawuf agama (tasawuf sunni), dapat digambarkan dalam pendalaman dan pengamalan aspek batin yang merupakan hal paling utama namun tidak mengabaikan aspek lahiriyah yang dimotivasikan untuk membersihkan jiwa. Kebersihan jiwa dimaksud adalah hasil perjuangan (*mujahadah*) yang tak henti-hentinya, sebagai cara perilaku perorangan yang terbaik dalam mengontrol diri pribadi. Pencapaian kesempurnaan serta kesucian jiwa dengan melalui pendidikan dan latihan mental (*riyadhah*) yang diformulasikan dalam bentuk pengaturan sikap mental yang benar dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat.⁴²

Demikian halnya, terkadang tasawuf agama bercampur juga dengan filsafat, yang merupakan pepaduan antara mainstream rasional dengan tasawuf, pada diri para filosof. Hal ini juga yang menjadi perhatian Bertrand Russel dalam kajiannya yang berjudul “*Tasawuf dan Ilmu Logika*” (*Mysticism and Logic*),⁴³ dan menyatakan bahwa sangat dimungkinkan menyatukan mainstream tasawuf dan ilmiah, atau kecenderungan harmonisasi antara kedua mainstream itu, atau pemikiran tingkat tinggi, sehingga orang yang melakukan bisa dikatakan sebagai seorang filosof dalam arti yang sebenarnya.⁴⁴

Tasawuf akhlaki merupakan ajaran tasawuf yang membahas tentang kesempurnaan dan kesucian jiwa yang diformulasikan pada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat. Untuk mencapai kebahagiaan yang optimal, manusia harus lebih dahulu mengidentifikasi eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral dan berakhlak mulia, yang dikenal dengan *takhalli* (pengosongan diri dari sifat-sifat tercela), *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji), dan *tajalli* (terungkapnya Nur Ghaib bagi hati yang telah bersih sehingga mampu menangkap cahaya ketuhanan. Tasawuf akhlaki biasanya bersinggungan dengan tasawuf amali, di mana dalam tasawuf tersebut membahas tentang bagaimana cara mendekatkan diri kepada Allah. Dalam

tasawuf amali lebih berkonotasi tarekat, yang mempunyai aturan, prinsip dan sistem khusus. Semula hanya merupakan jalan yang harus ditempuh seorang sufi dalam mencapai tujuan berada sedekat mungkin dengan Tuhan, lama kelamaan berkembang menjadi organisasi sufi.⁴⁵ Hal senada diungkapkan oleh J. Spencer Trimingham bahwa tarekat adalah suatu metode praktis untuk menuntun (membimbing) seorang sufi secara berencana dengan jalan pikiran, perasaan dan tindakan terkendali terus-menerus kepada suatu rangkaian *maqam* untuk dapat merasakan hakikat sebenarnya.⁴⁶

Tasawuf falsafi yaitu tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi intuitif dan visi rasional. Terminologi filosofis yang digunakan berasal dari macam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi para tokohnya, namun orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang. Namun demikian tasawuf filosofis tidak bisa dipandang sebagai filsafat, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dzauq*), dan tidak pula dikategorikan pada tasawuf (yang murni) karena sering diungkapkan dengan bahasa filsafat.⁴⁷

Aliran dalam tasawuf yang berbeda-beda, dalam hal ini tasawuf Sunni dan Falsafi, pada dasarnya karena merupakan pengalaman tertentu pada diri para sufi. Tiap-tiap sufi mempunyai jalan tersendiri dalam mengungkapkan kondisinya, dengan kata lain pengalaman subjektif para sufi berbeda-beda. Sebagaimana para sufi menggunakan kata-kata simbolis untuk menyembunyikan hasil intuisi mereka dari orang yang bukan ahlinya. Oleh karena itu ditemukan bahwa sebagaimana sufi Islam mengatakan: “Bahwa jumlah jalan menuju Allah adalah sejumlah bilangan jiwa itu sendiri”, sebagai pengukuhan terhadap perbedaan-perbedaan individu dalam tasawuf dan kemustahilan menselaraskan pengalaman seseorang dengan pengalaman orang lainnya dalam era tasawuf.⁴⁸

K.H Hasyim Asy’ari adalah seorang yang mengikuti tasawuf Sunni, dengan melihat pada keputusan-keputusan beliau yang terdapat dalam dua belas kitab yang beliau karang semasa hidupnya, tetapi secara pribadi beliau mengikuti doktrin *tahallul* (penempatan diri pada makhluk lain). Ungkapan-ungkapan para ahli atau para pengikut tasawuf falsafi juga termasuk dalam lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), sehingga tidak tepat menganggap bahwa keseluruhan ulama NU adalah orang-orang yang menerima tasawuf Sunni dengan meninggalkan tasawuf falsafi. Terbukti ada bagian-bagian dari tasawuf falsafi yang mereka ambil termasuk doktrin *tahallul*, sebab jika tidak demikian, akan dianggap sebagai ulama yang kering dari kebatinan.⁴⁹

Kenyataan lain bahwa mendiang mantan Presiden Sukarno pada tahun 1941, berdiam selama empat puluh satu hari di Tebuireng, untuk berkhawatir di kuburan nenek moyang beliau, yaitu Maulana Ishaq al-Tabarqi. Maulana

Ishaq inilah yang kemudian diabadikan peranannya karena asalnya, al-Tabarqi, merupakan daerah halilintar. Oleh karena itu, didapatkan gambaran pendiri kerajaan Demak di Masjid Agung Demak dalam sebuah ukiran kayu dengan tanda halilintar itu diukirkan pada sebuah punggung kura-kura. Dengan demikian, jelas bahwa kura-kura sebagai lambang umur panjang atau *ban shui* hanya digunakan oleh raja-raja dalam legenda Cina, sedangkan halilintar adalah “merk” khusus Maulana Ishaq. Oleh karena itu, ketika Bung Karno sebagai keturunan Maulana Ishaq berhasil mendirikan Negara Republik Indonesia dengan membuat tugu proklamasi di Pegangsaan, di atas tugu itu dia letakkan sebuah gambar halilintar, sama dengan yang ada di Masjid Demak. Dengan kata lain, Maulana Ishaq, melalui keturunannya Sukarno, juga adalah salah seorang arsitek Negara Republik Indonesia. Dari sini jelaslah bahwa Sukarno sebagai tokoh politis karena mendirikan kerajaan, adalah juga keturunan salah seorang tokoh politik lain, Maulana Ishaq, sehingga tidak mengherankan apabila beberapa abad berikutnya para Wali Songo juga merupakan tokoh-tokoh politik. Hal ini tampak karena menurut cara-cara *tahallul* dapat diketahui bahwa para Wali Songo sebenarnya dinamai Wali Songo dan bukan dinamai *syaiikh* atau *syuyukh* atau *mursyid* dari tarekat karena beliau-beliau adalah tokoh pemerintahan, yang juga adalah tokoh-tokoh politik.⁵⁰

Sunan Ampel sendiri (Raden Rahmatullah) adalah seorang tokoh yang oleh Dr. Habib dari IKIP Malang dinyatakan – sebagai orang yang diberi gelar semasa wafatnya oleh Prabu Brawijaya V dari Majapahit – dengan gelar Romo Bayan Ampel karena jasa-jasanya di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi pembuatan kapal di Pelabuhan Ampel atau Pelabuhan Surabaya. Di dalam uraian Dr. Habib itu tampak jelas bahwa penggunaan istilah *Sirno Ilang Kertaning Bumi* adalah *sangkala* untuk tahun 1400 *Soko (saka)* yang mencerminkan jatuhnya majapahit. *Sirno Ilang Kertaning Bumi*, hilangnya cahaya kesejahteraan bumi atau dunia itu saat hancurnya majapahit.

Interkoneksi tasawuf Sunni dan Falsafi juga tampak pada kegunaan tasawuf tersebut pada tingkatannya. Dalam karya ‘Abd al-Samad⁵¹ yang merupakan terjemahan karya al-Ghazali bukan berarti ia menentang paham *wahlat al-wujud*, dan banyak orang yang menduga para tokoh tasawuf sesudah Raniri tidak lagi menganut paham ini – atau sekurang-kurangnya menolak varian radikal, *wujudiyah*, yang dianut oleh Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin Sumatrani. Abd al-Samad menyebut sekitar seratus kitab yang dianggapnya paling penting bagi orang yang menempuh jalan tarekat. Untuk para pemula (*mubtadi*), ia menganjurkan kitab tasawuf akhlaki seperti kitab-kitab al-Ghazali (semuanya 50 judul). Pada tahap pertengahan (*mutawassit*), ia menganjurkan kitab *hizib*

(doa dari tradisi tasawuf Afrika Utara (30 judul). Sedangkan bagi orang yang telah mencapai tahap tertinggi (*muntahi*) ia menyebut kitab-kitab *wahfah al-wujud* (20 judul).⁵²

Terdapat dua tradisi berbeda yang menyatu dalam ‘Abd al-Samad atau lewat gurunya, Muhammad al-Samman. Tradisi pertama, kitab tasawuf standar, yang dibaca pada rentang segala zaman, seperti *Qul al-Qulub* (Abu Thalib al-Makki), *Risalah al-Qusyairiyah*, ‘*Awarif al-Ma’arif* (‘Umar al-Suhrawardi) dan karya-karya populer al-Ghazali. Kitab-kitab ini mewakili tradisi yang terkadang disebut tasawuf akhlaki. Tradisi kedua – tampaknya yang paling penting menurut ‘Abd al-Samad – adalah tasawuf falsafinya Ibn al-Arabi. Menurutnya kitab ini lebih baik tidak dibaca oleh orang yang belum mencapai martabat tinggi dalam perjalanan ruhani. Untuk para pemula lebih aman menggunakan karya al-Ghazali, bagi *muntahi* dianjurkan untuk membaca karangan Ibnu al-Arabi.⁵³

Pada abad-abad pertama Islamisasi Asia Tenggara berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Al-Ghazali, yang telah menguraikan konsep moderat tasawuf akhlaki, yang dapat diterima di kalangan fuqaha, yang wafat tahun 1111. Ajaran *wahfah al-wujud* Ibn al-‘Arabi yang termasuk dalam tasawuf falsafi, karyanya mempengaruhi hampir semua sufi, wafat pada tahun 1240. ‘Abd al-Qadir al-Jilani, yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyyah, wafat pada tahun 1166 dan Abu al-Najib al-Suhrawardi, yang darinya nama tarekat Suhrawardiyah diambil. Najmudin al-Kubra pendiri tarekat Kubrawiyah dan sangat berpengaruh terhadap tarekat Naqsyabandiyah pada masa belakangan, wafat 1221. Abu al-Hasan al-Syadzili, sufi Afrika Utara yang mendirikan tarekat Syadziliyyah, wafat 1258. Rifa’iyah telah mapan sebagai tarekat menjelang tahun 1320, ketika Ibnu Batutah meriwayatkan berbagai ritual tarekat ini. Khalwatiyyah menjelma menjadi tarekat antara tahun 1300 dan 1450. Naqsyabandiyah sudah menjadi tarekat yang khas pada masa sufi yang memberinya nama, Bahauddin naqsyaband (w. 1389) masih hidup dan pendiri anumerta tarekat Syattariyyah, ‘Abdullah al-Syattar, wafat pada tahun 1428-9.⁵⁴ Merebaknya tasawuf dan lembaga tarekat menunjukkan baik tasawuf akhlaki maupun falsafi telah memberikan peran yang signifikan bagi perkembangan Islam di Asia Tenggara tanpa memberikan sisi kekurangannya satu sama lain.

Interkoneksi tasawuf sunni dan falsafi di sisi lain juga dapat dilihat dalam ajaran sosialnya antara lain tentang kesetaraan. Sebagai seorang sufi yang termasuk dalam corak tasawuf falsafi, Ibn al-‘Arabi banyak memberikan ajaran kesufiannya. Salah satu ajarannya tentang keadilan (‘*adl*) yang menurutnya

hanya dicapai melalui timbangan yang memiliki keterkaitan erat dengan “kebijaksanaan” (*himmah*). Keadilan berarti meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, sementara kebijaksanaan adalah berbuat secara tepat dalam setiap keadaan, ia dipahami sebagai suatu aktivitas yang tidak mungkin jika tidak disertai dengan pengetahuan yang benar. Ibn al-‘Arabi mengikuti sebuah “rumusan” terkenal tentang “orang bijak” atau “pemilik kebijaksanaan” (*al-hakim*)-baik menunjuk kepada Tuhan ataupun manusia – sebagaimana “Dia melakukan sesuatu secara tepat berkaitan dengan apa yang semestinya dilakukan”. Kebijaksanaan adalah sebuah “tanda resmi” dari seorang wali Tuhan, dan memiliki kepenuhannya dalam diri manusia sempurna.⁵⁵

Selain itu, Ibn al-‘Arabi juga menegaskan tentang “kesetaraan”, di mana akar kesetaraan Tuhan bertumpu pada *Barzakh* yang di dalamnya Tuhan menyatakan diri melalui sifat-sifat makhluk. Ibn al-‘Arabi menggunakan term “*Barzakh*” untuk mengingatkan bahwa hakikat penyingkapan diri Tuhan adalah sebuah “perantara” antara dua realitas, Wujud Mutlak dan noneksisten. *Barzakh* adalah Awan, “Tuhan berada di dalamnya sebelum melakukan penyingkapan”. Awan berada di antara Tuhan dan kosmos, ia bukanlah satu ataupun yang lain, bukan pula kedua-duanya, maupun yang lain. Tuhan di dalam Dirinya Sendiri terlepas dari segala sifat makhluk, dan mereka bertaut pada nama Tuhan. Tanpa *barzakh*, Tuhan tidak memiliki atau “tak terbandingkan,” namun itu bukan berarti bahwa Dia memiliki “kesetaraan”. Dengan kata lain, tidak ada penciptaan. Ia adalah *barzakh* yang menjadi sebab mengapa kosmos tercipta serta memungkinkan kita untuk menyatakan bahwa Dia memiliki “kesetaraan” dengan makhluk, dan makhluk memiliki “kesetaraan’ dengan-Nya.⁵⁶

Kesetaraan juga dapat dilihat pada sebuah kenyataan yang erat hubungannya dengan realitas Ilahi untuk menemukan keindahan Tuhan melalui dualitas. Artinya, ketika berbicara nama-nama Allah selalu dihadapkan pada penciptaan. Ketika menyatakan ketakterbandingan Allah dihadapkan dengan kesempurnaan-Nya. Akan tetapi, hampir semua kearifan (*hikmah*) berupaya mencari keseimbangannya.⁵⁷ Hal ini memperlihatkan bahwa dalam Islam, prinsip kesatuan yang memecah diri menjadi dualitas, dan kemudian menjadi pluralitas, merupakan hal yang pokok. Tuhan Maha Mulia, Maha Pemaarah dan Maha Penyayang. Tuhan juga memiliki sifat *jalak, jamak*, aspek-aspek kemuliaan yang luar biasa dan kebaikan yang mengagumkan, dan bahwa dua hal ini menjadi sifat-Nya yang *kamak* (kesempurnaan).⁵⁸

Aspek dualitas juga dapat menggambarkan kesejajaran antara laki-laki dan perempuan yang dapat menemukan realitas estetik Tuhan. Kebanyakan para

fenomenolog menyatakan aspek *jalaḥ* diidentikkan dengan sifat maskulin, atau menurut Sachiko Murata sebagai aspek “*Yang*” atau yang sering disebut dengan laki-laki; sedangkan *jamaḥ* sebagai sifat feminine atau disebut dengan “*Ying*”, aspek kecintaan, kecantikan, dan kelembutan.⁵⁹ Dualitas aspek tersebut dapat juga diidentikkan dengan langit dan bumi.

Tasawuf sunni pun juga menyebutkan tentang nilai kesetaraan tersebut yang tertuang dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an itu bukan hanya sebuah fondasi Islam, melainkan juga kitab bagi kesetaraan laki-laki dan perempuan yang meyakini nilai-nilai spiritual dan beriman kepada Allah. Sebab al-Qur'an mengandung pesan bagi setiap perempuan dan laki-laki di mana saja dan kapan saja. Al-Qur'an juga memandang absah spiritualitas, nilai, kemuliaan, kemampuan, kekuatan dan potensi seluruh perempuan tanpa diragukan lagi,⁶⁰ apapun latar belakang agama dan budayanya. Bahkan jika posisi wanita telah dilibatkan dalam berbagai bidang sejak zaman Nabi, perempuan tetap memainkan peranan yang sangat penting dalam spiritualitas Islam.⁶¹

Menurut Toha Husein dalam kitab *al-Fitnatu al-Kubra*, bahwa ada tiga prinsip dasar yang dibawa Nabi Muhammad SAW sebagai prinsip tauhid, yaitu keadilan (*al-'adaḥah*), persamaan (*al-Musawa*), dan musyawarah (*al-syura*). Ketiga prinsip ini juga yang diupayakan oleh Khulafa al-Rasyidin khususnya khalifah yang pertama dan kedua, Abu Bakar al-Shiddiq dan Umar bin al-Khattab. Rasul dan para Khulafa al-Rasyidin menegakkan segalanya di atas prinsip ini.⁶² Untuk menegakkan keadilan, mereka tidak membedakan suku, ras, strata sosial dan jenis kelamin, akan tetapi unsur yang membedakan manusia adalah kadar taqwa (*atqakum*) dan karya baiknya (*'amal saleh*). Adapun al-Qur'an yang berhubungan dengan kesetaraan dan amal saleh dapat di lihat antara lain dalam Q.S. al-Baqarah (2): 228,⁶³ Q.S. al-Nisa' (4): 1,⁶⁴ Q.S. al-Hujurat (49): 13,⁶⁵ Q.S. Ali 'Imran (3):195,⁶⁶ Q.S. al-Nisa' (4): 32,⁶⁷ dan sebagainya.

Dalam hal ini, al-Ghazali sebagai penganut tasawuf sunni mengaitkan kesejajaran semua makhluk dengan teori kebahagiaan secara utuh. Al-Ghazali beranggapan bahwa jalan menuju kebahagiaan adalah ilmu dan mengamalkannya. Oleh karena itu, ia mengatakan: “Saat melihat ilmu, aku melihat sebuah kenikmatan pada dirinya, dicari karenanya, merupakan perantara menuju akhirat dan kebahagiaannya, alat untuk mendekatkan diri kepada Allah, dan tidak bisa sampai di hadapan Allah kecuali dengannya. Sesuatu yang paling tinggi tingkatannya yang merupakan hak seorang makhluk (laki-laki dan perempuan) adalah kebahagiaan yang abadi. Sehingga sesuatu yang paling utama

adalah perantara untuk sampai kepadanya, dan tak mungkin sampai pada amal, kecuali dengan ilmu tentang mekanisme melaksanakan amal tersebut.⁶⁸

Teori kebahagiaan bagi al-Ghazali dibangun berdasarkan analisis- analisis kejiwaan. Ia menyatakan bahwa tiap-tiap model pengetahuan akan membawa sebuah kebahagiaan dan kelezatan.⁶⁹ Kebahagiaan segala sesuatu menurut al-Ghazali adalah kenikmatan dan kegembiraannya. Kenikmatannya terkadang berasal dari tabiatnya sendiri, namun kenikmatan yang tertinggi dan paling luhur adalah pengetahuan terhadap Allah. Di saat pengetahuannya yang paling besar, maka kenikmatanpun juga yang paling besar. Tidak ada wujud yang lebih mulia dari Allah, sebab keseluruhan kemuliaan yang ada pada diri semua wujud adalah karena-Nya dan berasal dari-Nya. Sehingga tidak ada pengetahuan yang lebih mulia dari pengetahuan terhadap-Nya.⁷⁰

KESIMPULAN

Dari uraian dan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam tasawuf terdapat dua aliran tasawuf yaitu tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Masing-masing aliran tasawuf memiliki corak dan metodologi sendiri. Tasawuf sunni lebih mengokohkan akhlak dan memagari tasawufnya dengan al-Qur'an dan Sunnah, sementara tasawuf falsafi yang menonjolkan pemikiran-pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjil (*syathahat*).

Kedua orientasi tasawuf ini didasarkan atas kecenderungan ajaran yang dikembangkannya, yakni kecenderungan pada perilaku atau moral keagamaan dan kecenderungan pada pemikiran. Namun demikian baik tasawuf sunni maupun falsafi memiliki tujuan yang sama yaitu mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui ibadah, dan berusaha mensucikan diri untuk mencapai kedamaian, kebahagiaan dan kesejukan hati dengan melaksanakan moralitas Islam yang berimplikasi terhadap perbaikan moralitas diri sendiri dan masyarakat di semua aspek kehidupan, baik dimensi esoteris maupun dimensi eksoteris yang berdampak pada perubahan sosial yang dijiwai oleh ajaran sosial.

ENDNOTES

¹ Haedar Nasir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 37.

² Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Islam* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 125.

³ Nasir, *Agama*, hlm. 9.

⁴ Hana Djumhana, *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 191.

⁵ Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 114-5.

⁶ Soedjatmiko, *Etika Pembebasan* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 203.

⁷ Nurcholish Madjid, *Khasanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm.71.

⁸ M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 7.

⁹ Haidar Bagir, "Antara Tasawuf Eksesif dan Tasawuf Positif", dalam Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota*, hlm. v.

¹⁰ Ihsan meliputi semua tingkah laku muslim, baik tindakan lahir maupun tindakan batin, dalam ibadah maupun mu'amalah, sebab ihsan adalah jiwa atau roh dari iman dan Islam. Iman sebagai pondasi yang ada pada jiwa seseorang dari hasil perpaduan antara ilmu dan keyakinan, penjelmaannya yang berupa tindakan badaniyah (ibadah lahiriyah) disebut Islam. Perpaduan antara Iman dan Islam pada diri seorang akan menjelma dalam pribadi dalam bentuk akhlak al-karimah atau Ihsan. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 5.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 6.

¹² William James, *The Varieties of Religious Experience* (t.t.: Modern Library, t.t.), hlm. 371-2.

¹³ Abul Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam*, terj. Subkhan Anshori (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), hlm. 3.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 4.

¹⁵ Rasihan Anwar dan Muhtar Sholihin, *Ilmu Tasawuf*, cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 49.

¹⁶ Di samping ciri-ciri syathahat dalam tasawuf falsafi juga terdapat latihan rohaniyah dengan rasa, intuisi serta introspeksi, iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam ghaib, peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 40.

¹⁷ Syukur, *Tasawuf Sosial*, hlm. 33.

¹⁸ Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Sudjarwo Muthari dan Abdul Hadi WM, cet. 2 (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 45-48.

¹⁹ Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), hlm. 10.

²⁰ M. Al-Fatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 9.

²¹ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), hlm. 10-1.

²² Suryadilaga, *Miftahus Sufi*, hlm. 10.

²³ A. Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Mitia Nuzhar, dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 9.

²⁴ "Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang mensucikan jiwanya, Q.S al-Syams(91): 9. Lihat juga QS. Al-baqarah (2): 129, 151, 174, Taha (20): 76, al-A'la (87): 14, al-Fajr (35): 18.

²⁵ “Jika hamba-hambaKu bertanya kepadamu tentang Aku, maka Aku dekat dan mengabdikan seruan orang yang memanggil jika Aku dipanggil. Lihat juga Q.S. Al-Baqarah (2): 115, Q.S. Qaf (50): 16.

²⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, cet. 2 (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 71.

²⁷ Asep Umar Ismail, dkk, *Tasawuf* (Jakarta: Pusat Studi Wanita UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Bekerjasama dengan IAIN Indonesia Social Equity, 2005), hlm. 76.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Teori-teori ini banyak dikecam oleh para pengikut tasawuf Sunni antara lain Ihsan Ilahi Zahir. Menurutnya orang-orang sufi dengan kedok terminology-terminologi di atas ingin membahas tema-tema yang pada hakikatnya tidak ada kaitannya dengan Islam. Ihsan Ilahi Zahir, *Dirasat fi al-Tashawwuf*, terj. Fadhli Bahri, *Darah Hitam Tasawuf, Studi Kesesatan Kaum Sufi* (Jakarta: Darul Falah, 2000), hlm. 334.

³⁰ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973). hlm. 78.

³¹ *Tanazzul* diartikan sebagai turunya Wujud dengan penyingkapan Tuhan, yang berarti turunya Yang Mutlak dari kegaiban ke alam penampakan melalui berbagai tingkat perwujudan, demikian menurut pandangan Amanatullah Armstrong. Ia juga mengungkapkan: “Aku adalah Khazanah Tersembunyi dan Aku ingin kembali. Oleh karena itu, Aku menciptakan makhluk supaya Aku dikenali.” Menurutnya, penyingkapan Tuhan yang membuat adanya *tanazzul* ini adalah supaya manusia meniti kembali Pancaran Cahaya Tuhan untuk kembali kepada Sang Sumber Suci. Amanatullah Armstrong, *Khasanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Mizan: Bandung, 1996), hlm. 285.

³² Pembahasan tentang *Tajalli* banyak dikupas dibukunya Ibnu ‘Arabi, *Fusus al-Hikmah*, dita’lik: Abu Ala al-Afifi, Iskandariyah, 1946, hlm. 245-65.

³³ Allah Maha Sempurna, ia tidak memikirkan dan berhubungan dengan alam karena terlalu rendah bagi-Nya, untuk memikirkan dan berhubungan dengan dengan alam yang tidak sempurna. Allah cukup memikirkan, maka terciptalah energi yang maha dahsyat secara pancaran dan energy inilah terjadinya Akal Pertama dan seterusnya sampai Akal Kesepuluh (*Akal Fa’al*). Sarajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan filsafat* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 74-7.

³⁴ Menurut Ibnu Arabi, ketujuh martabat sebagai penampakan itu terbagai ke dalam dua peringkat. Pertama, penampakan Tuhan dalam dirinya sendiri yang terdiri dari tiga martabat: ahadiyah, wahdah, dan wahidiyah. Sedangkan yang kedua, penampakan Tuhan secara tidak langsung dan terdiri dari empat martabat: alam arwah, alam mitsal, alam ajsam, dan alam insan. H.M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 249-50.

³⁵ Amin Syukur, dkk, *Intelektualisme Tasawuf, Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali* (Semarang: Lembkota bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 54.

³⁶ Sebagai contoh sunan Geseng atau terkenal dengan sebutan Sunan Pandanaran. Dikatakan Sunan Geseng karena dia selama hidupnya tidak bisa berbahasa Arab. Jadi, ia hanya mengulang-ulang lafal *Ya-Hayyu ya-Qayyum* menjadi *Yo kayuku Yo Kayumu*.

Mengapa kayu, pernah dia berada di tengah hutan dan ketika hutan itu disambar petir dan terbakar seluruhnya, hanya dia sendiri yang selamat, walaupun menjadi hangus terbakar hitam (geseng). Alwi Shihab, *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001). hlm. xxii.

³⁷ Russel, *Mysticism and Logic, Selected Papers* (New York: The Modern Library, 1987), hlm. 26-55.

³⁸ *Maqamat* dalam tasawuf adalah *taubah, wara', zuhud, faqr, sabr, tawakkul* dan *rida*. Abu al-Wafa al-Taftazani, *Al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Dar al-Saqafah, Qahiroh, 1970), hlm. 25. Walaupun masing-masing tasawuf menempatkan zuhud sebagai maqam, akan tetapi tampilan intensitas zuhudnya berbeda, ada yang kezuhudannya cenderung memaksakan diri, ada yang kezuhudannya menekankan kepada aspek intelektual, ada yang kezuhudannya tergantung kepada guru yang dianutnya dan ada yang mengambil corak moderat sebagaimana yang dilakukan Nabi Muhammad SAW, masing-masing lahir berdasarkan kontekstualisasinya. Lihat Amin Syukur, *Zuhud di abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 15.

³⁹ Syukur, *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 93.

⁴⁰ Syukur, dkk, *Intelektualisme Tasawuf*, hlm. 43.

⁴¹ Tasawuf agama merupakan fenomena yang umum dalam suatu agama, baik agama semitis maupun agama-agama timur klasik. Tasawuf falsafi juga merupakan produk klasik yang telah diketahui dalam peradaban timur, peradaban Yunani, dan juga dalam peradaban Eropa pada abad pertengahan dan masa modern, Abul Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam, Telaah Historis dan Perkembangannya* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), hlm. 2.

⁴² Syukur, *Intelektualisme Tasawuf*, hlm. 44.

⁴³ Russel, *Mysticism and Logic*, hlm. 26-55.

⁴⁴ Russel mencontohkan beberapa filosof yang melakukan hal itu seperti Heraclitus, Plato dan Permanides, Russel, *Ibid.*, hlm. 16.

⁴⁵ Tarekat dibedakan antara kemampuan sufi yang satu daripada yang lain, ada orang yang dianggap mampu dan tahu cara mendekati diri kepada Allah, dan ada orang yang memerlukan bantuan orang lain yang dianggap memiliki otoritas dalam masalah itu, *Ibid.*, hlm. 50.

⁴⁶ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University, 1971), hlm. 4.

⁴⁷ Abul Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Daruts Tsaqafah, 1979), hlm. 187-8.

⁴⁸ Al-Taftazani, *Tasawuf Islam*, hlm. 8.

⁴⁹ Alwi Sihab, *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, hlm. xx.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. xxi.

⁵¹ Abdul al-Samad bersama dengan M. Arsyad bersama-sama belajar kepada Syaikh Samman (pemimpin tarekat Samaniyah. Keduanya kemudian pulang ke Nusantara pada tahun 1186/1772, bersama-sama dengan Abdurrahman Mashri (dari Betawi) dan Abdul Wahhab Bugis. Karya Utama, Abdul al-Samad adalah Hidayah al-Salikin dan Sair al-

Salikin yang merupakan terjemahan dari karya al-Ghazali. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 66.

⁵² *Ibid.*, hlm. 67.

⁵³ Daftar bacaan untuk tahap tertinggi mulai dengan Fushush dan Futuhat, disusul beberapa syarah yang terpenting (Qunawi, Jami, Maha'imi, Nabulusi). Kemudian dua karya relative pendek tentang wahdat al-wujud yang pernah sangat berpengaruh di nusantara (lebih berpengaruh daripada Ibn al-Arabi sendiri), yaitu *al-Insan al-Kamilnya* al-Jilli dan *al-Tuhfah al-Mursalaha ila al-Ruh al-Nabi* karangan Muhammad b. Fadhillah Burhanpuri dan syarah-syarahnya pula. *Ibid.*

⁵⁴ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*.

⁵⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Hermenautika al-Qur'an Ibn al-'Araby* (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 108.

⁵⁶ *Barzakh* adalah sebuah locus ontologisme bagi tasbih. Lautan awan adalah sebuah barzakh yang berada di antara Yang Mahabener dan makhluk. Di dalam lautan ini *mumkinat* mencirikan Yang Maha Mengetahui, Yang Mahakuasa, seluruh nama yang terpuji, dan Yang Maha benar, dicirikan dengan ketakjuban, kesenangan, keriang, kegirangan, kepatuhan (*ma'iyah*), dan sifat-sifat yang paling nyata dari segala yang tercipta. Maka kembalikan apa yang mejadi milik-Nya, dan ambillah apa yang menjadi milikmu! Dia memiliki 'penurunan' (*nuzul*) dan 'pendakian'. *Ibid.*, hlm. 129.

⁵⁷ Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), hal. 103.

⁵⁸ Dua aspek Numen (*Ilahi*) menurut Rudolf Otto merupakan manifestasi *Mysterium Fascinatum*, *Ibid.*, hal. 16.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Lynn Wilcox, *Wanita dan Al-Qur'an dalam Perspektif Sufi*, terj. Dictia (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), hlm. 11

⁶¹ Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita, Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Susan H. Ray (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 68.

⁶² Toha Husein, *Al-Fitnatul Kubra* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka), hlm. 9.

⁶³ Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.

⁶⁴ Bertaqwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari jiwa yang satu.

⁶⁵ Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa di antara kamu.

⁶⁶ Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiaikan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan. (Karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain..."

⁶⁷ Bagi laki-laki ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan.

⁶⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin* (Kairo: 1334 H), hlm. 12.

⁶⁹ Al-Taftazani, *Tasawuf Islam*, hlm. 222.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 223.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya' 'Ulumuddin*. Kairo, 1334 H.
- Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Sudjarwo Muthari dan Abdul hadi WM. Bandung: Pustaka, cet. II, 1993.
- Al-Taftazani, Abu Wafa al-Ghanimi. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- _____, *Tasawuf Islam, Telaah Historis dan Perkembangannya*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008.
- 'Arabi, Ibnu. *Fusus al-Hikam*, dita'lik: Abu Ala al-Afifi, Iskandariyah, 1946.
- Armstrong, Amanatullah. *Khasanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki dunia Tasawuf*, terj. Nashrullah dan Ahmad Baiquni. Mizan: Bandung, 1996.
- Burhani, Ahmad Najib. *Sufisme Kota, Berpikir jernih Menemukan Spiritualitas Positif*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Terakat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge, Hermenautikaal-Qur'an Ibn al-'Araby*. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Djumhana, Hana. *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Husein, Toha. *Al-Fitnatul Kubra*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ismail, Asep Umar. dkk, *Tasawuf*. Jakarta : Pusat Studi Wanita UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Bekerjasama dengan IAIN Indonesia Social Equity, 2005.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Modern Library.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Madjid, Nurcholish. *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Mansur, H.M. Laily. *Ajaran dan Teladan Para sufi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.

- Nasir, Haedar. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nasution, Harun. 1986. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek jilid II* . Jakarta: UI Press.
- , *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Mitia Nuzhar, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- , *Jiwaku adalah Wanita, Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, Terj. Susan H. Ray. Bandung: Mizan, 1998.
- Anwar, Rasihan dan Muhtar Sholihin. *Ilmu Tasawuf*, cet. 1. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Russel. 1987. *Mysticism and Logic, Selected Papers*. New York: The Modern Library. 1987.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Soedjatmiko. *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Suryadilaga, Al-Fatih, M. *Miftahus Sufi*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Syukur, Amin. *Tasawuf Sosial* . Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , *Zuhud di abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- , *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- , *Intelektualisme Tasawuf, Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*. Semarang: Lembkota bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2012.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University, 1971.
- Wilcox, Lynn. *Wanita dan Al-Qur'an dalam Perspektif Sufi*, terj. Dictia. Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Zhahir, Ihsan Ilahi. *Darah Hitam Tasawuf, Studi Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Fadhl Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2000.
- Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafat*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.