MIZAN

Ensiklopedi Tematis

SPIRITUALITAS ISLAM

Manifestasi

Editor: Seyyed Hossein Nasr

PENERBIT MIZAN: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan informasi mutakhir dan puncak-puncak pemikiran dari pelbagai aliran pemikiran Islam.

Ensiklopedi Tematis

SPIRITUALITAS ISLAM:

Manifestasi

Editor: Seyyed Hossein Nasr

PENERBIT MIZAN
KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM

ENSIKLOPEDI TEMATIS SPIRITUALITAS ISLAM:
MANIFESTASI
Copyright © 1991 by The Crossroad Publishing Company
This translation of *Islamic Spirituality: Manifestations*,
originally published in English in 1991,
is published by arrangement with The Crossroad Publishing Company
Editor: Seyyed Hossein Nasr
Hak terjemahan bahasa Indonesia pada Penerbit Mizan

Penerjemah: Tim Penerjemah Mizan (M. Solihin Arianto, Ruslani, M.S. Nasrulloh, Dodi Salman, Kamarudin S.F.)
Penyunting: Tim Penyunting Mizan

Hak terjemahan dilindungi undang-undang
All rights reserved

Cetakan I, Shafar 1424 H/April 2003

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
Anggota IKAPI
Jln. Yodkali No. 16, Bandung 40124
Telp. (022) 7200931 — Faks. (022) 7207038
e-mail: info@mizan.com
http://www.mizan.com

Desain sampul: A. Kusumahadi
Desain isi: Tim Kreatif Pracetak MMU

ISBN 979-433-322-0

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Batik Kumeli No. 12, Bandung 40123
Telp. (022) 2517755 (*hunting*) — Faks. (022) 2500773
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id

Dapat juga diperoleh di
www.ekuator.com — Galeri Buku Indonesia

TRANSLITERASI

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h	س	s	ع	'	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

Isi Buku

Transliterasi — v
Prakata Seri Spiritual Dunia — xix
Pengantar — xxiii

Bagian Pertama
Tasawuf: Manifestasi Spiritualitas Islam dalam Ruang dan Waktu

Pembukaan: Signifikansi Spiritual dalam Kebangkitan dan Perkembangan Tarekat-Tarekat Sufi — 3
Seyyed Hossein Nasr

1. **Tarekat Qâdiriyyah** — 7
Khaliq Ahmad Nizami
Pendiri Tarekat dan Karakteristiknya — 7
Regenerasi Masyarakat Islam dan Penyebaran Tarekat — 9
Pengorganisasian Tarekat dan Penyebarannya — 10
Riwayat Hidup Sang Pendiri — 12
Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî sebagai Seorang Wali Quthb Tertinggi — 16
Karya-Karya Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî — 17

Ajaran Mistik dan Metafisika Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî — 19
Sumber Pikiran-Pikiran Manusia — 23
Takdir dan Kehendak Bebas — 24
Cobaan Hidup — 26
Kondisi Sesudah Kematian — 26
Perilaku Sosial dan Keteladanan — 28
Ritual dan Wirid Tarekat Qâdiriyyah — 31
*Zikir dan Kontemplasi (*Murâqabah*)* — 31

2. **Tarekat Syâdziliyyah dan Tasawuf di Afrika Utara** — 34
Victor Danner
Latar Belakang — 34
Kehidupan dan Karya-Karya Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî — 36
Ajaran-Ajaran Syâdzilî — 40
Para Ahli Waris Awal Syaikh Syâdzilî — 42
Penganut Mâlikiyyah di Antara Anggota Syâdziliyyah — 46
Warisan Syâdziliyyah — 47
Pergerakan Spiritual Menuju Timur — 51
Cabang-Cabang Syâdziliyyah pada Masa Selanjutnya — 53
Masalah Maraboutisme — 56
Kebangkitan di Daerah Maghribi pada Abad ke-13 H/19 M — 59
Syâdziliyyah pada Abad ke-14 H/20 M — 61

3. **Ibn 'Arabî dan Mazhabnya** — 64
William C. Chittick
Kehidupan, Karya, dan Pengaruhnya — 64
Karya-Karya Ibn 'Arabî — 68
Pengaruh Ibn 'Arabî — 71
Ajaran-ajaran Ibn 'Arabî — 75
Nama-Nama Tuhan — 77
Yang Satu dan Yang Berbilang — 80

Insan Kamîl — 88
Sang Segel (Penutup) Kewalian Muhammad — 92

4. **Najm Al-Dîn Kubrâ dan Tarekat Kubrawiyyah** — 107
Muhammad Isa Waley
Najm Al-Dîn Kubrâ: Kehidupan dan Pengajaran Spiritual —108
Afiliasi Tarekat Kubrawiyyah — 110
Metodologi: Disiplin Tarekat Kubrawiyyah — 110
Mikrokosmos dan Kemampuannya Menurut Najm Al-Dîn Kubrâ — 111
Apersepsi Penglihatan Spiritual: Analisis terhadap Fotisme — 114
Cinta dan Persatuan: "Saksi Surgawi" — 118
Majd Al-Dîn Baghdâdî dan para Pengikutnya — 119
"Sultan para Ulama": Bahâ' Al-Dîn Walad — 120
Najm Al-Dîn Dâyah Râzî: Kehidupan dan Karyanya — 122
Jalan para Hamba Tuhan: Eksposisi dan Simbolisme — 124
Fenomena Cahaya — 126
Nûr Al-Dîn Isfarâ'inî: Bentuk-Bentuk Komunikasi Spiritual — 128
Keluarga Bâkharzî dan Pengasingan Spiritual (*Khalwat*) — 129
'Alâ' Al-Daulah Simnânî: Kehidupan, Karya, dan Ajarannya — 131
Simnânî, *Tafsîr*, dan "Para Nabi pada Wujudmu" — 132
Sa'd Al-Dîn Hamûyah — 136
'Aziz Al-Dîn Nasafî: Syi'ah dan "Manusia Sempurna" — 137
Tarekat Kubrawiyyah di India: Sayyid 'Alî Hamadânî, Penerusnya, dan Firdausiyyah — 138
Sejarah Tarekat Kubrawiyyah pada Masa Terakhir — 139

5. **Rûmî dan Tarekat Maulawiyyah** — 141
William C. Chittick
Sejarah Tarekat Maulawiyyah — 141

Syams-i Tabrîzî — 143
Para Pengikut Rûmî — 149
Sumber-Sumber Rûmî — 152
Rûmî dan Ibn 'Arabî — 154
Agama Cinta — 158
Sang Kekasih — 162
Kepedihan Hati dan Sukacita — 165
Membebaskan Diri dari Ego — 169
Rahmat Tuhan — 171

6. **Tarekat Chistiyyah** — 174
Sayyid Athar Abbas Rizvi
Sejarah — 174
Literatur Chistiyyah — 181
Malfûzhât — 181
Literatur Biografis — 183
Maktûbât *(Surat-Surat)* — 184
Puisi-Puisi Berbahasa Hindi — 184
Kehidupan Spiritual Tarekat Chistiyyah — 185
Etika Sosial — 186
Ritual Tarekat Chistiyyah — 188
Signifikansi Spiritual Tarekat Chistiyyah — 190
Pengaruh Tarekat Chistiyyah — 196

7. **Tarekat Nimatullâhî** — 198
Javad Nurbakhsy
Syaikh-Syaikh Tarekat Nimatullâhî — 198
Kehidupan dan Karya-Karya Syâh Ni'mat Allâh — 199
Kelanjutan Tarekat Nimatullâhî dari Tarekat Ma'rûfiyyah — 206
Syaikh-Syaikh Nimatullâhî yang Tinggal di India dari Syâh Khalîl Allâh hingga Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh — 207
Kehidupan dan Karya-Karya Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh — 207
Syaikh-Syaikh Tarekat Nimatullâhî Setelah Ma'shûm 'Alî Syâh — 213

Pembagian Tarekat Nimatullâhî di Persia — 213
Persaudaraan Shafî 'Alî Syâhî — 213
Silsilah Gunâbâdî — 214
Tarekat Nimatullâhî Dewasa Ini di Bawah Kepemimpinan Javad Nurbakhsy — 214
Tarekat Nimatullâhî di Barat — 215
Spiritualitas Nimatullâhî dan Disiplin-Disiplin Kontemplatif — 216

8. Tarekat Naqsyabandiyyah — 219
K.A. Nizami
Silsilah dan Ciri-Cirinya — 219
Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband: Sang Pendiri — 222
Pendahulu-Pendahulu *Silsilah*: Khwâjagân — 223
Para Penerus Khwâjah Naqsyband — 228
Muhammad Pârsâ dan 'Ubaid Allâh Ahrâr — 228
'Abd Al-Rahmân Jâmî — 236
Silsilah Naqsyabandî di India dan Peranan Khwâjah Bâqî Billâh — 238
Mujaddid-i Alf-i Tsânî dan Reorganisasi Naqsyabandiyyah — 242
Keturunan Syaikh Ahmad Sirhindî — 246
Tarekat Naqsyabandî di Persia — 251
Pengaruh Sirhindî pada Masa-Masa Selanjutnya — 252
Pengaruh Naqsyabandî di Luar India pada Masa Selanjutnya — 256

9. Tasawuf di Mesir dan Timur Arab — 259
Abdullah Schleifer
Rifâ'iyyah — 260
Sayyid Ahmad Al-Badawî — 261
Al-Wâsithî dan Al-Dasûqî — 261
Universitas Al-Azhar dan Tasawuf — 262
Tarekat-Tarekat Sufi Revivalis Tradisionalis — 263
Tasawuf di Mesir Abad ke-13 H/19 M dan Awal Abad ke-14 H/20 M — 264

Maulid — 266
Kebangkitan-Kembali Tasawuf pada Abad Ini — 268
Tokoh-Tokoh Sufi Kontemporer Mesir — 269

10. Tasawuf dan Spiritualitas di Persia — 273
Seyyed Hossein Nasr
Persia dan Tasawuf Kurun Awal: Mazhab Khurasan — 274
Mazhab Bagdad dan Tasawuf di Wilayah-Wilayah Lain Persia — 275
Tasawuf dalam Sejarah Persia Kurun Terakhir — 276
Malâmatiyyah (Kaum Pencela Diri) — 278
Qalandar dan Khâksâr — 282
Tasawuf dan Spiritualitas Islam di Persia Saat Ini — 286

11 Tasawuf dan Kehidupan Spiritualitas di Turki — 293
Annemarie Schimmel

Sebuah Catatan tentang Tarekat Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah — 306
Shems Friedlander

12 Tasawuf di Anak Benua India: Tarekat dan Puisi Spiritual dalam Bahasa Regional — 313
Sayyid Athar Abbas Rizvi
Tarekat Kâzirûniyyah — 313
Tarekat Junaidiyyah — 314
Suhrawardiyyah — 315
Cabang Firdausî dari Kubrawiyyah — 321
Kubrawiyyah Kashmir — 323
Syaththâriyyah — 326
Qalandariyyah — 329
Kaum *Majdzûb* (Kaum Sufi yang Berperilaku Tidak Normal) — 331
Syair Sufi dalam Bahasa-Bahasa India — 332
Pengaruh Tasawuf pada Anak Benua India — 336

13 Tasawuf di Dunia Melayu-Indonesia — 339
Osman Bin Bakar
Tasawuf dan Penyebaran Islam di Kepulauan Melayu — 341
Kerajaan Pasai — 344
Peran Tradisi Oral di Filipina — 345
Kebangkitan Malaka — 347
Islamisasi Jawa — 349
Islam di Sumatra — 350
Tasawuf dan Daya Tarik Islam bagi Bangsa Melayu — 351
Berbagai Bentuk dan Dimensi Tasawuf Melayu — 353
Tarekat-Tarekat Sufi di Dunia Melayu: Peranan dan Pengaruhnya — 354
Amalan-Amalan Tarekat Rifâ'iyyah — 355
Berbagai Karakteristik Umum Praktik Sufi di Dunia Melayu — 359
Baiat — 362
Doa dan Wirid — 363
Ritus-Ritus Jamaah dan Upacara Râtib — 364
Pengaruh Praktik Sufi terhadap Budaya Melayu — 367
Tokoh Sufi Melayu, Karya, dan Pengaruh Intelektualnya — 369
Hamzah Al-Fanshûrî — 371
Al-Sumatrânî — 373
Al-Rânîrî — 374
'Abd Al-Ra'ûf — 375
Tokoh-Tokoh Sufi Belakangan — 376

14 Tasawuf di Afrika — 377
Abdur-Rahman Ibrahim Doi
Tasawuf dan Penyebaran Islam di Afrika — 377
Tarekat-Tarekat Sufi — 379
Persebaran Tasawuf di Afrika Timur — 381
Tasawuf di Afrika Barat — 383
Tarekat Qâdiriyyah — 383

Tarekat Tijâniyyah — 384
Tarekat Syâdziliyyah — 386
Merosotnya Tarekat-Tarekat Sufi di Afrika — 387
Kecenderungan-Kecenderungan Baru: Usaha-Usaha Pembaruan — 387
Tarekat Sanûsiyyah — 388
Kesimpulan — 391

15 Kekesatriaan Spiritual — 394
Seyyed Hossein Nasr
Asal-Usul *Futuwwah* — 395
Sejarah *Futuwwah* — 396
Isi *Futuwwah-nâmah:* Tujuan *Futuwwah*, Baiat, Hubungan dengan Serikat Pekerja dan Profesi — 399
Kebaikan Menurut *Futuwwah* — 401
Futuwwah dan Serikat Pekerja — 403
Rûmî dan Ketulusan Tindakan — 403
Ibn 'Arabî dan *Futuwwah* — 405

Bagian Kedua
Kesusastraan Islam sebagai Cermin Spiritualitas Islam

16 Sastra Arab — 411
Safa Khulusi
Al-Quran dan Hadis — 411
Cinta Platonik di Awal Dinasti Umayyah: Lirik-Lirik Cinta 'Udzrî dari Hijaz dan Najd — 412
Syi'ah — 414
Tasawuf atau Agama Cinta dan Keindahan — 416

17 Sastra Persia — 421
S.H. Nasr dan J. Matini
Persia dan Islam — 421
Latar Belakang Keagamaan bagi Sastra Islam Persia — 422
Sastra Kearifan dan Sastra Inspirasi-Keagamaan — 423

Sastra Sufi Persia — 425
Karya-Karya Tasawuf Persia Awal — 426
Sastra Prosa Sufi pada Abad ke-5 H/11 M dan ke-6 H/12 M — 429
Sanâ'î, 'Aththâr, Rûmî — 431
Para Penyair yang Diilhami oleh Mazhab Ibn 'Arabî — 437
Para Penyair Syiraz: Sa'dî dan Hâfizh — 438
Jâmî, Penutup para Penyair Persia — 441
Puisi Sufi Setelah Jâmî — 444
Tasawuf dan Bahasa-Bahasa Iran Lain — 445

18 Sastra Turki — 447
Gönül A. Tekin
Ahmad Yesevi — 449
Puisi *Tekke*: Yûnus Emre — 450
"Gaya-Yûnus" — 453
Puisi Sufi Sunni — 456
Puisi Malâmî-Hamzâwî — 458
Puisi 'Alawî-Baktâsyî — 459

19 Spiritualitas dan Sastra Indo-Muslim — 463
Annemarie Schimmel
Spiritualitas Islam di India — 463
Pengaruh Hallâj — 464
Sastra Chistî — 466
Qâdiriyyah — 467
Tasawuf dan Pertumbuhan Sastra Pribumi di Anak Benua India — 467

20 Sastra Melayu — 473
Baharudin Ahmad
Bahasa Melayu — 473
Tradisi Intelektual Melayu dan Islam — 474
Tokoh-Tokoh Sastra Sufi Melayu — 477
Hamzah Fanshûrî — 478
Pencapaian Sastra Amir Hamzah — 480

21 Berber, Swahili, dan Bahasa-Bahasa Afrika Lain — 484
Jan Knappert
Sastra Berber — 487
Ifni — 490
Zenaga — 491
Harari — 492
Fulani — 493
Tijâniyyah dan Sastra Fulfunde — 497
Hausa — 499
Swahili — 502

Bagian Ketiga
Pesan Spiritual Seni dan Pemikiran Islam

22 Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas — 507
S.H. Nasr
Arti Penting *Kalâm* dalam Sejarah Islam — 507
Kalâm pada Masa Awal — 508
Mu'tazilah — 510
Al-Asy'arî dan Asy'ariyyah Awal — 513
Mâturîdiyyah dan Thahâwiyyah — 517
Asy'ariyyah dalam Perkembangan Selanjutnya — 518
Kalâm di Dunia Modern — 519
Pesan Asy'ariyyah — 520
Kalâm Syi'ah — 524
Filsafat Islam: Makna dan Arti Pentingnya dalam Tradisi Intelektual Islam — 527
Filsafat Peripatetik (Masysyâ'î) Awal — 529
Ontologi dan Kosmologi Ibn Sînâ — 535
Filsafat Ismâ'îliyyah dan Hermetiko-Phytagorrean — 537
Filsafat Islam di Wilayah Islam Bagian Barat — 542
Suhrawardî dan Aliran Iluminasi (Al-Isyrâq) — 551
Apakah Filsafat Isyrâqî? — 554
Antara Suhrawardî dan Aliran Isfahan — 556
Mullâ Shadrâ dan Aliran Isfahan — 558
Filsafat Islam Pasca-Mullâ Shadrâ — 564

23 Ilmu-Ilmu Tersembunyi dalam Islam — 568
Jean Canteins
Ilmu Huruf — 570
Huruf-Huruf Alfabet — 577
Huruf-Huruf Alfabet dan Tangan Manusia — 581
Napas Sang Maha Penyayang dan Huruf-Huruf Alfabet — 584
Ilmu Nama-Nama — 587
Beberapa Penjelasan tentang Kimia — 591
Kimia Kebahagiaan — 594

24 Musik dan Tarian Suci dalam Islam — 596
Jean-Louis Michon
Sebuah Masalah Kontroversial — 596
Filosof-Musikolog — 600
Para Sufi dan Konser Spiritual — 604
Unsur-Unsur Konser Spiritual — 608
Instrumen-Instrumen — 609
Bentuk-Bentuk Melodi — 611
Ritme — 614
Suara Manusia — 615
Seni Pembacaan Kitab Suci Al-Quran — 616
Corak-Corak Musik — 618
Panggilan untuk Shalat (*Adzân*) — 619
Puji-pujian kepada Nabi (*Amdâḥ Nabawiyah*) — 620
Tarian Ekstatik — 622
Qawwâlî dari India dan Pakistan — 625
Musik Orang Kurdi, "Orang yang Setia pada Kebenaran" — 626
Musik Religius Syi'ah Iran — 627
Konser Spiritual Musik Klasik — 630
Musik Arabo-Andalusian — 631
Musik Persia — 633
Musik Turki — 636
Musik Hindustan — 637
Musik Populer — 638
Epilog — 640

25 Spiritualitas Seni Islam — 641
Titus Burckhardt
Ka'bah — 643
Seni Arab, Seni Islam — 649
Kaligrafi — 657
Arabesque — 658
Kimia Cahaya — 659
Anikonisme (Ikonoklasme) — 660
Seni Lukis Miniatur Persia — 661
Masjid — 663
Miḥrâb — 667
Seni dan Kerajinan — 668

Catatan-Catatan — 671
Kepustakaan — 729
Kontributor — 747
Daftar Foto — 753
Indeks — 755

Prakata
Seri Spiritual Dunia

Buku ini merupakan bagian dari seri Spiritual Dunia: Sebuah Ensiklopedi Sejarah Pencarian Religius yang berupaya menghadirkan kembali kebijaksanaan spiritual dalam bentangan sejarah kemanusiaan. Sekalipun setiap jilid dapat dibaca secara terpisah, keseluruhan seri ini memberikan gambaran komprehensif tentang upaya dan langkah spiritual manusia sebagai komunitas secara menyeluruh—dari masa prasejarah hingga masa keemasan agama-agama besar, dan perjumpaan tradisi-tradisi keagamaan tersebut dewasa ini.

Dengan menghimpun akademisi terbaik dari seluruh dunia, seri ini mengumpulkan dan menghadirkan kekayaan warisan spiritual dalam sejarah kemanusiaan dalam sebuah koleksi tunggal. Seri ini dirancang untuk merefleksikan otonomi dari tiap-tiap tradisi dalam perkembangan sejarahnya, sekaligus menghadirkan pencarian spiritual manusia secara menyeluruh. Lima jilid pertama membahas spiritualitas masyarakat kuno di Asia, Eropa, Afrika, Oceania, dan Amerika Utara dan Selatan. Kebanyakan di antaranya tidak lagi mewujud dalam tradisi yang hidup walaupun masih ada yang bertahan di antara masyarakat suku tertentu di pelbagai belahan dunia. Walaupun demikian, tingkatan spiritualitas purbawi ini bertahan dalam tradisi-tradisi selanjutnya sebagai lapisan fondasional yang terawetkan dalam mitos dan ritus. Satu atau beberapa jilid,

dicurahkan untuk membahas tradisi-tradisi utama Hindu, Buddha, Taoisme, Konfusianisme, Yahudi, Kristen, dan Islam. Ada pula di antaranya yang membahas tradisi Jainisme, Sikh, dan Zoroaster. Untuk melengkapi liputan sejarah, seri ini juga membahas tradisi yang tidak lagi bertahan, tetapi sangat memiliki pengaruh penting dalam tradisi-tradisi yang hidup, seperti Mesir, Sumeria, Yunani klasik, dan Romawi. Satu jilid akan menyelisik gerakan esoteris modern dan jilid lainnya membahas gerakan sekuler modern.

Dua jilid dalam seri ini pun—setelah menghadirkan sejarah dari beragam tradisi—akan tercurah pada pembahasan mengenai titik temu spiritualitas. Jilid pertama membahas perjumpaan spiritualitas dari masa lalu ke masa kini, mengeksplorasi tema-tema umum yang dapat menyediakan basis bagi perjumpaan yang positif, misalnya tentang simbol, ritus, dan teknik-teknik tertentu. Akhirnya, seri ini akan ditutup dengan sebuah kamus spiritual dunia.

Setiap jilid disunting oleh seorang ahli atau sebuah tim ahli yang telah mengumpulkan sejumlah kontributor untuk menulis artikel sesuai dengan bidang keahliannya. Seperti di dalam jilid ini, artikel yang tersaji bukanlah sebuah catatan singkat, melainkan studi substansial tentang sebuah wilayah spiritual dalam suatu tradisi tertentu. Sebuah upaya telah dilakukan untuk memilih editor dan kontributor yang memiliki basis kultural dan religius pada tradisi yang dibahas, sekaligus memiliki objektivitas akademis untuk menghadirkan materi pada forum pembaca yang lebih luas. Selama beberapa tahun, sekitar lima ratus akademisi di penjuru dunia telah menjalankan proyek ini.

Dalam merancang proyek ini, tidak ada upaya sama sekali untuk sampai pada sebuah definisi umum tentang spiritualitas, yang dapat diterima seluruh pihak dalam perspektif yang persis sama. Istilah *spiritualitas*, atau yang searti dengannya, tidak ditemukan dalam beberapa tradisi. Meskipun demikian, dari awal telah ada sebuah konsensus di antara para editor tentang apa yang dapat dipahami secara umum tentang istilah tersebut. Hal ini bergantung pada setiap tradisi untuk mengklarifikasi pemahaman khasnya tentang istilah tersebut, dan bergantung kepada sang editor untuk mengekspresikannya dalam bagian Pendahuluan pada jilid masing-

masing. Sebagai sebuah hipotesis kerja, deskripsi berikut dipergunakan dalam proyek ini:

> Seri ini berfokus pada dimensi terdalam manusia, yang di dalam tradisi-tradisi tertentu disebut sebagai *the spirit*, sang ruh. Inti spiritual ini adalah pusat terdalam manusia. Di sinilah manusia mengalami keterbukaan pada dimensi transenden; di sinilah manusia dapat mengalami realitas tertinggi. Seri ini mengeksplorasi pencarian terhadap inti tersebut, dinamika perkembangannya, dan perjalanannya menuju tujuan yang tertinggi. Di sini dibahas tentang ritus, arahan spiritual, pelbagai peta perjalanan spiritual, dan metode-metode yang membantu kemajuan dalam pendakian spiritual.

Dengan menghadirkan kebijaksanaan spiritual dalam perspektif akademis, seri ini diharapkan dapat memenuhi sejumlah kebutuhan. Bagi para pembaca, ia dapat menyajikan sebuah inventaris spiritual dari kekayaan tradisi mereka sendiri, dan pada saat yang sama, menyajikan informasi dari kekayaan tradisi lain. Seri ini pun dapat memberikan struktur dan susunan, makna dan arah terhadap keluasan informasi yang sering membanjiri kita dalam abad komputer ini. Dengan menyeret sisi material ke dalam fokus spiritual dunia, buku ini tentunya akan menyodorkan sebuah perspektif bagi pemahaman manusia pada tempat pijakannya sebagai bagian tak terpisahkan dari tataran yang lebih luas. Karena, sangatlah dipercaya bahwa perjumpaan pelbagai jalan spiritual—bukan hanya sebuah asimilasi dari warisan spiritual tradisi tertentu, melainkan sebagai asimilasi warisan spiritual manusia secara menyeluruh—merupakan kecenderungan perjalanan spiritual masa kini.

EWERT COUSINS

PENGANTAR

Saksikanlah Yang Satu, ungkapkanlah Yang Satu, dan kenalilah Yang Satu. Inilah tanda dari akar dan cabang-cabang iman.

Demikianlah lantunan penyair sufi Persia, Mahmûd Syabistarî, dalam *Gulsyan-i râz*. Spiritualitas Islam senantiasa identik dengan upaya menyaksikan Yang Satu, mengungkap Yang Satu, dan mengenali Yang Satu, Tuhan dalam kemutlakan Realitas-Nya yang melampaui segala manifestasi dan determinasi, Sang Tunggal yang ditegaskan dalam Al-Quran dengan nama Allah. Segala aspek Islam didasari oleh tauhid, prinsip sentral unitas atau keesaan. Namun, apa yang secara khusus disebut sebagai spiritualitas Islam adalah pengalaman dan pengetahuan akan keesaan ini dan realisasinya dalam pemikiran, perkataan, sikap, dan perbuatan, serta berangkat dari kemauan, jiwa, dan kecerdasan. Puncak spiritualitas ini adalah menjalani hidup dan melakukan perbuatan yang senantiasa sejalan dengan Kehendak Ilahi, mencintai-Nya dengan segenap wujud, dan akhirnya mengenal-Nya melalui pengetahuan integratif dan iluminatif, yang realisasinya tidak akan pernah dapat terpisahkan dari cinta, dan tidak akan mungkin tanpa kehadiran perbuatan yang benar.

Tuhan adalah Yang Maha Esa[1], tetapi manusia dalam kondisi umumnya hidup dalam kejamakan, tercerabut dari pengetahuan dan pengalaman akan Yang Maha Esa. Pencapaian di sisi Yang Maha

Esa dimungkinkan berkat wahyu yang merupakan pesan dari Tuhan kepada manusia yang tenggelam dalam keragaman dunia. Wahyu merupakan kemestian yang diturunkan ke dunia lahiriah dan keragaman, tempat sang manusia, sebagai penerima, hidup. Sekalipun ekspresi formalnya terwujud di dalam dunia lahiriah, dimensi terdalamnya tetap berpadu dengan dunia keesaan, satu-satunya tempat berpaling bagi manusia untuk menyaksikan, mengungkapkan, dan mengetahui Yang Maha Esa. Dalam Islam, dimensi terdalam ini merupakan domain spiritual Islam *par excellence*. Pada kenyataannya, ruh *(al-rûh)*, identik dengan dimensi terdalam ini, yang melampaui sekaligus di dalam makrokosmos dan mikrokosmos.

Dalam kosmologi Islam, ruh dibedakan dengan malaikat-malaikat suci, dan berdiri di puncak realitas kosmik, titik tertinggi dari kemakhlukan, sekaligus penghubung antara kosmos dan Tuhan. Ia pun diidentifikasikan sebagai titik-pusat wujud manusia dan asas kehidupan, mengingat bahwa *Tuhan melimpahi manusia dengan kehidupan dan kesadaran, semata melalui tiupan ruh-Nya* (lihat QS Shâd [38]: 72). Oleh karena itu, ruh melampaui realitas manusia dan kosmos, sekaligus menjadi titik-pusat wujud manusia; ruh adalah jembatan antara transendensi dan imanensi Ilahiah. Dengan demikian, spiritualitas Islam, yang dalam Islam sendiri disebut sebagai *rûḥâniyyah*, dapat didefinisikan sebagai aspek Islam yang mengantarkan manusia pada transendensi maupun imanensi realitas Ilahiah. Penghubung yang secara esensial menjembatani spiritualitas Islam dan aspek-aspek terdalam ini dinyatakan dengan istilah lain dalam spiritual, terutama yang dipergunakan dalam khazanah Persia, yaitu *ma'nawiyyah*, yang secara konotatif dapat diartikan sebagai *meaning*, makna batin, yang dibedakan dengan istilah *shûrah* atau bentuk jasadi.

Tentu saja, seluruh aspek Islam menaruh perhatian kepada Tuhan dan Kehendak-Nya yang mewujud dalam syariat, ketaatan yang dituntut demi keseimbangan dan kebahagiaan hidup, dan menggapai keselamatan. Bagaimanapun, studi spiritualitas Islam kurang dapat berdampingan dengan studi yang hanya menaruh perhatian pada syariat. Untuk menegakkan kembali signifikansi dimensi spiritual dalam ketaatan sehari-hari dan syariat, haruslah ada studi yang menaruh perhatian khusus pada aspek-aspek tradisi Islam, yang

sesungguhnya—dalam konteks Islam sendiri, dan tak mungkin dapat disangkal—paling menaruh perhatian pada masalah ruhani dan maknawi ini. Suatu studi tentang spiritualitas, akhirnya, mengharuskan perhatian penuh pada dimensi Islam yang terdalam ini. Inilah dimensi yang ingin kita cari dan tapaki dalam dua jilid *Spiritualitas Islam*. Lebih jauh lagi, harus sepenuhnya disadari, karena sifatnya yang merupakan bagian dari sebuah proyek ensiklopedi sejarah, terdapat keterbatasan yang tak dapat dihindari dalam tulisan-tulisan ini. Keluasan ruang gerak pembahasan dan muatan dalam menengarai setiap religi dibatasi dan disesuaikan dengan para pembaca di dunia Barat yang menjadi sasaran utamanya.

Susunan Seri Spiritualitas Islam

Sejak awal, seri Spiritualitas Islam dibagi menjadi dua jilid, demi mencoba mewakili luasnya cakupan Dunia Islam yang terdiri dari sekian banyak suku bangsa, bahasa, dan wilayah budaya. Maka, kami bermaksud menerbitkan seri ini dalam suatu cara yang dapat menggambarkan tentang apa yang terpenting dalam memahami spiritualitas Islam. Kami berusaha memasuki wilayah khusus dalam Dunia Islam ini dengan maksud memberikan gambaran secara menyeluruh walaupun perincian wilayah tertentu, mazhab, ataupun periode-periode sejarah tidaklah lengkap sepenuhnya.

Agar dapat membahas spiritualitas Islam sebagaimana adanya, kami berupaya menghindari beberapa gagasan yang lazim berkenaan dengan perhatian para sarjana Barat terhadap bidang keagamaan—gagasan-gagasan yang asing bagi sudut pandang Islam. Termasuk di dalamnya: (1) historisisme, yang diwariskan dari abad ke-19 dan mereduksi seluruh peristiwa keagamaan dan spiritualitas menjadi sebatas fenomena sejarah tanpa sebuah realitas transhistoris; dan (2) skeptisisme dan nihilisme rasionalistik dan pascarasionalistik, yang menolak secara serius klaim otoritas spiritual dalam menyediakan akses pengetahuan objektif tentang realitas kosmik dan metakosmik.

Sebagaimana telah disebutkan dalam Pendahuluan pada jilid sebelumnya, pertimbangan-pertimbangan ini mengarahkan kami untuk memformulasi sebuah rencana penyusunan, yang secara adil dapat menyajikan penilaian dari sudut pandang Islam sekaligus

dapat dipahami oleh akademisi Barat. Kami mencurahkan perhatian pada fondasi spiritualitas Islam dalam jilid pertama. Jilid ini akan berhubungan dengan Al-Quran, Rasulullah dan hadisnya, praktik dan ritual Islam, wirid-wirid khusus, aliran Sunni dan Syi'ah, spiritualitas wanita; sifat, watak, dan praktik dasar tasawuf serta doktrin-doktrin Islam tentang Tuhan, malaikat, kosmos, manusia, dan eskatologi. Doktrin-doktrin dan realitas ini merebak dan terawetkan dalam rentang sejarah Islam. Mereka merupakan mata air yang tak pernah kering dalam derasnya arus pemahaman yang mengalir melalui abad demi abad. Oleh karena itu, hal-hal ini merupakan perkara mendasar, dengan realitas transhistoris yang sangat penting, sebagai sesuatu yang kekal dan permanen dan mencirikan Islam sebagai sebuah agama.

Islam juga telah menjadi sebuah komunitas yang telah hidup selama lebih dari empat belas abad, memengaruhi jutaan manusia dari Atlantik hingga Pasifik. Ia telah menciptakan sebuah peradaban utama dunia dan sebuah kekayaan intelektual, budaya, dan tradisi artistik. Pada jilid kedua, kami memperlihatkan manifestasi spiritualitas Islam dalam konteks waktu dan ruang. Kami membahas spiritualitas sebagai sebuah realitas yang berkembang dan memanifestasikan dirinya di pelbagai periode sejarah sebagaimana halnya di pelbagai wilayah lain dalam cakupan Dunia Islam.

Tentang Jilid Ini

Dalam sejarah Islam spiritualitas Islam—sebagaimana telah didefinisikan sebelumnya dan lebih ekstensif lagi pada Prakata dalam jilid pertama—telah menampakkan diri dalam tasawuf, yang telah bertindak sebagai pengawal ajaran batin Islam. Jilid ini sebagian besar berisi pembahasan tentang tasawuf dan pengajaran, praktik, karya literal, dan pengaruh tarekat sufi. Terdapat catatan sejarah tasawuf dan tarekat sufi dalam bahasa Eropa, tetapi sebagian besar tidak memiliki hubungan mendasar dengan realitas spiritual tasawuf. Jilid ini berisi pembahasan umum pertama dalam bahasa Inggris tentang tasawuf yang memerhatikan iklim spiritual tarekat-tarekat sufi yang berbeda-beda dan signifikansi spiritual dari ajarannya. Pem-

bahasan tersebut tidak lengkap atau mendalam, tetapi lebih memperhitungkan aspek-aspek Dunia Islam secara menyeluruh.

Mempertimbangkan luasnya Dunia Islam dan panjangnya sejarah tasawuf dengan pengaruh yang sangat besar terhadap seni dan pemikiran, seperti sosial, ekonomi, dan politik kehidupan Muslim dari Nigeria hingga Filipina dan dari Cina hingga Albania, jelaslah bahwa sangat tidak mungkin untuk membahas semuanya secara mendalam. Oleh karena itu, kami memutuskan untuk mencurahkan perhatian pada beberapa bab untuk tarekat sufi terpenting, seperti Qâdiriyyah dan Naqsyabandiyyah, agar dapat memperlihatkan warna dan esensi tertentu spiritualnya. Pemilihan tarekat ini didasarkan pada lamanya eksistensi mereka, jangkauan geografis pengaruhnya, serta pengaruh budaya dan keagamaannya secara umum. Kami menyesal bahwa terbatasnya tempat mencegah kami untuk memasukkan sejumlah tarekat yang para pengikutnya juga telah tersebar luas, seperti Rifâ'iyyah dan Tijâniyyah, sebuah pilihan berat yang harus dilakukan. Beberapa tarekat ini berhubungan dengan Bab 2 dari Bagian Pertama, yang menggarisbawahi arti penting tasawuf di dunia Arab sebagai bagian utama Dunia Islam. Studi regional ini melengkapi studi tarekat individual, yang menunjukkan ciri-ciri khusus dari setiap tarekat melintasi batasan suku bangsa. Studi regional mencakup pula faktor-faktor suku bangsa lokal, sosial, dan budaya yang telah mewarnai manifestasi spiritualitas Islam sepanjang zaman. Sayangnya, tidak semua wilayah Dunia Islam mengalami liputan yang sama detailnya, sebagian besar diakibatkan oleh perbedaan pendekatan para kontributor pada jilid ini, yang berasal dari latar belakang dan wilayah yang berbeda. Pembahasan tentang Islam di Cina terpaksa harus ditinggalkan karena kami tidak menemukan seorang sarjana yang memahami subjek ini dan memiliki kebebasan ekspresi. Jilid ini, karenanya, terpaksa turut memberi andil pada kurangnya perhatian sarjana masa kini terhadap spiritualitas, keagamaan, budaya hidup Muslim di Cina, yang merupakan salah satu komunitas utama Islam di dunia.

Sangat penting untuk mengadakan pembahasan terhadap dua subjek lain dalam tasawuf: Ibn 'Arabî dan mazhabnya, dan kekesatriaan spiritualitas atau *futuwwah*. Walaupun mazhab tasawuf Ibn

'Arabî sebagai salah satu aliran tasawuf yang telah bermanifestasi selama berabad-abad, tidak ada tarekat utama yang didirikan oleh Ibn 'Arabî, berbeda dengan tarekat Maulawiyyah yang didirikan oleh Rûmî atau tarekat Syâdziliyyah yang didirikan oleh Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî. Pengajaran Ibn 'Arabî, bagaimanapun, mempunyai dampak yang besar terhadap para anggota dari pelbagai aliran, dari Naqsyabandiyyah hingga Syâdziliyyah. Dia juga menanamkan pengaruh besar terhadap filsafat dan teologi Islam pada masa-masa berikutnya. Oleh karena itu, sangat penting untuk melakukan pembahasan tentang mazhabnya secara khusus. Demikian juga dengan *futuwwah,* yang telah merebak pada pelbagai tarekat sufi dan mewujud selama berabad-abad dalam pelbagai atmosfer dan keadaan yang berbeda. Dengan demikian, ia juga harus dibicarakan secara terpisah. Tanpa pengetahuan tentang *futuwwah,* seseorang tidak akan mendapatkan pemahaman yang jelas tentang pelbagai percabangan utama spiritualitas Islam.

Spiritualitas Islam juga terefleksikan dalam literatur Islam. Karena firman Tuhan, Al-Quran, diwahyukan di Dunia Islam dalam bentuk sebuah buku yang menjadi literatur tertinggi dengan mutu terbaik, maka literatur—terutama puisi—selalu menduduki posisi yang terhormat dalam peradaban Islam. Kerinduan yang dalam pada jiwa Muslim terhadap Tuhan dan dunia spiritual direfleksikan dalam pelbagai literatur yang telah berkembang dan menyebar di Dunia Islam selama berabad-abad. Oleh karena itu, Bagian Kedua jilid ini dicurahkan untuk membahas literatur sebagai sebuah cermin spiritualitas Islam. Tradisi literatur utama yang menjadi titik perhatian ialah tradisi Arab, Persia, Turki, literatur-literatur Anak Benua India, Melayu, dan literatur-literatur dari Afrika. Seperti alasan yang telah disebutkan di atas, tradisi bangsa Cina terpaksa diabaikan.

Pembahasan mengenai literatur-literatur ini terlampau singkat, dan terpaksa tulisan aslinya sangat diperpendek. Apa yang dipresentasikan tidak berkenaan dengan sejarah dari literatur-literatur ini, tidak juga berupa sebuah laporan terperinci mengenai puisi mistik dan spiritual. Tujuan kami adalah merepresentasikan suatu signifikansi spiritual dari literatur-literatur ini dengan menyajikan sejarah singkat perkembangan mereka dan figur-figur utama yang dapat

menjadi cermin spiritualitas Islam. Literatur Islam belum pernah dibahas secara lengkap dalam sebuah studi tunggal—hal yang juga tak mungkin dilakukan dalam tulisan ini.

Bagian terakhir jilid ini membahas pemikiran dan seni Islam. Filsafat dan teologi Islam saling dikonfrontasikan dalam hubungannya dengan spiritual, yang sering disebut sebagai ilmu yang tersembunyi—terutama ilmu huruf, yang di dalamnya signifikansi simbol senantiasa dikaitkan dengan doktrin Islam esoteris serta pemaknaan batin, yang merupakan karakteristik spiritualitas Islam. Akhirnya, pembahasan diperluas hingga mencakup seni, termasuk musik, tarian sakral, dan seni patung. Seni tradisional sakral yang muncul dari dimensi batin sebuah agama dan merefleksikan esensi dan semangat agama dalam format dunia lahiriah, tentu saja, amat menyokong kehidupan spiritual. Kebenaran universal ini dalam Islam pun sangat dipertahankan, yang di dalamnya seni menjadi refleksi langsung atas semangat dan bentuk wahyu Islam. Sangatlah mungkin bahwa seni Islam merupakan peranti yang paling dapat diterima dalam mengapresiasi realitas spiritual dan keindahan batin Islam. Panggilan keindahan dalam kehidupan kontemplatif senantiasa berasal dari keindahan dan menuju keindahan, yang tak lain dari Tuhan Sang Mahaindah, *Al-Jamîl.*

Diharapkan, melalui studi tarekat sufi, tasawuf di pelbagai daerah yang berbeda, literatur Islam, serta pemikiran dan seni Islam, manifestasi spiritualitas Islam dalam waktu dan ruang akan diketahui—setidaknya sebagai sebuah sketsa besar. Tidak akan ada seorang pun yang sanggup merengkuh seluruh manifestasi spiritual ini, dengan beragam suku bangsa, bahasa, literatur, ekspresi artistik dan intelektual yang beragam. Namun, mungkin dengan memahami manifestasi utama yang dibahas di sini, setidaknya para pembaca akan memperoleh pengetahuan tak langsung dari wilayah, periode, suku bangsa, dan bahasa yang telah terabaikan ini, baik karena tiadanya pengetahuan yang memadai di kalangan para akademisi saat ini, maupun karena adanya batasan-batasan dalam cara kerja akademis yang tercampuri oleh faktor eksternal manusia, bahkan oleh faktor-faktor politik.

Para Penulis dan Editor Jilid Ini

Perbedaan antara akademisi tradisional pada bidang spiritualitas dan akademisi Barat dewasa ini—seperti yang telah kita diskusikan pada Pendahuluan jilid sebelumnya—menyebabkan kesulitan yang sangat besar dalam pengambilan keputusan pemilihan akademisi bagi karya ini. Sangatlah penting memilih para sarjana yang sangat mengakrabi spiritualitas Islam dari dalam, mengetahui seluk-beluk tarekat sufi, yang telah merasakan kedalaman pesan puisi dalam bahasa Islam, dan telah berperan serta dalam studi apresiasi Muslim terhadap karya seni maupun ide tertentu. Para sarjana ini harus mampu memindahkan buah pikiran mereka ke dalam bahasa yang dapat dipahami atau sepadan bagi skema logika masyarakat Barat. Karena seperti pada jilid sebelumnya, pertama kali kami mencari bantuan dari para akademisi Muslim, baik pemula maupun yang sudah berpengalaman, yang secara penuh mempunyai pengetahuan utuh akan tradisinya sendiri, terutama dalam dimensi spiritualnya, dan pada saat yang sama sanggup menyampaikan pemikiran mereka kepada pembaca Barat. Namun, kami pun bekerja sama dengan para sarjana Barat yang memiliki hubungan erat dengan realitas spiritualitas Islam dan mampu berbicara tentangnya.

Setelah melalui pencarian ekstensif yang cukup sulit karena jauhnya jarak, jadwal yang padat dari sejumlah sarjana yang akhirnya tidak dapat berpartisipasi, dan bahkan—dalam beberapa kasus—karena meletusnya peperangan di sejumlah daerah, akhirnya sejumlah sarjana setuju untuk menyusun esai-esai yang dipresentasikan di sini. Seperti pada jilid pertama, para penulis berasal dari pelbagai wilayah yang berbeda dari Dunia Islam dan Barat. Semua sarjana Barat yang terlibat memiliki otoritas yang tak mungkin diragukan lagi di bidangnya dan telah melakukan kontak yang sangat dekat dengan tradisi-tradisi Islam. Pada bagian pembahasan literatur, tujuan kami adalah mencoba memilih akademisi yang berbahasa-ibu sama dengan bahasa yang dipakai dalam literatur yang akan dibahas. Tujuan ini dapat dicapai dengan melibatkan akademisi dari etnis Arab, Persia, Turki, dan Melayu. Pada kasus Anak Benua India dan Afrika, bagaimanapun, banyak bahasa yang dilibatkan dan untungnya kami dapat mengambil manfaat dari pelbagai pengetahuan dan

pengalaman dari dua otoritas Barat yang paling menguasai bidang tersebut. Mereka memiliki pengetahuan bahasa dan literatur yang banyak tentang kedua wilayah bahasa yang dibahas, sekaligus sebuah perspektif umum yang tidak mungkin kami temukan di antara para sarjana dari daerah-daerah tersebut.

Tugas menyunting jilid ini sangat berat dan membutuhkan kerja keras beberapa tahun. Tidaklah mudah untuk mengubah bentuk beberapa esai para akademisi Muslim menjadi sesuatu yang mudah dipelajari dan siap berasimilasi dengan para pembaca yang terbiasa dengan norma-norma akademik Barat. Dalam beberapa kasus, hal ini membutuhkan sentuhan perubahan alkemis, tanpa bermaksud mengabaikan pemilihan dan jalan berpikir penulis yang bersangkutan. Kami dipaksa melaksanakan penyuntingan yang berat pada beberapa kasus dan menerjemahkannya dalam bentuk lain. Bagaimanapun, bukanlah tujuan kami untuk menciptakan keseragaman. Para sarjana menulis dengan gaya yang berbeda dan membicarakan subjeknya dalam perspektif yang berbeda pula. Perbedaan-perbedaan ini, jauh dari faktor-faktor negatif, mengungkapkan kekayaan dan keragaman spiritualitas Islam, serta pelbagai perspektif terhadap objek yang disoroti. Keseragaman yang dapat dibangun hanya berkenaan dengan bentuk presentasi referensi, tanda baca, transliterasi, dan sejenisnya. Dalam menghadapi tumpang-tindih di antara dua atau lebih esai-esai ini, kami pun terpaksa memberanikan diri dalam menyunting bahasa pada beberapa kasus dan menghilangkan atau mengganti bagian tertentu.

Esai-Esai dalam Jilid Ini

Bagian pertama karya ini dimulai dengan pembukaan pendek dari Seyyed Hossein Nasr, yang berupaya memperlihatkan signifikansi tasawuf sebagai sumber utama spiritualitas Islam, periode awal tasawuf, alasan berkembangnya tarekat sufi, manifestasi spiritualitas Islam di luar tarekat sufi, dan alasan pemilihan tarekat tersebut yang secara khusus dibahas dalam bab terpisah.

Dalam Bab 1, Khaliq Ahmad Nizami menulis tarekat Qâdiriyyah sebagai tarekat yang dianggap paling universal. Tarekat ini

berhubungan erat dengan kehidupan dan kekuatan spiritual yang luar biasa dari pendirinya, 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî, dan usahanya untuk meregenerasi masyarakat Islam melalui pengorganisasian dan penyebaran tarekatnya. Dia juga menyoroti karya-karya literal 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî dan menganalisis dengan sedikit terperinci ajaran-ajaran metafisika, mistik, dan kedisiplinan spiritual dalam tarekatnya.

Dalam Bab 2 Bagian Pertama, Victor Danner mendiskusikan tarekat Syâdziliyyah dan kaum sufi Afrika Utara. Dia menulisnya lengkap dengan kehidupan Syaikh Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî dan wirid-wiridnya yang masih dapat ditemukan, spiritualitasnya, dan metode mistiknya. Kemudian, dia membahas pendiri awal Al-Syâdzilî, hubungan antara tarekat Syâdziliyyah dan aliran Asy'ariyyah serta aliran Mâlikiyyah, dan perkembangannya sebagai tarekat utama di Afrika Utara yang didominasi oleh Mâlikiyyah. Danner melanjutkan tulisan sejarahnya mengenai tarekat, pelbagai cabangnya, dan mendiskusikan aliran Marabout. Akhirnya, dia kembali membahas kebangkitan kembali aliran Syâdziliyyah pada abad ke-13 H/19 M dan abad ke-14 H/20 M, baik di Afrika Utara maupun di bagian timur Dunia Islam.

Tarekat Syâdziliyyah menjadi salah satu peranti penyebar utama ajaran Ibn 'Arabî yang dibahas selanjutnya oleh William C. Chittick dalam bab berikutnya. Dia membeberkan kehidupan orang bijak ini serta kekaryaannya yang luar biasa. Chittick mendiskusikan pengaruhnya dalam Dunia Islam, dan ajarannya tentang Nama-Nama Allah, Yang Tunggal dan Majemuk, kejahatan, dan manusia yang sempurna. Dia mengakhiri tulisannya dengan sejumlah diagram yang merangkum pembahasan kosmologi Ibn 'Arabî yang sangat luas.

Dalam Bab 4, Muhammad Isa Waley mendiskusikan tarekat yang sepenuhnya masih tetap memengaruhi daerah timur Dunia Islam, yakni Kubrawiyyah, yang senantiasa diasosiasikan dengan mazhab sufi Asia Tengah. Dia mengamati kehidupan pendirinya, metode spiritual Kubrawiyyah, penekanan mereka pada perjalanan melalui tujuh perjalanan batin mikrokosmos, dan atraksi-atraksi khususnya yang memberikan persepsi mental visioner dan signifikansi spiritual aliran fotisme (*photism*). Dia kemudian membahas

beberapa figur utama tarekat dan mendiskusikan signifikansi tarekat Persia yang paling menonjol ini, baik di dunia Sunni maupun Syi'ah, serta dampaknya yang luas terhadap bangsa India (terutama Kasymir) dan di Asia Tengah.

William C. Chittick kembali membahas figur sufi Persia utama lainnya, Jalâl Al-Dîn Rûmî, yang mendirikan tarekat Maulawiyyah, tarekat tempat Turki dan provinsi tertentu dari kekaisaran 'Utsmâniyyah menjadi lokus aktivitas utamanya. Chittick secara singkat menerangkan kehidupan Rûmî dan pertemuannya dengan Syams-i Tabrîzî dan mendiskusikan *Dîwân* karya Rûmî yang diberi nama sesuai dengan nama Syams, serta *Matsnawî* dan karya-karya lainnya dari penyair mistik terbesar ini dalam bahasa Persia. Para pengikut Rûmî, sumber-sumber puisi dan gagasannya, serta hubungannya dengan Ibn 'Arabî juga dibahas. Chittick menutup analisisnya dengan ajaran-ajaran Rûmî, yang diberi judul "Agama Cinta".

Chistiyyah adalah salah satu tarekat besar lainnya, pendirinya adalah orang Persia, tetapi tersebar secara eksklusif di Anak Benua India. Sayyid Athar Abbas Rizvi membahas kehidupan pendirinya dan beberapa tokoh utama, fenomena penyebaran tarekat tersebut di India, dan peranannya dalam penyebaran Islam. Dia pun membicarakan literatur Chistiyyah, dan mengakhirinya dengan diskusi tentang disiplin spiritual, etika sosial, praktik ritual, signifikansi, dan pengaruhnya di India.

Javad Nurbakhsy, saat ini dirinya merupakan guru tertinggi tarekat Nimatullahi, membahas kehidupan pendiri tarekat dan banyak mengutip puisi-puisinya. Nurbakhsy melacak sejarah lama tarekat ini, memfokuskan pada Sayyid Ma'sûm 'Alî Syâh, yang berasal dari Deccan untuk memulihkan kehidupan tarekat ini di Persia pada abad ke-12 H/18 M. Sebuah bagian yang ditulis oleh seorang muridnya, yang juga telah menerjemahkan beberapa bab berbahasa Persia, membahas tarekat yang dipimpin Nurbakhsy ini dan penyebarannya ke Barat. Bab ini diakhiri dengan sebuah deskripsi tentang metode kontemplasi dan disiplin spiritual.

Bab 8 dari Bagian Pertama menaruh perhatian pada Naqsyabandiyyah sebagai salah satu tarekat yang paling berpengaruh dan tersebar luas. K.A. Nizami memberikan gambaran umum dan rantai

silsilah tarekat, membahas kehidupan pendirinya, serta praktik mistik yang dikembangkannya. Dia membahas para pendahulu utama dan peranan mereka dalam penyebaran tarekat di Asia Tengah, serta pengaruh mereka yang sangat luas dalam kehidupan masyarakat. Dia membahas 'Abd Al-Rahmân Jâmî, penyair Persia ternama, salah satu figur utama tarekat ini. Nizami membahas secara lengkap penyebaran tarekat ini ke India, dan pengaruh besarnya dalam kehidupan Anak Benua India itu. Dia membahas pentingnya Naqsyabandiyyah dalam percaturan politik negeri itu, sebagai sebuah pijakan perlawanan kaum Muslim terhadap Inggris dan aktivitas lain dari tarekat ini di pelbagai bagian Dunia Islam, termasuk Turki dan wilayah Muslim di bekas Uni Soviet. Nizami mengakhiri pembahasan dengan merujuk pada penyebaran tarekat Naqsyabandiyyah di Barat dewasa ini.

Tarekat-tarekat utama yang dibahas meliputi wilayah Dunia Islam yang sangat luas dan melingkupi inti ajaran sufi. Para penulis pada Bab 6 selanjutnya memusatkan perhatiannya pada aspek-aspek lain dari tasawuf di daerah tertentu. S. Abdullah Schleifer membahas tasawuf di timur Arab terutama Mesir, ketika tasawuf sangat aktif di seluruh penjuru negeri hingga saat ini. Dia menyinggung tarekat Badawiyyah, Rifâ'iyyah dan cabang-cabangnya di Mesir, serta pengaruhnya yang mendalam hingga saat ini. Dia juga membicarakan hubungan Universitas Al-Azhar dengan tasawuf dan argumen yang melatari keharmonisan antara para ulama dan sufi di wilayah itu. Dia membicarakan pembaruan tasawuf di Mesir dan wilayah timur Arab lainnya selama dua abad terakhir dan figur sufi terpenting pada masa belakangan ini. Dia memaparkan pengetahuan pribadi kesufiannya di Arab Timur untuk meninjau deskripsi praktik sufi, seperti *mawâlîd* (hari lahirnya Rasulullah dan orang-orang suci) dan memperhitungkan beberapa figur yang memelihara kelangsungan hidup tasawuf.

Dalam esainya tentang tasawuf dan spiritualitas di Persia, S.H. Nasr memulai dengan menunjukkan bagaimana tasawuf menyebar di Persia dari awal abad sejarah Islam. Tanpa membicarakan tarekat-tarekat yang telah dibahas sebelumnya—yang beberapa di antaranya didirikan oleh orang-orang Persia—dia menelusuri sejarah

terakhir tasawuf di Persia dan sebab-sebab kemunduranya selama periode Safawiyyah. Dia kemudian kembali ke dimensi penting tasawuf yang dilekatkan pada Malâmatiyyah (tarekat yang menyembunyikan ketinggian spiritualnya dengan melakukan kebiasaan tercela), yang dimulai di Khurasan, tetapi kemudian menyebar ke daerah Muslim lainnya. Dia mendiskusikan Darwis pengembara (*qalandar*), seperti kelompok Uwaisî dan Ahl-i Ḥaqq, dan pembaruan tasawuf selama abad ini.

Dalam pembicaraannya tentang tasawuf dan kehidupan spiritual di Turki, Annemarie Schimmel melakukan pembahasan berlandaskan pengetahuannya yang sangat dalam—yang tidak hanya berdasarkan pada studi akademik, tetapi juga pengalaman pribadinya yang panjang. Dia memberikan sebuah laporan tentang pengalamannya dengan tasawuf di Turki dan pengaruhnya yang sangat dalam terhadap kebudayaan Turki, terutama dalam literatur. Dia menyebutkan pengaruh mendalam Rûmî terhadap kehidupan spiritual orang-orang Turki. Dia membahas iklim yang sangat berbeda dengan tarekat Baktâsyi dan literaturnya dan melengkapi kesimpulannya dengan kajian tentang kecintaan orang Turki yang amat besar pada tasawuf, sebagaimana yang ditunjukkan dengan kecintaan mereka pada puisi-puisi sufi dan kaligrafi; yang banyak di antara para ahli kaligrafi adalah para sufi.

Berdasarkan pengalaman pribadinya—sebagai catatan bagi tarekat Khalwatiyyah-Jarrâḥiyyah—Shems Friedlander menggambarkan pengajaran dan praktik tarekat sufi yang amat penting di Turki ini, yang kini telah menyebar ke Amerika dan Eropa. Pembahasannya dimulai dengan sejarah singkat tarekat Khalwatiyyah yang didirikan oleh sufi Persia 'Umar Khalwatî, penyebarannya ke wilayah 'Utsmâniyyah, dan kemunculan tokoh Nûr Al-Dîn Jarrâḥî.

Walaupun banyak aspek tasawuf di Anak Benua India sudah dibicarakan pada hampir semua bab yang berhubungan dengan tarekat sufi (terutama Chistiyyah), kehidupan tasawuf di daerah itu sangat kaya dan beragam sehingga sangat penting untuk dipisahkan dalam sebuah bab khusus tentang tasawuf di dunia India. Dalam studinya di Anak Benua India, S.A.A. Rizvi membahas tare-

kat-tarekat sufi, seperti Kâzirûniyyah, Suhrawardiyyah, Kubrawiyyah, dan salah satu tarekat yang secara politis dan sosial kuat: Syaththâriyyah. Dia mendiskusikan *qalandar* dan *majdzûb* (sufi-sufi yang dicerabut dari keadaan normal menuju pencapaian spiritual yang menakjubkan secara tiba-tiba oleh kuasa Ilahi), yang sudah lazim di mata orang India, dan membahas signifikansi puisi sufi dalam bahasa lokal India.

Karya-karya yang berkenaan dengan Islam atau tasawuf jarang sekali membahas bangsa Melayu. Bagaimanapun, daerah ini mempunyai kekayaan tradisi sufi yang erat kaitannya dengan Arab dan Persia. Osman Bakar membahas tradisi ini, yang memulainya dengan sebuah diskusi tentang signifikansi tasawuf dalam proses islamisasi kepulauan Malaysia-Indonesia dan peranan tasawuf dalam membentuk bahasa Melayu sebagai sebuah bahasa Islam utama. Bakar menganalisis praktik-praktik tarekat Rifâ'iyyah seperti *dabbûs* (upacara melukai badan). Bentuk-bentuk tertentu dari praktik-praktik sangat khas daerah itu. Bakar mendiskusikan karakteristik umum tarekat-tarekat sufi Melayu serta wirid dan zikirnya; dia menyimpulkan dengan sebuah pembahasan tentang pengaruh tasawuf terhadap budaya Melayu.

Dalam studinya tentang tasawuf di Afrika (terutama di Afrika Utara, yang telah dibicarakan sebelumnya), Abdur-Rahman Ibrahim Doi memulainya dengan studi peranan tasawuf dalam penyebaran Islam di Benua Afrika, serta struktur dan kegiatan tarekat sufi di daerah tersebut. Dia menelusuri penyebaran tarekat-tarekat utama sufi, seperti Qâdiriyyah dan Rifâ'iyyah ke timur maupun barat Afrika, dengan titik tekan pada ekspansi yang menakjubkan dari Tijâniyyah di sekitar Afrika Barat. Dia menunjukkan dekadensi yang terjadi secara gradual pada beberapa tarekat dan usaha terakhir mereka untuk melakukan pembenahan. Dia mengupas secara ekstensif perkembangan tarekat Sanûsiyyah, yang sebagian besar tersebar di Libia, tetapi juga menjadi sangat berpengaruh di Chad dan banyak daerah lain di sekitar Afrika Tengah dan Sudan. Disertakan juga sebuah lampiran yang berisi nama-nama, periode munculnya, dan daerah pengaruh tarekat yang telah aktif di Afrika selama berabad-abad.

Tanpa sebuah pembahasan tentang dimensi spiritualitas Islam yang disebut *futuwwah* di Arab dan *jawânmardî* di Persia, Bagian Pertama tidak akan lengkap. Kosakata ini dapat diterjemahkan secara kasar sebagai *kekesatriaan spiritual*. Melalui sejarah Islam, *futuwwah* dihubungkan dengan tasawuf di satu sisi dan dengan para kesatria dan kelompok ahli pada sisi yang lain. S.H. Nasr mendiskusikan asal *futuwwah*, akhlak baik dan ketulusan serta keberanian yang senantiasa diasosiasikan dengannya, dan sejarah perkembangannya di Persia yang berlanjut ke Arab Timur dan Turki dari periode paling awal hingga terakhir. Dia menganalisis isi *Futuwwah-nâmahs*, tujuan *futuwwah*, dan kaitannya dengan pelbagai keahlian maupun profesi. Dia menyimpulkan dengan pemaknaan tertinggi *futuwwah* yang didiskusikan dalam tulisan Rûmî dan Ibn 'Arabî.

Walaupun secara singkat, Bagian Kedua jilid ini membahas literatur utama Dunia Islam sebagai cermin spiritualitas Islam. Tulisan ini bukanlah merupakan upaya untuk melengkapi studi kesejarahan atau analisis literatur. Dalam esai tentang literatur Arab, Safa Abdul Aziz Khulusi menunjukkan bahwa ada empat jenis karya yang merefleksikan spiritualitas Islam dengan kuat di antara literatur Arab yang amat luas. Dia membahas setiap aliran dan karakteristiknya, menunjukkan signifikansi *adab al-Taff*, atau literatur yang berkaitan dengan kesyahidan Al-Husain di Karbala', serta puisi sufi.

Dalam membahas literatur Persia, S.H. Nasr dan Jalal Matini mula-mula menaruh perhatian pada lahirnya bahasa Persia sebagai bahasa Muslim Persia, yang menerima Islam tanpa mengidentikkan diri sebagai bangsa Arab. Mereka mendiskusikan kebangkitan literatur keagamaan dan mistik, yang sebagian besar terfokus pada puisi-puisi utama sufi. Beberapa bagian mengarisbawahi puisi religius, yang dimonopoli kaum Syi'ah, pada periode Safawiyyah, dan perkembangan puisi sufi Persia selanjutnya setelah masa Jâmî. Studi ini ditutup dengan sebuah diskusi tentang literatur sufi Persia di India dan literatur sufi lainnya dalam bahasa Iran, seperti Kurdisy dan Baluchi.

Dalam pembahasannya mengenai literatur Turki, Gönül A. Tekin menunjukkan bahwa dua kekuatan utama membantu menciptakan literatur keagamaan dan mistik Turki: aspek formal Islam itu sendiri dan tasawuf. Dia membahas literatur *dîwân* dan *tekke*, yang lebih terfokus pada tekke sebagai literatur yang khas Turki, baik dalam bentuk maupun semangatnya. Kemudian, dia membahas puisi sufi ortodoks sebagaimana halnya puisi Malâmî-Hamzâwî dan 'Alawî-Baktâsyî yang diwarnai ide-ide ekstrem Syi'ah. Tekin menunjukkan upaya keras penyair-penyair Turki tertentu untuk mengungguli model-model Persia dan sebuah upaya penyair-penyair lain menghidupkan kembali perlambang-perlambang dan bentuk-bentuk khas Anatolia dan Turki.

A. Schimmel membicarakan literatur Islam Anak Benua India dalam konteks kehidupan spiritual daerah itu. Dia memulai dengan karakteristik umum tasawuf di Anak Benua India, yang menekankan pengaruh Hallâj dan Rûmî dan signifikansi literatur Chistiyyah. Dia memperdalam manifestasi lain dari tasawuf untuk melengkapi diskusi pada awal bab, membahas saling-pengaruh yang terjadi antara tasawuf dan kaum Hindu, dan kemudian mendiskusikan pengaruh tasawuf terhadap perkembangan literatur di Anak Benua India itu.

Baharudin Ahmad melihat lebih ke timur lagi untuk memberikan sebuah sinopsis tentang literatur Melayu, yang kebanyakan karya awalnya berhubungan dengan tasawuf. Dia mendiskusikan betapa pentingnya terjemahan karya klasik sufi ke dalam bahasa Melayu dari bahasa Arab dan Persia, seperti buku-buku Ibn 'Athâ' Allâh dan Jâmî, bersamaan dengan kemunculan cerita-cerita Melayu tentang kehidupan kenabian, Cahaya Muhammad (*al-nûr al-muhammadî*), dan episode awal sejarah Islam termasuk tragedi Karbala'. Dia kemudian memusatkan perhatian pada tokoh-tokoh utama literatur sufi Melayu, mendiskusikan karakter tasawuf Melayu, serta pengaruh tokoh-tokoh utama tersebut dalam kehidupan intelektual dan spiritual. Hal ini disimpulkan dengan sebuah studi tentang seorang penulis kontemporer, Amir Hamzah dari Indonesia.

Pada bab akhir Bagian Kedua, Jan Knappert membahas kompleksitas dan keluasan subjek literatur Islam Afrika, yang dimulai dengan beberapa masalah yang ditemui dalam pembahasan subjek ini, dan persoalan abjad serta literatur tertulis dan lisan. Dia menyurvei tradisi Berber, Harari, Fulani, Swahili, dan beberapa bahasa lainnya. Sejumlah syair dipresentasikan dalam bentuk terjemahan, dan dibahas juga kaitan erat dalam hal tema antara bentuk-bentuk literatur ini dan model literatur religius dalam bahasa Arab. Penulis menjelaskan bahwa literatur-literatur ini tetap menjaga kekhususan karakter Afrika pada saat diilhami dengan kesalehan Islam dan merefleksikan spiritualitas Islam sebagaimana yang telah merembes ke dalam jiwa masyarakat Afrika.

Bagian Ketiga, merupakan bagian akhir buku ini, membahas pemikiran dan seni Islam sebagai refleksi dan ekspresi spiritualitas Islam. S.H. Nasr membahas mazhab utama teologi (*kalâm*), terutama Mu'tazillah dan Asy'ariyyah, sejarah dan ajaran mereka pada saat bersentuhan dengan spiritualitas Islam. Dia membahas mazhab-mazhab filsafat yang berbeda, termasuk kaum Peripatetik awal, filosof-filosof Spanyol, para pengikut mazhab Iluminasi (*Isyrâqiyyah*), dan beberapa tokoh terakhir, seperti Mullâ Shadrâ dan Syâh Walî Allâh Al-Dihlawi. Perhatian khusus diberikan dengan sangat mendalam pada interaksi antara tasawuf dan kalam (teologi) serta filsafat tertentu di akhir sejarah Islam, yang dimulai dengan Suhrawardî. Tema-tema di dalam filsafat Islam dan teologi yang melibatkan spiritualitas Islam secara langsung ditonjolkan, dan tradisi intelektual Islam dipresentasikan sebagai dimensi utama spiritualitas Islam.

Di dalam Islam, seluruh kumpulan ilmu yang tersembunyi atau gaib (*al-'ulûm al-khafiyyah atau gharîbah*) diungkapkan melalui simbol-simbol tertentu dari aspek pengetahuan batin, dan dikaitkan dengan beberapa cabang yang sangat penting, seperti ilmu huruf, hingga pada teks Al-Quran dan simbolisme dalam huruf Arab. Ilmu-ilmu ini mempunyai korespondensi dengan ilmu-ilmu Kabbalistik dan Hermatik di Barat, dan berkaitan erat dengan spiritualitas Islam. Jean Cantiens membahas beberapa ilmu ini untuk mengungkap makna esoteris, dengan berkonsentrasi pada

ilmu-ilmu sakral *al-jafr*, atau ilmu huruf. Dia mempelajari huruf-huruf Arab sebagaimana dimunculkan pada awal surat tertentu dalam Al-Quran, dan simbol-simbol kosmologi mereka, serta kaitannya dengan tangan manusia sebagaimana yang dipahami dalam sumber-sumber Islam. Dia kembali melihat uraian terperinci Ibn 'Arabî dan sufi-sufi lainnya dalam hubungannya dengan penciptaan huruf-huruf dan kata-kata, yang memiliki suatu fungsi kosmogonik dan kosmologis, dan *nafas Al-Rahmân*. Dia mengungkap sesuatu dari simbol-simbol dan signifikansi metafisika huruf-huruf dalam Nama Tuhan Tertinggi—*Allah*—dan kaitannya dengan *syahadat* atau penyaksian keimanan Islam. Dia menyimpulkan secara singkat dengan kupasan tentang ilmu tersembunyi lainnya, terutama alkemi serta signifikansi spiritual dan kosmologisnya.

Jean-Louis Michon membahas signifikansi spiritual musik dan tarian sakral dalam Islam, dimulai dengan persoalan legalitas musik, yang tidak pernah mempunyai kategori yang pasti di tangan para ahli fiqih Muslim. Kemudian, dia mengalihkan perhatian kepada para filosof ahli musik Islam dan pandangan mereka tentang pengaruh musik terhadap jiwa. Dia mendiskusikan pandangan otoritas sufi perihal *samâ'*, atau konser spiritual, dan elemen-elemennya, seperti instrumen-instrumen, suara manusia, melodi, dan ritme. Dia membahas seni suara tertinggi Islam, puji-pujian dalam Al-Quran, dan melengkapi bahasan ini dengan menggarisbawahi panggilan shalat (*azan*) dan signifikansi musikalnya sebagaimana halnya musik dan puisi yang dinisbahkan kepada Rasulullah serta puji-pujian terhadap beliau. Dia mendiskusikan tarian ekstase yang luar biasa dari para sufi, *qawwâlî* di Anak Benua India, musik Kurd, dan musik religius Syi'ah di Persia. Survei geografis ini diikuti oleh studi ekstensif tentang musik klasik masyarakat Islam, termasuk Arab-Andalusia, Iran, Turki, dan Hindustan.

Jilid ini diakhiri dengan esai Titus Burckhardt, eksponen Barat terkemuka dalam hal makna spiritual seni Islam, yang ditulis sesaat sebelum kematiannya. Dalam membahas iluminasi, Burckhardt merangkum studi seumur hidupnya yang tercurah pada seni Islam dan menggarisbawahi kedalaman dan keistimewaannya yang paling menonjol. Dia memulainya dengan tinjauan umum terhadap

seni dan kekhasan seni Islam yang membedakannya dengan seni Barat. Dia kemudian mengulas Ka'bah sebagai protoarsitektur Islam dan memaparkan hubungan Ka'bah dan ritus-ritus yang dilakukan di sekitarnya dengan seni Islam secara umum. Dia membahas elemen-elemen Arab di dalam seni Islam dan pengaruh Al-Quran terhadap seni tersebut pada saat ia diamalkan. Dia mengulas karakteristik khusus seni Persia dan Turki, yang mengangkat ekspresi utama seni Islam lain di luar bangsa Arab. Burckhardt kemudian membahas tentang kaligrafi, ornamen, dan penggunaan cahaya di dalam seni Islam, serta menjawab pertanyaan mengapa seni Islam bersifat *aniconic*—menghindari penggambaran makhluk hidup, terutama manusia. Setelah diskusi singkat tentang miniatur bangsa Persia, Burckhardt mengulas arsitektur masjid dan pelbagai komponennya dan menyimpulkan dengan menghubungkan antara seni dan kerajinan di dalam peradaban Islam. Penulis memaparkan kesimpulannya dengan cara yang jelas dan puitis: seni tradisional Islam adalah sebuah kristalisasi dimensi batin dari pewahyuan Islam dan manifestasi langsung dari spiritualitas Islam.

Spiritualitas Islam Saat Ini

Harapan kami adalah kedua jilid Ensiklopedi Spiritualitas Islam ini akan membuka sebuah kategori baru dalam dunia kesarjanaan Islam, yang sedang diupayakan Barat saat ini. Dunia Barat sudah terlampau sering mempelajari aspek-aspek spiritualitas Islam hanya dalam skema kesejarahan, suatu pendekatan yang sudah tidak relevan dengan kondisi dunia saat ini. Spiritualitas Islam biasanya dipandang sebagai sesuatu yang terpisah dan—dengan cara tertentu—ditambahkan dari sumber-sumber luar kepada Islam. Telah menjadi tujuan kami dari kedua jilid ini untuk menghadirkan spiritualitas Islam dengan segenap kedalaman, panjang dan lebarnya, secara langsung dari sumber pewahyuan Islam—sementara mengadaptasikan dirinya pada pelbagai iklim yang berbeda dari Pasifik ke Atlantik dan melalui beberapa abad yang disebut Barat sebagai awal Abad Pertengahan hingga masa kini.

Peradaban Islam saat ini mengalami kemunduran di pelbagai aspek sebagai akibat modernisasi. Banyak seni dan arsitektur Islam

telah hancur. Banyak mazhab pemikir tradisional telah terlupakan atau tercabik-cabik oleh interpretasi modern. Bahkan, tarekat-tarekat sufi mengalami tekanan di pelbagai daerah Dunia Islam, baik melalui dekadensi batin maupun penentangan dan penindasan dari luar. Meskipun demikian, pesan batin Islam masih tetap hidup. Spiritualitas Islam masih terus merebak, dan kehidupan religius Islam saat ini tidak dapat dibatasi oleh gejolak politik, yang merupakan konsekuensi dari tekanan peradaban asing pada Dunia Islam. Ajaran-ajaran Islam yang sangat batiniah, yang memungkinkan suatu perjalanan dari lingkaran eksistensi (kemakhlukan) menuju pusat Ketuhanan, masih terbuka bagi siapa pun yang mencari dan memenuhi kualifikasi untuk menjalankannya. Bahkan, seni dan mazhab pemikiran yang didiskusikan pada jilid ini pun tidak sepenuhnya lenyap, tetapi tetap bertahan dalam sebuah dunia yang secara dramatis menentang keberadaannya. Spiritualitas Islam, yang terletak di jantung wahyu terakhir bagi umat manusia, tidak akan pernah benar-benar mati sebelum akhir masa. Sebab, berdasarkan sumber-sumber tradisional, Tuhan tidak akan meninggalkan bumi tanpa menunjukkan hujah-Nya. Lampu yang menyala oleh cahaya Ketuhanan tidak akan pernah dapat dipadamkan oleh manusia walaupun sementara waktu cahaya-Nya meredup dan suram.

Catatan Akhir

Untuk menyimpulkan Pendahuluan ini, kami ingin memberikan ilustrasi tentang seri ini. Esai-esai dalam buku ini sangat jauh dari sempurna, terlebih mengingat, dalam beberapa kasus, pemilihannya berada di luar kemampuan kami. Keterbatasan dana dan ketersediaan bahan menyulitkan kami untuk menghasilkan buku yang kami anggap ideal. Meskipun demikian, kami berharap bahwa ilustrasi umum ini akan mengungkapkan dimensi visual dari dunia spiritualitas Islam.

Tugas penyuntingan seri ini sangat memakan waktu dan sulit. Kami bersyukur kepada Allah Swt. yang telah memungkinkan selesainya seri ini. Kami berdoa semoga buahnya dapat dipetik walaupun isinya sangat jauh dari harapan. Kami mengucapkan terima kasih kepada para penulis atas sumbangan tulisannya dan Katherine

O'Brien atas terjemahan beberapa tulisan dan bantuan penyuntingan bagian-bagian lain dalam bahasa Inggris. Kami sangat berterima kasih kepada Dr. William Chittick, yang telah meluangkan waktunya untuk memeriksa kembali keseluruhan naskah dan proses perbaikan akhir. Akhirnya, kami berterima kasih kepada Dr. Diane Apostolos-Cappadona untuk penelitian dan persiapan ilustrasi dan Sarolyn Joshua atas pengetikan naskah. Kolaborasi seluruh pihak terkait, memungkinkan hadirnya karya pertama dalam bahasa Inggris tentang spiritualitas Islam, baik aspek fondasi maupun manifestasinya dalam ruang dan waktu. Mudah-mudahan seri ini dapat lebih memperkaya spiritualitas Islam di dunia yang sangat membutuhkan pesan-pesan spiritual yang membebaskan.

Wa mâ taufîqî illâ billâh

Keberhasilan kita semata-mata hanya berkat Allah.[]

BAGIAN PERTAMA

TASAWUF:
MANIFESTASI SPIRITUALITAS ISLAM DALAM RUANG DAN WAKTU

PEMBUKAAN: SIGNIFIKANSI SPIRITUAL DALAM KEBANGKITAN DAN PERKEMBANGAN TAREKAT-TAREKAT SUFI

SEYYED HOSSEIN NASR

Kebenaran dan realitas ajaran-ajaran batiniah Islam terkristalisasikan dalam tasawuf. Dibandingkan dengan aspek-aspek Islam lainnya, tasawuf merupakan bentuk pengejawantahan dari beragam sisi spiritualitas Islam sekalipun spiritualitas juga memanifestasikan dirinya dalam kehidupan syariat Muslim Sunni, Muslim Syi'ah, dan dalam kehidupan intelektual serta seni Islam. Di dalam dunia tasawuf sendiri, tradisi diajarkan dan ditransmisikan dari generasi ke generasi, sejak awal pewahyuan, seperti yang telah dibahas dalam jilid pertama. Dalam pentas sejarah sufi, belakangan muncul perkumpulan sufi atau *thuruq* (tunggal: *tharîqah*), yang akhirnya mengambil peran terbesar dalam menjaga dan mengawetkan ajaran tasawuf.

Selama empat sampai dengan lima abad pertama Islam, pengajaran tasawuf dilakukan oleh seorang guru individual kepada kumpulan muridnya. Secara bertahap, sejalan dengan bergulirnya waktu dan keterputusan umat Islam dari sumber pewahyuan, dibutuhkan hadirnya sebuah organisasi yang lebih solid yang sekali lagi berpusat pada seorang guru (disebut sebagai *syaikh, pîr*, ataupun *mursyid*), yang biasanya dinamai berdasarkan nama sang pendiri, dan didasari oleh susunan aturan definitif, yang meliputi etika, tuntutan perilaku, wirid, teknik meditasi, dan lain-lain. Dengan bertahap,

tarekat-tarekat sufi bermunculan dalam perjalanan sejarah Dunia Islam, dengan inti ajaran kebenaran tauhid atau unitas Ilahiah dan metode pencapaian kebenaran dengan zikir Nama-Nama Ilahiah dan perilaku mulia (*fadhâ'il* atau *ihsân*), yang mengarahkan zikir agar merasuk ke kedalaman jiwa dan pada saat yang sama merupakan buah dari zikir itu.

Setiap tarekat menekankan unsur tertentu dari jalan itu dan beradaptasi dengan keragaman etnik dan iklim psikologis di penjuru dunia, yang meliputi pelbagai tipikal manusia yang berbeda, seperti Arab dan Berber, Nigeria dan Persia, Turki dan Melayu. Dalam tarekat ortodoks, praktik dasar zikir dan landasan syariat hampir identik. Unsur lain yang berkaitan dengan tarekat memiliki keanekaan, termasuk dalam hal penggunaan bentuk-bentuk artistik, semacam musik dan puisi, sampai dengan tarian sakral. Hasilnya, kemungkinan-kemungkinan spiritual, yang memiliki keragaman teramat kaya, terwujud dalam Dunia Islam dan memungkinkan pria maupun wanita dari beragam etnis, mental, dan tipe psikologis terlibat dalam pengajaran tasawuf. Pada saat yang sama, kehadiran tarekat memungkinkan keberlangsungan pengajaran tasawuf, keberlanjutan dan transmisi baiat, dan mewujudkan sebuah organisasi yang sanggup melindungi nyala obor tasawuf dalam badai kehidupan lahiriah manusia yang selalu mengalami perubahan.

Selama sembilan abad, sejak kemunculan awalnya, tarekat-tarekat besar muncul di pelbagai belahan Dunia Islam. Beberapa tarekat menjadi sangat penting dalam konteks lokal, dan sejumlah lainnya tersebar menjangkau wilayah yang luas. Beberapa tarekat hidup dalam waktu yang singkat, kemudian hancur dan sekarat, dan ada pula yang bertahan berabad-abad, dan merekrut para murid, bahkan sampai hari ini. Di antara tarekat-tarekat yang bertahan, ada yang masih sanggup menyediakan kemungkinan bagi para pengikut untuk menapaki praktik perjalanan (*sulûk*), dan ada pula yang hanya mengajarkan doa-doa pendek sufi (*tabarruk*) tanpa kemungkinan menemukan tahap vertikal yang lebih tinggi. Pada beberapa tarekat besar, terkadang dapat pula disaksikan keruntuhan sebuah cabang tarekat dan kelahiran cabang baru, bersamaan munculnya seorang guru yang kompeten. Mungkin pula ada tarekat yang tak

lagi terurus dan mengalami dekadensi, serta hidup kembali pada masa kemudian, sepanjang rantai dan transmisi baiat tetap utuh.

Tidak ada suatu studi, bahkan seperti yang sedang dibicarakan ini, yang dapat menyelisik tarekat yang pernah hadir ataupun yang masih berdiri dalam Dunia Islam secara menyeluruh.[1] Manifestasi spiritualitas Islam dalam bentuk tasawuf dihadirkan dengan membicarakan tarekat-tarekat dan mazhab-mazhab besar dalam bab-bab tersendiri, serta menyertakan tulisan pelengkap tentang beragam wilayah Dunia Islam. Dengan cara ini diharapkan bagian terbesar dari pusat manifestasi tasawuf telah tercakup, dan ajaran serta sejarah tarekat-tarekat utama dapat diusung secara integral.

Bagaimanapun, perlu ditambahkan bahwa walaupun amat penting untuk menelaah khazanah ajaran tasawuf utama selama delapan atau sembilan abad yang lalu tersebut, ajaran yang disampaikan oleh guru-guru individual yang tak dapat diidentifikasikan ke dalam tarekat tertentu pun tak kalah pentingnya. Pengajaran sufi secara individual bukan hanya terjadi pada abad-abad pertama—yang merupakan kecenderungan awal pengajaran sufi pada masa itu—melainkan juga terjadi pada abad-abad berikutnya, ketika tarekat-tarekat telah berdiri mapan. Tokoh-tokoh utama, seperti Ibn 'Arabî, tidak mendirikan tarekat khusus meskipun ditemukan adanya aliran Ibn 'Arabî beberapa abad kemudian. Ajarannya sangat memengaruhi anggota beberapa tarekat.[2] Ada pula beberapa tokoh sufi yang dibimbing oleh Al-Khidhr, sang "nabi penahbisan" yang selalu hidup atau dibimbing oleh wali-wali anggota "hierarki kewalian" yang menjadi bagian dari semesta sufi.[3]

Pemilihan tarekat-tarekat yang dibahas dalam bab tersendiri dalam sesi ini, berdasarkan beberapa faktor: panjang kesejarahannya, sebaran geografis, pengaruhnya terhadap umat Islam, serta signifikansi intelektual dan artistiknya. Beberapa tarekat tertua, seperti Rifâ'iyyah, tidak dibahas secara terpisah dan mendalam karena terbatasnya wilayah sebaran mereka, sekalipun tarekat ini sering disebut dalam pembicaraan mengenai tasawuf di dunia Arab. Demikian pula dengan tarekat lain, seperti Tijâniyyah, yang walaupun memiliki daerah sebaran yang luas, belum memiliki

sejarah yang panjang. Dalam beberapa kasus, keterbatasan ruang memaksakan adanya pilihan-pilihan yang harus diambil, dan tentu saja menjadikan perlakuan tertentu tak lagi dapat dihindarkan. Yang pasti, pembahasan dan khusus mengenai tarekat-tarekat utama dalam bab-bab tersendiri dilakukan berdasarkan pertimbangan besarnya pengaruh mereka dalam sejarah Islam. Mereka adalah episentrum dan pengawal spiritualitas dan esoteris Islam, dimulai dari tarekat Qâdiriyyah, tarekat yang dapat dianggap paling universal dan menyebar dari Filipina sampai Maroko.[]

1

TAREKAT QÂDIRIYYAH

KHALIQ AHMAD NIZAMI

Pendiri Tarekat dan Karakteristiknya

Tarekat Qâdiriyyah dinamai berdasarkan nama sang pendiri, Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî (470–561 H/1166–1077 M). Tarekat ini menempati posisi yang amat penting dalam sejarah spiritualitas Islam. Walaupun struktur organisasinya baru mengemuka dalam beberapa dekade setelah kematian sang wali, semasa hidupnya, sang syaikh telah memberikan pengaruh yang teramat besar pada pemikiran dan sikap banyak umat Islam. Ia dipandang sebagai sosok ideal dalam keunggulan dan pencapaian spiritual. Namun, generasi selanjutnya mengembangkan sekian banyak legenda yang berkisar padanya, dan ciri aktivitas spiritualnya terselubungi oleh kisah-kisah ajaib tentang dirinya yang dikarang oleh para pengikutnya dan disebarluaskan oleh para penulis biografinya, seperti 'Alî ibn Yûsuf Al-Shaththanaufî (w. 713 H/1314 M).[1]

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dianugerahi kekuatan persuasif yang luar biasa serta kefasihan berbicara, yang dipergunakannya untuk melepaskan manusia dari keterpikatan yang berlebih-lebihan pada upaya mengejar dunia, dengan membangkitkan sensibilitas spiritualnya. Dalam menanamkan ketaatan pada nilai-nilai moral dan spiritual, ia telah menemukan kunci kebahagiaan manusia.

Seluruh hidupnya didedikasikan demi hal ini. Jalan hidup religiusnya serta ketulusan hatinya telah membuat orang-orang semasanya terpesona, yang berkerumun mengelilinginya. Ia amat teliti dalam mengisi tiap menit kehidupannya dengan tuntunan syariat dan sekaligus menuntut pengikutnya untuk juga menaati hal tersebut secara ketat. Ia berpandangan bahwa syariat merupakan *sine qua non* bagi segala bentuk kemajuan spiritual dan kebudayaan. Pendekatan ini tidak hanya menjembatani jurang yang membentang antara fuqaha dan para sufi, tetapi sekaligus juga menciptakan keseimbangan di kalangan ahli fiqih dalam memahami hukum Islam, antara yang menekankan esensi (ruh, spirit) dan yang menekankan teks.

Keterikatan beliau pada mazhab Hanbalî membentuk sikapnya terhadap banyak permasalahan religius yang signifikan. Dalam karya-karyanya, ia sering mengutip pendapat-pendapat Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/855 M). Kesetiaannya pada mazhab Hanbalî—mazhab yang juga diikuti oleh para reformis di kemudian hari, seperti Ibn Taimiyyah (635-728 H/1263-1328 M) dan Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab (1115-1201 H/1703-1787 M)—menyelamatkan dirinya dari banyak serangan kritik yang sering dilakukan secara gencar oleh para ulama eksoteris terhadap para guru mistik umumnya. Secara nyata, ia menjadikan *fiqh* dan *tashawwuf* sebagai dua hal yang saling melengkapi dan menciptakan sebuah pendekatan di antara fuqaha dan para mistikus. Saat mengemukakan ide-ide mistisnya, ia tak pernah memalingkan diri dari implikasi syariat, dan sebaliknya, saat menjelaskan prinsip-prinsip syariat, ia menggarisbawahi nilai-nilai spiritualnya.

Sang syaikh beranggapan bahwa "menunjuki manusia ke jalan Tuhan" bukan hanya sebagai niat dan upaya mistis melainkan juga merupakan warisan dari misi kenabian. Ia memecahkan permasalahan pendidikan manusia dengan spritualitas, baik melalui perspektif keilmuan maupun keyakinan. Untuk itu, ia menggunakan media *madrasah* dan *ribâth* (semacam biara terpencil). Studi yang mendalam terhadap khutbahnya, seperti yang termaktub dalam *Al-Fath Al-Rabbânî*—sebagian merupakan khutbahnya di madrasah dan sebagian lagi di *ribâth*-nya—memperlihatkan perbedaan yang samar dalam orientasi dan penekanannya pada

tasawuf dan fiqih. Seperti tokoh-tokoh religius Islam pada Abad Pertengahan, dirinya menjadi pusat bagi gerakan kebangkitan. Ia meyakini bahwa menuntun manusia di jalan spiritual merupakan sebuah inspirasi dan penahbisan Ilahiah yang ditakdirkan untuknya. Kesadaran akan misinya ini tidak hanya memberikan pemaknaan yang mendalam terhadap upaya kerasnya, tetapi juga kejelasan tujuan Ilahiah dari usaha-usahanya menganggap dirinya sebagai wakil Tuhan bagi kebangkitan moral dan spiritual umat.

Regenerasi Masyarakat Islam dan Penyebaran Tarekat

Semasa kehidupan 'Abd Al-Qâdir Jîlânî, aktivitas mistiknya merespons tantangan zaman itu. Adam Mez, dalam *The Renaissance of Islam*, memotret kondisi umat Islam pada abad ke-4 H/10 M.[2] Disintegrasi kekuatan politik Islam dan degenerasi moral umat melemahkan tatanan sosial, bersamaan dengan munculnya kecenderungan mengejar kenikmatan duniawi yang membekukan kehidupan spiritual. Beragam mazhab yang merebak dalam periode itu lebih mengekspresikan kebingungan religius dan anarki intelektual, alih-alih sebagai indikasi penguatan spiritual dan pencarian intelektual. Aktivitas kaum *Assassin* yang mengkhawatirkan, percekcokan internal tiada akhir di antara para bangsawan Saljuk, perpecahan kekuatan Abbasiyyah, serta pembantaian massal yang dilakukan pasukan Salib, benar-benar menciptakan atmosfer yang tidak menguntungkan bagi umat Islam yang sedang membutuhkan penyegaran moral dan kebangkitan spiritual.

Gerakan Syaikh 'Abd Al-Qâdir demi regenerasi spiritual umat melampaui batasan wilayah Irak dan merengkuh banyak negara, mula-mula dalam bentuk aktivitas religius yang penuh semangat dari seorang guru mistik individual, kemudian berkembang dalam bentuk tarekat yang memperluas teladan-teladan mistik Qâdiriyyah, dan berlanjut sebagai suatu silsilah atau rantai tarekat spiritual yang mengarah pada suatu upaya massal bagi pembentukan budaya spiritual dalam konteks kemanusiaan dan kemasyarakatan. Awalnya, ajaran Qâdiriyyah hanya tersebar di Bagdad dan sekitarnya

dan kemudian meluas ke Arab, Maroko, Mesir, Turki, dan India, yang pengaruhnya menarik banyak orang untuk melibatkan diri di dalamnya. Karena lingkungan sosial serta latar belakang yang berbeda dari tiap daerah, tarekat ini menghadapi berbagai permasalahan mengenai respons masyarakat dan penyesuaian yang tepat. Di daerah Afrika, tarekat ini harus menyesuaikan diri dengan kerangka konseptual suku-suku sehingga banyak kebiasaan serta upacara dari masa sebelumnya masih berlanjut di bawah tradisi baru dalam tuntunan dan praktik Qâdiriyyah; di Ghur, Gharjistan, Bamiyan, Khurasan, dan daerah-daerah Asia Tengah tempat Karrâmiyyah mendominasi wacana keagamaan,[3] aktivitas Qâdiriyyah membuka jalan bagi penolakan atas ide-ide antropromorfis dan menarik perhatian masyarakat melalui pemahaman "Tuhan Personal" tanpa pemadanan fisikal. Di banyak daerah, aktivitas dan orientasi doktrin orang-orang suci tarekat ini ditentukan oleh watak dasar kegiatan tarekat mistik lainnya yang telah terlebih dahulu diakui di daerah yang bersangkutan.

Kristalisasi tarekat Qâdiriyyah tidak terjadi semasa hidup sang pendiri. Akibatnya, banyak pelatihan dan wirid yang kemudian tersusun sebagai sebuah sistem, tidak berasal dari sang Syaikh. Cukup signifikan bahwa ketertarikan masyarakat akan tarekat ini lebih terletak pada pelatihan-pelatihan spiritual tersebut dibandingkan dengan pemikiran asli sang Syaikh.[4] Pada daerah-daerah masyarakat non-Arab, pengaruh langsung dari karya-karya sang Syaikh yang dilansir dalam bahasa Arab ini tidak begitu besar. Memang, pembahasan dan penerjemahan dalam bahasa Persia muncul di India dan daerah-daerah lainnya, tetapi standar kehidupan spiritual dan prinsip-prinsip yang dikemukakan sang Syaikh terlampau tinggi, di luar kapasitas manusia biasa untuk dapat bertekun diri menaatinya. Konsekuensinya, pada generasi berikutnya, masyarakat lebih mengenal wirid tarekat Qâdiriyyah dibandingkan dengan ajaran-ajaran 'Abd Al-Qâdir Jîlânî.

Pengorganisasian Tarekat dan Penyebarannya

Seperti telah dibahas sebelumnya, Abd Al-Qâdir Jîlânî secara pribadi mengombinasikan peran ganda, sebagai mentor mistik dan

sebagai pengajar akademis, tetapi setelah meninggal, fungsi itu terbagi. Putranya, 'Abd Al-Wahhâb (552-593 H/1151-1196 M), menggantikan perannya di madrasah, sedangkan putra lainnya, 'Abd Al-Razzâq (528-603 H/1134-1206-7 M), aktif dalam disiplin spiritual dan pengelolaan *ribâth*. Dialah yang membangun sebuah masjid dengan tujuh kubah berkilau di dekat makam ayahnya. Serangan Hulagü ke Bagdad (658 H/1258 M) mengakhiri madrasah dan *ribâth* ini, dan para pengikutnya menjadi terpecah dan terpencar-pencar. Setelah itu, para tokoh yang memiliki hubungan keluarga dengannya mengalihkan perhatian pada pengorganisasian tarekat di daerah-daerah lain. Keluarganya yang masih berdomisili di Bagdad menegakkan apa yang disebut sebagai "pusat moral tarekat"; yang lain berada di Kairo dan Aleppo. 'Alî ibn Haddâd memboyong ide mistis dan disiplinnya ke Yaman.

Di Suriah, Muhammad Al-Bathâ'inî dari Baalbek memopulerkan ajaran religiusnya. Di Mesir, Muhammad 'Abd Al-Shamad menyebarluaskan tarekat ini. Menurut E. Mercier, tarekat ini telah menyebar luas di Berbery pada abad ke-6 M/12 H, dan memiliki hubungan yang dekat dengan bangsawan Fâthimiyyah yang menguasai daerah itu sampai 566 H/1171 M.[5] A. Le Chatelier berpendapat bahwa ide-ide religius dan mistis sang Syaikh disebarluaskan ke penjuru Maroko, Mesir, Arab, Turkistan, dan India oleh putra-putranya selama ia masih hidup.[6] Namun, pernyataan ini belum dikomparasikan dengan bukti-bukti terkini. Ini menunjukkan bahwa penyebaran tarekat ini ke berbagai negara membutuhkan waktu berabad-abad.

Contohnya, di India, tarekat ini tidaklah memiliki pengaruh signifikan sampai dengan abad ke-10 H/16 M. Afrika Utara menyaksikan berkembangnya komunitas Jilâlah yang mengusung kekuatan spiritual dan supranatural yang besar dari sang wali. Banyak pengembangan ajaran mereka yang dikritisi oleh Ibn Taimiyyah dan Ibrâhim Al-Syâthibî.[7] Tarekat ini diperkenalkan di Fez oleh keturunannya, Ibrâhîm (w. 592 H/1196 M) dan 'Abd Al-'Azîz. Keturunan mereka selanjutnya bermigrasi ke Spanyol, tetapi sebelum kejatuhan Granada pada 897 H/1492 M, mereka semua kembali ke Maroko. Di Asia Kecil dan Istanbul, tarekat ini di-

perkenalkan oleh Ismâ'îl Rûmî (w. 1041 H/1631 M). Ia mendirikan sekitar empat puluh *takiyyah* (pusat sufi di Turki) dan sebuah *khânqâh* (pusat sufi Persia—juga ditransliterasikan sebagai *khânaqâh*) yang dikenal sebagai Qâdirî-khânah. Di Arab, *zâwiyah* (Arab: pusat sufi) berdiri di Jeddah, Madinah, dan Makkah.

Pada suatu masa, Lembah Nil pernah bertaburan dengan pusat Qâdiriyyah dan Kairo menjadi pusat yang penting bagi tarekat ini. Di Afrika, Khartoum, Sokoto, dan Tripoli menjadi tempat berdirinya *zâwiyah* mereka dalam jumlah besar. Aktivitas pendakwah Qâdiriyyah ditemukan di antara kaum Berber. Adalah kenyataan, bahwa kehancuran Bagdad oleh Hulagü pada 658 H/1258 M, kejatuhan Granada pada 897 H/1492 M, dan bertumbuhnya kekaisaran 'Ustmâniyyah pada 923 H/1517 M, merupakan tiga tonggak perkembangan Dunia Islam dengan latar belakang ketika sejarah tarekat Qâdiriyyah dapat dilacak di Afrika, Asia Tengah, dan Turkistan.

Sebagai suatu tarekat yang tersebar luas, banyak cabang dan turunannya juga bermunculan, tetapi biasanya dinamai sesuai dengan nama orang suci Qâdiriyyah setempat. Contohnya, di Yaman, tarekat 'Urabiyyah dinamai berdasarkan nama 'Umar ibn Muḥammad Al-'Urabî (10 H/16 M), tarekat Yâfi'iyyah berdasarkan nama 'Afîf Al-Dîn 'Abd Allâh Al-Yâfi'î (718–768 H/1318-67 M), dan Ahdaliyyah berdasarkan nama Abû Al-Ḥasan 'Alî ibn 'Umar Al-Ahdal; di Suriah, tarekat Dâ'ûdiyyah dari nama Abu' Al-Bakr ibn Dâ'ûd (w. 806 H/1403 M); di Mesir, Fâridhiyyah dari nama 'Umar ibn Al-Farid (w.632 H/1235 M); dan di Turki, tarekat Asadiyyah dari nama 'Abd Allâh ibn 'Alî Al-Asadî. Turunan dari tarekat Qâdiriyyah ini, walaupun dikenal berdasarkan nama sang pendiri awal, tetap berafiliasi dengan tokoh sentral dalam silsilahnya.

Riwayat Hidup Sang Pendiri

Daerah Gilan terletak di Iran Utara, sebelah selatan Laut Kaspia. Di sana, di sebuah desa kecil bernama Nif (*Bahjat Al-Asrâr*, 88),[8] Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dilahirkan pada 470 H/1077–78 M. Garis keturunannya dapat dilacak sampai kepada Imam Ḥasan, cucu sang Nabi. Kakek dari pihak ibunya, Sayyid 'Abd Allâh Sumâ'î adalah

seorang yang saleh dan dianggap sebagai seorang wali. Ayah Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî meninggal pada saat usianya masih teramat belia sehingga ia dibesarkan oleh kakeknya. Saat berusia 18 tahun (488 H/1095 M), ia meninggalkan Gilan menuju Bagdad, yang sedang semarak dengan aktivitas intelektual yang tidak pernah terjadi sebelumnya, tempat Akademi Nizhâmiyyah yang amat termasyhur, berdiri pada 457 H/1065 M, mengalami puncak kejayaan. Namun, ia kurang menyukai akademi ini sehingga menyelesaikan studi pada guru lain. Karakternya yang jujur dan pengaruhnya pada orang-orang yang berhubungan dengannya jelas terlihat sejak usia belia. Diceritakan bahwa saat dia meninggalkan tanah kelahirannya menuju Bagdad, ibunya memberikan empat puluh keping emas—bagian dari hak warisnya—dan menjahitkannya di dalam jubahnya demi keamanan. Nasihat yang diberikan ibunya sebelum kepergiannya adalah agar dirinya selalu berbuat benar dan jujur. 'Abd Al-Qâdir Jîlânî berjanji untuk menepatinya.

Dalam perjalanan, perampok mengadang iring-iringan kafilahnya dan melakukan penjarahan. Salah seorang perampok bertanya adakah ia memiliki sesuatu yang disimpannya. Ia menjawab bahwa ia menyimpan empat puluh keping uang emas. Sang perampok yang tidak memercayainya berlalu. Sekali lagi seorang pembegal lainnya menanyakan hal yang sama, ia pun menjawab dengan jawaban tadi. Pemimpin perampok menginterogasinya lebih jauh dan menyuruhnya untuk memperlihatkan tempat ia menyimpan uang itu. Ia melepaskan jubahnya dan memperlihatkannya kepada sang perampok yang kemudian menemukan uang yang tersembunyi itu. Perampok yang terkejut dan kebingungan menyaksikan kejujuran itu bertanya mengapa ia memberitahukannya; bukankah ia dapat saja mengatakan bahwa dirinya tak memiliki apa pun dan merahasiakannya demi menyelamatkan uang itu. 'Abd Al-Qâdir Jîlânî menjawab bahwa ia telah berjanji pada ibunya untuk tetap berkata benar dalam situasi apa pun. Penyingkapan ini mengguncangkan sang pemimpin perampok itu secara hebat sehingga dia jatuh bersimpuh dan bertobat atas segala perbuatannya, dan berkata, "Engkau menjaga janjimu pada ibumu, sedang kami melupakan janji kami pada Sang Pencipta." Kawanan itu mengembalikan seluruh jarahannya dan bertobat.

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî melewati tahun-tahun pertamanya dalam kondisi serba-kekurangan di Bagdad, tetapi rasa lapar dan kepapaan tidaklah mengurangi semangatnya untuk menuntut ilmu. Ia mempelajari hadis dan juga banyak literatur dengan ketelitian yang istimewa. Nama dari ketujuh belas guru hadis dan lima orang guru fiqihnya dapat kita peroleh dari keterangan Shaththanaufî (*Bahjat Al-Asrâr*, 106). Di Kota Bagdadlah ia mulai tertarik pada mazhab Hanbalî. Ia menerima pelatihan spiritual dari Syaikh Abû Al-Khair Hammâd ibn Muslim Al-Dabbâs (w. 525 H/1131 M),[9] seorang wali yang dikenal bukan melalui karya tulis, tetapi melalui kesempurnaan spiritualnya. Reputasinya pada masa itu lebih sebagai seorang *fuqaha* dan lingkaran-lingkaran sufi sempat memiliki rasa kurang suka pada dirinya dengan menepiskan keinginannya untuk bergabung dengan perkumpulan tersebut. Namun, saat sejumlah fuqaha Hanbalî mulai memiliki kecenderungan pada mistik, perasaan seperti itu pun akhirnya berlalu. Dilaporkan bahwa Qâdhî Abû Sa'îd Mubârak Al-Mukharrimî, ketua mazhab Hanbalî di Bagdad, membaiat Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dalam disiplin mistis dan memakaikan padanya jubah mistik miliknya sendiri.

Setelah menyelesaikan studi akademis dan pelatihan spiritualnya di Bagdad, ia mengucilkan diri dan menghabiskan waktu sebelas tahun di reruntuhan bangunan di sekitar Bagdad, jauh dari pergaulan manusia. Meminjam kata-kata Henri Bergson, pemencilan diri (*uzlah*) ini bagaikan "sebuah lokomotif yang sedang berhenti di sebuah stasiun, tetapi menyimpan tekanan uap yang tinggi". Saat kembali ke kehidupan sehari-hari, ia mencanangkan diri dengan antusiasme yang tinggi dan segenap daya upaya untuk memberikan ceramah-ceramah umum. Dalam hal ini, di luar dorongan intuisi spiritualnya, kegiatan ini merupakan wujud penerimaannya atas nasihat Khwâjah Yûsuf Hamadânî (w. 534 H/1140 M)[10] untuk memberikan khutbah pada umat. Semua penulis yang sezaman maupun pada masa berikutnya menyebut-nyebut perannya sebagai pengkhutbah yang memiliki kekuatan luar biasa. Tidak seperti kebanyakan mistikus yang memengaruhi manusia melalui perhatian dan pendekatan personal, sang Syaikh merengkuh manusia secara massal untuk membimbing mereka mengadakan

perubahan dalam hidup. Dalam sejarah mistisisme Islam yang sedemikian panjang dan penuh dinamika, sangat sulit untuk menemukan seorang suci yang dapat menandingi daya tarik massal dan gaung pengaruhnya. Dapat dikatakan bahwa sejak kedatangan beliaulah sejarah mistisisme Islam memasuki fase yang baru, yang di dalamnya terdapat inagurasi (pembaiatan) yang berupa aktivitas massal. Para guru mistik dari *dâ'irah* (tempat berkumpulnya para mistikus dalam jumlah kecil) dan *zâwiyah* (tempat para sufi melakukan pelatihan spiritualnya) terjun ke masyarakat, meraup jamaah dan menyampaikan pesan spiritual serta pencerahan moral pada pendengar dalam jumlah banyak. Seperti yang dilaporkan oleh Shaththanaufî (*Bahjat Al-Asrâr*, 92), jumlah orang yang menghadiri khutbahnya mencapai tujuh puluh ribu orang. Gambaran ini mungkin agak dilebih-lebihkan, tetapi popularitas khutbahnya tak dapat diragukan lagi ketika orang-orang dari Mesopotamia, Persia, dan Mesir datang berduyun-duyun kepadanya. Seperti dilaporkan putranya, 'Abd Al-Wahhâb, ia menyampaikan khutbah tiga kali seminggu: Selasa sore dan Jumat pagi di madrasahnya, Ahad pagi di *ribâh*-nya. Terdapat empat ratus rekaman tertulis dari semua yang dikhutbahkannya (*Bahjat Al-Asrâr*, 95).[11] Bahkan, penganut agama Yahudi dan Kristen pun sering menghadiri khutbahnya dan sedemikian tergerak hatinya sehingga memeluk Islam di tempat dan saat itu juga. Tentang khutbahnya ini, menurut Abû Al-Faraj Al-Jauzî, seorang penulis yang sezaman dengannya, terkadang ada para pendengarnya yang menemui ajal akibat emosi yang memuncak. Orang-orang bertobat dari perbuatan dosanya dan menerima jalan kebenaran dan kemuliaan akhlak sebagai hasil dari peringatannya (*Bahjat Al-Asrâr*, 96).

Guru Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî, yaitu Qâdhî Abû Sa'îd Mubârak Al-Mukharrimî, memimpin sebuah madrasah besar, yang dipercayakan pada muridnya ini. Sang Syaikh menaruh perhatian yang besar pada pengembangan tempat ini, yang akhirnya mewujud seperti sebuah kota-madrasah. Syaikh sendiri sering mengajarkan beberapa ilmu agama. Dengan madrasah di satu sisi dan *ribâth* di sisi lain, ia telah memiliki segala perangkat demi penyebaran dan perluasan ide-idenya. Ia menyampaikan khutbah selama

empat puluh tahun (521-561 H/1127-1165 M) serta mengajar ilmu agama dan mengeluarkan fatwa dalam perannya sebagai *muftî* selama 35 tahun (*Bahjat Al-Asrâr*, 95). Ia telah mengombinasikan gairah mistik dalam kehidupan spiritual dengan ketaatan seorang *faqîh* hukum Islam. Sekalipun komitmen ideologisnya bermazhabkan Hanbalî, ia tak pernah berlaku eksklusif terhadap mazhab lain. Bahkan, diceritakan bahwa ia berlaku sebagai pelindung makam Imam Abû Hanîfah.

Keraguan yang dilontarkan atas perannya sebagai guru sufi muncul akibat kesalahpahaman belaka. Seluruh pendekatan yang dipakai Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî adalah pendekatan mistik, dan ia mengelola suatu komunitas yang menempatkan dirinya sebagai guru dalam disiplin mistik. Namun, karena pengorganisasian *silsilah* secara regular baru belakangan ini saja menjelma sebagai sebuah fenomena, upaya mistik sang Syaikh tidak sempat mewujud sebagai suatu sistem yang terkodifikasi. Dalam *Ghunyat Al-Thâlibîn* terdapat tuntunan mistik yang dibahas secara amat luas dan mendalam.

Syaikh membentuk keluarga pada usia senjanya. Ia menikah pada usia 51, dan menurut sebuah laporan, ia memiliki 49 orang anak. Ia amat cermat dalam menaati syariat pada tiap helaan napas, bahkan hidangan yang disiapkan untuknya haruslah sungguh-sungguh memenuhi sunnah Nabi. Dikisahkan bahwa bulir padi pun ditanam khusus untuk dirinya (*Bahjat Al-Asrâr*, 104).

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî sebagai Seorang Wali Quthb Tertinggi

Menurut ajaran tradisi sufi, terdapat sistem hierarkis kewalian mengawasi seluruh dunia. Hujwîrî berkata, "Mereka yang memiliki kekuatan untuk melepaskan ataupun mengikat merupakan petugas Mahkamah Ilahi yang berjumlah 300 orang sebagai *Akhyâr*, 40 orang sebagai *Abdâl*, 7 orang sebagai *Abrâr*, 4 orang sebagai *Autâd*, 3 orang sebagai *Nuqabâ*, dan 1 orang sebagai *Quthb* atau *Ghauts*."[12] Ibn 'Arabî menyebut Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî sebagai seorang Wali Quthb, pada zamannya.[13] Pada umumnya, ia dikenal sebagai Al-Ghauts Al-A'zham, kutub terbesar, sehingga menempati puncak hierarki mistik. Kontribusinya terhadap spiritualitas Islam memang amat penting.

Ia mendirikan suatu gerakan yang amat kuat dalam membentuk kultur spiritual umat Islam. Beberapa pendiri tarekat lainnya—seperti Khwâjah Mu'în Al-Dîn Chishtî dan Syaikh Najîb Al-Dîn 'Abd Al-Qâhir Suhrawardî—terpengaruh oleh ajaran mistisnya dan beroleh keuntungan dari sahabat-sahabatnya. Dilaporkan bahwa Syaikh pernah berkata, "Kakiku ada di atas kepala seluruh wali." Meskipun ungkapan-ungkapan sejenis—yang biasa terucap saat para sufi mengalami ekstase spiritual—dicela habis-habisan, perkataannya tadi tetap mendapat perhatian serius. Bahkan menurut Jâmî, beberapa wali terkemuka di berbagai abad sungguh-sungguh meletakkan kepala mereka di bawah kakinya.[14]

Karya-Karya Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî

Ide mistik dan religius Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî termuat dalam karya-karyanya berikut:

1. *Ghunyat li-Thâlibî Tharîq Al-Haqq*,[15] dikenal umum dengan nama *Ghunyat Al-Thâlibîn*, sebuah karya komprehensif mengenai kewajiban yang diperintahkan oleh Islam, dan jalan hidup yang islami.
2. *Al-Fath Al-Rabbânî*,[16] sebuah rekaman dari 62 khutbahnya selama 545-546 H/1150-1152 M.
3. *Futûh Al-Ghaib*,[17] sebuah rekaman dari 78 khutbah yang di kumpulkan oleh putranya, 'Abd Al-Razzâq. C. Brockelmann telah membuat daftar dua puluh judul manuskrip yang ditulis olehnya.[18] Suatu studi kritis tentang manuskrip-manuskrip tersebut akan dapat menyingkapkan bahwa tulisan-tulisan tersebut diragukan keasliannya; tampaknya ditulis oleh generasi berikutnya yang mencantumkan nama Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî sebagai penulisnya.

Pada saat sejumlah besar legenda dan wirid-wirid yang berkenaan dengannya menyingkapkan popularitas dan tingkat kepercayaan yang amat tinggi pada kepribadiannya, tulisan-tulisan yang dinisbahkan padanya memuat interprestasi yang dituliskan oleh penerus dari generasi selanjutnya, serta direkatkan pada ujaran-ujarannya. Karenanya, walaupun dua hal ini mungkin penting untuk memperlihatkan sambutan hangat atas ajarannya, ukuran yang

sesungguhnya atas pemikiran dan tuntunan spiritualnya hanya dapat diungkapkan melalui tiga karya utama di atas.

Ghunyat Al-Thâlibîn ditulis untuk merespons permintaan sahabat dan pengikutnya guna memerinci pandangan religiusnya. Tidak seperti dua karya lainnya, *Al-Fath Al-Rabbânî* dan *Futûh Al-Ghaib*, buku ini merupakan karya lengkap tentang syariat Islam dan pemikiran mistik. Pengumpulan khutbah-khutbahnya, bagaimanapun, dilakukan dengan keterbatasan tertentu. Tidak semua ucapannya dapat direkam. Kesenjangan dan kekosongan tak dapat dihindari, dan penjelasan terperinci yang koheren dari ide-ide nya tetap menjadi sekadar harapan para pencatat. Terkadang rekaman itu memuat kalimat-kalimat yang terucap oleh sang Syaikh dengan penuh kekuatan untuk memberi penekanan pada cara pandangnya, tetapi seakan meninggalkan argumen-argumen yang mendahuluinya. Dalam dua koleksi khutbahnya, sang Syaikh sungguh-sungguh menampilkan dirinya sebagai seseorang dari "alam lain". Namun, dalam *Ghunyat*, terdapat keseimbangan dalam memandang perkara spiritual dan kewajiban hidup di dunia. Pembahasannya mencakup masalah keyakinan, zakat, shaum, dan haji, yang diikuti dengan perincian etika dan kepantasan untuk diteladani dalam kehidupan sehari-hari. Bagian terakhir dari buku itu memuat penjelasan mengenai ajaran mistiknya. Di dalam kerangka ini—keyakinan, ketaatan kepada Tuhan, dan pergaulan dengan masyarakat—beliau menginterprestasikan pendekatan religius dan moral. Dalam sebuah bagian, ia membahas sebuah kelompok yang menurutnya telah menyimpang.

Khutbah yang termaktub dalam *Futûh Al-Ghaib* memiliki susunan yang tematis, tetapi tanpa disertai dengan penanggalan. Ada kemungkinan bahwa pembahasan dilakukan dalam pelbagai kesempatan yang berbeda dan kemudian dikumpulkan bersama-sama dalam satu judul oleh pengumpul pidato tersebut. *Al-Fath Al-Rabbânî* memuat rekaman dari empat puluh khutbahnya di *khânqâh* maupun di *ribâth* pada 545 H/1150 M. Ini merupakan rekaman dari pertemuan-pertemuan dengannya selama setahun, itu pun dengan sejumlah kekosongan panjang. Karya ini tak mungkin dapat, dan senyatanya tidak dapat diharapkan untuk, mereproduksi khutbahnya kata

demi kata. Biasanya, kekosongan ini diisi oleh penerjemah atau komentator karya tersebut.

Demi memopulerkan cara pandangnya dan atas desakan Syaikh 'Abd Al-Wahhâb Qâdirî Syâdzilî dari Makkah dan Syâh Abû Al-Ma'âlî dari Lahore, Syaikh 'Abd Al-Haqq Muhaddits di Delhi harus menerjemahkan *Futûh Al-Ghaib* ke dalam bahasa Persia. Kitab *Ghunyat* diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh 'Abd Al-Hakîm Sialkotî (w. 1068 H/1657 M). Banyak rangkuman, resensi, dan komentar atas karya-karya ini diterbitkan.

Biografi Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dikompilasikan lebih dari seratus tahun setelah kematiannya oleh 'Alî ibn Yûsuf Al-Shaththanaufî (w. 713 H/1314 M) yang diberi judul *Bahjat Al-Asrâr*. Ini diikuti oleh rekaman yang dilansir oleh Dzahabî (w. 748 H/1348 M), Taqî Al-Dîn Al-Wâsith (w. 744 H/1343 M), Al-Yafi'î (w. 768 H/1367 M), dan yang lainnya. Pengagungan dan pengultusan yang berlebih-lebihan telah menyebabkan pudarnya nilai historis karya-karya hagiografi yang ditulis tentang sang wali.

Ajaran Mistik dan Metafisika Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî

Ajaran spiritual Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî berakar pada konsep tentang, dan pengalamannya akan, Tuhan. Baginya, Tuhan dan tauhid-Nya bukanlah suatu mitos teologis maupun abstraksi logis, melainkan merupakan sebuah pribadi yang kehadiran-Nya merengkuh seluruh pengalaman etis, intelektual, dan estetis seorang manusia. Ia selalu merasakan bahwa Tuhan senantiasa hadir. Kesadaran akan kehadiran Tuhan di segenap ufuk kehidupannya merupakan tuntunan dan motif bagi kebangunan hidup yang aktif sekaligus memberikan nilai transenden pada kehidupan. Nasihat Rasulullah dalam hadis "*Sembahlah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya; dan jika engkau tak dapat melihat-Nya, ketahuilah bahwa Ia melihatmu*" merupakan semboyan hidupnya, yang diterjemahkan dalam praktik kehidupan sehari-hari. Khutbahnya menggambarkan keluasan kesadarannya akan kehadiran Tuhan yang serba-meliputi. Ia meyakini bahwa kesadaran ini membersihkan dan memurnikan hati seorang manusia, serta mengakrabkan hati dengan alam ruh

(*Al-Fath Al-Rabbânî*, XXIII 133). Dengan kesadaran ini, walau bagaimanapun, ia tak mengizinkan terjadinya pengaburan distingsi antara Pencipta dan ciptaanNya. Pembahasannya mengenai *fanâ'* (ketiadaan) dan *baqâ'* (kekekalan) dilakukan dengan teramat hati-hati untuk menghindari implikasi panteistis. Walaupun demikian, pengikut pada masa selanjutnya tidak berupaya menghindarkan diri dari hal semacam ini, seperti yang dilakukan oleh Mîyan Mîr (w. 1045 H/1635 M) dan Mullâ Syâh Badakhsyânî (w. 1071 H/1661 M).[19]

Suatu hari, ketika kesadarannya sedang berada dalam keadaan ekstase, Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî berkata pada dirinya sendiri:

> Aku merindukan suatu kematian yang di dalamnya tiada lagi kehidupan dan sebuah kehidupan yang tiada kematian di dalamnya.

Kemudian, ia menjelaskan:

> Maka aku bertanya, kematian macam apa yang tidak memiliki kehidupan dan kehidupan macam apa yang tidak memiliki kematian di dalamnya. Kujawab, "Kematian yang tidak memiliki kehidupan di dalamnya adalah kematianku dari seluruh manusia ... dengan begitu aku tidak lagi hidup bahkan ditemui di antara mereka. Dan kehidupan yang tiada memiliki kematian adalah kehidupanku yang menyertai perbuatan Tuhanku, sedemikian rupa sehingga di dalam keadaan itu, diriku tidak lagi memiliki eksistensi dan kematianku adalah eksistensiku bersama-Nya." Setelah aku mengerti, ternyata inilah yang paling berharga dari seluruh tujuan hidupku. (*Futûh Al-Ghaib*, 167)[20]

Ide-ide antropomorfis menyebar di daerah tertentu di Asia Tengah dan Iran, sebagai hasil dari ajaran Muhammad ibn Karrâm.[21] Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî menyerang ajaran tersebut. "Sang Pencipta bertakhta di 'Arsy, tetapi Dia tiada berjasad" (*Al-Fath Al-Rabbânî*, XIX, 124).

Dalam pandangannya, kehidupan yang termulia adalah kehidupan orang-orang yang sepenuhnya membaktikan diri pada

Gambar 1.1 Para sufi tengah belajar dan bertafakur di sebuah taman.

Tuhan semata. Dan karena alasan ini pulalah manusia dihadirkan Tuhan, seperti yang termaktub dalam Al-Quran, *Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku* (QS Al-Dzâriyât [51]: 56). Semakin manusia berjuang "hidup demi Tuhan", dirinya akan semakin dekat dengan terwujudnya tujuan kehidupan ini. Seorang manusia harus menyerahkan kehidupannya, keinginannya, dan segala urusan material kepada Tuhan semata, bilamana ia berhasrat memburu kesadaran ilahiah. "Eksistensi yang sadar Tuhan" memberikan kekuatan spiritual pada manusia; ia mengangkatnya pergulatan keras duniawi untuk memperoleh kesenangan hidup dan keuntungan yang sedikit, menuju kebahagiaan dan ketenangan spiritual, dan membuatnya akrab dengan sumber segala kekuatan (*Al-Fath Al-Rabbânî*, XXI, 122–25).

Suatu studi introspektif terhadap diri sendiri merupakan langkah pertama demi mewujudkan kesadaran Ilahiah. "Barang siapa mengenal jiwanya akan mengenal Tuhannya," menurut Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî. Interiorisasi pengalaman spiritual ini membuka jalan bagi studi yang lebih mendalam tentang fenomena maupun nomena. Keberadaan makhluk menegaskan eksistensi Sang Khalik "sebab ciptaan menunjukkan adanya Sang Pencipta dan kekuatan yang besar menunjukkan adanya sang pelaku yang bijak di balik kekuatan itu; dan segala sesuatu mewujud melalui-Nya. Inilah penjelasan Ibn 'Abbâs akan firman-Nya: *Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin"* (QS Luqmân [31]: 20) (*Futûh Al-Ghaib*, ed. Muhammad 'Âlam Qaisharî, 151–54). Kekuatan ini hanya terdapat pada seorang manusia yang mengidentifikasi diri dengan Tujuan Penciptaan Ilahiah dan hidup sesuai dengan Kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan diungkap dalam Sunnah Nabi. Maka, siapa pun yang mengikuti Sunnah Nabi secara teliti dalam segenap aspek kehidupan sungguh-sungguh telah menundukkan dirinya di bawah Kehendak Tuhan.

Ia menganggap alam dunia sebagai hijab yang menghalangi penglihatan batin atas alam lain. Semakin besar keterlibatan hati seorang manusia pada dunia dan segala yang ditawarkan di dalam-

nya, hijab yang menghalanginya dengan alam nomenal pun akan semakin tebal dan gelap (*Al-Fath Al-Rabbânî*, XXI, 122).

Siapa pun yang berhasrat untuk mencapai kemajuan spiritual mestilah meninggalkan "diri"-nya dan mengambil jarak dengan apa pun yang bersifat material dan duniawi. Keterpikatan pada upaya mengejar kepentingan duniawi mematikan kepekaan spiritual dan menjadikan hatinya tak memiliki kesanggupan untuk merespons bentuk-bentuk komunikasi Ilahiah. Dalam mengembangkan ajaran mengenai "pengambilan jarak", lebih jauh lagi beliau berpendapat bahwa eksistensi spiritual seseorang akan tetap tumpul, kecuali jika ia sepenuhnya memutuskan hubungan dengan perkara duniawi yang mengepungnya serta berhenti dari mengandalkan upaya diri sendiri, baik secara fisik maupun mental.

Ia senantiasa berkata bahwa kehidupan spiritual tidaklah mungkin tercapai, kecuali jika manusia mampu mengendalikan dorongan-dorongan alami dan menjalankan syariat. Dalam segala hal, apakah itu berkaitan dengan makanan dan minuman, pakaian dan pernikahan, kebiasaan dan kegemaran, manusia haruslah menempatkan dirinya di bawah perintah syariat. Ia mengutip ayat Al-Quran ini dalam menjelaskan pendapatnya, *Apa yang diberikan Rasul kepadamu, terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, tinggalkanlah* (QS Al-Hasyr [59]: 7) (*Futuh Al-Ghaib*, 159).

Sumber Pikiran-Pikiran Manusia

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî berpendapat bahwa *khâthirât*, ide-ide yang melintas pada pikiran, muncul dari sumber-sumber berikut: (1) *nafs* (jiwa rendah), (2) setan, (3) *rûh*, (4) *malak* atau malaikat, (5) *'aql* atau intelek, (6) *yaqîn*. Ide-ide yang ditiupkan oleh jiwa rendah dan setan akan menyesatkan manusia, sedangkan yang berasal dari ruh dan malaikat merupakan perkara yang benar dan sejati dan membimbing manusia pada jalan ketaatan dan kebenaran. Ide yang dimunculkan oleh intelek memiliki kemungkinan baik maupun buruk. Hanya penglihatan spiritual (*bashîrah*) yang sanggup membedakan hal-hal ini. Ide yang merembes dari sumber-sumber kesejatian merupakan sumber kebahagiaan spiritual, yang dianugerahkan kepada para wali, *syuhada*, dan *shiddiqin*. Perkembangan pribadi spi-

ritual seseorang bergantung pada sejauh mana perhatian dan ketelitiannya dalam menyelisik sumber-sumber pikiran yang berkelebat padanya (*Ghunyat Al-Thâlibîn*, 220-22).[22] Sang Syaikh memaparkan sepuluh prinsip sebagai tuntunan bagi siapa saja yang mendamba hidup dalam ketaatan: (1) menjauhkan diri dari membicarakan keburukan orang lain, saat yang bersangkutan tidak hadir, (2) menahan diri dari berprasangka buruk pada siapa pun, (3) berpantang dari bergunjing dan berbisik-bisik, (4) berpantang memandang hal yang terlarang, (5) selalu berkata benar, (6) selalu bersyukur kepada Tuhan, (7) membelanjakan hartanya bagi siapa saja yang memerlukannya, (8) menjauhkan diri dari mengejar kekuasaan dan status duniawi, (9) mendirikan shalat lima waktu, (10) mengikuti Sunnah Nabi dan menjalin silaturahmi dengan sesama muslim (*Ghunyat*, 275-76).

Dalam mengembangkan pandangannya mengenai jalan kemajuan spiritual, ia menggarisbawahi peran seorang guru spiritual. Ia membandingkan guru spiritual dengan seorang inang penyusu yang memberi susu kepada seorang bayi (*Futûh Al-Ghaib*, terj. Ahmad, 54). Seorang syaikh dibutuhkan selama seorang murid masih dikuasai oleh keinginan rendah dan niat yang tidak murni. Ketika ia sudah melampaui keinginan-keinginan keji ini, kehadiran seorang syaikh, pembimbing, semakin tidak dibutuhkan (*Futûh Al-Ghaib*, 54). Yang paling penting dalam pembahasan ini adalah bahwa walaupun bimbingan seorang guru spiritual pada tingkatan awal spiritualitas merupakan hal yang tak terelakkan lagi secara mutlak, kehadirannya tidak dibutuhkan dalam keseluruhan fase kehidupannya. Saat sang Syaikh berhasil menyapih seorang murid dari daya tarik duniawi, kebutuhan akan bimbingannya pun berakhir.

Takdir dan Kehendak Bebas

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî sering membahas takdir. Akan tetapi, saat mendiskusikan kehendak bebas—dalam kerangka pembicaraan mengenai tanggung jawab seorang manusia—pada dasarnya ia berpendapat bahwa takdir telah dikataputuskan atas segala sesuatu, dan Kehendak Tuhan menentukan rangkaian tindakannya.

Pada 12 Dzulhijjah 401 H/7 Juli 1011 M, ia beroleh sebuah penampakan—yang, sekali lagi, memberi penekanan atas sikap yang serupa—yang dalam hal ini melibatkan setan. Ia berkata:

> Aku melihat setan si durjana dalam sebuah mimpi, seakan aku berada di sebuah kerumunan besar manusia, dan aku berupaya membunuh makhluk itu. Lalu, ia berkata padaku, "Mengapa engkau ingin membunuhku dan apakah dosaku? Jika Tuhan menggerakkan sebuah kejahatan, apa dayaku untuk mengganti dan mengubahnya menjadi sebuah kebaikan. Dan apabila Tuhan menggerakkan kebaikan, tiada dayaku untuk mengganti dan mengubahnya menjadi suatu kejahatan. Jadi, apa yang sudah kuperbuat?" Kulihat penampilannya mirip seorang kasim, bertutur kata lembut, segaris jenggot menjumbai di dagunya, dengan tampang yang kusut dan buruk rupa, tersenyum padaku dengan perasaan malu dan ketakutan (*Futūḥ Al-Ghaib*, 65).

Tampaknya, sikap ekstremnya yang sungguh-sungguh condong pada alam lain merembes dari keyakinannya pada takdir. Terkadang, ia bersusah hati melihat sikap orang-orang sezamannya, yang terpuruk di lumpur kotor materialisme, yang mendorongnya untuk menyarankan penolakan total terhadap upaya mengejar kepentingan duniawi dan memperluas pembahasan dengan mengatakan bahwa segera setelah seorang anak kecil sanggup memakan sendiri biji kurma, tanggung jawab seorang manusia untuk membesarkan anaknya berakhir sampai di situ. Pada kesempatan lain, ia berkata, "Ajarkan beberapa keahlian pada anakmu, lalu palingkan perhatianmu darinya untuk menyembah-Nya semata" (*Al-Fatḥ Al-Rabbânî*, XXII, 130). Ekspresi rasa muak semacam ditujukan pada kegemaran yang berlebihan untuk berlomba-lomba mengejar kepentingan materi dan perkara duniawi. Dalam *Ghunyat Al-Thâlibîn*, beliau lebih menekankan pandangan praktis mengenai kehidupan sehari-hari meskipun pembahasan mengenai kewajiban spiritual tak pernah terlewatkan.

Cobaan Hidup

Berkenaan dengan sunnatullah berupa bala bencana pada seorang yang saleh, ia menyatakan bahwa Tuhan menguji dan mencoba orang-orang beriman sesuai dengan kekukuhan imannya. Seluruh *rasûl*, *nabî*, *abdâl* (para wali yang diserahi tanggung jawab penataan jagad), dan wali, senantiasa ditimpa cobaan dan kesengsaraan. (*Futûh Al-Ghaib*, 66). Cobaan dan musibah ini merupakan sumber kekuatan hati mereka, membentuk kepercayaan diri, memancangkan keimanan kepada Tuhan, menumbuhkan kesabaran, dan memperlemah jiwa binatang dan hasrat rendahnya (*Futûh Al-Ghaib*, 67).

Meski demikian, adakalanya musibah datang sebagai hukuman atas pelanggaran terhadap syariat dan perbuatan dosa. Terkadang, sunatullah berkenaan dengan musibah yang ditimpakan pada seseorang adalah untuk memurnikan sifatnya dan merombak jalan hidupnya (*Futûh Al-Ghaib*, 128). Bilamana kesabaran dalam menghadapi musibah tidak dihubungkan dengan keimanan yang dalam dan tak terguncangkan, musibah dapat menyeret manusia pada rasa pesimistis dan frustrasi. Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî meyakini bahwa kebaikan maupun kejahatan merupakan tindakan Tuhan dan ia mengutip ayat Al-Quran yang menyokong pandangan ini, *Padahal Allahlah yang menciptakanmu dan apa yang kamu perbuat itu* (QS Al-Shâffât [37]: 96). Sebab itulah, merupakan kewajiban bagi tiap manusia untuk menanggung seluruh musibah dengan sabar dan tabah. Ketidakikhlasan dan keluh kesah bukanlah cara yang dibenarkan. "Bertahanlah dalam kesabaran—bahkan tatkala dirimu telah kehabisan tenaga—dengan bersukacita dalam ketaatan pada, dan keselarasan dengan, Tuhan. Tetaplah dalam sukacita keberserahdirian pada-Nya dan kedamaian bersama-Nya" (*Futûh Al-Ghaib*, 66).

Kondisi Sesudah Kematian

Sang Syaikh memperingatkan akan neraka—tempat penghukuman siapa saja yang berbuat kejahatan—sebagai suatu tempat yang penuh dengan adegan hukuman dan penyiksaan yang amat mengerikan.

Saat tirai neraka disingkapkan, badai akan menyentak dan asap membubung ke segala arah, dan para pendosa dengan amat menderita mencium aroma yang amat busuk. Sebanyak 99 malaikat menjadi penjaga neraka, dan tiap malaikat memiliki 70 ribu pembantu .... Kesemuanya memegang tongkat di tangan. Tatkala sang malaikat mengeluarkan perintah, neraka mulai menghela napas bagaikan suara ringkikan kuda. Ia akan menyemburkan api dan nyalanya semakin tinggi dan menyebar seakan dapat menelan segalanya .... Percikan apinya bertabur bagai bintang kemintang, yang tiap-tiap percikan ini hampir serupa dengan awan yang bertiup dari barat .... Ada tujuh bagian neraka .... Di dalam bagian yang ketujuh terdapat terowongan, api, ular, kalajengking. Pepohonannya berbuah; di dalamnya dihuni tujuh puluh ribu serangga .... Neraka memiliki tujuh buah pintu; tiap pintu memiliki tujuh puluh rimba, tiap rimba membentang dengan luas yang sama dengan perjalanan tujuh puluh tahun; tiap terowongan memiliki tujuh puluh jurang; tiap jurang dipenuhi ular, kalajengking, naga, dan banyak lagi .... Penjaga neraka dilengkapi dengan senjata-senjata yang amat mengerikan: setrika, gada, cambuk, dan rantai. Pemandangan siksaan ini akan membuat mata manusia sama sekali buta. Daging akan terpanggang dan jatuh berceceran dari tubuh, otaknya akan mencair, dan nanah akan menyembur dari tubuh mereka (*Ghunyat*, 307–20).[23]

Setelah menggambarkan kengerian neraka dalam beberapa halaman, ia membahas dosa-dosa yang diancam dengan hukuman neraka, dan secara khusus menekankan hubungannya dengan perzinaan, pencurian, persaksian palsu, syirik, dan penindasan pada sesama.

Pengisahan surga yang beliau paparkan memiliki pesona dan daya pikat yang sepadan dengan pengisahannya akan neraka yang sanggup membangkitkan ketakutan sekaligus rasa kagum. Ia mengatakan bahwa surga merupakan taman yang indah, ditumbuhi pepohonan yang terbentang, dan sarat dengan buah-buahan. Akar pepohonan ini adalah emas, sedangkan cabang-cabangnya terbuat

dari perak. Buah-buahan itu lebih lembut dibandingkan dengan mentega-susu, lebih manis dibandingkan dengan madu, dan beraroma lebih harum dibandingkan dengan kesturi. Istana-istana surga dibangun dari mutiara, berlian, dan batu-batu mulia. Ribuan dayang dan seorang bidadari menempati tiap-tiap istana. Kulit bidadari itu bagaikan cermin sehingga setiap orang dapat menyaksikan wajahnya sendiri. "Kenikmatan tertinggi di surga adalah menyaksikan Tuhan" (*Ghunyat*, 321-29). Keterangan Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî tentang surga dan neraka dalam pembahasan dan khutbahnya menggambarkan kemampuannya yang amat luar biasa dalam menjelaskan persoalan dan kapasitasnya dalam menggugah manusia.

Perilaku Sosial dan Keteladanan

Kesadaran yang tinggi tentang persoalan sosial zaman itu membentuk sifat dan arah aktivitas spiritual Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî. Meminjam peristilahan A. Toynbee, umat Islam pada pertengahan abad ke-5 H/ke-12 M menjelma menjadi mangsa bagi "perpecahan jiwa" dan "perpecahan tubuh-politik". Sang Syaikh merasa amat terusik dengan degenerasi moral dan anarki intelektual yang merebak dalam pemikiran dan tingkah laku umat Islam. Ia menawarkan kebangkitan spiritual sebagai obat mujarab bagi segala bentuk penyakit sosial dan mengerahkan segenap tenaga demi memperkuat jaringan spiritual umat yang, menurutnya, paling menentukan kesejahteraan dan stabilitas tatanan sosial.

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî biasa mengatakan bahwa kondisi saat itu seperti seorang ibu yang sedang mengandung; tak seorang pun tahu apa yang sedang bersemayam di perutnya (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 57).[24] Komentar yang tajam ini dapat diinterprestasikan sebagai indikasi dari kecenderungan beliau pada ajaran deterministik. Namun, dalam konteks ini, hal tersebut memiliki implikasi yang luas. Ia menekankan bahwa perilaku dan perbuatan manusia pada dasarnya memiliki bentuk yang konkret, dan tidak ada jalan untuk menghindarkan diri dari proses sebab-akibat. Seseorang akan memetik konsekuensi dari segala perbuatannya. Sang waktulah yang akan menjelmakan kemunculan upaya pribadi manusia.

Menurutnya, perjuangan demi kesejahteraan umat merupakan kewajiban spiritual dan agama. Ia memperlebar horizon pemaknaan akan upaya spiritual, tatkala ia mengidentikkan "pelayanan kepentingan umat" sebagai aktivitas spiritual tertinggi yang dapat diperbuat manusia. Ia menganggap bahwa setiap manusia adalah "hamba Tuhan yang bertebaran di muka bumi" (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 19) dan menegaskan bahwa menolong kaum papa dan yang membutuhkan uluran tangan merupakan semangat utama dari ketaatan religius. "Siapa saja yang mengisi perutnya ketika tetangganya sendiri dalam keadaan lapar adalah orang yang lemah imannya" (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 109). Ia menganjurkan para pengikutnya untuk menginginkan agar orang lain mendapatkan apa yang dirinya sendiri inginkan dan mencegah orang lain agar tidak memperoleh apa yang dirinya sendiri tidak inginkan untuk memperolehnya (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 107). Ia mengutip ayat Al-Quran, *Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan* (QS Âli 'Imrân [3]: 134), dan dari ayat itu, ia menegaskan bahwa pelayanan bagi kepentingan kemanusiaan merupakan perwujudan nilai-nilai spiritual. Kecintaannya pada sesama mencapai ketinggiannya tatkala ia mengatakan bahwa dirinya berhasrat untuk menutup pintu neraka dan membukakan pintu surga bagi setiap manusia.[25] Siapa pun yang berhasrat untuk mengayun langkah di jalur kebenaran dan ketaatan, pertama-tama wajib baginya untuk menjauhkan diri dari tindakan yang menyakiti orang lain. Dan yang kedua, menjalankan kewajibannya pada sesama manusia dengan perhatian dan kesadaran penuh (*Ghunyat Al-Thâlibîn*, 295–96). Mengutip hadis Nabi yang berasal dari 'Â'isyah, ia berkata bahwa kesalahan dan dosa manusia terbagi tiga: (1) dosa yang dilakukan terhadap dirinya sendiri, dan sangat mungkin Tuhan mengampuni dosa ini, (2) dosa syirik terhadap Tuhan, sebagai dosa yang tak terampunkan, (3) perbuatan aniaya pada orang lain, yang merupakan dosa yang tak mungkin dimaafkan, terkecuali telah dimaafkan oleh orang yang bersangkutan (*Ghunyat Al-Thâlibîn*, 262–63).

Ia pun membahas kemunafikan dan hubungannya dengan tindak menduakan Tuhan (*Ghunyat Al-Thâlibîn*, 478). Manusia yang bersifat munafik akan menyebabkan kebencian Tuhan. Bahkan, seorang alim yang bertindak tidak sesuai dengan pengetahuan yang

dimilikinya tidak lain merupakan seorang munafik. Ia memperingatkan umat untuk menjauhi ulama yang tidak berbuat sesuai dengan pengetahuan yang telah dimilikinya (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 83). Ia mengutuk siapa saja yang bersikap seperti serigala berbulu domba (*Ghunyat Al-Thâlibîn*, 480)

Walau terkadang Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî memperingatkan umat untuk menghentikan keterlibatan pada perburuan harta benda duniawi—suatu sikap yang melahirkan kesengsaraan ketika manusia begitu asyik dengan urusan dunia—ia menentang segala bentuk parasitisme atau sikap mengandalkan orang lain, dan menganjurkan manusia untuk: (1) hidup dengan sumber pendapatan yang halal, (2) mencari sepotong roti atau sesuap nasi dengan usahanya sendiri, (3) menafkahkan apa pun yang diperolehnya untuk orang lain. Ia menganjurkan muridnya untuk tidak semata-mata mengandalkan siapa pun yang menyediakan makanan untuknya, ataupun pada keterampilan dan keahlian tertentu yang membantu mereka untuk mencari sepotong roti sekalipun (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 47, 27, 19, 130, 145, 160, dan seterusnya).

Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî menghindar dari para penguasa saat itu dan berpendirian bahwa kemakmuran yang mereka peroleh didapat dengan mengeksploitasi manusia melalui cara-cara yang tidak benar.[26] Hubungan apa pun dengan penguasa dianggap rendah dan merupakan pengingkaran terhadap semangat keberagamaan yang benar. Sekalipun para Khalifah Abassiyyah sangat mendambakan pemberkatan darinya, kunjungan mereka tak membuat sang Syaikh berbesar hati. Dilaporkan bahwa Sultan Sanjar pernah menawarkan untuk memberi kekuasaan padanya di Provinsi Sistan (di selatan Persia) guna menyokong *khânqâh*-nya, tetapi ia menepis tawaran ini, dengan sebuah syair yang dilantunkan bibirnya, "Lebih baik wajahku menjelma hitam bagaikan langit-langit Sanjar, /Jikalau aku ingin menuai kesengsaraan, akan kuterima apa pun yang ditawarkan negeri Sanjar."[27]

Sekalipun demikian keras kritiknya kepada para penguasa, ia percaya bahwa tipe penguasa yang memimpin suatu masyarakat adalah suatu hal yang berhubungan dengan karakter dan kehidupan masyarakat itu sendiri, "Sebagaimana dirimu, begitu pulalah

dengan pemimpinmu." Dengan konsisten, ia menganjurkan bahwa apabila masyarakat mengadakan perubahan pada pemikiran dan tingkah lakunya sendiri, para pemimpin pun akan menjadi baik (*Al-Fath Al-Rabbânî*, 51).

Ritual dan Wirid Tarekat Qâdiriyyah

Selama perluasan dan penyebarannya, tarekat Qâdiriyyah mengembangkan banyak ritual dan wirid, khususnya ketika menyebar di Turki, Mesir, India, dan Afrika. Sebagian merupakan ritual yang diajarkan oleh Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî,[28] dan sebagian lagi jelas-jelas merupakan penambahan yang dilakukan kemudian. Simbol-simbol terkadang diadopsi untuk menggarisbawahi keutamaan khusus dalam tarekat ini di daerah-daerah yang berbeda. Qâdiriyyah Turki mengadopsi mawar hijau sebagai simbol mereka. Ketika seorang calon murid akan diterima di tarekat, syaikh Qâdirî menyampirkan pada peci bulunya sebentuk mawar yang terdiri dari delapan belas bagian dengan Segel Sulaiman di tengahnya. Peci ini disebut dengan *tâj* (mahkota),[29] hal yang amat didambakan kelompok mistik.

Tarekat Qâdiriyyah Mesir mempergunakan sorban putih dan panji-panji putih. Sejumlah nelayan yang menjadi pengikut tarekat ini membawa jaring-galah beraneka warna tatkala mengikuti prosesi. Di Maroko, sejumlah anggota tarekat Qâdiriyyah melantunkan zikir diiringi instrumen musik. Di Tangier, Aljazair, para anggota *Jilâlah* menyimpan seekor ayam jantan berbulu putih di *zâwiyah*, tatkala diambil sumpahnya. Ayam-ayam ini disebut *muharrar* dan tidak disembelih.[30]

Sejumlah peninggalan Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dibawa ke pelbagai wilayah, dan lingkaran cahaya kesucian seakan menerangi daerah-daerah tersebut. Sebuah sorban yang dipercaya merupakan milik sang Syaikh kini terdapat di daerah Uchh.[31]

Zikir dan Kontemplasi (Murâqabah)

Di antara praktik spiritual yang diadopsi oleh tarekat Qâdiriyyah, zikir (terutama melantunkan asma Allah berulang-ulang) menempati posisi terpenting.[32] Dalam pelaksanaannya terdapat berbagai tingkatan penekanan dan intensitas. Ada zikir yang terdiri atas satu, dua,

tiga, dan empat. Zikir dengan satu gerakan dilaksanakan dengan mengulang-ulang asma Allah melalui tarikan napas panjang yang kuat, seakan dihela dari tempat yang tinggi, diikuti penekanan dari jantung dan tenggorokan, kemudian dihentikan sehingga napas kembali normal. Hal ini harus diulang secara kontinu untuk waktu yang lama. Zikir dengan dua gerakan dilakukan dengan duduk dalam posisi shalat, kemudian melantunkan asma Allah di dada sebelah kanan, lalu di jantung, dan kesemuanya dilakukan berulang-ulang dengan intensitas tinggi. Hal ini dianggap efektif untuk meningkatkan konsentrasi dan menghilangkan rasa gelisah dan pikiran yang kacau. Zikir dengan tiga gerakan dilakukan dengan duduk bersila dan mengulang pembacaan asma Allah di bagian dada sebelah kanan, kemudian di sebelah kiri, dan akhirnya di jantung. Kesemuanya ini dilakukan dengan intensitas yang lebih tinggi dan pengulangan yang lebih sering. Sementara itu, zikir empat gerakan dilakukan dengan duduk bersila, dan mengucapkan asma Allah berulang-ulang di dada sebelah kanan, kemudian di sebelah kiri, lalu ditarik ke arah jantung, dan terakhir, dibaca di depan dada. Cara terakhir ini diharapkan dapat dilakukan lebih kuat dan lebih lama.

Praktik zikir ini dapat dilakukan bersama-sama, dibaca dengan suara keras atau perlahan, sambil duduk membentuk lingkaran setelah shalat, pada waktu subuh maupun malam hari. Jika seorang pengikut sanggup melantunkan asma Allah empat ribu kali setiap harinya, tanpa putus selama dua bulan, dapat diharapkan bahwa dirinya telah memiliki kualifikasi untuk meraup pengalaman spiritual tertentu.

Setelah melakukan zikir, tarekat menganjurkan untuk melakukan apa yang disebut sebagai *pâs-i anfâs,* yakni mengatur napas sedemikian rupa sehingga dalam proses menarik dan mengembuskan napas, asma Allah bersirkulasi dalam tubuh secara otomatis. Kemudian, ini diikuti dengan *murâqabah* atau kontemplasi. Dianjurkan untuk berkonsentrasi pada sejumlah ayat Al-Quran ataupun sifat-sifat Ilahiah tertentu hingga sungguh-sungguh terserap ke dalam kontemplasi.

Beberapa praktik yang dikembangkan oleh pengikut dari generasi berikutnya mengadopsi pengaruh lokal dan tidak dapat

dipahami dengan merujuk pada ide dan anjuran autentik sang Wali. Contohnya, para pengikut tarekat Qâdiriyyah di Afrika Utara—sering disebut sebagai para *Gîlânî*—telah mengembangkan praktik *khalwat*, dengan aturan-aturan yang sangat khusus. Alang-alang ditancapkan di tumpukan batu, para wanita menyampirkan kain-kain di situ, kemudian bensin dan *styrax* disulut. Baik pria maupun wanita melakukan jenis *khalwat* ini dan memohon agar keinginan mereka terpenuhi.

Seiring dengan timbulnya praktik yang tidak tepat tersebut, muncul pula deifikasi atau pengultusan secara berlebihan di antara kelompok-kelompok ekstrem. Untuk mempertahankan pandangannya, mereka mengulang ucapan Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî, "Seluruh wali berada di bawah kakiku."[33] Padahal, kata-kata tersebut—saat diucapkan beliau—merujuk pada suatu kondisi kebahagiaan spiritual yang ekstrem, suatu ekspresi sang Syaikh, tanpa implikasi lainnya.[34] Namun, para pengagumnya di kemudian hari membuat tulisan untuk membela posisinya demi memantapkan keunggulan posisinya di dalam hierarki spiritual. Bahkan, ulama yang sangat kritis dan berhati-hati sekalipun, semacam Syaikh 'Abd Al-Haqq Muhaddits dari Delhi, melukiskan sang Syaikh dalam nuansa yang dipinjam dari hagiologi yang dilebih-lebihkan tersebut. Kebesaran Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî tidaklah bersandar pada keajaiban yang telah dilakukannya, tetapi pada eksistensi kesadaran Ilahiah yang bertumbuh dalam dirinya dan dedikasinya untuk mengagungkan mistisisme Islam yang ideal: menyadari Tuhan, menunjuki manusia pada jalan menuju-Nya, dan menghidangkan kebahagiaan bagi hati-hati yang terluka dan jiwa-jiwa yang gelisah.[]

2

TAREKAT SYÂDZILIYYAH DAN TASAWUF DI AFRIKA UTARA

VICTOR DANNER

Latar Belakang

Tasawuf mengukuhkan dirinya dengan bentuk yang tegas pada abad ke-7 H/12 M, yang diikuti oleh karya-karya Ibn 'Arabî (w. 638 H/1240 M) dan tarekat-tarekat baru yang memasuki gelanggang. Politik dan penyesuaian yang dibuat, baik oleh Dunia Timur maupun Barat dalam Dunia Islam menyediakan suatu sudut pandang sosial atau situasi hubungan politik baru ketika tasawuf dapat mendorong ruh penyegaran dalam masyarakat sebagai suatu kesatuan. Di Barat, akhir dari Dinasti Al-Muwahiddûn memberi kesempatan bangkitnya rezim-dinasti baru. Di bawah salah satu dinasti ini, Hafshiyyah di Tunisia, tarekat Syâdziliyyah memulai keberadaannya.[1] Pada pertengahan abad itu, kekuatan Dinasti Ayyûbiyyah di Timur telah tercabik dan tibalah waktunya bagi Dinasti Mamlûk. Dinasti ini menghentikan upaya penaklukan Mongol ke Barat, dan memindahkan institusi kekhalifahan ke Kairo, yang sebelumnya telah dibinasakan dalam penaklukan Mongol atas Bagdad pada 656 H/1258 M, beberapa bulan sebelum kematian pendiri tarekat Syâdziliyyah, Imam Abû Al-Hassan Al-Syâdzilî. Tarekatnya ini berkembang di bawah Dinasti Mamlûk di Mesir dan Timur-Dekat akhir abad itu. Namun, asal mula tarekat itu adalah daerah Maghribi (Spanyol, Maroko, Aljazair, Tunisia, dan sebagian Libia) yang memperlihatkan banyak pengejawantahan luar biasa dalam jalan

hidup sufi. Tokoh-tokoh yang sedemikian cemerlang sezaman dengan pendiri tarekat Syâdziliyyah dari daerah itu, kurang lebih di antaranya adalah Abû Madyan Syu'aib Al-Maghribî (w. 594 H/1197 M), Ibn 'Arabî (w. 638 H/1240 M), 'Abd Al-Salâm ibn Masyîsy (w. 625 H/1228 M), Ibn Sab'în (w. 669 H/1271 M), dan Al-Syusytarî (w. 688 H/1270 M)—hanya untuk menyebut sejumlah kecilnya.

Peran daerah Maghribi dalam kehidupan spiritual sebelum abad ke-7 H/13 M sebagian besar masih merupakan masalah yang belum terkaji.[2] Namun, perannya setelah periode itu sangatlah jelas. Praktis, semua tokoh sufi yang telah disebutkan tadi akhirnya tinggal di Timur. Tarekat Syâdziliyyah sendiri, setelah permulaan awal di daerah Maghribi, menanamkan akar baru di Timur di penghujung usia sang pendiri. Berabad-abad kemudian, sampai dengan hari ini, tarekat ini terus mengalirkan arus para syaikh, dari Maghribi menuju daerah Timur dan wilayah lain dalam Dunia Islam. Kegemilangan para pribadi dan mazhab-mazhab sufi pada abad ke-7 H/13 M membuat kita sadar akan adanya migrasi tasawuf ke arah timur, nyaris seolah hal tersebut tiba-tiba terjadi pada saat itu. Terhentinya dokumentasi dari periode abad ke-3 H/9 M sampai dengan abad ke-6 H/12 M ikut bertanggung jawab atas kurangnya studi historis tasawuf Maghribi pada masa awal. Namun, perhatian yang terkonsentrasi pada tasawuf aliran Timur juga turut menghalangi pemahaman terhadap apa yang telah terjadi dalam tasawuf Maghribi awal sampai dengan kedatangan Ibn Al-'Arîf (w. 536 H/1143 M).[3] Tentu saja, fondasi tasawuf Maghribi pun datang dari Timur, sebagai asal muasal Islam sendiri. Meski demikian, kejeniusan unik dari Islam daerah Barat, gaya hidupnya, seni kaligrafinya, arsitektur masjidnya, serta kejernihan watak dasar dari arsitektur kota yang bagai tebaran hablur kristal—belum lagi mazhab Mâlikiyyah—telah ada sejak generasi Islam yang paling awal. Ciri umum ini mendapat penguatan sejak, bersamaan dengan berdirinya Dinasti Abasiyyah pada abad ke-2 H/8 M, wilayah ini memencilkan diri dari Timur dan mulai mengembangkan kebiasaannya sendiri secara terpisah. Inilah atmosfer yang melatarbelakangi berdirinya Syâdziliyyah pada abad ke-7 H/13 M.

Kehidupan dan Karya-Karya Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî

Dalam sejarah Islam terdapat beragam jenis sufi. Universalitas dari tradisi sufi menggagalkan setiap upaya untuk mereduksinya menjadi suatu pola tunggal yang terkontrol. Para sufi hidup berdampingan, baik yang menganut nominalisme maupun antinomi. Namun, setelah berabad-abad, muncullah tipikal guru sufi yang dalam dirinya mewujud apa yang dapat disebut sebagai "tasawuf normatif". Sufi tipe ini dikarakteristikkan dengan ketenangan spiritual, dengan kata lain, meluputkan diri dari karakteristik yang ganjil dan menghebohkan. Meski pikirannya telah terpaku pada Al-Haqq, bagaimanapun ia tetap menegaskan berlakunya hukum maupun dogma-dogma Islam. Mereka adalah sufi yang cenderung untuk tidak menonjolkan diri dan memilih untuk tak dikenal oleh orang biasa. Merekalah yang karakteristiknya paling merebak dalam tasawuf dan mencirikan jalan kontemplasi selama berabad-abad. Tokoh yang sama sekali berlawanan arah dengan tipikal sufi ini adalah Al-Hallâj (w. 309 H/922 M) yang amat dikenal di luar Dunia Islam, dan dengan cara apa pun tak dapat diklasifikasikan sebagai tokoh yang mengejawantahkan tipologi sufi normatif, sebelum maupun sesudah masa kehidupannya.[4] Kegemparan yang ditimbulkan, proses pengadilan, dan akhirnya, kemartiran dirinya di atas tiang gantung, amatlah kontras dengan tiadanya seluruh drama dan derita dalam kehidupan sufi yang menempuh jalur wajar. Meski demikian, tasawuf normatif ini pulalah yang memberikan ukuran nyata dalam jalan spiritual Islam. Inilah tasawuf yang menjadi karakteristik pendiri Syâdziliyyah, yang biarpun begitu, memiliki pengaruh amat dalam pada dunia sekitarnya, dan, melalui tarekatnya, pada Dunia Islam.

Ia dilahirkan di wilayah Ghumârah, dekat Ceuta saat ini, di utara Maroko pada 593 H/1197 M, pada saat Dinasti Al-Muwahhiddûn mencapai titik nadirnya.[5] Sebagai seorang *Syarîf* keturunan Hasan, ia menganut mazhab Mâlikî yang pergi mengembara jauh demi menuntut ilmu. Setelah menjadi seorang terpelajar, sebagai pemuda, ia terkenal dalam kemampuannya melakukan perdebatan hukum menghadapi ulama saat itu. Di pertapaan di puncak Jabal Al-'Alam, dekat Tetuan, ia berjumpa dengan seorang syaikh

yang memberi pengaruh terbesar dalam kehidupannya: 'Abd Al-Salâm ibn Masyîsy (w. 625 H/1228 M), yang juga dikenal sebagai "Kutub dari Kutub para Wali" seperti halnya 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî (w. 561 H/1166 M). Ia tinggal bersama gurunya itu sementara waktu dan kemudian berangkat ke Syâdzilah di Tunisia atas perintah sang guru. Dan dari sanalah dirinya memperoleh nama Al-Syâdzilî. Setelah melakukan pelatihan spiritual yang tanpa henti di wilayah Jabal Zaghwan, ia mendapat perintah dalam sebuah penglihatan spiritual untuk mengajarkan tasawuf.

Dengan perintah inilah ia membangun sebuah *zâwiyah* di Tunisia pada 625 H/1228 M, bersamaan dengan tibanya Abû Zakariyyâ' di tempat itu, gubernur baru dan, kelak, pendiri Dinasti Hafshiyyah. Secara amat mengejutkan, tarekat barunya ini amat sukses, secara massal menarik anggota dari seluruh strata kehidupan, termasuk keluarga Sultan. Dalam sebuah perjalanannya menuju Timur, seorang Sultan Ayûbiyyah memberikan pada diri dan murid-muridnya—sebagai suatu wakaf—salah satu menara besar yang didirikan di benteng yang memagari penjuru Alexandria, Mesir. Pada 642 H/1244 M, demi menaati suatu penglihatan spiritual, ia meninggalkan Maghribi untuk terakhir kalinya, dengan diiringi para murid dan syaikh lain pindah ke Alexandria dan bermukim sekaligus mendirikan *zâwiyah* bagi tarekatnya di menara itu. Di puncak menara, ia hidup bersama keluarganya; lantai lainnya diubah menjadi sebuah masjid yang menakjubkan tempat dirinya berkhutbah. Lantai lainnya pun dijadikan sebuah *zâwiyah* besar bagi para murid, yang dipartisi untuk ber-*khalwat*. Seperti sebelumnya, tarekatnya mendapat sukses besar di Mesir, yang di dalamnya bergabung pejabat penting kehakiman, ulama besar, seperti 'Izz Al-Dîn ibn 'Abd Al-Salâm (w. 660 H/1262 M) ataupun pemuka mazhab Syâfi'î, Al-Mundzirî (w. 656 H/1258 M), rombongan besar tokoh sufi, dan individu dari tingkatan sosial yang beragam. Pada 646 H/1248 M, ia mengalami kebutaan. Sekalipun demikian, dalam kondisi seperti itulah dirinya terlibat—dengan caranya sendiri—dalam pertempuran Al-Manshûrah di Mesir, yang berhasil menghentikan laju pasukan Salib ketujuh yang dipimpin oleh Saint Louis dari Prancis. Ini adalah salah satu dari sedikit contoh dalam sejarah ketika

tokoh-tokoh suci dari dua pihak yang berlawanan, bertempur tanpa mengetahui kehadiran masing-masing. Dalam waktu yang relatif singkat sebelum keberangkatannya melaksanakan ibadah haji untuk terakhir kalinya, Kota Bagdad jatuh ke tangan Mongol, mengakhiri masa kekuasaan Dinasti Abbasiyyah yang amat panjang, sekaligus mengantarkan sejarah Islam ke dalam zaman baru. Sang Syaikh berangkat ditemani banyak muridnya, tetapi kemudian jatuh sakit di gurun utara Mesir, di sebuah tempat bernama Humaitsirah, dan ia meninggal dunia di sana pada 656 H/1258 M.

Sang Syaikh tidak meninggalkan karya berupa buku maupun risalah tasawuf, tetapi menyusun rangkaian doa yang berasal dari pengalaman mistis (*hizb*, jamak: *ahzâb*) yang memuat formula ayat Al-Quran dan juga inspirasi khas tasawuf.[6] Kumpulan doa ini dengan segera menyebar ke seluruh penjuru Dunia Islam. Sejak saat itu, karya beliau menjadi rangkaian doa yang paling luas pemakaiannya dalam Dunia Islam, dan dianggap memiliki keberkatan khusus. Rangkaian doa ini memiliki nama yang diberikan olehnya sendiri ataupun oleh orang lain, seperti *Hizb Al-Bahr*, atau *Hizb Al-Anwâr*, dan lain-lain. Lebih dari selusin di antaranya menjadi begitu terkenal dan dikomentari oleh guru-guru sufi terkenal pada waktu terkemudian. Dikatakan bahwa doa-doa tersebut amat makbul dan Syaikh mengakui bahwa dirinya menerima langsung dari lisan Nabi dalam penglihatan spiritual. Ajaran fundamentalnya berkaitan erat dengan tauhid dan konsekuensi spiritual yang mengalir darinya pada jiwa orang yang bersangkutan. Muslim yang mengambil disiplin mistik maupun yang tidak, dapat menemukan level mereka masing-masing di dalamnya dan tak diragukan lagi, inilah mengapa doa-doa tersebut begitu populer selama berabad-abad. Namun, terpisah dari fungsi pendidikan, tampaknya kumpulan doa ini telah dipakai oleh anggota tarekat Syâdziliyyah masa awal maupun berikutnya sebagai tema bagi meditasi akan kematian, masa depan, penyucian, keterjagaan, pengasingan diri, kesabaran, dan sifat-sifat Tuhan. Kita dapat menemukan dalam sebuah literatur tasawuf bahwa doa itu digunakan tiga kali sehari—pada pagi hari, sore hari, dan malam hari—yang secara tidak langsung menunjukkan fungsinya sebagai salah satu metode tarekat Syâdziliyyah dalam mengonsentrasikan

pikiran pada realitas Ketuhanan. Mungkin sekali, dalam hubungannya dengan fungsi ini, Sang Syaikh menyusun *dawâ'ir* (jamak dari *dâ'irah*, "lingkaran"). Ini merupakan representasi geometris, umumnya berupa lingkaran di dalam persegi atau sebaliknya, yang memuat ayat Al-Quran ataupun nama-nama Tuhan, ataupun nama malaikat-malaikat utama, yang dipakai sebagai pendukung visual bagi meditasi. *Dawâ'ir* tersebut memiliki fungsi *theurgis** pula, sebagai jimat dan pelindung, dan sang Syaikh menuliskannya bagi sejumlah muridnya. Ini diwariskan pada anggota tarekat di waktu berikutnya melalui rantai silsilah yang bersambung sampai pada sang Syaikh. Penulis biografi Syâdzilî, Ibn 'Iyâdh, dalam karyanya, *Al-Mafâkhir Al-'Aliyyah* memberikan contoh dari *dawâ'ir* ini. Ditemukan banyak materi semacam ini dalam karya kosmologi berjudul *Syams Al-Âfâq fî 'Ilm Al-Hurûf wa' Al Aufâq* oleh 'Abd Al-Rahmân Al-Busthâmî (w. 858 H/1454 M), yang bersambung dengan Syaikh Abû Al-Hasan melalui salah seorang murid terbesarnya, Syaikh Abû Al-'Azâ'im, yang meninggal di Tunisia dalam usia 116 tahun (718 H/1318 M). Pembahasan kosmologi yang dilakukan murni bersifat esoterik dan berhubungan dengan nama-nama Allah dan sejumlah disiplin, seperti alkimia dan astrologi, dalam makna simbolisnya. Pengembangan *dawâ'ir* yang bersifat kosmologis, perjimatan dan *theurgis* ini—bersama dengan simbolisme huruf Arab—tidak boleh dicampuradukkan dengan sihir hitam (*al-sihr al-aswad*) yang merupakan tindak negatif, maupun sihir putih (*al-sihr al-abyad*) yang sekalipun memiliki watak dasar yang lebih positif, bukanlah suatu karakteristik *theurgis* yang murni karena *dawâ'ir* pada ujungnya akan membuahkan kemuliaan dan keberkatan spiritual. Lebih jauh, semua ini akhirnya mendorong pengembangan sekunder simbolisme *dawâ'ir*, suatu perpanjangan yang bersifat populer tentang apa nilai suatu meditasi ataupun pemaknaan yang lebih tinggi bagi para pengikut para sufi.

---

* *Theurgis*: seni/teknik memanjatkan permohonan yang makbul pada kekuatan ilahiah.

Ajaran-Ajaran Syâdzilî

Tarekat yang didirikan Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî dilandaskan pada kandungan metafisik dan spiritual tauhid. Tujuan aliran ini adalah kesadaran gnostik akan Allah, *ma'rifah*, yang mengimplikasikan kebijaksanaan sempurna dan kesucian jiwa pelaku kontemplasi. *Ma'rifah* yang diajarkannya ini berdasarkan keyakinan sederhana, ketaatan syariat, dan formulasi dogmatis dari aqidah yang diajarkan Asy'ariyyah. Sekalipun *ma'rifah* dalam pembahasannya memiliki implikasi kosmologi dalam konteks spiritual, hal ini tidaklah membuatnya terselimuti oleh kompleksnya konsepsi filosofis *wahdah al-wujûd* yang dilansir oleh Ibn 'Arabî (w. 638 H/1240 M),[7] tokoh yang sezaman dengannya, sekalipun Syaikh Abû Al-Hasan senantiasa membela beliau dari para penentang ide tersebut, terutama menghadapi Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1328 M), seorang skripturalis (*canonist*) bermazhab Hanbalî di masa kemudian. Lebih jauh lagi, tauhid yang diajarkan oleh Syaikh Abû Al-Hasan disertai dengan implikasi berupa *dzikr* asma Allah, suatu konsentrasi spiritual utama dalam tasawuf. Tauhid dan *dzikr* merupakan dua pilar esensial aliran ini—yang pertama berhubungan dengan doktrin, sedangkan yang terakhir berkaitan dengan metodologi spiritual. Akan tetapi, bukan dari kedua hal itu kita dapat menemukan perbedaan antara tarekat ini dan tarekat lain yang sezaman ataupun yang muncul belakangan. Semuanya sedikit banyak berlandaskan pada Al-Quran dan Sunnah, pada ajaran Islam dan praktiknya dari sudut pandang esoterik, perbedaan yang ada hanyalah dalam hal penekanan, aksentuasi, serta aplikasi. Memang benar bahwa ajaran gnostik yang dianutnya membuat mereka berbeda dengan ajaran tarekat yang menekankan ketaatan buta dan asketisme yang keras. Akan tetapi, ada pula tarekat lain seperti halnya Qâdiriyyah, Suhrawardiyyah, dan lain-lain, yang menyodorkan kenyataan gnostik dengan memakai pendekatan yang bersifat intelektual, bukan dengan pendekatan emosional maupun sentimentil.[8]

Yang menjadi pembeda kontras dengan tarekat lainnya pada masa itu, agaknya adalah sikap tidak menonjolkan diri dalam tarekat ini pada masa awal. Tarekat Syâdziliyyah tidak memisahkan diri dengan dunia luar. Meski sang Syaikh dari waktu ke waktu memberikan khutbah tasawuf bagi masyarakat umum—yang

membuat kehadiran mereka tampak jelas di masyarakat lokal—para pengikut di bawahnya sulit untuk dibedakan dengan masyarakat awam. Pada masa kehidupan sang Syaikh, sejumlah murid menjadi Syaikh yang terkemuka di Tunisia dan wilayah Maghribi lainnya. Seperti yang dapat dibayangkan, mereka masing-masing memiliki pengikut, tetapi keberadaan mereka dalam sejarah tidak tercatat karena mereka tidak menampakkan tanda-tanda yang melambangkan kesetiaan pada tarekat Syâdziliyyah. Jika kita tidak memiliki sumber biografi tentang para guru masa awal yang menyebutkan bahwa Sultan Al-Malik Al-Mu'izz Al-Dîn (w. 655 H/ 1257 M) merupakan murid Syaikh Abû Al-Hasan, tidak mungkin kita menyadari kenyataan tersebut, apalagi jika dilihat dari keseharian dan penampilan eksternal sang Sultan ini.

Demikian pula, *zâwiyah* tarekat ini tidaklah dapat dibedakan kehadirannya. Para Syaikh sering mengajar di rumahnya sendiri, seperti yang dilakukan Syaikh Abû Al-Hasan tatkala masih berada di Tunisia, ataupun setelah ia pindah ke salah satu menara benteng yang mengelilingi Kota Alexandria. *Zâwiyah* Syâdziliyyah tidak memiliki satu pun karakteristik semi-resmi *khânqâh* yang biasa dibangun oleh penguasa zaman itu bagi tarekat. Serupa dengan kenyataan semacam ini, para *fuqarâ'* tarekat ini tidaklah mengenakan pakaian yang unik seperti yang terdapat pada tarekat lainnya, semacam *khirqah* atau *muraqqa'ah* yang terbuat dari kain wol bertambal dan terbuat dari bahan kasar. Mereka tidak membawa-bawa mangkuk dan tongkat, tidak pula hidup mengembara, ataupun mengasingkan diri sebagai seorang fakir. Sebaliknya, mereka berpakaian seperti masyarakat umum. Bahkan sebagian dari mereka, seperti halnya sang pendiri tarekat, sering mengenakan pakaian yang indah. Inilah yang menyebabkan sering para asketik bertanya-tanya apakah sang Syaikh ini sungguh merupakan seorang spiritualis. Pakaian yang mereka kenakan merefleksikan strata sosialnya, apakah seorang tukang sepatu, ahli hukum, wazir, profesor, ataupun yang lainnya. Ada alasan mengapa diadakan penyamaran *faqîr* dalam dunia kekaryaan di sekitarnya: peraturan dari tarekat Syâdziliyyah awal adalah bahwa seluruh anggota mestilah memperoleh penghidupannya melalui upaya berdagang ataupun suatu profesi.

Mereka tidak boleh melarikan diri dari dunia untuk menjalani kehidupan kontemplatif yang terasing. Lebih baik jika mereka menempuh kehidupan kontemplatif di tengah masyarakat luas dalam profesi mereka ataupun berdagang. Murid-murid yang tidak berjuang mencari penghidupan tidaklah disukai. Singkat kata, jalan Syâdziliyyah merupakan pengejawantahan kembali tauhid dan zikir yang tegak pada zaman Rasulullah, tatkala tidak ada tanda-tanda pembeda antara orang-orang yang menempuh kehidupan kontemplatif dan yang menempuh kehidupan aktif. Kehidupan ruhaniah diaksentuasikan, sementara secara eksternal manusia menjalani kewajiban pribadinya di dunia. Karena alasan inilah jejak historis anggota tarekat Syâdziliyyah pada masa awal tidak mungkin terlacak di Spanyol, Maroko, Aljazair, dan tempat lain, kecuali jika telah diketahui terlebih dahulu nama guru-guru tertentu atau murid-muridnya.

Para Ahli Waris Awal Syaikh Syâdzilî

Sesaat sebelum tutup usia pada 656 H/1258 M, Syaikh Abû Al-Hasan menunjuk Abû Al-'Abbâs Al-Mursî sebagai penerus kepemimpinannya di tarekat itu. Ia dilahirkan pada 616 H/1220 M di Murcia, Spanyol, yang juga merupakan kota kelahiran Ibn 'Arabî dan Ibn Sab'în, yang terakhir ini dilahirkan hanya beberapa tahun sebelum Al-Mursî. Sekitar usia 24 tahun, Al-Mursî berangkat menunaikan ibadah haji bersama keluarganya, tetapi kapal yang ditumpanginya tenggelam di Teluk Aljazair. Dalam malapetaka itu, ia kehilangan kedua orangtuanya, dan hampir saja kehilangan nyawa jika tidak sanggup berenang ke tepi bersama saudaranya. Setelah berkelana sementara waktu di Afrika Utara, akhirnya mereka berjumpa dengan Syaikh Abû Al-Hasan dan bergabung dengan tarekatnya. Tidak lama setelah itu, pada 642 H/1244 M, Syaikh memindahkan tarekatnya dari Tunisia ke Mesir. Di Mesir, Al-Mursî membuktikan apa yang telah diramalkan oleh Syaikhnya dan menjadi guru dari tarekat itu. Setelah kematian sang guru pada 656 H/1258 M, ia pindah ke menara yang sebelumnya dipakai oleh gurunya itu sebagai kediaman, masjid, dan *zâwiyah*, menetap di sana sekitar tiga puluh tahun, dan jarang bepergian lagi di Mesir sampai dengan kematian-

nya tahun 686 H/1288 M. Berbeda dengan gurunya, Syaikh Abû Al-Hasan yang tidak pernah merasa berkeberatan untuk berhubungan erat dengan para pejabat negara pada masanya—jika ia merasa ada alasan yang tepat untuk melakukannya—Al-Mursî memiliki cara pandang yang sama sekali berbeda dan sama sekali tidak ingin berhubungan dengan pejabat mana pun, menolak segala bantuan dan sumbangan yang ditawarkan oleh Dinasti Mamlûk. Adakalanya ia mengunjungi Kairo untuk mengajar tasawuf pada para ulama penting saat itu, tetapi umumnya ia menghabiskan waktu untuk mengabdikan diri pada urusan-urusan tarekat sampai tutup usia. Seperti gurunya, ia tidak menulis sebuah buku atau risalah tasawuf pun dan beranggapan bahwa karya-karya semacam itu hanyalah buih yang terdampar di tepian samudra kesadaran spiritual yang tanpa batas. Namun, seperti halnya sang guru, ia menyusun *ahzâb*, yang beberapa di antaranya masih beredar. Mungkin, muridnya yang paling terkenal dalam Dunia Islam adalah Al-Bûshîrî yang legendaris (w. 694 H/1295 M), penyair Mesir berasal dari Berber, yang amat terkenal dengan dua syairnya berupa puji-pujian kepada Nabi Muhammad, "Syair Jubah" (*Al-Burdah*) dan *Hamziyyah*, yang keduanya selalu dilantunkan pada setiap peringatan hari kelahiran Nabi. Murid terkemuka Al-Mursî yang lainnya tidak terkenal dalam Dunia Islam, tetapi memegang peranan penting dalam tasawuf di daerah Timur Dekat. Di antaranya adalah Yâqût Al-'Arsyî (w.732 H/1332 M) guru Kota Alexandria yang berasal dari Abesinia, yang dikunjungi oleh Ibn Baththûthah tahun 725 H/1325 M dalam perjalanannya ke Timur. Juga muridnya yang legendaris, Syaikh Najm Al-Dîn Al-Ishfahânî (w. 721 H/1321 M), murid Al-Mursî berkebangsaan Persia, yang lama menetap di Makkah dan menyebarkan tarekat Syâdziliyyah kepada para jamaah haji. Ia adalah guru Syâdziliyyah bagi Al-Yâfi'î (w. 768 H/1367 M), yang melalui tokoh ini, tarekat Ni'matu'llâhiyyah yang beraliran Syi'ah mengadakan hubungan dengan Syâdziliyyah. Dan terakhir, Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh (w. 709 H/1309 M), guru ketiga yang terkemuka dari rantai silsilah tarekat ini, juga merupakan Syaikh pertama yang menuliskan ajaran tarekat ini dalam bentuk buku-buku, karya-karya yang tak ternilai untuk memahami perspektif Syâdziliyyah pada saat itu.

Syaikh Abû Al-'Abbâs Al-Mursî yang masa jabatannya cukup panjang dalam mengurus masalah-masalah tarekat, sezaman dengan kekuasaan Al-Malik Al-Zhâhir Baibars (658–676 H/1260–1277 M) yang menjadikan Dinasti Mamlûk mencapai puncak kekuasaan dan kejayaannya di Mesir dan Suriah. Saat inilah mazhab Sunni memperoleh kesempatan untuk meraih dominasi. Kekhalifahan lama yang berkedudukan di Bagdad dipindahkan olehnya ke Kairo pada 659 H/1261 M dan mengubah seluruh Mesir sebagai pusat komunitas Islam yang amat terkemuka. Lalu, ia mengalihkan perhatian pada mazhab Sunni, dengan mengultuskan empat mazhab fiqih Sunni sebagai mazhab yang diakui penguasa, dan membunyikan lonceng kematian bagi mazhab lainnya, seperti Zhâhiriyyah dan Syi'ah. Ia menghancurkan seluruh kekuatan kaum Ismâ'îliyyah, yang juga terkenal sebagai kaum Assassin di Timur Dekat, merebut kembali beberapa wilayah dari kekuasaan Nasrani di Levant. Dan dengan menyatukan Mesir dan Suriah, ia meletakkan fondasi bagi pengejawantahan kebudayaan Mâmluk yang luar biasa di bidang seni dan arsitektur yang nantinya berpengaruh sangat kuat di wilayah ini. Namun, Dinasti Mâmluk pun adalah kekuatan yang menjadi patron bagi tasawuf. Dalam atmosfer sosiopolitik baru inilah pengaruh para tokoh Syâdziliyyah pada masa awal dapat dirasakan dalam kehidupan masyarakat di sekitarnya.

Para tokoh tarekat Syâdziliyyah pada masa awal tidak hanya menaruh perhatian pada pengajaran dan praktik tasawuf, tetapi juga terhadap hukum Islam serta akidah—hal-hal yang sering dikenal sebagai Islam eksoteris. Mereka bermazhab Sunni dan sekalipun tasawuf itu sendiri tidak menaruh perhatian pada dogma-dogma teologis, mereka cenderung untuk memilih mazhab Asy'ariyyah dalam bidang ilmu kalam. Namun, mazhab Asy'ariyyah yang mereka anut saat itu kemungkinan tidak lagi sama dengan apa yang diajarkan oleh Abû Al-Hasan Al-Asy'arî (w. 324 H/935 M), mengingat sejak abad ke-7 H/13 M, tokoh-tokoh besar lainnya, seperti halnya Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M), telah ikut memberi kontribusi pada mazhab itu dan mengubah watak aslinya. Akhirnya, Asy'ariyyah tidak terlalu jauh berbeda dengan mazhab Hanbalî yang memiliki sistem kepercayaan cukup ketat. Asy'ariyyah memberi ruang yang

terbatas bagi penggunaan rasionalitas, sementara Hanbalî menolak segala bentuk teologi spekulatif dan mempertahankan sebagian penafsirannya terhadap Al-Quran dengan menggunakan suatu sikap voluntarisme dogmatis yang amat kuat. Sekalipun anggota tarekat Syâdziliyyah saat itu menganut Asy'ariyyah, sama sekali tidak berarti bahwa tasawuf mereka adalah dogmatisme Asy'ariyyah atau bahwa tarekat ini bersifat dogmatis. Dalam pandangan para guru awal, Asy'ariyyah mungkin merupakan pendekatan yang lebih baik dalam melaksanakan pasal-pasal kepercayaan dibandingkan dengan mazhab Hanbalî. Namun, mereka tidak menuntut anggotanya untuk menganut Asy'ariyyah, apalagi mereduksi ajaran mereka hanya menjadi sekadar program keilmuan teologi. Maka, kenyataan bahwa Syaikh Abû Al-'Abbâs Al-Mursî mempelajari *Irsyâd* karya Imam Al-Haramain Al-Juwainî (w. 478 H/1085 M), teolog Syâfi'î yang terinspirasi oleh Asy'ariyyah disebabkan oleh kitab itu memuat teologi (*ushûl al-dîn*), tidak boleh disalahartikan seakan-akan Asy'ariyyah merupakan elemen berharga dalam tarekat ini.

Dalam banyak hal, tarekat Syâdziliyyah merupakan suatu bentuk reformasi pandangan spiritual dan religius, bukan dalam artian sebagai gerakan pemurnian dan anti-kemusyrikan yang sering secara brutal membinasakan institusi Islam eksternal di bawah nama "kembali ke jalan para *salaf*". Namun, dengan caranya sendiri, ia mengkritisi formalisme dan literalisme yang berlebih-lebihan dalam Islam eksoterik saat itu. Ia juga mengkritik barisan para asketik dan *fuqarâ'* pengembara, yang bergerak di bawah bendera tasawuf, tetapi, minimal sebagian di antaranya, tidak bisa tulus dalam menapaki jalan itu. Mungkin, di luar tarekat besar lainnya yang berkembang saat itu, Syâdziliyyah merupakan tarekat yang paling diterima, tidak hanya oleh tasawuf normatif—dalam definisi yang sesuai dengan pembahasan sebelumnya—tetapi juga oleh Islam normatif. Ini disebabkan oleh baiat atau inisiasi yang dilakukan tarekat ini, tidak seperti tarekat lainnya, tidaklah pernah melanggar apa yang diyakini masyarakat sehingga dengan mudah lolos dari perhatian orang, kurang lebih mirip dengan para sufi Muslim pada masa awal pada zaman Dinasti Umayyah, tatkala Islam masih murni dan segar.

Penganut Mâlikiyyah di Antara Anggota Syâdziliyyah

Sekalipun tasawuf Syâdziliyyah tampak merepresentasikan jalan spiritual, cukup penting untuk diingat bahwa para anggota Syâdziliyyah masa awal bermazhab Mâlikî dan penggabungan dua ide ini tidak terusik hingga kini. Bukan hanya sang pendiri tarekat ini yang bermazhab Mâlikî, melainkan daerah Maghribi—tempat Syâdziliyyah pertama kali berdiri—yang luas membentang dari Spanyol sampai Gurun Libia dekat Mesir diwarnai pula oleh mazhab ini secara seragam. Memang tidak mengejutkan bahwa daerah kelahiran Syâdziliyyah di Tunisia di bawah penguasaan mazhab Mâlikî. Namun, kenyataan bahwa pusat kedua dari tarekat ini di Alexandria juga merupakan daerah yang kuat menganut mazhab ini di Mesir, adalah sesuatu yang cukup menarik untuk dipelajari. Kota Alexandria merupakan kota kedua terpenting setelah Kairo, sebuah kota pelabuhan yang terletak di Mediterania, gerbang keluar-masuk wilayah Mesir. Kota ini pun merupakan sebuah benteng besar, dengan dinding besar berlapis dua yang mengelilinginya, dan menara raksasa yang menjulang, menyela dinding benteng dengan jarak yang sama. Sudah diceritakan di muka bahwa salah satu menara ini menjadi *zâwiyah* dan kediaman Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî. Pada zaman Mamlûk, menara ini dijadikan tempat pengasingan bagi orang-orang yang dianggap membahayakan. Ibn Taimiyyah diasingkan sementara waktu di salah satu menara itu walaupun dengan perlakuan yang relatif nyaman. Alexandria pun adalah sebuah kota perdagangan; saudagar Kristen dan konsulat dari berbagai negara bermukim di sana; dan tentu saja di jalanan dengan penampang simetris (sebuah rancang bangun yang khas kota itu), aktivitas komersial dengan jumlah mengagumkan senantiasa berlangsung.

Mazhab Mâlikî diterima dengan baik di kota itu karena merupakan arena perjumpaan bagi umat Islam Barat dan Timur selama berabad-abad. Sepanjang sejarah, banyak orang Maghribi yang menetap di kota itu, tentu saja dengan membawa serta mazhab Mâlikî yang dianutnya. Koloni Muslim dari Maghribi yang berkembang dapat di temukan di sana, dan pengaruh yang tak dapat dihindarkan dari Barat maupun Timur berpadu di dalam benteng

itu. Dinasti Ayyûbiyyah membangun madrasah yang mengajarkan mazhab Mâlikî di kota itu. Beberapa tokoh terpenting yang dapat ditemukan di kota itu bermazhab Mâlikî, seperti Ibn Al-Hâjib (w. 646 H/1248 M) ataupun Ibn Al-Munayyir (w. 683 H/1285 M), yang merupakan murid Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî. Seorang penganut mazhab Mâlikî kanak-kanak memulai pendidikan di sekolah Al-Quran (*maktab*) dan melanjutkan pendidikan di sekolah agama lokal (*madrasah*), ataupun pendidikan di rumah seorang ulama untuk menerima bimbingan lebih jauh. Seperti halnya mazhab fiqih lain, Mâlikî telah mengembangkan buku penuntun dan pegangan utama selama berabad-abad, yang telah membentuk tuntunan inti fundamental. Semua Syaikh Syâdziliyyah awal—dan tetap berlangsung demikian bahkan sampai dengan yang datang belakangan—mempelajari mazhab ini dari karya semacam itu, dan di antaranya, termasuk Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî sendiri, yang dahulunya adalah ahli hukum Islam. Lebih lanjut, seperti yang telah dibicarakan sebelumnya, sejumlah tokoh terkenal dari mazhab ini dipengaruhi oleh para Syaikh Syâdziliyyah awal; karenanya *faqîh* terkenal Mâlikî, Ibn Al-Hâjj (w. 737 H/1337 M), pengarang kitab *Madkhal*, mengenal Syaikh Ibn 'Athâ'Allâh dengan baik, dan sering mengutip kata-kata Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî. Kenyataannya, Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh dikenal pula sebagai salah satu tokoh mazhab Mâlikî terkemuka pada masa itu. Dengan demikian, ia melanggengkan dinasti ulama yang didirikan oleh kakeknya di Alexandria.

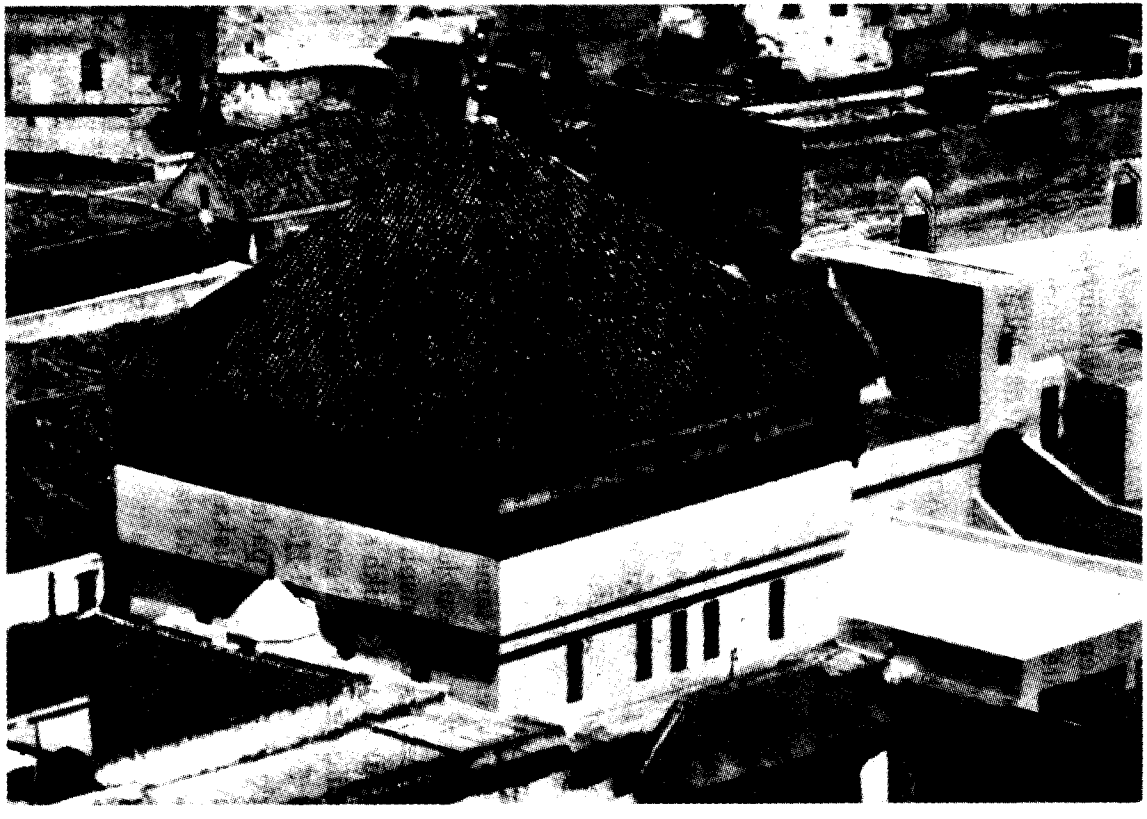
Warisan Syâdziliyyah

Meskipun saat Mâlikî merupakan mazhab dominan di tarekat Syâdziliyyah awal, ajaran tasawuf yang dibawanya sama sekali tidak dibatasi oleh mazhab pemikiran mana pun, seperti yang dapat kita saksikan pada karya-karya Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh. Intelektualitas Syâdziliyyah awal tercurah pada karya-karya gnostik, seperti *Khatm Al-Walâyah* karya Al-Hakîm Al-Tirmidzî (w. 285 H/898 M), atau *Mawâqif* karya Al-Niffarî. Tidak pula mereka segan untuk mempelajari tuturan dan tingkah laku Al-Hallâj (w. 309 H/922 M), yang dipandang sebagai seorang wali suci, bukan sekadar seorang eksentrik di jalan tasawuf. Mereka amat menghormati kitab *Qût Al-Qulûb* karya Abû Thâlib Al-Makkî (w. 389 H/996 M), sebuah karya yang dipercaya

dapat memberikan cahaya spiritual kepada pembacanya. Serupa dengan itu, *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn* karya Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) amatlah diapresiasi; penulisnya dikenal sebagai wali terkemuka.

Ada kemungkinan bahwa Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî pernah berhubungan dengan Ibn 'Arabî saat melakukan sejumlah perjalanan di Timur Dekat. Hubungan seperti ini lebih dapat kita yakini jika menyangkut murid Ibn 'Arabî, Shadr Al-Dîn Al-Qûnawî (w. 673 H/1275 M), penulis sejumlah karya dalam semangat *wahdah al-wujûd* seperti yang dikarakteristikkan oleh gurunya itu. Ia berkunjung ke Kairo untuk menemui orang-orang suci Syâdziliyyah sehingga kita dapat mengetahui dengan pasti bahwa dua mazhab pemikiran tasawuf ini—versi lain dari tauhid metafisis—pernah mengalami perjumpaan singkat dalam masa awal mereka. Lebih jauh lagi, para anggota tarekat ini merupakan pembela ajaran Ibn 'Arabî yang amat kukuh, seperti yang dapat kita saksikan dalam perbenturan hebat antara Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh dan Ibn Taimiyyah sebagai fundamentalis Hanbalî yang mengkritik Ibn 'Arabî, di benteng Kota Kairo awal abad ke-8 H/14 M. Berhubungan dengan ini, perlu untuk mengingat pernyataan keras yang dikeluarkan Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh terhadap para ahli hukum—yang pertama dan utama, *canonist*, para ahli hukum literalis-skripturalis, dari mazhab Hanbalî—yang membatasi pemaknaan pesan-pesan Islam hanya sebatas pada apa yang sesuai dengan pemahaman mereka belaka.

Pada masa hidup Ibn Taimiyyah—merupakan hal yang lazim jika seorang ulama formal memiliki seorang syaikh sufi—kita telah melihat hal ini dalam konteks bahwa para ahli hukum terkenal memiliki hubungan demikian akrab dengan para Syaikh Syâdzilî awal. Ibn Taimiyyah pun tidak terkecuali karena ia pun memiliki syaikh sufi. Namun, hal ini tidaklah membawa pada kesimpulan bahwa sang *faqîh* Hanbalî ini sendiri adalah seorang esoteris karena demikian jelas dari karya-karyanya, bahwa bagi dirinya, esoterisme-kontemplatif tidak sejalan dengan pandangannya. Bahkan, para sufi yang ia terima, seperti halnya 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî (w. 561 H/1166 M), hanya sampai pada batasan bahwa mereka sama-sama menganut sikap kredo Hanbalî, dan bukan pada taraf kesamaan watak kontemplatif jalan sufi yang mengejawantah dalam ajaran



Gambar 2.1 Makam Moulay Idrîs, tokoh sufi Afrika Utara, di Fez, Maroko.

maupun pribadi mereka. Tindakan para Syaikh Syâdziliyyah membela ajaran Ibn 'Arabî dari serangan para ulama Hanbalî maupun mazhab fiqih lainnya, merupakan hal yang sama sekali tidaklah mengherankan: *wahdah al-wujûd* Ibn 'Arabî, dalam analisis akhir, identik dengan ajaran tauhid Syâdziliyyah. Mereka sendiri pun amatlah intelektual dan spekulatif dalam mengelaborasi doktrin-doktrin mereka. Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh mewariskan sebuah katalog yang berisi tema-tema terpenting, yang senantiasa meluncur dari lisan sang guru, Syaikh Abû Al-'Abbâs Al-Mursî: Intelek Agung (*al-'aql al-akbar*), Nama Tertinggi, Nama-Nama Tuhan, tulisan huruf alfabet, lingkaran kewalian, derajat/*maqâm* kaum yang telah menggenggam kepastian, malaikat yang menjaga Arsy, ilmu yang membahas rahasia batin, pengagungan dalam *dzikr*, "hari" bagi mereka yang berada di alam kubur, pertanyaan akan tujuan hidup, kosmologi, pengetahuan tentang Kehendak Ilahi, pertanyaan mengenai "penciutan" Ilahiah (*qabdhah*) dan orang-orang yang terkuasai oleh hal ini, pengetahuan tentang para wali yang menyendiri (*afrâd*), Hari Kebangkitan dan kelembutan dan pemuliaan Tuhan pada hambanya dan adanya pembalasan Tuhan. Dengan kata lain, meskipun dua syaikh pertama tarekat Syâdziliyyah memang tidak mewariskan buku, mereka sama sekali tidaklah luput untuk mengadakan pembahasan subjek-subjek yang juga dibahas oleh Syaikh Al-Akbar yang menuliskan inspirasinya, inspirasi serupa dengan yang disampaikan para syaikh saat murid-murid terdekatnya berkumpul mengelilinginya. Posisi gnostik Ibn 'Arabî menemukan gaung dalam ajaran Syaikh Abû Al-Hasan Syâdzilî, yang secara intelektual terangkum paling baik pada penolakan Syaikh Abû Al-'Abbâs Al-Mursî untuk mengultuskan fenomena karismatik: keajaiban terbesar, menurutnya, ada pada pemurnian intelek dalam hati.

Dengan segera, literatur sufi utama yang berasal dari masa sebelum dan sesudah dua guru pertama Syâdziliyyah memperoleh tambahan, karya-karya Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh sendiri: *Kitâb Al-Hikam*, sebuah rangkuman akan jalan sufi dalam elemennya yang abadi;[9] *Al-Tanwîr fî Isqâth Al-Tadbîr*, sebuah penjelasan akan kesalahan yang dapat ditemukan dalam seluruh tindak pilihan-bebas yang egosentris; *Lathâ'if Al-Minan*, sebuah biografi tentang dua guru

pertama tarekat Syâdziliyyah; *Al-Qashd Al-Mujarrad fî Ma'rifat Al-Ism Al-Mufrad*, sebuah diskusi metafisikal dan spiritual yang amat baik, tentang Asma Allah dan Nama-Nama lain; *Miftâḥ Al-Falâḥ wa Mishbâḥ Al-Arwâḥ*, sebuah kompendium tentang *dzikr* dalam pengertian terluas; dan sejumlah karya yang tidak terlalu terkenal. Seluruh karya utama ini akhirnya mendominasi karya-karya Syâdziliyyah sebab dialah Syaikh pertama yang menorehkan pena demi menjelaskan ajaran tarekat ini. Para tokoh sesudahnya juga menulis dengan jenis kekaryaan yang berbeda, yang menjadi pelengkap kumpulan karya dalam tradisi tarekat Syâdziliyyah, sebagai penjelasan otoritatif akan ajaran tarekat ini yang kemudian menjadi rujukan serta sumber kutipan generasi selanjutnya.

Pergerakan Spiritual Menuju Timur

Pergerakan tasawuf Maghribî dari Barat menuju Timur, yang sudah disebut-sebut sebelum ini, tidak hanya dapat dilihat dari perpindahan Ibn 'Arabî yang akhirnya menetap dan berkembang di Damaskus, tetapi juga dalam karier pengajaran Syaikh Abû Al-Ḥasan Syâdzilî, yang pindah dari Tunisia ke Alexandria. Syaikh Syâdziliyyah lain pada abad-abad berikutnya mengikuti jejak langkahnya, atau murid-murid mereka yang kemudian bersebaran untuk bermukim di daerah-daerah Timur. Bagaimana menjelaskan fenomena ini? Sah-sah saja jika dikatakan bahwa, mengingat Kota Makkah merupakan pusat perziarahan bagi Dunia Islam, amat wajar jika para sufi ini—seperti halnya Muslim lainnya, yang sedemikian berhasrat untuk mengunjungi tanah yang disucikan itu—bergerak menuju Timur. Namun, amatlah berbeda antara pergi mengunjungi daerah ini untuk kemudian kembali ke daerah asal, dengan kenyataan bahwa mereka pergi untuk menetap di sana. Pada awalnya, sejalan dengan penyebaran agama Islam, tasawuf bergerak dari berbagai wilayah Timur menuju Barat, dan memapankan diri di tanah Maghribi. Amatlah sedikit yang dapat diketahui mengenai tasawuf pada masa awal karena para sejarahwan Muslim maupun non-Muslim cenderung lebih berkonsentrasi pada peristiwa-peristiwa, sekte-sekte, dan gerakan yang merebak di Timur Dekat sebagai kampung halaman agama Islam. Pada saat yang sama, daerah Maghribi menjadi suatu entitas kultural yang tersendiri, dengan gaya hidup, bentuk-bentuk artistik,

dan sistem sosiopolitiknya sendiri, yang hampir secara keseluruhan terasing dari wilayah Timur Islam. Sedemikian rupa hal ini terjadi sehingga ketika Ibn 'Arabî tiba di Mesir dari Maghribi, dirinya menyaksikan betapa para sufi di daerah Timur sama sekali tidak memiliki pengetahuan mengenai tasawuf di daerah Maghribi. Agaknya lebih tepat jika dikatakan bahwa watak dasar kuno, dan karakter primordial Islam seakan-akan terawetkan dalam benteng Maghribî, dan meragi dengan kedatangan tasawuf dari Timur, hingga akhirnya daerah Barat—karena telah berfungsi sebagai gudang penyimpanan spiritualitas Islam dalam bentuknya yang purbawi—beralih posisi, memegang peran yang terbalik, yaitu menjadi sumber pergerakan dan pengaruh ke Timur, dengan mengecualikan bagian selatan Afrika.

Harus diingat bahwa daerah Maghribi—lebih dari daerah Islam lainnya—telah mengembangkan suatu peradaban Islam yang sungguh luar biasa, yang melestarikan kultur Dinasti Umayyah masa awal yang sepenuhnya Arab-murni, dan memberikan jejak aslinya dalam alunan waktu. Bahkan, setelah penaklukan kembali Spanyol oleh pasukan Kristen pada abad ke-9 H/15 M yang mengakhiri kejayaan Islam di sana, Afrika Utara tetap menjadi benteng pertahanan spiritualitas sufi,[10] khususnya jika disadari betapa semenjak zaman itu, daerah Timur Dekat secara perlahan mulai mengalami dekadensi berkepanjangan. Semakin melemahnya kekaisaran 'Ustmâniyyah dan Safawiyyah, juga sekaligus merupakan bendera kematian spiritual. Dalam konteks inilah dapat dipahami bahwa pergerakan tarekat Syâdziliyyah dari Maghribi ke Timur merupakan sebuah upaya penguatan kembali semangat gnostik tasawuf di daerah Timur, khususnya di wilayah Arab. Pertukaran peran antara Maghribi dan daerah Timur, suatu proses yang dimulai oleh pendiri Syâdziliyyah—salah seorang sufi terbesar dalam Islam yang menjelmakan tarekat pimpinannya menjadi sebuah kekuatan besar dalam membangkitkan kembali Islam dari abad ke abad hingga saat ini—memberikan kesaksian secara menyeluruh akan peran utama yang akan dimainkan tarekat Syâdziliyyah di tengah luasnya wilayah umat Islam.

Cabang-Cabang Syâdziliyyah pada Masa Selanjutnya

Tarekat besar seperti Syâdziliyyah dapat dipadankan dengan sebuah pohon; tumbuh dari tunas menjadi pohon yang telah sepenuhnya matang, ia mulai menumbuhkan cabang, dan pada gilirannya cabang ini pun akan menumbuhkan rantingnya. Hal ini juga berlaku bagi sebuah tarekat: awalnya, mereka dinamai berdasarkan nama sang pendiri, seperti halnya 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî yang telah dibahas dalam bab sebelumnya. Namun, dengan berlalunya waktu, batang utama menumbuhkan cabangnya, yang juga dinamai dengan nama pendiri cabang ini. Ini sama sekali bukanlah gerakan *schisme* (pemisahan) ataupun sejenis sektarianisme. Hal ini terjadi karena munculnya tokoh yang amat terkemuka dalam cabang tarekat, ataupun adanya penyegaran kembali orientasi dalam kerangka tarekat bersangkutan sehingga cabang ini beroleh nama baru. Ini dapat disaksikan pada abad ke-8 H/14 M di Mesir dalam tarekat Syâdziliyyah. Pada saat itu, muncul sebuah cabang yang akhirnya dinamakan Wafâ'iyyah, didirikan oleh Syams Al-Dîn Muhammad ibn Ahmad Wafâ' (w. 760 H/1359 M), yang juga dikenal sebagai Bahr Al-Shafâ', juga sekaligus adalah ayah tokoh terkenal, 'Alî ibn Wafâ (w. 807 H/1404 M). Wafâ'iyyah berkembang dalam jalannya sendiri seiring dengan pergantian generasi, tersebar di sebagian Timur Dekat di luar Mesir. Sesudah abad ke-9 H/15 M, mereka mengenakan model pakaian sufi mereka sendiri, seakan gaya asli Syâdziliyyah yang tidak menonjolkan diri tidak lagi diperhatikan atau tidak lagi dapat diterapkan, dengan sejumlah alasan. Demikian pula, mereka perlahan-lahan terlibat dengan kehidupan institusional yang pasti lebih kompleks dan tegas dibandingkan dengan yang dihadapi Syâdziliyyah awal.

Hal seperti ini terjadi pula pada banyak cabang lain yang bertumbuh dari batang-tubuh induk tarekat: Hanafiyyah, Jazûliyyah, Nâshiriyyah, 'Îsawiyyah, Tihâmiyyah, Darqâwiyyah, dan sebagainya. Mereka muncul dari upaya penyesuaian dan adaptasi kembali pesan-pesan asli tarekat Syâdziliyyah. Sangat sering pula, kemunculan mereka disebabkan oleh tuntutan lingkungan sosial yang membutuhkan respons khusus dalam hubungannya dengan

para sufi. Tidak mudah untuk menentukan dalam tiap-tiap kasus, apa yang mungkin merupakan hubungan kausal antara atmosfer sejarah dan kemunculan sebuah cabang tarekat. Sebagai contohnya adalah Jazûliyyah, yang berasal dari seorang Imam terkenal, Al-Jazûlî (w. 875 H/1470 M), salah satu wali utama di Marrakesh. Jazûliyyah tampaknya memunculkan diri sebagai pengejawantahan ketaatan yang sangat kuat kepada Nabi Muhammad, seperti yang dapat kita saksikan dalam lantunan *shalawat*-Nabi ciptaan-Nya yang dikenal luas, *Dalâ'il Al-Khairât*, yang telah dilantunkan sejak masa kehidupannya di pelbagai wilayah Islam. Saat itu, substansi spiritual Maroko amat membutuhkan simbol yang kuat, untuk membuatnya kembali mendedikasikan diri pada akar kesejahteraan kolektifnya. Sumber apa lagi yang lebih sanggup menggugah kebangkitan, selain kecintaan kepada sang Nabi? Cara pikir seperti ini pula yang dipakai dalam memahami *jihâd* yang kemudian muncul melawan Portugis di teluk yang mengancam keberlangsungan *dâr al-Islâm*. Selain itu—dan ini harus ditekankan—semangat kesetiaan yang dibangkitkan oleh *Dalâ'il Al-Khairât* juga merupakan sebuah kesaksian akan asal-usulnya yang bukan dari dunia ini. Jadi, ini lebih merupakan sebuah pesan surgawi yang ditakdirkan untuk disebarluaskan oleh Jazûliyyah ke seluruh penjuru Dunia Islam.

Dalam kasus Zarrûqiyyah, yang didirikan sesuai dengan nama pendirinya, Syaikh Ahmad Zarrûq (w. 899 H/1493 M), kemunculannya agaknya berkaitan dengan upaya membangkitkan kembali ketaatan dan konformitas pada syariat. Sang Syaikh bukan hanya seorang komentator *Al-Hikam* Syaikh Ibn 'Athâ' Allâh yang tidak pernah kenal lelah, ketika dirinya menulis sekitar tiga puluh *syarh* atas karya tersebut. Namun, ia pun seorang pengembara yang hebat. Ke mana pun ia pergi, ia senantiasa menanamkan ketelitian yang ketat berpegang pada syariat, sebagai syarat wajib bagi jalan kontemplasi. Karya tasawuf darinya, seperti *Qawâ'id Al-Tashawwuf*, memperlihatkan kehati-hatian dalam syariat, sedemikian rupa sehingga jika dilihat secara sekilas seakan tidak sesuai dengan jalur esoteris kontemplatif. Namun, setelah direnungkan, dalam bukunya di sana-sini dapat ditemukan bahwa sesungguhnya dirinya ingin membangun sebuah keseimbangan antara syariat dan jalan sufi

sehingga kedua jalur ini tidak saling bertabrakan. Tidak diragukan lagi, Zarrûqiyyah menyadari bahwa keseimbangan antara syariat dan tasawuf merupakan kualitas yang tidak dapat ditawar-tawar bagi seseorang yang akan menjadi *faqîr*—sesuatu yang benar-benar harus disadarinya, atau harus mampu diasimilasikannya.

Percabangan batang-tubuh tarekat Syâdziliyyah menjadi beberapa tarekat yang berbeda secara tidak langsung memunculkan adaptasi beberapa wirid spiritual. Sekalipun selama berabad-abad tarekat Syâdziliyyah bertahan menggunakan suatu orientasi intelektual yang khas, sejalan dengan waktu, beberapa tarekat seperti 'Îsawiyyah yang didirikan oleh Syaikh Muhammad ibn 'Îsâ pada abad ke-10 H/16 M, nyaris tidak memiliki watak intelektual. Seperti halnya Rifâ'iyyah di Timur Dekat, 'Îsawiyyah terlibat dengan praktik-praktik yang dirancang untuk memamerkan kekebalan yang dimiliki para pengikutnya terhadap api, pedang, kalajengking, dan lain-lain. Tidak diragukan bahwa hal seperti ini memiliki fungsi disipliner tertentu bagi sejumlah syaikh tarekat ini. Namun, lambat laun upaya memburu kemampuan kekebalan fisis seperti ini akhirnya malahan menjadi suatu tujuan akhir sehingga tarekat tereduksi hanya sebagai sejenis ekshibisionisme di benak banyak Muslim. Ini menurunkan peringkatnya menjadi sejenis mentalitas yang tidak lazim, tidak hanya di Maroko sebagai daerah asal kelahirannya, tetapi juga di Mesir dan daerah lainnya. Secara umum, apa yang ditampilkan oleh Rifâ'iyyah dan 'Îsawiyyah—dalam taraf populer—memberi tasawuf wajah "mirip sirkus" yang tentu saja sama sekali tidak diharapkan oleh para pendirinya. Akan tetapi, hal seperti ini dengan mudahnya dituding oleh para kritikus tasawuf, terutama para ulama yang secara mutlak mengikatkan diri pada semangat puritan, sebagai contoh dari penyimpangan dan subversi dari Islam, yang telah dilahirkan oleh tasawuf. Meski demikian, apa pun pendapat dari ulama formal dan golongan eksoteris yang ketat tentang ini, tarekat ini justru telah menjalankan fungsi integrasi pada tasawuf terhadap beraneka kelas sosial yang wilayahnya terluputkan sama sekali oleh pihak lainnya. Bagaimanapun, tidak seluruh kegiatan semacam yang dipertontonkan oleh 'Îsawiyyah dapat serta-merta digolongkan sebagai daya batin yang tidak sesuai dengan kehidupan spiritual. Semuanya

bergantung pada sang guru dan bagaimana praktik-praktik tak lazim semacam itu dipandang olehnya dari perspektif terdalam tarekat tersebut. Tanpa kehadiran sang guru, tentu saja praktik tersebut dengan mudah terjerumus ke dalam tuduhan klenik dan penipuan, sekaligus kehilangan nilai sesungguhnya.

Masalah Maraboutisme

Kekhasan tasawuf daerah Maroko adalah apa yang disebut sebagai Maraboutisme.[11] Di sebagian wilayah Maroko, para petapa yang saleh atau seorang juru dakwah biasa membangun pertapaan mereka dengan tujuan mengangkat kualitas keagamaan masyarakat sekitar. Bangunan yang mereka pakai biasa disebut *ribâth*, dan sang guru asketik ini disebut *murâbith*, yang oleh orang Prancis disebut sebagai Marabout. Sang pendakwah saleh ini akan meninggalkan warisan yang dianggap suci dan memiliki berkat (*barakah*), yang tidak hanya berkenaan dengan tempat yang bersangkutan, tetapi juga para keturunannya. Keterhubungan dengan tasawuf telah mengubah tempat-tempat ini sebagai *zâwiyah*, dipimpin oleh keturunan petapa suci tersebut. Ketika keluarga mereka pun merupakan keturunan dari Nabi Muhammad atau para *syarîf* di Maroko, yang sebagian besar merupakan keturunan bersilsilah Idrîsiyyah, terjelmalah sebuah penyatuan antara tasawuf, Maraboutisme, dan Syârîfisme, yang mengisari satu istilah kunci, yakni *barakah*, keberkatan yang mengalir dari seorang manusia suci atau seorang keturunan Nabi, atau kedua-duanya sekaligus. Kadang, hal ini disebabkan oleh asosiasi yang tak dapat dilepaskan dari tasawuf; pengkultusan wali dan penghormatan yang diberikan kepada *syarîf* sebagai keturunan Nabi, mengingat tiga kategori ini—dengan satu dan lain cara—berhubungan erat dengan konsepsi *barakah*, tidak hanya di Maroko, tetapi juga di belahan lain Dunia Islam. Namun, yang menyeruakkan Maraboutisme, terutama sebagaimana mengejawantah di Maroko akhir Abad Pertengahan, adalah pengombinasian segenap elemen tersebut. Jadi, bukan berkaitan dengan kesan bahwa tasawuf di Maroko memiliki aliansi yang unik dengan Syârîfisme. Malahan, sebagaimana halnya di belahan Dunia Islam lainnya, tasawuf sebagai jalan kontemplatif memiliki eksistensi yang independen, sama sekali tidak mem-

butuhkan keberadaan Maraboutisme. Meskipun demikian, fenomena sosioreligius Maraboutisme yang telah meninggalkan jejaknya di kancah bangsa Maroko, memang bersanding dengan tasawuf versi kontemplatif tersebut. Bahkan, dinasti dengan watak dasar politis, seperti Dinasti Sa'di pada abad ke-10 H/16 M, menapaki tangga kekuasaan dengan bantuan pemimpin agama berstatus *syarîf*. Cepat atau lambat, segenap struktur religiopolitik di negara tersebut terwarnai oleh Syârîfisme. Yang dapat diserahi jabatan penguasa hanyalah mereka yang merupakan keturunan Nabi, dan hal seperti ini akhirnya merembet ke segala bidang, bahkan pada tasawuf sendiri. Meskipun percampuran khusus antara tasawuf dan Maraboutisme khas Maroko, sebenarnya di wilayah Islam lainnya pun dapat ditemukan elemen-elemen yang serupa pengultusan makam wali yang ada di segenap penjuru Dunia Islam, sama halnya dengan gagasan bahwa para keturunan Nabi memiliki suatu *barakah* tertentu.

Doktrin tauhid, metode konsentrasi yang berhubungan dengan *dzikrullâh*, silsilah dan yang lain-lain, merupakan khazanah yang senantiasa dapat ditemukan secara konstan dalam jalan tasawuf pada setiap kurun waktu, dengan keanekaan format sejarah yang amat kaya. Jalan kontemplasi sufi, walau bagaimanapun memiliki karakteristik tertentu, yang tanpanya tidak lagi dapat disebut sebagai tasawuf. Maka, jika dilihat dari pengertian ketat istilah tasawuf, sangatlah sulit untuk menentukan dalam hal apakah Maraboutisme tidak lagi termasuk tasawuf. Yang jelas, selama berabad-abad dalam tradisi sufi, banyak kebiasaan dan praktik mencangkokkan diri pada ajaran dan metode inti tasawuf dan menjelmakan diri begitu saja sebagai tasawuf. Padahal, dalam realitasnya, hal-hal tersebut sama sekali bukanlah merupakan aspek yang bersifat sentral, hanya perkara pinggiran yang sama sekali tidak menyentuh inti ajaran. Kita dapat saja membayangkan suatu perkumpulan militer-religius seperti halnya *futuwwah* di Abad Pertengahan, sebagai realitas yang integral dengan tasawuf, sebagaimana membayangkan kelompok keahlian seni yang berfungsi sebagai ekspresi tasawuf dalam bidang seni. Namun, perlu diingat bahwa ini sama sekali bukanlah bagian dari aspek esensial tasawuf, sebab, cukup dapat dimengerti bahwa tanpa

kehadiran hal-hal seperti itu, tasawuf akan tetap eksis dengan amat mudahnya. Karenanya, manifestasi sosial tasawuf—seperti halnya format sakral Maraboutisme—sungguh tidak dapat dimasukkan ke dalam definisi tentang watak esensial jalan sufi. Memang terdapat kesusastraan sufi, arsitektur sufi, musik sufi, tarian sufi, dan lain sebagainya. Namun, semua ini hanyalah luapan dari suatu jalan kontemplatif yang memusatkan diri pada kesadaran spiritual akan Allah melalui pengetahuan langsung dan kecintaan kepada Tuhan. Hal-hal tersebut hanyalah buah dari jalan ini, tetapi sama sekali bukanlah jalan tasawuf itu sendiri. Serupa dengan hal itu, banyak praktik dalam karakteristik negatif—seperti penggunaan obat-obatan, yang menggejala pada sejumlah tarekat yang telah dekaden—bagaimanapun tak dapat dikaitkan begitu saja dengan tasawuf Ini merupakan penyimpangan dan kejahatan yang senantiasa dikecam keras oleh para syaikh terkemuka sebab hal-hal seperti itu menyimpang dari reputasi jalan spiritual Islam yang asli, dan cenderung membingungkan orang awan dalam menilai kehidupan kontemplatif. Dapat dimengerti mengapa para ulama formal—berdasarkan fakta akan praktik menyimpang tersebut—sering menentang segenap aspek tasawuf, mengingat banyak di antara mereka yang tidak pernah memiliki lebih dari sekadar pengetahuan terbatas, sebagai modal awal dalam memahami watak dasar pesan-pesan Islam. Dalam pandangan mereka, beragam pengejawantahan tasawuf tak lain hanyalah bentuk penyimpangan Islam, tentunya dalam kerangka pemahaman yang diyakininya. Akan tetapi, tidak semua ulama formal berpendapat seperti ini karena banyak di antara mereka—bahkan yang paling terkenal sekalipun—tidak hanya memahami bahwa tasawuf merupakan muatan spiritual Islam, tetapi sekaligus merupakan anggota sebuah tarekat. Ringkasnya, sangat penting untuk tidak memberikan penilaian lebih dari yang seharusnya atas elemen-elemen kemasyarakatan jalan tasawuf, tidak mencampuradukkan apa yang merupakan esensi tasawuf dan apa yang merupakan aksiden belaka. Memang, tak dapat dimungkiri bahwa terdapat sisi historis yang mengiringi jalan tasawuf. Namun, bagaimanapun secara intrinsik, tasawuf memiliki watak dasar yang melintasi sekat-sekat historis karena suatu alasan yang sederhana: segenap ajaran

dan praktik tasawuf memusatkan diri pada Al-Haqq sejati, yang mutlak bersifat transenden terhadap seluruh makhluk.

Kebangkitan di Daerah Maghribi pada Abad ke-13 H/19 M

Bersamaan dengan runtuhnya secara perlahan kekaisaran 'Ustmâniyyah, Safawiyyah, dan Mughal di Turki, Persia, dan India, suatu periode dekadensi mulai berlangsung di wilayah-wilayah besar Dunia Islam. Pencapaian kultural yang brilian dari dinasti-dinasti itu di bidang seni, ilmu pengetahuan, format arsitektural, dan kehidupan intelektual secara umum, mulai berakhir. Sumber-sumber spiritual terdalam di daerah Timur sebagian besar habis terkonsumsi untuk pengejawantahan intelektual dan artistik pada abad ke-10 H/16 M dan 11 H/17 M. Dalam proses ini, sangatlah tidak mungkin bagi dinasti-dinasti besar tersebut untuk menelurkan perkembangan kultural terus-menerus tanpa ada habisnya. Adalah tepat bahwa buah dari peradaban—seni, arsitektur, ilmu pengetahuan, literatur, serta sistem politik, militer, dan ekonomi yang hebat—tidak selalu merupakan hasil dari kehidupan spiritual yang sehat: ini juga dapat bertumbuh dari bendungan kekuatan fisis murni yang tersimpan dalam masyarakat hingga muncullah sang pemimpin yang mengetahui cara membuka sumbat untuk mengalirkan kekuatan itu. Betapapun, bukan itu yang terjadi dalam dinasti yang telah kita sebutkan tadi: sebagian besar pencapaian mereka merupakan konsekuensi dari arus spiritual yang kuat, seperti yang dapat kita saksikan pada seni yang mereka hasilkan, mengingat seni adalah cermin dari jiwa kolektif. Seni yang sama mencerminkan pula menurunnya kondisi masyarakat, yang terkait dengan melemahnya vitalitas spiritual masyarakat dalam berbagai hal.

Yang menjadikan dekadensi ini makin berbahaya adalah kenyataan bahwa proses pelemahan ini bersamaan dengan kedatangan peradaban sekuler Barat yang dilahirkan oleh Revolusi Prancis dan Revolusi Industri di Eropa. Peradaban Barat yang mulai menanggalkan kultur Kristen di Eropa, kini mulai menerkam Dunia Islam dalam format sistem kolonial yang mengusung sekularisme dan materialisme dalam masyarakat itu dengan segala kedoknya. Hal

ini mendorong melemahnya aspek internal kultur Islam sekaligus membubuhkan kekuatan destruktif dan korosif baru yang tidak dapat dihentikan sekaligus, hanya dapat dihambat sementara atau dinetralkan sebagiannya. Kolonialisasi Barat di seluruh penjuru Dunia Islam telah menjadikan peradaban tradisional harus bertarung secara tidak seimbang melawan kekuatan kebudayaan industrial dan materialistik yang datang dari Barat.

Daerah Maghribi merupakan satu bagian wilayah Dunia Islam yang mempertahankan semangat spiritual, sekalipun pada akhir paruh abad ke-13 H/19 M Prancis menancapkan kuku kolonialisme di Aljazair dan Tunisia.[12] Tepat pada saat Prancis mulai menjajah sebagian Afrika Utara, suatu kebangkitan yang amat spiritual terjadi di Maghribi, menjadi bukti bahwa dekadensi yang terjadi di penjuru *dâr al-islâm* tidaklah secara seragam meliputi seluruh umat. Tatkala Eropa Barat tengah menghancurkan Dunia Kristen miliknya sendiri melalui Revolusi Prancis, Maghribi tengah mengalami berkembangnya spiritualitas di bawah pengarahan para Syaikh Syâdziliyyah pada masa itu. Regenerasi tarekat Syâdziliyyah sebelumnya terjadi pada abad ke-12 H/17 M oleh aliran Nâshiriyyah di bawah kepemimpinan Syaikh Muhammad ibn Nâshir serta dua-tiga cabang lainnya. Namun, pada akhir abad ke-12 H/18 M, kelahiran kembali spiritual yang amat kuat terjadi, masih di bawah cabang lain Syâdziliyyah, Darqâwâ, yang didirikan oleh Syarîf Maulay Al-'Arabî Al-Darqâwî (w. 1239 H/1823 M).[13] Cabang baru ini berjuang untuk menegakkan kembali kemurnian ajaran Syâdziliyyah masa awal dengan cara menemukan kembali keseimbangan antara perspektif syariat dan tarekat, yang menjadi karakteristik sang Syaikh Pertama.[14] Pada gilirannya, banyak cabang yang bertumbuh dari Darqâwâ, dan memiliki pengaruh luas, tidak hanya di Afrika Utara, tetapi juga di Hijaz, Turki, dan Levant.[15] Cabang-cabang tersebut adalah Bûzîdiyyah, Kattâniyyah, Harrâqiyyah, dan Madaniyyah, sebagian cabang ini akhirnya pun melahirkan cabang baru yang lainnya. Madaniyyah yang didirikan oleh Muhammad Hasan ibn Hamzah Al-Madanî (w. 1363 H/1846 M) dari Madinah, menyebar dari Libia, tetapi kemudian membangun Rahmâniyyah di Hijaz dan Yasyruthiyyah di Levant. Sebagai data tambahan, ba-

gian dari tarekat Syâdziliyyah yang lain bergerak ke selatan menuju Afrika.[16] Bermekarannya tarekat ke pelbagai arah akhirnya dapat membangkitkan kembali kehidupan batin Islam. Tentu saja, tidak ada kebangkitan yang permanen dan karena alasan itulah sejarah merekam naik turunnya cabang-cabang ini dalam perjalanan sejarah kepercayaan Islam. Meski demikian, kebangkitan umat di mana-mana pada abad ke-13 H/19 M terlaksana sering di bawah tekanan kolonialisme Eropa yang pada saat itu mulai menanamkan pengaruhnya di sejumlah wilayah Islam. Yang mesti dihargai dari reformasi spiritual Maghribî saat itu adalah besarnya peran mereka dalam membangkitkan kembali khazanah lama, mengingat hal itu dilakukan di bawah tekanan sistem kolonial yang dibawa ke dalam wilayah Islam oleh kekuatan penjajah.

Syâdziliyyah pada Abad ke-14 H/20 M

Di antara sekian banyak cabang Syâdziliyyah yang bangkit kira-kira pada abad lalu, 'Alawiyyah adalah yang salah satu cabang yang perkembangannya paling mengesankan. Cabang ini didirikan oleh Syaikh Ahmad Al-'Alawî, berkebangsaan Aljazair, dan wafat pada 1934. Silsilah tarekat Syâdziliyyah membawanya kepada Imam Abû Al Hasan Al-Syâdzilî, melalui jalur Maulay Al-'Arabî Al-Darqâwî.[17] Syaikh Ahmad Al-'Alawî dapat dianggap sebagai pengejawantahan pembaru Islam, *mujaddid* pada kurun waktu tersebut, dalam hubungannya dengan hadis Nabi bahwa *mujaddid* dari umat Muhammad akan muncul setiap satu abad.

Sang Syaikh Aljazair ini adalah seorang wali besar dan sekaligus seorang ulama, ahli metafisika, dan penyair. Dalam ajarannya, ia menunjukkan "kesatuan transenden" yang mendasari perbedaan formal dari agama-agama dan sangat menghargai orang Kristen yang sungguh-sungguh taat yang datang mengunjungi dirinya. Meski begitu, ia amat sadar akan anggapan-anggapan salah yang menjadi landasan modernisme, dan menentang kompromi apa pun dengan sekularisme dan tendensi humanis yang mengemuka dalam dunia modern. Dalam kepribadiannya, tergabung pengejawantahan ajaran inti tasawuf—yang dapat disaksikan dalam karya-karya tasawuf metafisis—dengan pendalaman norma-norma etika Islam, melalui suatu

aura kewalian yang menarik begitu banyak murid dari perbagai penjuru.

'Alawiyyah sungguh-sungguh terlibat langsung dalam kebangkitan Islam, tidak hanya di Maghribi, tetapi juga di pelbagai tempat lain, atau di mana pun ajaran Syâdziliyyah tersebar. Para syaikh yang muncul dari 'Alawiyyah, yang kebanyakan adalah murid langsung dari Syaikh Ahmad Al-'Alawî, bermunculan di berbagai wilayah Islam yang berbeda. Demikian pula, tarekat ini telah memainkan peran yang amat penting dalam kebangkitan intelektual Islam sesuai dengan jalur tradisi. Ratusan ribu murid yang merupakan anggota tarekat itu berduyun-duyun dari berbagai wilayah Maghribi dan juga dari pelbagai belahan Dunia Islam lainnya. Tidak sulit untuk dibayangkan bagaimana para individu ini—segera setelah mereka kembali ke kampung halamannya—secara tidak langsung terlibat dalam upaya reformasi sang pendiri.

Secara umum, sudah menjadi suatu kelaziman bahwa para syaikh sufi niscaya memengaruhi masyarakat pada zamannya. Para murid, tulisan-tulisan, dan pengaruh spiritual pribadinya akan membangkitkan suatu transformasi pada masyarakat di sekitarnya sehingga tercipta suatu substansi psikis kolektif, yang reseptif terhadap pengaruh dari ruh spiritual—atau paling tidak, dapat terembesi oleh kehadirannya dibandingkan dengan sebelumnya. Hal ini akan melahirkan konsekuensi yang luas, tidak hanya pada sikap moral umat, tetapi juga pada buah kekaryaan mereka dalam seni dan arsitektur, bahkan dalam literatur-literatur intelektual pemikir-pemikir utama pada zaman mereka. Dengan cara itulah sisi spiritual mengalami kelahiran kembali dalam alunan sejarah Islam yang panjang, dan dalam ketakhadiran aspek inilah, kita dapat menjumpai sekian banyak periode kemerosotan dan kelesuan umat Islam.

Secara umum, Syâdziliyyah pun mengambil peran yang luar biasa dalam kebangkitan intelektualitas tradisional Dunia Barat pada abad ke-20. Kita dapat menyaksikan contoh yang amat mencolok akan hal ini pada pemikir Prancis terkenal, René Guénon, yang merupakan salah seorang anggota tarekat Syâdziliyyah dan dikenal dalam Dunia Islam sebagai Syaikh 'Abd Al-Wâhid Yahyâ. Karya-karyanya yang berlandaskan metafisika, aspek-aspek

kosmologi, dan landasan spiritual dari agama-agama besar dunia, memiliki pengaruh yang tak terhitung bagi para tokoh-tokoh Dunia Barat, terutama bagi mereka yang mencari jalan spiritual, sejak akhir Perang Dunia Pertama. Di pihak lain, Syaikh Ahmad Al-'Alawî, secara langsung memiliki pengaruh pada seorang tokoh Dunia Barat yang memiliki otoritas dalam kehidupan spiritual tradisional, Frithjof Schuon, yang mengenal sang Syaikh Aljazair ini secara personal. Karya-karya Schuon mengenai Islam dan agama-agama besar lainnya telah mengabadikan tesis-tesis para sufi dari Abad Pertengahan mengenai universalitas pewahyuan dan memberi penjelasan lebih lanjut terhadap argumen-argumen prinsip dalam mazhab metafisika yang amat brilian, yang diwariskan oleh René Guénon. Tanpa adanya kepeloporan dan bimbingan dari para sufi pelopor Syâdziliyyah, segenap arus kehidupan intelektual dan spiritual Dunia Barat seperti ini—yang secara berkelanjutan hingga kini bergaung dan menghasilkan banyak rumusan penting ataupun doktrin—tak mungkin terwujud.[18]

Dengan kenyataan bahwa Syâdziliyyah senantiasa menganggap tarekat mereka memiliki peran sentral dalam mengembangkan kehidupan spiritual umat Islam—mereka bahkan telah menegaskan bahwa para wali kutub di tiap zaman (*quthb al-zamân*) akan senantiasa ditemukan dari kelompok mereka—jelaslah bahwa keberadaan tarekat ini masih amat panjang dan belum akan segera berakhir. Tidak sampai di sini saja, tarekat tersebut kini telah berakar di Eropa dan Amerika Utara dan memulai suatu kebangkitan semangat intelektual tradisional lain, kali ini berlandaskan ajaran Al-Quran mengenai universalitas pewahyuan yang telah lama terbengkalai, beserta segala implikasinya menurut sudut pandang spiritual dan metafisis.[]

3

IBN 'ARABÎ DAN MAZHABNYA

WILLIAM C. CHITTICK

Kehidupan, Karya, dan Pengaruhnya

Ibn 'Arabî (560–638 H/1165–1240 M) mungkin merupakan penulis karya-karya tasawuf yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam. Dalam dunia Arab, dirinya dikenal sebagai Ibn Al-'Arabî, dengan menggunakan partikel tertentu *al-* (menandai *ism ma'rifah*).[1] Dalam autografinya, nama panjangnya adalah Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Al-'Arabî Al-Thâ'î Al-Ḥâtimî. Dirinya dijuluki *Muḥyî Al-Dîn*, "Sang Pembangkit Agama", dan *Al-Syaikh Al-Akbar*, "Sang Guru Tertinggi". Walaupun ia tidak mendirikan tarekat, pengaruhnya atas para sufi meluas dengan cepat, melalui murid-murid terdekatnya yang mengulas ajaran-ajaran dengan terminologi intelektual maupun filosofis. Ia mampu menggabungkan berbagai aliran esoterik yang berkembang di Dunia Islam—seperti pythagoreanisme, alkimia, astrologi, serta beragam cara pandang dalam tasawuf—ke dalam suatu sintesis yang luas sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah Nabi.

Ayah Ibn 'Arabî, 'Alî, merupakan pegawai Muḥammad ibn Sa'îd ibn Mardanîsh, penguasa Murcia, Spanyol. Pada 567 H/1172 M, Murcia ditaklukkan oleh Dinasti Al-Muwaḥḥidûn sehingga 'Alî membawa pergi keluarganya ke Seville. Di tempat itu, sekali lagi dirinya menjadi pegawai pemerintahan. Ia memiliki status sosial yang tinggi. Buktinya, salah satu adik istrinya, Yaḥyâ ibn Yughân, menjadi

penguasa Kota Tlemcen di Algeria. Fakta yang menarik adalah bahwa di kemudian hari, sang paman akhirnya menanggalkan segala bentuk kekuasaan duniawi pada pertengahan masa pemerintahannya dan beralih menjadi seorang sufi dan zahid. Ibn 'Arabî pun menyebutkan dua orang pamannya yang menjadi sufi.

Pada masa mudanya, Ibn 'Arabî bekerja sebagai sekretaris bagi Gubernur Seville dan menikahi seorang gadis bernama Maryam, yang berasal dari sebuah keluarga berpengaruh. Pada usia tiga puluh tahun, untuk pertama kalinya ia meninggalkan Spanyol untuk mengunjungi Tunisia. Tujuh tahun kemudian, pada 597 H/1200 M, sebuah ilham spiritual memerintahkan dirinya untuk pergi ke timur. Pada 599 H/1202 M, ia melakukan ibadah haji ke Makkah dan berkenalan dengan seorang syaikh dari Isfahan yang memiliki seorang putri. Layaknya pengaruh Beatrice pada Dante, keindahan dan kesempurnaan spiritual wanita ini menjadi inspirasi baginya untuk menyusun *Tarjumân Al-Asywâq*. Di Makkah pula ia berjumpa dengan Majd Al-Dîn Ishâq, seorang syaikh dari Malatya, yang kelak akan mempunyai seorang putra yang menjadi murid terbesar Ibn 'Arabî, Shadr Al-Dîn Al-Qûnawî (606-673 H/1210-1274 M).

Dalam perjalanan menyertai kepulangan Majd Al-Dîn ke Malatya, Ibn 'Arabî bermukim sementara waktu di Mosul. Di kota ini, ia ditahbiskan oleh Ibn Al-Jâmi', seseorang yang memperoleh kekuatan spiritual dari tangan Al-Khidhr. Selama beberapa tahun, Ibn 'Arabî melanglangbuana dari kota ke kota di Turki, Suriah, Mesir, serta Kota Suci Makkah dan Madinah. Pada 608 H/1211-12 M ia dikirim ke Bagdad oleh Sultan Kay Kâ'ûs I (607-616 H/1210-19 M) dari Konya dalam misi yuridis kekhalifahan, kemungkinan ditemani oleh Majd Al-Dîn. Ibn 'Arabî memiliki hubungan yang baik dengan sultan ini dan mengirimnya surat-surat berisi nasihat praktis. Dia pun merupakan sahabat dari penguasa Aleppo, Al-Malik Al-Zhâhir (582-615 H/1186-1218 M), putra Sultan Saladin (Shalâh Al-Dîn) Al-Ayyûbî.

Pada 620 H/1223 M, Ibn 'Arabî menetap secara permanen di Damaskus, tempat sejumlah muridnya, termasuk Al-Qûnawî, menemaninya sampai akhir hayat. Menurut sejumlah sumber awal, ia menikah dengan janda Majd Al-Dîn, ibu Al-Qûnawî. Selama periode tersebut, penguasa Damaskus dari Dinasti Ayyûbiyyah, Muzhaffar

Al-Dîn (w. 635 H/1238 M) merupakan salah seorang muridnya. Dalam sebuah dokumen berharga yang bertahun 632 H/1234 M, Ibn 'Arabî menganugerahinya izin (*ijâzah*) untuk mengajarkan karya-karyanya yang ditengarai berjumlah 290 buah. Ia pun menyebutkan tujuh puluh karya tersendiri dalam keilmuan tertentu, yang menunjukkan ketidaklengkapan informasi tersebut. Dari sumber tadi, jelas bahwa dalam upaya menyempurnakan studi tasawuf yang dilakukannya, Ibn 'Arabî menghabiskan waktu bertahun-tahun untuk mempelajari pengetahuan eksoteris, seperti tujuh *qira'ah* Al-Quran, tafsir, yurisprudensi, dan, terutama, hadis.

Sebagai seorang Muslim terpelajar, tak ada yang terlalu istimewa yang ditunjukkan dalam kehidupan lahir Ibn 'Arabî. Posisinya yang khusus dalam sejarah Islam itu berkenaan dengan kehidupan batinnya, karya literal, dan perjumpaannya dengan tokoh-tokoh spiritual. Dalam hal ini, perjumpaannya pada masa mudanya dengan Ibn Rusyd merupakan peristiwa simbolik yang amat penting karena menunjukkan jurang lebar antara pengetahuan formal orang yang "mengedepankan akal" dan orang yang "mengalami penyingkapan" (*kasyf*) mistis atau penglihatan atas realitas-realitas spiritual dengan mata hati, yang merupakan karakteristik dari prinsip dan ajarannya. Ibn 'Arabî mengatakan bahwa perjumpaan itu berlangsung saat dirinya "masih muda dan belum berjanggut". Walaupun beberapa sumber telah menyimpulkan—dari sebuah bagian yang agak meragukan dalam *Futûhât*-nya—bahwa dirinya belum memasuki dunia sufi sebelum usia dua puluh tahun, perjumpaan dengan Ibn Rusyd jelas terjadi sebelum mencapai usia ini. Saat menceritakan kembali hal ini, ia pun menyinggung praktik sufi yang telah dijalaninya. Ibn Rusyd "ingin menemuiku karena ... mendengar kabar mengenai 'ketersingkapan' (*fath*) yang telah Tuhan anugerahkan padaku dalam pengasingan spiritual (*khalwat*)". Pengasingan spiritual, yang dilakukan oleh para sufi secara eksklusif, tak mungkin dipraktikkan tanpa baiat dan bimbingan dari seorang syaikh. "Ketersingkapan", yang juga dapat diartikan sebagai "penyingkapan Cahaya-Cahaya Ketuhanan", dibahas berulang-ulang dalam karya Ibn 'Arabî dan pengikutnya, sebagai tujuan utama para sufi. Salah satu murid terdekatnya, Ismâ'îl ibn Saudakîn, menceritakan bahwa tatkala gurunya itu pertama kali melangkah

ke jalan sufi, ia melakukan pengasingan diri pada pagi buta, dan memperoleh penyingkapan sebelum subuh tiba. Ia menyibukkan diri dalam khalwat selama empat belas bulan dan memperoleh berbagai pengalaman—dalam kondisi terserap oleh pesona Tuhan (*jadzbah*)—yang dituliskan dalam karya-karyanya di kemudian hari. Al-Jândî (w. 700 H/1300 M), seorang murid Al-Qûnawî, melaporkan hal serupa, yang bersumber dari sang guru.[2] Kutipan berikut akan memperjelas arti penting dari tukar pikiran yang terjadi saat perjumpaan Ibn 'Arabî dengan Ibn Rusyd:

> Ia berkata padaku, "Ya." Aku menjawab, "Ya," dan rasa senangnya padaku terlihat bertambah. Ketika aku menyadari apa yang telah membuatnya bahagia, aku berkata, "Tidak." Seketika wajahnya menegang dan ia mulai terlihat meragukan dirinya sendiri. Ia bertanya, "Bagaimana kamu memperoleh penyingkapan ruhani (*kasyf*) dan pelimpahan Ilahi (*faidh*)? Apakah hal itu sama dengan yang kuperoleh melalui pemahaman intelektual (*nazhar*)?" Aku menjawab, "Ya dan tidak. Di antara 'ya' dan 'tidak', ruh-ruh terbang dari materi, dan kepala-kepala terlepas dari tubuh." Mendengar hal ini, Ibn Rusyd pun menjadi pucat, dan kulihat dia gemetar ketika menggumamkan kalimat "*lâ haula wa lâ quwwata illâ billâh*". Dia sudah memahami kiasan yang kugunakan.[3]

Ada pendapat dari beberapa sumber yang mengatakan bahwa awal dari perkembangan spiritual Ibn 'Arabî berada dalam bimbingan Al-Khidhr, tetapi pendapat ini tidak ditemukan landasannya. Yang jelas, perjumpaan awal dengan "tokoh dari dunia gaib" adalah dengan Nabi Isa, yang berkali-kali dinyatakannya. Dan guru spiritualnya yang pertama, Abu Al-'Abbâs Al-'Uryabî, didominasi oleh kekuatan spiritual Isa a.s.[4] Dalam dunia sufi, Nabi Isa adalah "Segel Kewalian Universal". Berkaitan dengan hal ini, pada bagian-bagian tertentu dalam karyanya, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa dirinya adalah "Segel-Khusus Kewalian Muhammad" sehingga hubungan antara keduanya bukan merupakan suatu kebetulan.

Pengalaman dan penglihatan batin yang tak terhitung jumlahnya sungguh-sungguh telah mengarahkan jalan hidupnya serta

karakteristik ajarannya. Sejumlah pengalaman tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, dengan judul *Sufis of Andalusia.* Berkenaan dengan hal ini, beberapa catatan dapat dikemukakan atas sejumlah laporan yang mirip, yang dilansir oleh Al-Qûnawî. Ibn 'Arabî menceritakan bahwa keputusannya untuk melancong ke Timur didasari oleh sebuah perintah yang diperolehnya selama menyaksikan Arsy Ilahiah. Laporan Al-Qûnawî ini menunjukkan bahwa beliau telah mengetahui perjalanan yang akan ditempuhnya ini tatkala memutuskan untuk pertama kalinya meninggalkan Spanyol untuk selamanya. Setibanya di Mediterania, ia membuat keputusan untuk tidak berlayar sebelum memperoleh pengetahuan atas peristiwa yang menantinya di masa depan secara mendetail. Kemudian, ia menghadapkan seluruh kesadarannya secara penuh kepada Tuhan, dan diperlihatkan kepadanya segala peristiwa lahiriah dan ruhaniah yang akan terjadi sampai akhir hayatnya. "Maka aku berjalan dengan visi dan kepastian. Apa yang telah terjadi, telah terlaksana, dan apa yang akan terjadi, terjadilah, tanpa (menghiraukan) kepedihan maupun kemalangan." Dengan nada yang mirip, Qûnawî menulis bahwa sang Wali Agung ini telah memperoleh pengetahuan akan takdir yang akan menjelangnya. Sebab itulah dirinya tak pernah memohon doa akan suatu hal yang tidak tersurat dalam takdir yang telah digariskan Tuhan. "Aku menjadi saksi atas sekian banyak perkara yang terjadi pada sang guru selama bertahun-tahun. Ia bercerita padaku bahwa dalam sebuah penglihatan spiritual, Sang Nabi berkata padanya, 'Tuhan menjawab segenap doamu, lebih cepat dari kesanggupanmu untuk mengutarakannya!'" Selanjutnya, Al-Qûnawî menulis bahwa Ibn 'Arabî senantiasa menyadari objek pengetahuan Tuhan pada tataran ontologis yang identik dengan pengetahuan itu sendiri. Jika berkeinginan untuk merasakan suatu realitas terdalam pada seseorang, matanya menatap dalam-dalam padanya dan "membeberkan masa depannya hingga peristirahatan terakhirnya .... Dan ia tak pernah meleset".[5]

Karya-Karya Ibn 'Arabî

Dalam studi komprehensif atas 850 karya yang dinisbahkan pada Ibn 'Arabî, Osman Yahya menyimpulkan bahwa 700 di antaranya adalah karya autentik, dan lebih dari 400 buah masih dapat ditemu-

kan. Walaupun banyak di antaranya hanyalah berupa tulisan yang terdiri dari beberapa halaman, lebih banyak lagi yang berwujud buku yang utuh. *Futûḥât* saja merupakan karya yang melampaui jumlah kata yang terdapat dalam karya kebanyakan penulis sepanjang hayat. Ibn 'Arabî menyodorkan latar belakang penulisan karyanya yang nyaris seperti mukjizat. Ia tidak pernah merencanakan untuk menulis sebuah buku pun. "Sebaliknya, gelombang-besar (ilham) yang datang dari Tuhan memenuhi diriku dan hampir-hampir membuat diriku terpanggang hidup-hidup. Untuk menemukan kelegaan ... aku menyusun karya-karya, tanpa keterlibatan keinginan pribadi. Banyak buku lain yang kususun atas dasar suatu Perintah Ilahiah yang diberikan padaku dalam sebuah peristiwa *kasyf* ataupun dalam mimpi."[6]

Berikut ini adalah karya-karyanya yang dikenal secara luas:

(1) *Al-Futûḥât Al-Makkiyyah*. Ini merupakan suatu ikhtisar dari segenap pengetahuan religius dan gnostik dalam Islam, dan merupakan sebuah lautan inspirasi yang begitu dalam dan mengundang decak kagum. Kandungan yang diungkapkan dalam karya ini menyangkut berbagai hal, yakni pemaknaan mendalam atas ritus-syariat Islam, *maqâmat* dan *aḥwâl* yang akan ditempuh oleh seorang pencari dalam perjalanannya menuju Tuhan dan "bersama Tuhan", signifikansi dan watak dasar setiap jenjang ontologis dalam segenap alam, makna spiritual dan ontologis dalam huruf Arab, makna pelbagai ayat Al-Quran dan hadis yang ditilik dari sudut pandang pengetahuan mistik dalam berbagai tingkatan, pengetahuan yang dicakup *Asmâ' Al-Ḥusnâ*, dan keadaan-keadaan "psikologis" para pencari Tuhan yang dikuasai oleh pengaruh spiritual para Nabi.

(2) *Fushûsh Al-Ḥikam*. Dengan mempertimbangkan lebih dari seratus kajian tentang karya ini, dan pengagungan yang amat tinggi oleh para pengikut Ibn 'Arabî, kita bisa menerima pendapat H. Corbin bahwa karya ini "tidak diragukan lagi merupakan tulisan terbaik Ibn 'Arabî tentang doktrin esoterik".[7] Dalam pandangan Qûnawî, karya itu merupakan "salah satu tulisan pendek sang Syaikh yang paling berharga".[8] Berdasarkan Al-Quran dan hadis, Ibn 'Arabî membicarakan penyingkapan hikmah Ilahiah pada para Nabi, atau Kalimat Tuhan sejak Adam hingga Muḥammad.

Dia menjelaskan bahwa setiap Nabi merupakan teofani yang khas dari hikmah yang dicakup oleh asma Ilahiah tertentu. Komentator pertama atas karya ini adalah Al-Qûnawî walaupun komentarnya masih berupa pembahasan umum atas setiap bab.

'Afîf Al-Dîn Al-Tilimsânî (w. 690 H/1291 M) merupakan komentator awal yang kedua. Ia merupakan murid langsung Ibn 'Arabî, sekaligus sahabat karib Qûnawî; sedemikian karibnya sehingga Qûnawî mewasiatkan seluruh karyanya pada 'Afîf Al-Dîn. Dalam komentarnya, ia menyoroti beberapa hal mencolok yang tampak agak kabur atau tidak disetujuinya (seperti persoalan tentang kepermanenan entitas-entitas atau *al-a'yân al-tsâbitah*). Tidak diragukan lagi bahwa komentar yang paling berpengaruh ditulis oleh Al-Jandî. Ia mengatakan bahwa tatkala Qûnawî menjelaskan *Fushûsh* padanya, dirinya diliputi oleh keadaan spiritual dan dilimpahi *kasyf*, yang menyingkapkan inti dari karya tersebut. Ketika hal ini dikemukakan padanya, Qûnawî menyatakan bahwa peristiwa serupa terjadi pula tatkala Ibn 'Arabî menjelaskan pada dirinya.

Al-Kâsyânî (w. 730 H/1330 M), seorang murid Al-Jandî, merupakan penulis komentar yang amat terkenal dan dijadikan sandaran utama bagi karya T. Izutsu, yang secara gemilang memerinci ontologi Ibn 'Arabî. Sementara itu, di Iran dan daerah Timur Islam, komentar dari Al-Qaisharî (w. 751 H/1350 M)—seorang murid dari Al-Kâsyânî—jauh lebih berpengaruh; ia memimpin sebuah madrasah di Anatolia. Bâbâ Rukn Al-Dîn Syîrazî (w. 744 H/1344 M), murid Al-Kâsyâni maupun Al-Qaisharî, menuliskan komentar berbahasa Persia yang pertama. Sayyid Haidar Âmulî (w. sekitar 786 H/1384 M) mengintegrasikan *Fushûsh* dengan konteks gnostis Syi'ah dalam karyanya yang berjudul *Nashsh Al-Nushûsh*. 'Abd Al-Rahmân Jâmî (w. 898 H/1492 M) menulis komentar berbahasa Arab, dan berbahasa campuran Persia/Arab atas karya ringkasan *Fushûsh* yang ditulis Ibn 'Arabî sendiri. Di India, Muhibb Ilâh Ilâhâbâdî (w. 1058 H/1648 M) menulis komentar dalam bahasa Persia maupun Arab, dan karyanya yang melimpah berkenaan dengan Ibn 'Arabî menyebabkan dirinya mendapatkan julukan "Ibn 'Arabî ke-2". Di belahan Dunia Islam yang menggunakan bahasa Turki, 'Abd Allâh dari Bosnia (w. 1054 H/1644 M), yang juga dikenal sebagai 'Abdi

Efendi, menulis sejumlah karya berbahasa Arab dan menunjukkan pertalian spiritual dan intelektual yang mengagumkan dengan Qûnawî. Ia menelurkan komentar *Fushûsh* dalam bahasa Arab maupun Turki, yang keduanya telah diterbitkan. Barangkali, komentar atas *Fushûsh* yang paling banyak dibaca di dunia Arab, adalah yang ditulis oleh 'Abd Al-Ghanî Al-Nâbulusî (w. 1143 H/1730 M). Upaya kerasnya untuk menjelaskan dan mendefinisikan setiap kata, serta interpretasi yang patut dipertanyakan keandalannya, menggambarkan merosotnya kemampuan dalam membaca dan memahami *Fushûsh* di dunia Arab masa itu.

(3) *Tarjumân Al-Asywâq*. Diwan pendek yang merupakan kumpulan puisi cinta ini adalah karyanya yang pertama diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Karya ini menjadi terkenal karena Ibn 'Arabî sendiri menuliskan *syarh* atas karyanya ini, demi membuktikan kepada sebagian ulama eksoterik, bahwa puisi tersebut menjelaskan kebenaran (cinta) spiritual, bukan cinta profan. Paling sedikit, Ibn 'Arabî menuliskan dua diwan lain dan ribuan bait yang tersebar di seluruh karyanya. Ini menunjukkan betapa dirinya merupakan salah seorang penyair Arab terbaik yang paling produktif.

(4) *Syajarah Al-Kaun*. Karya kosmologi yang relatif singkat ini mengembangkan simbolisme yang diungkap dalam ayat Al-Quran, *Kalimah yang baik adalah bagaikan pohon yang baik ....* (QS Ibrâhîm [14]: 24). Dalam karya ini, diterangkan tentang Nabi Muhammad sebagai perwujudan Insan Kamil atau Manusia Sempurna. Karya ini terlestarikan pula dalam terjemahan bahasa Inggris.

Di antara sekian banyak karya yang keliru dinisbahkan kepada Ibn 'Arabî, *Risâlah Al-Ahadiyyah* merupakan karya sejenis yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Baru-baru ini telah dibuktikan bahwa risalah ini merupakan karya Auhad Al-Dîn Balyânî. Walaupun jelas terpengaruh oleh Ibn 'Arabî, Balyânî menafsir-ulang sejumlah ajarannya dari sudut pandang yang berbeda dengan arus utama mazhab Ibn 'Arabî.

Pengaruh Ibn 'Arabî

Ajaran Ibn 'Arabî disebarluaskan bertalian dengan metode praktik spiritual tertentu atau "filsafat mistik" yang mandiri. Amat jelas

bahwa Ibn 'Arabî mengajarkan prinsip-prinsipnya kepada sufi yang secara resmi telah dibaiat, maupun kepada siapa pun yang tertarik pada tasawuf dan belum menerapkan praktik dengan berbaiat pada seorang Syaikh. Al-Qûnawî merupakan murid utama yang mewarisi otoritas spiritual maupun intelektual Ibn 'Arabî. Seluruh sumber bersepakat bahwa ia merupakan juru bicara utama bagi ajaran Ibn 'Arabî. Al-Qûnawî sendiri menunjukkan perannya yang khusus dengan menceritakan kembali sebuah penglihatan spiritual Ibn 'Arabî, lima belas tahun setelah kematiannya. Al-Qûnawî meminta darinya "pencapaian penyaksian langsung atas teofani, yang setelahnya, tidak ada lagi selubung yang menghalangi, dan tidak akan tertanggungkan oleh manusia sempurna mana pun", selain Ibn 'Arabî sendiri. Setelah menyanggupi permintaan ini, Ibn 'Arabî mengatakan padanya, bahwa dirinya memiliki banyak putra dan murid—termasuk darah dagingnya sendiri, Sa'd Al-Dîn (w. 656 H/1258 M, pengarang sebuah diwan)—"tetapi tidak seorang pun yang akan sanggup memikul apa yang baru saja kaupinta. Berapa banyak putra dan murid yang telah kubunuh, dan hidup kembali! Ia yang mati, telah mati, dan ia yang telah terbantai, terbantai, dan tiada yang satu pun di antara mereka menggapai pencapaian tersebut!"[9]

Al-Qûnawî menulis sekitar tiga puluh karya, lima atau enam di antaranya merupakan karya terpenting bagi penyebaran ajaran Ibn 'Arabî, karena karya-karya tersebut sangat memengaruhi kebanyakan pengikutnya dalam memahami Ibn 'Arabî. Dalam gaya pengungkapan, ia amat berlawanan dengan sang guru. Karya-karya Ibn 'Arabî dipenuhi kekayaan inspirasi, percikan cahaya pencerahan yang tiada henti, bahkan sering tampak tak memiliki kesinambungan ide yang jelas, sedangkan Al-Qûnawî menyajikan suatu model yang sistematis dan formulasi ide yang rasional, sekalipun ia selalu membahas alam penyingkapan. Meminjam kalimat Jâmî, seorang sufi penyair, "Tidaklah mungkin memahami ajaran Ibn 'Arabî mengenai Kesatuan Wujud, secara konsisten dengan kecerdasan akal maupun *syar'i*, tanpa mempelajari karya-karya Al-Qûnawî."[10] Di antara karya-karyanya yang terpenting adalah *Miftâḥ Al-Ghaib*, sebuah sistematisasi dari metafisika dan kosmo-

logi Ibn 'Arabî; *Tafsîr Al-Fâtiḥah*, sebuah penjelasan mengenai watak dasar dari tiga *kitâb*, yakni Al-Quran, kosmos, dan manusia; dan sebuah surat-menyurat dengan Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî (w. 672 H/1274 M), seorang tokoh terkemuka dalam penyebaran filsafat Peripatetik Ibn Sînâ. Dalam karya yang disebutkan terakhir ini, Al-Qûnawî memperlihatkan kesejajaran antara ajaran Ibn 'Arabî dan ajaran para filosof Peripatetik, sembari memperlihatkan dengan jelas perbedaannya.

Al-Qûnawî memimpin sebuah pusat studi tasawuf yang tumbuh pesat di Konya, tempat ia berteman dekat dengan Rûmî, sekalipun ia merepresentasikan mode pengajaran tasawuf yang amat berbeda. Para ulama berdatangan dari banyak penjuru Dunia Islam untuk belajar hadis padanya. Sering, setelah menyampaikan pengajaran formal tentang subjek tersebut dalam bahasa Arab, ia kemudian menggunakan bahasa Persia dan menjelaskan dengan puisi sufi. Inilah caranya dalam mengajarkan Poem of the Way karya Ibn Al-Fâridh (w. 632 H/1235 M). Al-Farghânî, seorang muridnya, mencatat pengajaran ini dan menuliskannya kembali dalam format kekaryaan Persia, *Masyhâriq Al-Darârî Al-Zuhar*, yang kemudian ditambahi sebuah pengantar pendek oleh Al-Qûnawî. Belakangan, Al-Farghânî memperbaiki karyanya yang ditulis dalam bahasa Arab dengan judul *Muntaha' Al-Madârik*. Mengenai karya terakhir ini, Jâmî berpendapat, "Tidak ada orang lain yang mampu menerangkan seluk-beluk Ilmu Hakikat, segamblang dan sesistematis dirinya."[11]

Murid terpenting lainnya dari Al-Qûnawî adalah Al-Jandî, yang telah disebutkan sebelumnya. Karyanya yang berbahasa Persia, *Nafḥat Al-Rûḥ*, menyajikan informasi berharga mengenai praktik-praktik yang berhubungan dengan ajaran Ibn 'Arabî. Seorang murid ketiga, Fakhr Al-Dîn 'Irâqî (w. 688 H/1289 M) terinspirasi oleh pengajaran Al-Qûnawî tentang *Fushûsh* dan menulis *Lama'ât*, sebuah ringkasan dalam prosa Persia yang teramat indah mengenai ajaran metafisika dan cinta Ilahiah Ibn 'Arabî. Murid keempat, Abû Bakr 'Alî Al-Malatî atau Al-Sîwâsî, terkenal semata berkat kemampuannya mewarisi Al-Qûnawî dalam hal kekuatan untuk membaiat sufi-sufi terkemudian.[12] Di antara

penerus ajaran Ibn 'Arabî pada masa berikutnya adalah Muhammad Syîrîn Maghribi (w. 809 H/1406-7 M), yang menulis diwan Persia yang memerinci ajaran Ibn 'Arabî dan memperoleh penghargaan yang sangat tinggi. Terdapat guru-guru terkemuka dari masa terkemudian yang berasal dari rantai silsilah ajaran spiritual Ibn 'Arabî. Salah satunya adalah Abu' Al-'Abbâs Ahmad (w. 899 H/1493 M), yang terkenal dengan nama Al-Zarrûq dan merupakan pengarang dari Maroko yang sangat produktif. *Amîr* 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî (w. 1300 H/1883 M), yang diasingkan oleh Prancis dari Aljazair ke Damaskus akibat perannya dalam memimpin perlawanan kepada penjajah, merupakan penulis sejumlah karya penting tentang ajaran Ibn 'Arabî.

Di luar sejumlah kecil rantai silsilah spiritual yang menampakkan jejak pengaruh Ibn 'Arabî, pada dasarnya seluruh sufi yang mengekspresikan ajaran dengan menggunakan istilah-istilah intelektual sesungguhnya telah mengikuti jejak-jejak mazhabnya. Bahkan, para sufi yang menentang ajarannya—seperti halnya 'Alâ' Al-Daulah Simnânî (w. 736 H/1336 M)—tetap menggunakan konsep dan terminologinya. Dengan cara yang sama, para komentator Rûmî bertumbuh dalam atmosfer intelektual Ibn 'Arabî dan meminjam ajarannya untuk menjelaskan ajaran gurunya sendiri. Di samping komentator-komentator atas *Fushûsh* yang telah disebutkan sebelumnya—kebanyakan di antara mereka pun menulis karyanya sendiri—terdapat sejumlah pengikut Ibn 'Arabî yang terpenting, salah satunya adalah 'Abd Al-Karîm Al-Jîlî (w. sekitar 832 H/1428 M). Berbeda dengan kebanyakan penulis dari mazhab ini, karyanya memperlihatkan sedikitnya pengaruh Al-Qûnawî pada dirinya dan menunjukkan suatu penafsiran ulang yang independen serta pengayaan kembali atas ajaran Ibn 'Arabî. *Al-Insân Al-Kâmil* merupakan mahakaryanya di antara tiga puluh lebih tulisannya. Sebaliknya, karya-karya Syah Ni'mat Allâh Walî (w. sekitar 832 H/1429 M) didominasi oleh pengaruh murid-murid Al-Qûnawî, khususnya Al-Kâsyânî dan Al-Qaisharî. Syaikh Mahmûd Syabistarî (w. 720 H/1320 M) menuliskan *Gulshan-i Râz*, seribu bait puisi Persia yang amat terkenal; komentar panjang yang ditulis oleh Syams Al-Dîn Muhammad Lâhîjî (w. 912 H/1506-7 M) merupakan pengejawantahan utama ajaran Ibn 'Arabî dalam bahasa Persia.

Di dunia Arab, 'Abd Al-Wahhâb Al-Sya'rânî (w. 973 H/1565 M di Kairo) berhasil memopulerkan ajaran Ibn 'Arabî melalui lebih dari lima puluh karya yang ditulis dengan gaya yang mudah dicerna. Dua tokoh besar Turki—yang dikenal oleh para sejarahwan dalam hal peran politis mereka dan tidak kurang dikenal sebagai pengikut mazhab Ibn 'Arabî—adalah Qâdhî Burhân Al-Dîn (w. sekitar 800 H/1398 M), sultan di Sivas sekaligus penulis sebuah ringkasan penting dari ajaran Al-Qûnawî, dan Sultan Mehmet, sang penakluk Istanbul (855-886 H/1451-1481 M). Atas perintah tokoh yang disebut terakhir, sejumlah komentar tentang Al-Qûnawî dilansir dan *Miftâh Al-Ghaib* diterjemahkan ke dalam bahasa Persia.[13]

Di antara sekian banyak pengikut Ibn 'Arabî di wilayah Anak Benua India, ada satu nama yang sungguh-sungguh harus dibahas, yaitu Muhammad ibn Fadhl Allâh Burhânpûrî (w. 1029 H/1620 M). Ia menulis sepuluh halaman ringkasan ajaran Ibn 'Arabî—dari sudut pandang Jâmî—yang berjudul "Persembahan bagi Ruh Sang Nabi". Tulisan ini menjadi bahan perbincangan di dunia Arab maupun Timur Jauh dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, serta—menurut sang penerjemah karya tersebut dalam bahasa Inggris—merupakan salah satu teks terpenting yang membentuk pemikiran tasawuf di Indonesia. Sekalipun Ahmad Sirhindî (w.1034 H/1624 M), sahabat karib Burhânpûrî, melakukan kritik terhadap Ibn 'Arabî dalam beberapa hal, ia mendukung hal-hal lainnya sehingga ia tetap harus dianggap sebagai pengikut mazhab Ibn 'Arabî. Di Indonesia, Hamzah Fansûrî (sekitar abad ke-10 H/16 M) menulis panjang lebar dalam warna ajaran Ibn 'Arabî. Di Iran dan Timur Jauh, sejumlah tokoh yang dikenal sebagai filosof amat dipengaruhi Ibn 'Arabî secara mendalam, seperti Shâ'in Al-Dîn Turkah Ishfahânî (w. sekitar 836 H/1432 M) dan Mullâ Shadrâ (w. 1051 H/1641 M). Akhirnya, harus disebut pula secara selintas, Asín Palacios dan tokoh lainnya mengemukakan bahwa ajaran Ibn 'Arabî berpengaruh di Barat Abad Pertengahan, terutama pada Raymund Lull dan Dante.

Ajaran-ajaran Ibn 'Arabî

Dalam memformulasikan ajaran-ajarannya, Ibn 'Arabî menggunakan seluruh sumber tekstual yang tersedia, dimulai dari Al-Quran

dan hadis. Secara luas, ia meminjam khazanah tasawuf dalam bentuk tulisan dan ujaran, yang telah dikembangkan selama beberapa ratus tahun sebelumnya. Karyanya merupakan sebuah khazanah besar bagi rujukan studi atas dunia spiritual sebelumnya, termasuk tentang tokoh-tokoh yang teramat penting, tetapi kurang dikenal, seperti Ibn Masarrah (w. 319 H/931 M) dan Ibn Qasî (w. 546 H/1151 M). Ia menggunakan terminologi para filosof secara bebas, khususnya yang berasal dari mazhab esoterik, seperti Ikhwân Al-Shafâ', serta beragam mazhab filsafat pra-Islam, seperti Hermenetisme dan Neoplatonisme. Dia amat menguasai ilmu *kalâm*, terutama mazhab Asy'ariyyah. Namun, seluruh mazhab pemikiran tadi hanya merupakan sejumlah batu bata pembangun dari bangunan-besar pemikiran Ibn 'Arabî. Pembuktian yang dilakukannya berulang-ulang, watak dasar dari karya-karyanya, dan pengaruh yang ditimbulkannya memperlihatkan bahwa penyingkapan dan persepsi mistiknya memberikan bentuk yang sama sekali baru dan berbeda dengan pemikiran yang dijadikan bahan mentah karya-karyanya.

Kebanyakan karya Ibn 'Arabî tetap belum diedit, belum dipublikasikan, dan/atau belum sempat dipelajari. Sekalipun *Futûhât* pertama kali dicetak pada abad ke-19, edisi kritisnya (yang telah di-*tahqiq*) baru muncul baru-baru ini saja. Bahkan, dibutuhkan upaya bertahun-tahun, dengan melibatkan sekian banyak akademisi, sebelum kandungan karya tersebut dapat diangkat ke permukaan dengan suatu analisis yang mendalam. Namun, tetap saja upaya ini belum selesai, sebab masih banyak karyanya yang belum dikaji. Seluruh akademisi yang berupaya untuk menjelaskan pemikiran Ibn 'Arabî menyadari sifat tentatif dari upaya keras yang telah mereka lakukan. Meskipun demikian, beberapa tema utama, contohnya yang dikedepankan di dalam *Fushûsh*, dapat dijumpai di seluruh karyanya. Arti penting dari tema-tema tersebut dapat dipastikan, mengingat para murid dan pengikutnya begitu menekankan pemahaman atas tema-tema tersebut, yang pada gilirannya diangkat dan dielaborasikan oleh para sufi dan filosof di berbagai generasi kemudian. Selanjutnya, pembicaraan ini akan dibatasi pada beberapa tema tersebut.

Nama-Nama Tuhan

Pada awal 1914, Asín Palacios menemukan bahwa "seluruh kandungan *Futûhât* bersandarkan kepercayaan pada kebajikan-esoterik Nama-Nama Ilahiah".[14] Pada gilirannya, para ahli lainnya, seperti T. Burckhardt, H. Corbin, dan S.H. Nasr menaruh perhatian pada arti penting perkara ini dalam doktrin Ibn 'Arabî. Seperti yang dikemukakan dalam Al-Quran dan hadis, Tuhan adalah Sang Maha Pengasih, Mahabijak, Maha Pemurah, Maha Pemaaf, Mahahidup, Maha Mendengar, Maha Membalas, dan seterusnya. Nama-nama-Nya melambangkan pengetahuan-Nya yang diungkapkan kepada manusia. Melaluinya, manusia dapat memiliki sedikit pengetahuan mengenai watak dasar Ilahiah. Meski harus diingat, bahwa sang Nabi bersabda,"Bertafakurlah akan ciptaan Allah, tetapi jangan bertafakur akan *Dzât*-Nya," mengingat Tuhan sebagai Dia-di-dalam-Diri-Nya-sendiri tidak terungkap bagi manusia, paling tidak pada tataran diskursus pemikiran. Dalam hal ini, dapat diingat sebuah ajaran Ibn 'Arabî yang amat dikenal luas menyangkut transendensi dan imanensi—atau lebih tepatnya, "ketakberbandingan" (*tanzîh*) dan "keserupaan" (*tasybîh*). Di satu sisi, Tuhan tak mungkin diketahui, tetapi di sisi lain, kita dapat memahami diri-Nya melalui Asma-Nya. Pengetahuan yang benar tentang Tuhan mestilah mencakup dua sudut pandang ini. Di titik akhir, penyatuan dari dua hal yang bertentangan ini hanya dapat diraih melalui *maqâm* penyingkapan hijab. Pertentangan yang nyata di antara dua sudut pandang ini menjelaskan mengapa derajat tertinggi pengetahuan mistis sering disebut sebagai "keterheran-heranan" (*hairah*).

Segala sesuatu yang dapat kita ketahui tentang Tuhan, dan pada akhirnya, segala sesuatu yang dapat kita ketahui "selain Tuhan" (*mâ siwa' Allâh*)—dunia atau semesta (*al-'âlam*)—telah tercakup di dalam asma Tuhan. Mereka menggambarkan kesempurnaan Tuhan karena Ia adalah Sang Ada (*al-wujûd*) serta sumber dari segala yang mengada. Jika dilakukan pemeringkatan secara hierarkis, sejumlah nama memiliki cakupan yang lebih luas; "Nama-Nama Universal" disebut-sebut berjumlah 99, 300, atau 1001, sedangkan "Nama-Nama Khusus", dalam analisis mutakhir, berkoresponden dengan segala sesuatu. Karenanya, Ibn 'Arabî mengatakan

bahwa nama-nama Tuhan tak terhingga, sesuai dengan ketakberhinggaan makhluk (*Fushûsh*, Bab 2).

Ungkapan *Bismillah Al-Rahmân Al-Rahîm*, mencantumkan tiga Nama: *Allah, Al-Rahmân, dan Al-Rahîm*. Dua nama terakhir diturunkan dari akar kata *rahmah*, pengasih (turunan pula dari kata *rahim*, rahim). Bagi Ibn 'Arabî, *rahmah* bermakna wujud. Tatkala Tuhan bersabda *Rahmat-Ku meliputi segala sesuatu* (QS Al-A'râf [7]: 156), ini pun berfirman, "Segala sesuatu Kulimpahi dengan eksistensi", mengingat eksistensi adalah satu-satunya kualitas yang mencakup segala sesuatu. Rasulullah, dalam sebuah hadis, memberitakan *nafas Al-Rahmân*. Menurut Ibn 'Arabî, Pengembusan *nafas Al-Rahmân* ini semakna dengan pelimpahan eksistensi (*îjâd*). Dalam konteks yang sama, bersama-sama dengan pengikutnya, beliau tak bosan-bosannya mengutip hadis *"Aku adalah khazanah tersembunyi, dan Aku ingin (cinta) untuk dikenal, maka Kuciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku"*. Harta tersembunyi ini adalah manifestasi seluruh wujud-mungkin (*mumkin al-wujûd*) yang dicakup oleh asma-asma Tuhan. Mengingat bahwa *Sesungguhnya Ilmu Allah benar-benar meliputi segala sesuatu* (QS Al-Thalâq [65]:12), maka Sang Khazanah Tersembunyi memiliki keterkaitan dengan segala yang mewujud sebagai Pengetahuan-Nya sebelum segala sesuatu itu diciptakan (dijelmakan) oleh-Nya.

Al-Rahmân, dengan belas kasih pada segala sesuatu (*al-asyâ'*) sebagai watak dasarnya, tercekam oleh perasaan gundah (*kurbah*) di dalam Diri-Nya. Segala sesuatu memiliki "kemungkinan" (*imkân*) dalam dirinya untuk mengejawantahkan kualitas khusus yang mereka miliki, dan dengan menghadapkan "kemungkinan" ini pada Tuhan, mereka memohon belas kasih Ilahi agar Tuhan melimpahi mereka dengan eksistensi. Maka Tuhan "mengembuskan" napas-Nya—membebaskan rasa gundah dalam diri-Nya sehingga lahirlah sang kosmos. Namun, ini bukanlah sebuah pengembusan yang sederhana sama sekali sebab pengembusan ini diartikulasikan dengan firman-Nya, *Sesungguhnya apabila Kami menghendaki sesuatu, Kami hanya mengatakan padanya:* "Kun" *(jadilah), maka jadilah ia* (QS Al-Nahl [16]: 40). Jenis dan tingkatan eksistensi yang tak terperi kuantitasnya ini, dapat dikelompokkan sebagai huruf, kata, frasa,

kalimat, bahkan kitab. Melalui pemahaman ontologi inilah, bersama para sufi lainnya, Ibn 'Arabî telah mengembangkan kosmologi yang sedemikian kompleks, berdasarkan simbolisme huruf dan kata.

Segala sesuatu, yakni "segala hal yang dicakup dalam Pengetahuan-Nya" (*al-ma'lûmât*), sering pula disebut sebagai noneksisten-noneksisten (*al-ma'dûmât*), "entitas-entitas permanen" (*al-a'yân al-tsâbitah*), dan "segala yang mungkin" (*al-mumkinât*). Mereka dikatakan noneksisten jika mereka ditinjau hanya ada dalam Pengetahuan Tuhan dan tak terlahirkan di dunia ini. Sifat kepermanenan mereka dikaitkan dengan keabadian Pengetahuan-Nya. Sifat "mungkin" mereka dikaitkan dengan eksistensi mereka yang hanya merupakan pelimpahan dari-Nya; Dia mungkin ataupun tidak meminjamkan wujud. Mereka pun disebut "teman seiring" (*lawâzim*) dari asma Tuhan. Seluruh "realitas" (*haqâ'iq*) ini dapat dikelompokkan sebagai realitas "Ilahiah", yakni nama-nama-Nya dan entitas-entitas permanen, dan realitas "kosmis" (*kaunî*), yang tidak lain merupakan entitas yang dipinjami pelimpahan eksistensi oleh napas-Nya.

Nama-Nama Ilahiah yang universal dapat diklasifikasikan ke dalam sejumlah sudut pandang. Berdasarkan suatu sudut pandang, empat di antaranya merupakan nama-nama Tuhan yang paling fundamental atau "pilar" (*arkân*) Ketuhanan: Al-Murîd (Maha Berkehendak), Al-Qadîr (Mahakuasa), Al-'Âlim (Maha Mengetahui), Al-Qâ'il (Maha Berbicara). Ibn 'Arabî menambahkan tiga nama: Al-Hayy (Mahahidup), Al-Jawâd (Maha Pemurah), Al-Muqsith (Mahaadil). Ini membentuk apa yang disebut sebagai "tujuh nama pemimpin (*al-a'immah al-sab'ah*). Nama-nama lainnya merupakan turunan dari ketujuh nama ini. Dan Allah merupakan nama yang serba mencakup (*al-ism al-jâmi`*), yang menunjuk pada *Dzât* Tuhan dan meliputi pilar-pilar atau pemimpin-pemimpin ini.[15]

Relasi hierarkis dari nama-nama ini direfleksikan oleh struktur kosmos, yang merupakan tingkatan-tingkatan yang menurun secara gradatif (*marâtib*). Dari sudut pandang makhluk, ini merupakan tingkatan-tingkatan yang menaik. Maka, terdapat "busur menurun" (*qaus al-nuzûl*) dan "busur menaik" (*qaus al-shu'ûd*), yang

keduanya membentuk "lingkaran eksistensi" (*dâ'irah al-wujûd*). Pada tiap-tiap tingkatan menurun ini, realitas-realitas yang berbeda saling berelasi—atau dapat dikatakan sebagai suatu "pernikahan"—yang kemudian melahirkan tingkatan-tingkatan yang merupakan turunan-turunannya. Ibn 'Arabî menggambarkan struktur hierarkis ini dari sejumlah sudut pandang yang berbeda. Dalam skema yang diilustrasikan oleh diagram yang menggambarkan skema penciptaan (diagram I-V halaman 102—106), ia menjelaskan bahwa setiap realitas yang lebih tinggi bersifat aktif dan maskulin dalam hubungannya dengan realitas lebih rendah berikutnya, yang bersifat pasif dan feminin. Tingkatan yang lebih tinggi berada dalam status belum terdiferensiasi (*ijmâl*), yang selalu diikuti oleh tingkatan yang terdiferensiasi (*tafshîl*). Sebagai contoh, pada Sang Pena Tertinggi (*Al-Qalam*) terkandung segala realitas spiritual dalam bentuk yang belum terdiferensiasi; kemudian Ia menyebarnya dalam detail-detail yang telah terdiferensiasi yang ditorehkan pada Lembar yang Terjaga (*Lauh Al-Mahfûzh*). Namun, Ibn 'Arabî menunjukkan pula bahwa tiap realitas dalam skema tersebut merupakan sebuah 'pena" jika ditilik dari suatu sudut pandang, dan sekaligus merupakan sebuah "lembaran" dilihat dari suatu sudut pandang yang lain.

Yang Satu dan Yang Berbilang

Nama-nama Tuhan dan juga entitas-entitas permanen tidaklah memiliki perbedaan dalam eksistensinya di dalam Diri-Nya sendiri. Hanya ada Wujud Tunggal, Tuhan, yang disebut dengan bermacam nama yang masing-masing merujuk pada mode ontologis tertentu dari Diri-Nya. Namun, Tuhan sebagai *Dzât*—yang keberadaannya di luar pembatasan yang dibentuk oleh nama-nama—adalah Tuhan dalam suatu pengertian yang berbeda sama sekali dengan Tuhan "Pemilik Nama-Nama" (*dzât al-asmâ'*). Di sinilah letak perbedaan tajam antara *dzât* dan *asmâ'* dalam ajaran Ibn 'Arabî. Dalam permulaan Bab 7 kitab *Fushûsh*, ia menjelaskan, "Ketahuilah, Ia yang disebut sebagai Allah adalah *ahad* dalam *Dzât*-Nya, dan menghimpun seluruh nama-Nya". Ibn 'Arabî sering menyebut keesaan *Dzât* ini sebagai *al-ahadiyyah* (keesaan absolut, atau "keesaan eksklusif"). Dan keesaan dalam tataran Nama-Nama-Nya—yang di dalamnya

Tuhan adalah meliputi segalanya—disebut *al-wâḥdâniyyah* (keesaan tak berhingga, atau "keesaan" inklusif).

Ibn 'Arabî dikenal sebagai pendiri mazhab "kesatuan wujud" (*waḥdah al-wujûd*). Sekalipun ajaran ini merembes dari karya-karyanya, tak sekalipun ia menggunakan ungkapan ini sebagai suatu terminologi khusus. Al-Farghânî adalah seorang pengikutnya yang pertama kali menggunakannya sebagai suatu istilah teknis. Istilah ini biasanya dikontraskan dengan "Pengetahuan-Nya yang Berbilang" (*katsrah al-'ilm*). Maka, Tuhan adalah Esa dalam *dzât*-Nya dan berbilang dalam Pengetahuan-Nya. Ia adalah Esa dan sekaligus Segalanya.

Dalam Pengetahuan Tuhan, hal yang noneksisten diketahui dalam detail-detail secara terdiferensiasi. Ini merupakan derajat "Emanasi yang Paling Suci" (*al-faidh al-aqdas*) atau "Teofani Gaib" (*al-tajallî al-ghaibî*). Ini merupakan martabat "Khazanah Tersembunyi" dan "Kegundahan" dari Sang Maha Pengasih. Pengejawantahan dari khazanah tersembunyi ini—atau pengembusan napas-Nya—disebut sebagai "Emanasi yang Disucikan" (*al-faidh al-muqaddas*) atau "Teofani Tampak" (*al-tajallî al-syahâdî*). Entitas-entitas yang disebut terakhir ini—yang merupakan hal yang noneksisten dan permanen di dalam pengetahuan-Nya—terejawantahkan ke tataran eksternal dalam beragam level eksistensi.

Dengan pengejawantahan ini, Sang Wujud Tunggal tidak menjadi wujud yang berbilang, mengingat Wujud adalah realitas yang tunggal. Adalah suatu kebenaran bahwa entitas-entitas ini untuk sementara waktu memiliki eksistensi (*maujûdât*), atau merupakan "ciptaan" (*kâ'inât*). Namun, Sang Wujud berkekalan dalam keberadaannya yang tak terbatasi, absolut (*ithlâq*), dan transenden. Selamanya, cahaya tidaklah dipengaruhi oleh emanasinya ke tataran eksternal, bagaikan matahari yang tak dipengaruhi oleh semburat cahayanya sendiri. Hal ini digambarkan oleh Ibn 'Arabî dan para pengikutnya dengan menggunakan berbagai permisalan, seperti "entitas-entitas ini tidak pernah—dan tidak akan pernah—mencium semerbak Sang Wujud". "Dalam sifatnya yang asli, wujud-yang-mungkin tetaplah merupakan non-eksisten; tidak ada wujud lain selain Wujud-Nya" (*Fushûsh*, Bab 8). Apa yang disadari sebagai entitas-entitas adalah

beragam modalitas yang berbeda-beda dari Sang Wujud Tunggal. Akan hal ini, Qûnawî menyatakan:

> Kebingungan dan hijab terbesar (bagi manusia) adalah kejamakan yang mengejawantah dalam Sang Wujud Tunggal, dengan aktualitas entitas-entitas permanen di dalamnya. Orang membayangkan bahwa entitas-entitas ini mengejawantah pada tataran eksternal di dalam eksistensi dan melalui eksistensi. Padahal, sesungguhnya, yang mengejawantah di dalam eksistensi adalah efeknya (*atsar*) belaka. Manifestasi maupun eksternalitas—sekalipun berada dalam keadaan kejamakan melalui pengaruh entitas-entitas tersebut—tetaplah milik Sang Wujud.[16]

Tiap-tiap entitas ini memerikan kesempurnaan Sang Wujud, dan pada saat yang sama, entitas-entitas ini pun menyelubungi dan menyingkap-Nya pada saat yang sama. "Ia menjadikan makhluk sebagai hijab. Siapa saja yang memahaminya secara demikian akan dibimbing kembali kepada Tuhan. Namun, orang-orang yang menganggap penampakan ini sebagai realitas hakiki, akan terhijab dari kehadiran-Nya" (*Futûhât*, II, h. 460). Selama kita tidak menyadari bahwa segala sesuatu adalah hijab dari hakikat yang sebenarnya, alam semesta hanyalah merupakan suatu impian belaka.

> Segala yang diciptakan dalam eksistensi hanyalah imajinasi (*khayâl*)—tetapi sesungguhnya, segalanya itu adalah *Al-Haqq*.
>
> Siapa pun yang telah memahami kebenaran ini, sesungguhnya telah menyingkap misteri Jalan Tuhan. (*Fushûsh*, Bab 16)

Yang harus digarisbawahi adalah bahwa maujud yang secara esensial adalah noneksisten itu, pastilah mengalami penciptaan kembali pada setiap waktu. Menurut Ibn 'Arabî, Tuhan menciptakan mimpi di dunia binatang agar manusia menyaksikan tingkat ontologis Imajinasi dan menyadari adanya semesta lain yang memiliki kemiripan dengan semesta indriawi. Dengan rentetan transformasi bentuk-bentuk imajinal dalam mimpi, Tuhan menyampaikan bahwa semesta indriawi sesungguhnya berubah setiap saat. "Seandainya

dunia tetap dalam satu kondisi pada dua satuan waktu, tentu ia telah memiliki sifat terbebas dari (peran) Tuhan. *Sesungguhnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru* (QS Qâf [50]: 15) (*Futûhât*, III, h. 199).

Di sini dua makna dasar dari terminologi "imajinasi" dapat dibedakan dengan jelas. Dalam makna *pertama*, segala sesuatu "selain Tuhan" adalah "imajinal" dan pada puncaknya tidak nyata. Inilah derajat "imajinasi absolut" (*al-khayâl al-muthlaq*), yang kemudian diidentifikasi oleh Ibn 'Arabî sebagai *nafas Al-Rahmân*. Melalui inilah, "hal yang pada awalnya tak mungkin bereksistensi (mengingat bahwa ia bukanlah Allah, sebagai satu-satunya Wujud) dapat bereksistensi" (*Futûhât*, II, h. 312). "Realitas imajinasi berubah dalam setiap kondisi, dan bermanifestasi dalam setiap bentuk. Tidak ada wujud sejati yang tak mengalami perubahan kecuali Allah belaka. Maka, tidak ada wujud apa pun yang menjelma (*al-wujûd al-muhaqqaq*) kecuali wujud Allah semata. Segala sesuatu yang lain berada dalam wujud imajinal .... Maka segala sesuatu selain *Dzât* Tuhan merupakan imajinasi yang selalu berada dalam proses berubah" (*Futûhât*, II, h. 313). Dari sudut pandang inilah, segala sesuatu di dunia ini harus "ditafsirkan" (*ta'bîr*) seakan-akan mereka adalah mimpi-mimpi (*Fushûsh*, Bab 9).

Dalam makna *kedua*, "imajinasi" yang merujuk pada semesta ontologis yang berada di antara semesta spiritual dan semesta jasmaniah—ini juga disebut sebagai "*isthmus*" atau tanah genting pembatas (*barzakh*) atau semesta "imajinal" (*mitsâl*). Pada tataran ini, realitas spiritual hadir dalam bentuk-bentuk indriawi. Bahkan, setelah kematian, kualitas-kualitas moral dan sifat-sifat manusia mewujud sebagai sosok manusia. Serupa dengan jiwa-jiwa binatang yang menjadi perangkat bagi ruh, yang terpisah (*mujarrad*) dari tubuh jasmaniah, untuk mempertahankan keterhubungannya dengan dunia jasad, begitu pulalah semesta imajinasi bertindak sebagai penengah antara ruh yang tak bertubuh dan semesta jasmaniah. Semesta penengah ini pada gilirannya terbagi menjadi dua jenis imajinasi. Yang *pertama* adalah imajinasi yang berhubungan (*muttashil*) dengan jiwa-jiwa kita, dan yang *kedua* tidak berhubungan dengannya (*munfashil*).

> Perbedaan antara keduanya adalah bahwa imajinasi *muttashil* lenyap tatkala sang manusia menemui kebinasaan, sedangkan imajinasi *munfashil* berada pada tingkat ontologis mandiri, yang tetap berfungsi sebagai wadah bagi makna-makna dan ruh-ruh—yang diberi bentuk-bentuk jasmaniah olehnya—walaupun hal ini hanya berlaku jika sesuai dengan ciri-ciri spesifik mereka. Imajinasi *muttashil* merupakan turunan dari imajinasi *munfashil* (*Futûḥât*, II, h. 311)

Watak realitas yang mengejawantah dalam imajinasi nirbatas atau kosmos ini, ditentukan oleh kesiapannya (*isti'dâd*), yaitu kesanggupannya bertindak sebagai wadah penerima (*qâbil*) yang mewadahi kesempurnaan Sang Wujud Absolut. Pada gilirannya, kesiapan ini ditentukan oleh "Tuan" (*rabb*) tiap-tiap eksisten, yakni nama-nama tertentu Tuhan yang mengaturnya atau entitas-entitas permanennya. "Segalanya menjadi terentifikasi (menjelma) sesuai dengan tiap-tiap eksisten; maka entifikasi (*ta'ayyun*) itu merupakan Tuan bagi makhluk tersebut. Meski demikian, tidak ada yang berasal dari-Nya ketika Tuhan ditinjau dari segi Keesaan Absolut-Nya" (*Fushûsh*, Bab 7). Perbedaan antara Nabi dan Wali di satu sisi, dan manusia biasa di sisi lain, terletak pada kenyataan bahwa para Nabi dan Wali merupakan lokus pengejawantahan (*mazhhar, majlâ*) bagi nama-nama universal Tuhan, sedangkan manusia biasa mengejawantahkan nama-nama partikular Tuhan. Pihak yang disebut pertama ini memamerkan kesempurnaan Sang Wujud yang tak terhingga jumlahnya, sedangkan yang lainnya hanya memamerkan beberapa saja—yang merupakan suatu ketidaksempurnaan.[17]

Hal yang berhubungan erat dengan kesiapan adalah pembahasan tentang takdir (*qadar*). Mengingat bahwa tiap-tiap hal ditentukan oleh *rabb*-nya, takdirnya pun sesungguhnya telah ditentukan pula. Namun, terdapat "rahasia takdir" (*sirr al-qadar*), yakni bahwa Tuhan tidak menetapkan segala sesuatu sejak azali; Tuhan tidak menakdirkan; sebaliknya, entitas tersebut menentukan dirinya sendiri. Bagaimanapun juga, entitas tersebut secara esensial adalah objek noneksisten dari Pengetahuan Tuhan. Tuhan tidaklah menciptakan (*ja'l*) keadaannya karena sesungguhnya ia tidak diciptakan—ia berada dalam Pengetahuan-Nya yang abadi. "Maka tiada yang memiliki

apa pun dari Tuhan dalam dirinya, demikian pula tiada yang memiliki apa pun dari yang lain kecuali dirinya sendiri" (*Fushûsh*, Bab 2). Satu-satunya peran Tuhan adalah menghadirkan entitas tersebut dalam Pengetahuan-Nya, dari noneksisten menjadi sesuatu yang eksis, yakni, demi memperlihatkan Kemahapengasihan-Nya melalui embusan Napas-Nya. Sekali berada dalam eksistensi, entitas-entitas tersebut menentukan dirinya sendiri: bagaimana mereka akan berlaku, dan bagaimana akhir nasibnya. "Maka tidak ada yang dapat dibebani pertanggungjawaban selain dirinya sendiri, dan tiada yang patut dipuji selain dirinya sendiri. *Allah memiliki hujah yang jelas lagi kuat* (QS Al-An'âm [6]: 149) melalui Pengetahuan-Nya atas mereka" (*Fushûsh*, Bab 8).

Dalam hal ini, Ibn 'Arabî membedakan antara "Perintah Penciptaan" (*'amr al-takwînî*) yang dengannya Tuhan melimpahkan eksistensinya di satu sisi, dan "Perintah Preskriptif (*'amr al-taklîfî*), yang dengannya Tuhan menuntut manusia untuk hidup di dalam syariat di sisi lain. Dalam praktiknya, seorang manusia diberi kebebasan memilih untuk mengikuti syariat atau mengingkarinya. Mengingat bahwa mereka tidak dapat mengetahui takdirnya sebelum terhadirkan baginya, tak ada pilihan lain kecuali mengikuti perintah Tuhan dan bersandar pada-Nya. Namun, pada hakikatnya, akhir nasib mereka ditentukan oleh awalnya. Inilah signifikansi dari firman Tuhan, *Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali* (QS Al-An'âm [6]:164).

Dalam konteks yang sama, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa ketaatan seorang hamba "diciptakan Tuhan sesuai dengan kepercayaan mereka". Manusia hanya sanggup menyadari Tuhan sesuai dengan apa yang telah mereka siapkan, yang ditentukan oleh entitas permanen atau *rabb* mereka. Para Nabi dan Wali merupakan teofani dari nama-nama universal Tuhan, yang melaluinya mereka dapat menyadari Tuhan. Demikian pula, pengetahuan dan hukum yang mereka bawa merupakan pengejawantahan dari nama-nama Tuhan. Inilah keseluruhan tema *Fushûsh*. Manusia awam adalah teofani dari nama-nama tertentu Tuhan yang mewujud dalam kesempurnaan ontologis yang sama. Jadi, "kepercayaan" mereka pada Tuhan bergantung pada kesiapan pengetahuan dan eksistensi mereka sendiri. Sebagai akibatnya, Tuhan yang mereka sembah—*rabb*

mereka pribadi—merupakan hal yang "tercipta" dari keterbatasan kesiapan yang dimilikinya. Hanya para Nabi dan Wali tertinggi—Manusia Sempurna, *insan kamîl*—yang menyembah Tuhan dalam kesejatian-Nya karena mereka merupakan lokus bagi pengejawantahan nama yang mencakup segalanya, *Allâh*.

Setiap eksisten di dunia ini merupakan gabungan antara eksistensi dan noneksistensi, antara cahaya dan kegelapan. Sebagai sesuatu yang eksis, ia merupakan teofani dari Wujud; dan dalam hubungannya dengan kegelapan, ia merupakan selubung atau hijab bagi realitas-Nya. "Sesungguhnya dirimu berada di antara eksistensi dan noneksistensi, di antara kebaikan (*khair*) dan kejahatan (*syarr*)" (*Futûhât*, II, h. 304). "Wujud adalah cahaya, dan noneksistensi merupakan kegelapan. Kita berada dalam eksistensi, maka kita diliputi oleh kebaikan" (*Futûhât*, III, h. 486). Tuhan, Sang Wujud Absolut, adalah kebaikan murni (*al-khair al-mahdh*); inilah mengapa Rasulullah bersabda, *"Segala kebaikan berada di tangan-Mu dan tiada kejahatan yang terdapat pada-Mu."* Ibn 'Arabî menyimpulkan bahwa kejahatan tidak memiliki dasar realitas, sekalipun merupakan hal yang nyata dalam kehidupan manusia. Jika tidak demikian, agama tidak memiliki peran apa pun, dan perintah preskriptif Tuhan tak akan bermakna sama sekali.

> Dari manakah kejahatan berasal? Padahal sesungguhnya kosmos berada di dalam genggaman kebaikan Tuhan semata, yang merupakan Wujud yang serba-meliputi. Walau demikian, wujud-wujud "yang mungkin" dapat dikuasai oleh non-eksisten. Oleh karena itu, kejahatan berasal dari perkara ini. Wujud-wujud "yang mungkin" di dalam esensinya tidak memiliki kaitan dengan Wujud Yang Niscaya; karenanya, kejahatan akan menimpa dirinya (*Futûhât*, III, h. 315).

Eksistensi makhluk berasal dari *nafas Al-Rahmân* semata dan akan kembali ke Yang Maha Pengasih. "Tuhan telah memperlihatkan kemurahan hati-Nya melalui nama *Al-Rahmân*, kemudian mengenyahkan kejahatan dari diri kita, yang merupakan suatu noneksistensi, menuju kebaikan yang merupakan eksistensi .... Maka sejak semula, Ia menambatkan diri kita pada kasih-Nya

semata" (*Futûḥât*, II, h.157). Berdasarkan sudut pandang ini, Ibn 'Arabî bersikukuh bahwa neraka adalah sebentuk kasih sayang Tuhan, dan bahwa bahkan, azab bagi orang-orang yang tak beriman akan berujung pada keindahan semata (sesuai dengan akar kata dari *adzâb*, lihat *Fushûsh*, Bab 10).

Alih-alih menisbahkan kejahatan pada noneksistensi, Al-Qûnawî mengikuti pandangan dalam banyak bagian *Futûḥât* dengan merujuk pada kualitas ontologis yang direfleksikan kejahatan, dan cara agama melindungi manusia dari konsekuensi kejahatan tersebut. Beragam fenomena yang berhubungan dengan agama dan keselamatan—seperti para nabi, kitab suci, ulama, masjid, iman, *dzikr*, dan ketaatan—merupakan lokus pengejawantahan dari asma-Nya, *Al-Hâdî*, Yang Maha Memberi Petunjuk. Sementara itu, fenomena kejahatan—seperti manusia yang menjadi hamba-setan, jin jahat, orang kafir, kelakuan tak bermoral, dan pikiran-pikiran yang melalaikan manusia dari Tuhan—memperlihatkan kekuasaan dari nama *Al-Mudzill*, Yang Maha Menyesatkan. Di sini terlihat kemampuan Qûnawî untuk menjelaskan penderitaan dan kutukan tanpa mengecilkan fenomena praktisnya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini, ia mengingatkan akan definisi Ibn 'Arabî tentang kejahatan sebagai "sesuatu yang tidak sejalan dengan tujuan manusia dan tidak bersesuaian dengan watak dasar serta keberadaan lahiriahnya" (*Fushûsh*, Bab 11). Al-Qûnawî menggarisbawahi, ketika jiwa menyimpang dari kondisi keseimbangan yang ditetapkan syariat dan *tharîqah*, sang jiwa terpuruk dalam embusan Nama-Nama-Nya yang menggambarkan keperkasaan, seperti Yang Maha Menyesatkan, Yang Mahamurka, Yang Maha Menyiksa (*Al-Dhârr*), dan Maha Membalas. "Sebagai hasilnya, pengaruh dari Nama-Nama ini mengejawantah di dunia, ataupun dalam kehidupan berikutnya, dalam bentuk yang tidak disukai oleh jiwa manusia, seperti derita, azab, pembalasan, keterjauhan dari Tuhan, serta keterhijaban."[18]

Sebagai teofani dari kebaikan-Nya semata, seluruh kosmos adalah lokus keindahan dan objek bagi cinta (*maḥabbah*). Akar bagi seluruh cinta—baik pada Tuhan maupun pada "selain Tuhan"—semata-mata adalah cinta-Nya. Dan dari sinilah semesta tercipta. Dalam hadis mengenai khazanah tersembunyi, jelaslah bahwa Tu-

han tidak menyatakan Ia "ingin" dikenal, tetapi la mengatakan Ia "cinta" (*ahbabtu*) untuk dikenal. "Karena cinta inilah, Tuhan menghadapkan kehendak-Nya pada noneksisten ... dan berkata pada mereka, *Kun*!" (*Futûhât*, II, h.167). Dalam Diri-Nya sendiri, cinta, pencinta, dan kekasih adalah tunggal karena objek-objek noneksisten dari cinta tidaklah lain adalah kesempurnaan-Nya. Demikian pula halnya dengan makhluk, cinta mengejawantahkan Diri-Nya dalam segala sesuatu—segala sesuatu hal merupakan pencinta maupun kekasih.

> Tidak ada yang dicintai dalam eksisten kecuali Tuhan karena Ia mengejawantah di dalam diri setiap yang dicintai di mata setiap pencintanya. Dan tiada yang mewujud kecuali para pencinta. Maka, seluruh kosmos adalah pencinta dan kekasih, dan semua ini semata-mata kembali kepada Tuhan .... Tidak ada seorang pun yang mencintai sesuatu, selain mencintai Penciptanya, tetapi dirinya terhijab dari-Nya oleh kecintaan akan Zainab, Su'âd, Hind, Lailâ, dunia, dirham, kedudukan, dan seluruh objek cinta selain-Tuhan. (*Futûhât*, II, h. 36)

Ajaran Ibn 'Arabî tentang cinta diekspresikan secara puitis oleh 'Irâqî dan meluas secara eksplisit pada tataran seksualitas. Dalam kesaksiannya, kontemplasi seorang manusia akan Tuhan dalam dirinya maupun pada perempuan saat hubungan seksual merupakan bentuk visi spiritual tertinggi. (*Fushûsh*, Bab 27)

Insan Kamîl

Insan Kamîl, atau manusia sempurna, merupakan istilah kunci dalam kosakata yang digunakan Ibn 'Arabî. Ia merupakan eksisten ciptaan yang meliputi segala sesuatu (*al-kaun al-jâmi'*), sebagaimana yang dibahas dalam bagian awal *Fushûsh*. Secara ontologis, ia merupakan awal dan akhir semesta, sekaligus model kesempurnaan dan pembimbing spiritual bagi manusia. Pada realitas terdalamnya, ia dikenal sebagai Sang Awan (*al-'amâ'*). Rasulullah pernah ditanya, "Di manakah Tuhan sebelum Ia mencipta makhluk?" Ia menjawab, "Di dalam awan, yang tidak ada ruang di atas maupun di bawahnya." Pada kenyataannya, awan adalah *nafas Al-Rahmân*, teofani

dari Wujud Mutlak, yang di dalamnya huruf dan kata diartikulasikan. Sang Awan meliputi Tuhan "sebelum" Ia mencipta makhluk; jadi, merupakan penengah antara Dia dan makhluk. Ini merupakan realitas dari Realitas (*ḥaqîqah al-ḥaqâ'iq*). Di dalamnya, entitas-entitas permanen (*al-'a'yân al-tsâbitah*) menggumpal.

Namun, manusia sempurna menggabungkan dua hal sekaligus, yakni "mencakup segala sesuatu", meliputi seluruh realitas, sekaligus sebagai "ciptaan", milik dunia makhluk—setidaknya, dalam dimensi eksternalnya. Ia merupakan *barzakh* antara Tuhan dan kosmos, sebab dirinya mencakup kedua realitas tersebut. Di dalam Tuhan, yang-satu dan yang-berbilang manunggal, sedangkan dalam kosmos, ketunggalan dan kejamakan tercerai. Namun, dalam diri *insan kamîl*, ketunggalan dan kejamakan kembali manunggal, tepat di tengah keterpisahan dan keterceraian di antara keduanya.

Al-Qûnawî menjelaskan, bahwa di dalam dirinya sendiri, *insan kamîl* mengandung lima "kehadiran Ilahiah", lima tingkatan universal yang dengannya Tuhan memperkenalkan diri. Ini terdiri atas (1) Realitas dari Realitas-realitas atau Kehadiran Pengetahuan; (2) Alam Ruh; (3) Alam Imajinasi; (4) Semesta Jasmaniah; (5) Kehadiran yang Menyeluruh, yaitu totalitas pencakupan dari *insan kamîl*. Ia adalah makrokosmos, tempat manusia individual sebagai mikrokosmos. "Tuhan menciptakan kosmos di luar manusia hanyalah demi menyuguhkan permisalan bagi manusia sehingga ia dapat mengerti bahwa segala sesuatu yang mengejawantah di alam semesta sesungguhnya ada di dalam dirinya sendiri, sedangkan dirinya adalah tujuan akhir .... Di dalam dirinya, seluruh nama Tuhan serta pengaruhnya dapat diperlihatkan" (*Futûḥât*, III, h. 417).

Selain berlaku sebagai prototipe ontologis bagi kosmos maupun manusia individual, *insan kamîl* pun merupakan manusia yang "tersempurnakan"—status manusia yang terwujud dalam keluasan dan kedalamannya. Dalam sebuah hadis, *"Allah mencipta Adam dalam citra-Nya"*; dan Allah berfirman, *Maka Dia mengajarkan kepada Adam seluruh nama* (QS Al-Baqarah [2]: 31). Sebagai nama yang meliputi segala sesuatu, Allah adalah Realitas dari Realitas-realitas. Arti dari pernyataan "manusia tercipta dalam citra Allah", adalah bahwa Tuhan merupakan makna atau entitas permanen

kemanusiaan. Sekalipun segala hal yang lain merefleksikan Diri-Nya pula, mereka tidaklah sempurna sebab merupakan wujud dari Nama-Nama yang terbatas. Hanyalah *insan kamîl* yang memiliki kesanggupan untuk memaksimalisasi potensi manusia ini dan mengaktualisasikan derajat ini sepenuhnya. Dia tidak lain dari *khalîfah* Allah, seperti yang disebutkan dalam Surah Al-Baqarah ayat 30. Seorang manusia yang tidak mencapai derajat ini tak lain adalah "hewan rasional", bukanlah seorang "manusia". Hubungan dirinya dengan manusia sempurna tak berbeda dengan hubungan antara mayat dan manusia hidup. "Dalam bentuknya, ia adalah seorang manusia, bukan dalam realitasnya, mengingat bahwa mayat telah kehilangan seluruh daya hidupnya. Begitulah keadaan manusia yang tidak mencapai kesempurnaan .... Hanya seorang *khalîfah* yang pantas untuk bertindak sebagai penerima (seluruh) Nama-Nama Tuhan." (*Futûhât*, II, h. 44.1).

Allah berfirman, *Dia mengatur urusan* (al-'amr) *dari langit ke bumi, kemudian (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya adalah seribu tahun menurut perhitunganmu* (QS Al-Sajdah [32]: 5). Penurunan urusan ini merupakan pengembusan *nafas Al-Rahmân*. Ketika menyentuh titik terbawah, yaitu derajat manusia, embusan itu berbalik kembali. Jika seseorang ditakdirkan untuk menjadi seorang *insan kamîl*, ia akan menempuh perjalanan spiritual, yang melalui jalan tersebut ia dapat kembali kepada Sumber dirinya dan menyempurnakan "lingkaran" (daur) tersebut. Kemudian, ia akan ditegakkan sebagai titik tengah lingkaran ini (*niqthah wasath al-dâ'irah*), yang dikenal sebagai *maqâm* keseimbangan (*al-i'tidâl*). Sebab, *insan kamîl* merupakan titik tengah bagi setiap dan seluruh realitas—yang makhluk maupun bukan-makhluk. Setelah mengaktualisasikan seluruh potensi manusia sepenuhnya, ia merupakan pengejawantahan Nama Yang Meliputi Segalanya, *Allâh*, sekaligus terbebas dari penguasaan segala entitas dan Nama-Nama Tuhan yang terbatas. Al-Qûnawî menulis bahwa ekuilibrium merupakan titik pusat yang tidak ada simpangan, kecuali bagi mereka yang tertarik pada hal-hal yang lebih rendah dari diri mereka sendiri. "Jatkala seseorang mencondongkan diri dari titik pusat menuju satu sisi tertentu, karena suatu afinitas yang memikat dan menguasai, dan jika Nama-Nama

dan tingkat-tingkat tertentu menguasai dirinya hingga ia meninggalkan titik keseimbangan, ... ia akan menyembah Tuhan sesuai dengan sudut pandang Nama-Nama yang terbatas belaka .... Hal ini akan menjadi ufuk terjauh bagi harapannya ... kecuali ia meninggalkan kecenderungan itu."[19]

Ketinggian spiritual *insan kamîl*—manusia yang menjadi khalifah sejati Tuhan—menjelaskan ayat *Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, semuanya* (sebagai rahmat) *dari-Nya* (QS Al-Jâtsiyah [45]:13) (bdk. *Fushûsh*, Bab 16).

> Melalui aktivitas berpikirnya, setiap manusia mampu menciptakan—dalam imajinasinya—apa saja yang tidak memiliki eksistensi lahiriah. Ini merupakan pengalaman kita sehari-hari. Namun, melalui keinginan keras (*himmah*), seorang arif sanggup menciptakan sesuatu yang memiliki eksistensi di luar lokus dari *himmah*-nya, selama *himmah*-nya tak putus-putus dipertahankannya (*Fushûsh*, Bab 6).

Seorang wali biasanya menahan untuk menggunakan kekuatan seperti ini. Hal tersebut disebabkan oleh pengetahuannya bahwa segala kejadian sejalan dengan kehendak Tuhan. "Sekalipun seorang arif menggunakan *himmah*-nya di dalam urusan dunia, ini tidak lain karena perintah Ilahiah. Ia melakukannya karena dipaksa untuk itu, bukan atas kemauannya sendiri" (*Fushûsh*, Bab 13).

Demi memusatkan *himmah* pada objek tertinggi serta mengaktualisasikan kekuatan kreatifnya, manusia mestilah menempuh jalan penyucian dan penyempurnaan diri. Seperti halnya seluruh sufi lainnya, bagi Ibn 'Arabî, fondasi perjalanan spiritual yang harus ditempuh adalah praktik syariat Islam: shalat, shaum Ramadhan, dan lain-lain—ringkasnya, seluruh pilar agama Islam yang telah ditetapkan. Dalam nasihat kepada murid-muridnya, ia sering berkata, "Jangan permainkan kumismu ataupun bagian apa pun dari pakaianmu selama shalat ... dan pastikan bahwa punggungmu lurus saat melakukan ruku" (*Futûhât*, IV, h. 497). Karyanya seperti *Kunh mâ lâ Budd Minhu Al-Murîd*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Instruction to a Postulant*, memperlihatkan betapa dirinya merupakan orang yang sangat menaruh perhatian pada keikhlasan dan ketelitian, baik dalam pelaksanaan ibadah

yang diwajibkan syariat maupun ibadah sunnah--sebagai *sine qua non* bagi setiap sufi.

Ibn 'Arabî pun menjelaskan praktik khusus tasawuf secara amat detail, yang tak lain merupakan pendalaman dan intensifikasi dari ibadah wajib dalam Islam. Al-Jandî meringkas ajaran Ibn 'Arabî dalam sepuluh prinsip: (1) beribadah dan memurnikan akhlak secara ajek (2) berzikir tanpa putus (3) menghapus pemikiran yang melenakan (4) menyelisik kesadaran diri (*murâqabah*) secara ajek (5) menimbang setiap hari tindakan yang telah dilakukan (*muḥâsabah*) (6) memerhatikan sang syaikh dengan penuh kesadaran batin (7) membiasakan lapar (8) berjaga, mengurangi tidur (9) banyak berdiam diri (10) merasa rendah dan banyak menangis dalam batin. Yang paling menakjubkan dari pedoman yang diberikan ini adalah bahwa ternyata secara mendasar prinsip-prinsip ini serupa dengan apa yang ditemukan dalam kebanyakan tarekat lain.

Sang Segel (Penutup) Kewalian Muhammad

Islam menyebut Nabi Muhammad sebagai segel (penutup) para nabi, yang salah satu makna adalah bahwa tidak akan ada lagi nabi yang akan diutus sesudahnya sampai akhir zaman. Dalam sejumlah bagian karyanya, Ibn 'Arabî menjelaskan dua "Segel Kewalian", yaitu: Segel Kewalian Umum, yakni Nabi Isa tatkala kedatangannya pada akhir zaman, dan Ibn 'Arabî terkadang menyebut-nyebut dirinya sebagai Segel Kewalian Muhammad. Dan kebanyakan pengikutnya mengedepankan pendapat tersebut. Di dalam karyanya yang lain, ia menyatakan secara tidak langsung bahwa ada orang lain pula yang menjadi Sang Segel. Disebutkan dalam sebuah bagian dari karyanya bahwa Segel Kewalian Muhammad adalah seorang Arab, yang pernah ia jumpai pada 595 H/1198-99 M. Selanjutnya, ia memberi penjelasan tentang kedudukan orang tersebut:

> Seperti halnya Muhammad, yang melalui dirinya Tuhan telah menyegel kenabian pembawa syariat, maka melalui Segel Muhammad, Ia telah menyegel kewalian yang berasal dari warisan spiritualitas Muhammad. Ini harus dibedakan dengan silsilah spiritualitas nabi-nabi lainnya—sebab di antara kita terdapat para wali yang merupakan ahli waris

> silsilah spiritualitas Ibrahim, Musa, dan Isa, yang akan tetap dapat ditemukan setelah kehadiran Segel Muhammad. Namun, setelah Sang Segel Muhammad ini, tidak akan dapat ditemukan lagi seorang wali yang tegak di "Hati Muhammad (*'alâ qalb Muhammad*)". (*Futûhât*, II, h. 49)

Salah satu pendapat yang paling jernih dalam menggambarkan pemahaman para pengikutnya tentang julukan Ibn 'Arabî sebagai Segel Kewalian Muhammad, dipaparkan oleh Al-Jandî. Tulisnya, pengetahuan yang benar tentang *zat* Tuhan, sifat, dan tindakan-Nya, serta realitas segala sesuatu tatkala masih berada dalam Pengetahuan Tuhan, tak akan mungkin diperoleh secara sempurna dan lengkap dari sumber dan doktrin sekunder, tetapi hanya mungkin diperoleh dari ajaran penutup para nabi dan ajaran Sang Segel para Wali, sebagai pewaris sempurna Muhammad. Penglihatan spiritual kedua penutup ini mencakup seluruh persepsi spiritual, mengandung seluruh doktrin, dan melampaui seluruh derajat dan *maqâm*. Seperti halnya terdapat sebuah Nama yang lebih sempurna dan lebih komprehensif dibandingkan dengan Nama-Nama Tuhan lainnya—yakni, *Allâh*—begitu pula terdapat seorang nabi dan seorang wali yang lebih sempurna dibandingkan dengan yang lainnya. Mereka inilah para Segel.[20]

Secara tidak langsung, klaim yang menyatakan bahwa Ibn 'Arabî adalah Segel Kewalian Muhammad menyatakan pula bahwa ajarannya mencakup seluruh ajaran Islam. Dan memang, secara praktis, seluruh formulasi intelektual tasawuf yang hadir pada masa berikutnya, secara langsung maupun tak langsung, merupakan turunan dari karyanya, ataupun karya pengikutnya. Paling tidak, karena kenyataan inilah, sulit untuk membantah klaim tersebut. Meminjam pendapat Seyyed Hossein Nasr, "Ibn 'Arabî selama berabad-abad telah menyajikan bahasa doktrinal yang amat berharga dalam menguak misteri *gnosis* yang telah diupayakan para guru sufi,"[21] dan menjelaskan apa yang telah mereka alami melalui persepsi mistis, serta penyingkapan cahaya ketuhanan.[]

LAMPIRAN

Sebuah Mitos Penciptaan dalam Islam

(Ibn Al 'Arabî, *Al-Futûḥât Al-Makkiyyah* [Beirut: Dâr Shâdir], t.t., I, 323)

Nama-Nama Tuhan berkumpul di dalam Kehadiran Yang Dinamai, dan dengan melihat realitas dan makna mereka sendiri, mereka mencari manifestasi lahiriah mereka. Mereka mendambakan agar entitas mereka saling terbedakan melalui jejak-jejak yang ditorehkan oleh manifestasi yang dapat mereka adakan. Sang Maha Pencipta yang menetapkan takdir, Yang Maha Mengetahui, Yang Maha Mengatur, Yang Maha Menyebarkan, Yang Maha Memperadakan, Yang Memberi Bentuk, Yang Maha Memelihara, Yang Memberi Hidup, Yang Maha Mematikan, Yang Maha Mewarisi, Yang Maha Mensyukuri, dan seluruh nama Tuhan lainnya menatap kepada esensi mereka sendiri, namun menjumpai tiada sesuatu pun yang tercipta, yang dapat diatur, yang dapat disebarkan, dan yang dapat dipelihara. Maka, mereka berkata, "Apa yang dapat dilakukan agar entitas-entitas ini dapat mengejawantah secara lahiriah? Melalui merekalah khazanah dan otoritas kami dapat mengejawantah."

Maka, Nama-Nama itu, setelah menyaksikan entitas-entitas mereka sendiri, ... mendekat pada nama "Yang Maha Menghasilkan". Mereka berkata, "Mungkin engkau dapat memberikan eksistensi pada entitas-entitas yang kami miliki agar khazanah kami dapat muncul dan otoritas kami dapat ditegakkan. Karena saat ini kami mendiami suatu tingkat ontologis yang tidak menghasilkan bentuk." Yang Maha Menghasilkan menjawab, "Itu semua bergantung pada nama 'Yang Mahakuasa' karena diriku sepenuhnya berada di bawah kekuasaannya ...."

Maka, Nama-Nama itu mendekat pada nama "Yang Mahakuasa", yang pada gilirannya berkata, "Aku berada sepenuhnya di bawah kekuasaan nama 'Yang Maha Berkehendak'. Tak ada kesanggupanku untuk memberikan eksistensi pada satu entitas pun milikmu tanpa persetujuan-Nya. Eksisten-mungkin dalam dirinya sendiri, tidaklah cukup bagiku. Pertama-tama, titah dari Yang Maha Memerintah mestilah terucap oleh Penguasa (*Rabb*)-nya. Ketika Ia memerintahkan suatu eksisten-mungkin untuk memasuki eksis-

tensi yang diperadakan—Ia mengatakan *'Kun'*—barulah diriku sanggup melakukannya .... Maka, Nama-Nama itu mendekat pada nama "Yang Maha Berkehendak". Mungkin Ia sudi memilih sisi eksistensi di atas sisi noneksistensi. Maka, aku akan bekerja sama dengan Yang Maha Memerintah dan Yang Maha Berbicara, untuk kemudian memberikan eksistensi padamu."

[Setelah mendengar pernyataan yang serupa dari nama Yang Maha Berkehendak, mereka mendekat pada nama Yang Maha Mengetahui, yang menuturkan pada mereka bahwa entitas-entitas yang berada di dalam genggaman mereka memang sungguh-sungguh telah ditakdirkan untuk memperoleh pengejawantahan lahir. Namun, kesantunan (*adab*) mestilah diperhatikan terlebih dahulu.]

Maka, seluruh Nama berkumpul di Hadirat Nama Allah ... dan menuturkan keadaan mereka. Ia berkata, "Aku adalah Nama yang mencakup segenap realitasmu, dan Aku menjadi dalil bagi Yang Dinamai (*al-musammâ*), yaitu *Dzât* Yang Suci sepenuhnya, yang memiliki seluruh kesempurnaan dan tak mungkin terjangkau. Tunggulah di sini sebentar, Aku akan menemui Dia Yang Dinamai. Kemudian, Nama *Allâh* memasuki Hadirat-Nya dan mengulang kata-kata yang sudah dituturkan kepada-Nya tadi. Dikatakan kepada-Nya, "Pergilah, dan katakan pada seluruh Nama itu untuk mendelegasikan di antara eksisten-eksisten-mungkin apa yang diminta oleh realitas mereka ..."

Maka, Nama *Allâh* melangkah ke luar diiringi Nama Yang Maha Berbicara, yang berperan sebagai juru bicara bagi para eksisten-mungkin dan Nama-Nama. Ia menyampaikan apa yang telah disabdakan oleh "Yang Diberi Nama". Maka, nama-nama Yang Maha Mengetahui, Yang Maha Berkehendak, dan Yang Mahakuasa menjalankan tugas mereka hingga eksisten-mungkin pertama mengejawantah secara lahiriah.

Tuan (*Rabb*) dari Manusia dan Tuan-Tuan (*Arbâb*) dari Manusia

(Al-Farghânî, *Muntaha' Al-Madârik*, Kairo: 'Abd Al-Rahîm Al-Bukhârî, 1293 H/1876 M, I, 43–44)

Nama Universal "Rabb" mencakup segala Nama, baik yang universal maupun khusus, yang utama maupun yang turunan, hingga turunan

yang terakhir. Ia memanifestasikan dirinya sendiri dalam setiap Nama sesuai dengan khazanah yang dimiliki oleh Nama tersebut .... Nama yang darinya seluruh manusia mewarisi eksistensinya ... sehingga dalam realitasnya, nama-nama itu adalah "Rabb" bagi mereka .... Ia pun merupakan tempat kembali dan akhir perjalanannya. Teofani-teofani yang mereka terima adalah sesuai dengan statusnya di dunia ini, dan penglihatannya akan Tuhan di alam akhirat bertalian secara erat serta terjadi melalui Nama ini.

Namun, *Rubbubiyyah* (ke-tuan-an) memiliki dua sifat umum dan khusus. Sifat umum diturunkan dari kenyataan bahwa, misalnya saja, Nama *Allah* berhubungan dengan seluruh semesta dan tingkat ontologis dan dengan segenap maujud yang mendiaminya, baik realitas reseptif, yakni entitas maupun eksistensi yang dipahaminya. Maka, *Rubbubiyyah* yang disifatkan pada Nama *Allah* mencakup segala sesuatu. Ini diindikasikan oleh firman Tuhan, misalnya, *Segala Puji bagi Allah, Rabb semesta alam* (QS Al-Fâtihah [1]: 2) .... Mengenai sifat khusus dalam hubungannya dengan *Rubbubiyyah*, kita jelaskan bahwa ketika eksistensi suatu benda terentifikasi (menjelma) dari Hadirat sebuah nama, nama itulah Tuannya (*Rabb*) yang khusus. Inilah sebabnya mengapa dapat dijumpai dalam Al-Quran maupun hadis bahwa persaksian akan Tuhan hanyalah bersesuaian dengan *Rabb* yang berkuasa di berbagai tingkat. Contohnya, *Wajah-wajah (orang-orang Mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada* Rabb-*nyalah mereka melihat.* (QS Al-Qiyâmah [75]: 22-23) ....

Sumber eksistensi lahir Manusia Sempurna, para nabi dan wali, adalah Samudra Entifikasi Kedua (*al-ta'ayyun al-tsânî*), yakni tingkatan Nama *Allah* dalam hubungannya dengan *barzakh* (*isthmus*) kedua, yang melingkupi tujuh Nama utama, yang pada gilirannya merupakan nama-nama yang meliputi seluruh realitas dari Manusia Sempurna. Namun, jika terdapat suatu jejak samar yang di dalamnya para Manusia Sempurna ini memiliki kekhasan karakteristik, maka *Rabb*-nya adalah Entifikasi Kedua dalam hubungannya dengan jejak (*atsar*) samar yang khas bagi dirinya. Karenanya, sumber eksistensi para nabi, rasul, dan wali yang berpadanan dengan Manusia Sempurna dalam hal reseptivitas, kesiapan, daya cakup, universalitas, persepsi spiritual, dan kontemplasinya—berkaitan

dengan kejamakan mereka dan hubungan khusus dengan sifat dan jejak tertentu—adalah Tujuh Nama Utama itu sendiri .... Akhirnya, eksistensi manusia lainnya yang lebih rendah daripada para nabi dan wali ini diturunkan dari aliran-aliran sungai Samudra ini, yakni tujuh prinsip, atau dari anak sungai, berikutnya kali, kolam, kendi, piala, atau dari tetesannya yang tak berhingga. Jadi, entifikasi asli dan tempat kembali tertinggi bagi mereka adalah sesuai dengan kesiapan yang dikadarkan oleh *Rabb* mereka.

Akan halnya Nabi Muhammad Saw., ia menggenggam Samudra Tertinggi, yang merupakan Teofani Pertama. Inilah cahaya dan *Rabb* baginya. Ini pulalah yang merupakan sumber, asal-muasal, tempat kembali, dan akhir dari seluruh Nama dan entifikasi yang berada dalam pengetahuan dan eksistensi. Inilah alasan mengapa Tuhan berfirman, yang ditujukan secara khusus kepada Sang Nabi, *Dan bahwasanya kepada Tuhanmulah (*Rabb*) kesudahan (segala sesuatu)* (QS Al-Najm [53]: 42) dan *Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah (Rabb) kembali(mu)* (QS Al-'Alaq [96]: 8).

I. Nama-Nama Ilahiah dan Kosmos

(*Al-Futûḥât Al-Makkiyyah*, I, 100, 120, 260; II, 232, 430, 685; III, 198, 427, 441)

(Lihat diagram I, halaman 102)

Eksistensi lahiriah dari segala entitas membutuhkan sembilan Nama ini. Yang Mahahidup merupakan "Tuan dari segala Tuan" (*Rabb Al-Arbâb*), dan empat Nama berikutnya sering disebut Empat Pilar, sekalipun terkadang Nama Yang Mahahidup tercakup dalam Empat Pilar ini. Empat pilar ini adalah prinsip dari segala "awal" dalam penciptaan. Di antara hal yang berhubungan dengan ini, Ibn 'Arabî menggarisbawahi hal-hal berikut:

Sifat	*Eksisten*	*Unsur*	*Humor**	*Daya Jiwa*
Pengetahuan	Akal Pertama	Tanah	Kemurungan	Pemeliharaan
Kehendak	Jiwa Universal	Udara	Darah	Pemikatan
Kekuatan	Alam Universal	Air	Lendir	Penolakan
Ucapan	Materia Prima	Api	Marah	Pencernaan

* Humor: konsepsi Abad Pertengahan tentang cairan-cairan tubuh yang menopang kehidupan dan sekaligus menentukan watak.

Yang Maha Mengatur (*Al-Mudabbir*) dan Yang Maha Menyebarkan (*Al-Mufasshil*) merupakan "Nama-Nama utama dalam hubungannya dengan kosmos"; Nama-Nama yang lainnya disebut Tujuh Pimpinan atau Tujuh Induk, dan putri-putrinya. Seperti halnya ruh "mengatur" tubuh, sedangkan tubuh "menebarkan" sifat-sifat ruh, Alam Gaib terejawantahkan dari Yang Maha Menyebarkan (*Al-Mufashshil*). Melalui dua nama inilah Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan, aktif dan pasif, bertumbuh dan layu. Yang Maha Pemurah (*Al-Jawâd*) dan Yang Mahaadil (*Al-Muqsith*) menciptakan keberuntungan dan kemalangan, surga dan neraka keuntungan dan kerugian.

II. Dari Awan Sampai Debu

(*Al-Futûhât* I, 139–40; II, 427–31; III, 90, 390, 399, 420–21, 429–30)

(Lihat diagram II, halaman 103)

Makhluk pertama yang terejawantahkan di dalam Awan adalah Malaikat-Malaikat yang Terpesona. Perhatian mereka secara total tercurah hanya kepada Tuhan semata, hingga mereka tidaklah memiliki pengetahuan tentang "yang lain". Melalui suatu teofani khusus, salah satu di antara mereka yang dinamai Akal Pertama atau Pena Tertinggi dikarunai pengetahuan akan segala sesuatu yang akan dipakaikan jubah eksistensi hingga tibanya Hari Kebangkitan nanti. Karena merasakan kehadiran Manusia Sempurna dalam Awan itu, ia mencurahkan segenap perhatiannya pada ciptaan untuk membawa potensialitas menuju aktualitasnya. Di sana ia menyaksikan bayang-bayangnya sendiri, yakni Jiwa Universal, yang kemudian "dinikahi" olehnya, seperti halnya Nabi Adam yang menikahi Hawa. Menurut penggambaran lainnya, ia mencari sesuatu untuk ditulisi, yang darinya *Lauh Mahfuzh* terlahirkan. Perkawinan antara Pena dan *Lauh* (lembaran) memunculkan *'Arsy*, tempat *nafas Al-Rahmân*, setelah menciptakan seluruh makhluk, bertakhta di atasnya *Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas 'Arsy* (QS Thâ Hâ [20]: 5). Lembaran ini memiliki dua sifat dasar, yang mengejawantahkan Yang Maha Mengatur (*Al-Mudabbir*), dan Yang Menyebarkan (*Al-Mufashshil*): pengetahuan tentang diri sendiri dan perbuatan; hal yang terakhir ini disifatkan padanya seperti halnya cahaya yang disifatkan pada

matahari. Pengetahuan berhubungan dengan takdir pelimpahan eksistensi pada entitas-entitas yang diketahui. Pihak yang *pertama* merupakan "ayah", sedangkan yang *kedua* adalah "ibu". Alam Universal tak memiliki eksistensi selain melalui modalitas ontologis yang ditorehkan dalam Sang Jiwa: panas (sebagai suatu manifestasi dari Hidup), kering (Kehendak), dingin (Pengetahuan), dan kelembapan (Ucapan). Dengan cara yang sama, Sang Debu mengada bukan dalam dirinya sendiri, melainkan melalui bentuk-bentuk (*shûrah*) yang muncul dalam dirinya sebagai suatu hasil dari aktivitas Alam Universal.

III. Dari Debu Sampai *Al-Kursî*

(*Al-Futûḥât*, II, 433–37; III, 431–32).

(Lihat diagram III, halaman 104)

Pernikahan antara Alam dan Materia Prima menghasilkan kelahiran Tubuh Universal; panjangnya mencerminkan Intelek, lebarnya menggambarkan Jiwa, dan dalamnya menggambarkan Kehampaan, yang mengisinya. Di dalam batasan tubuh itu, Tuhan memunculkan bentuk-bentuk semesta ke dalam eksistensi dalam suatu susunan yang kemudian dikenal sebagai "waktu". Bentuk indriawi pertama yang lahir adalah 'Arsy, yang disokong oleh empat penyangga dan meliputi segenap eksistensi yang indriawi. Orangtua-Nya, yakni Intelek dan Jiwa, menatapnya dengan mata belas kasih, sifat yang merupakan watak dasarnya. Pada 'Arsy, tegak berdiri *Al-Kursî*, tempat Tuhan meletakkan "kedudukan yang tinggi" (QS Yûnus [10]: 2) dan "kedudukan Yang Maha Memaksa" (hadis)—yang disebut *pertama* adalah Surga, sedangkan yang *kedua* adalah Neraka. Dua Kaki (*Al-Qadamân*) ini menandai pembagian belas-kasih murni menjadi belas-kasih di satu pihak, dan belas-kasih yang berpadu dengan kemurkaan di pihak lain. Tuhan memadukan dua hal ini karena Ia ingin mengejawantahkan segala hal-yang-bertentangan yang dicakup nama-Nya, seperti Yang Meninggikan dan Yang Menghinakan; Yang Menyempitkan dan Yang Melapangkan; Yang Menganugerahkan dan Yang Mengambil.

IV. Dari Al-Kursî Sampai Sfera Bintang-Bintang yang Tetap

(*Al-Futûhât*, II, 440; III, 433–35)

(Lihat diagram IV, halaman 105)

Di bawah *Al-Kursî*, Tuhan menciptakan tubuh-sferis tembus pandang, yang terbagi menjadi dua belas bagian. Ini dilukiskan dalam ayat *Demi langit yang mempunyai gugusan bintang* (QS Al-Burûj [85]: 1). Setiap gugusan bintang ini ditunggui oleh seorang malaikat; dua belas malaikat memainkan peran yang sama terhadap para penghuni Surga sebagaimana unsur-unsur alam bekerja untuk para penghuni bumi. Karenanya, tiap-tiap malaikat tersebut berhubungan dengan empat unsur, yakni tanah, udara, air, dan api. Mazhab Syi'ah merujuk hal ini sebagai kemaksuman Dua Belas Imam, sedangkan tutur Ibn 'Arabî yang dimaksud sebenarnya adalah malaikat-malaikat ini. Malaikat-malaikat mengonstruksi enam Surga, sedangkan, menurut sebuah hadis, Tuhan sendirilah yang mengonstruksi Surga dengan tangan-Nya sendiri. Tiap-tiap surga ini memiliki 100 tingkatan, yang merefleksikan Nama-nama Ilahiah (99 nama-nama terindah atau *al-asmâ' al-husnâ*, ditambah Nama Terbesar atau *al-ism al-a'zham*); jumlah tingkatan yang terdapat dalam setiap Surga ini sesuai dengan jumlah ayat dalam Al-Quran. Lantai surga ini merupakan permukaan bagi sfera bintang-bintang yang tetap, yang pada gilirannya merupakan atap neraka. Neraka, bagaimanapun, tak akan mengejawantah sampai dengan Hari Kebangkitan, seperti difirmankan, *Pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain, dan (demikian pula) (tujuh) langit,* (QS Ibrâhîm [14]: 48) mengingat hari itu adalah lokus bagi Neraka.

V. Dari Sfera Bintang-Bintang yang Tetap Hingga Kegelapan

(*Al-Futûhât*, I, 155; II, 438-40-; III, 432, 437)

(Lihat diagram V, halaman 106)

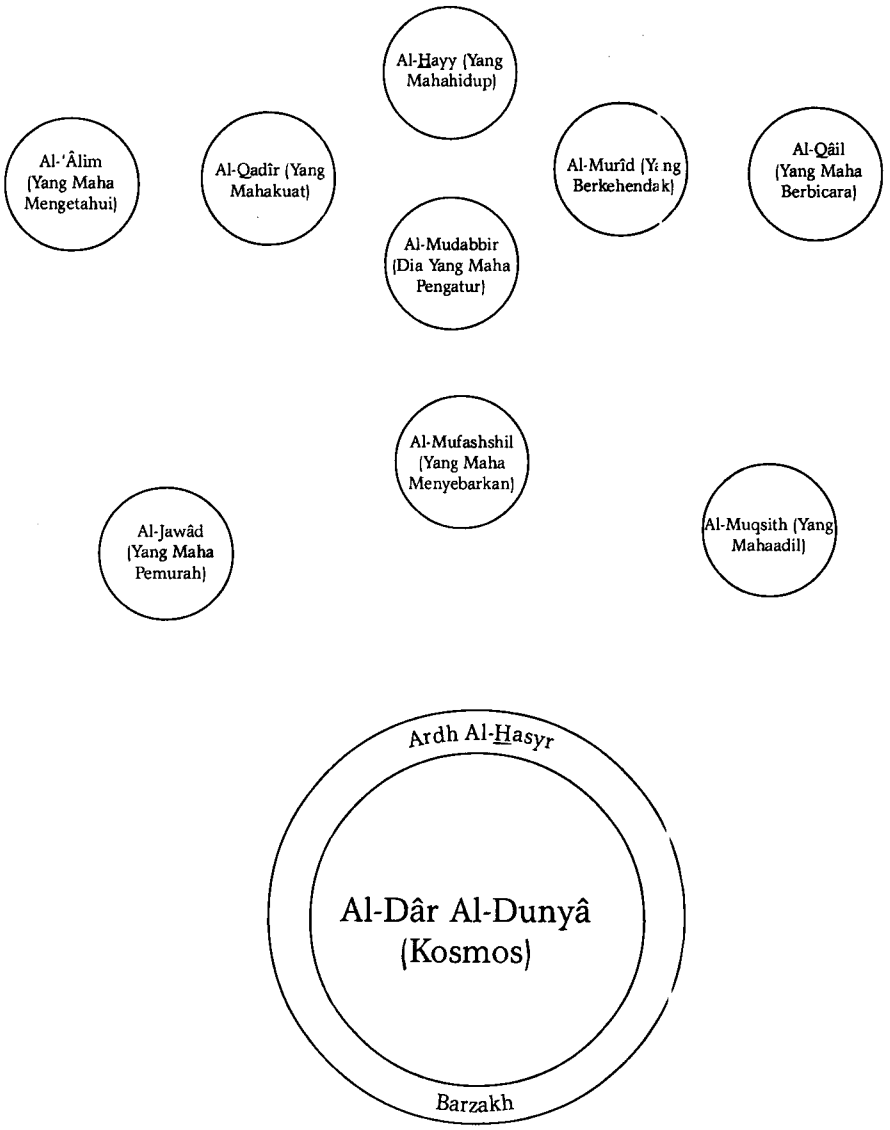
Sebanyak 28 tempat kedudukan rembulan berhubungan dengan 28 huruf yang terartikulasikan dalam *nafas Al-Rahmân*. Masing-masing berkaitan dengan Nama Ilahiah, sebuah huruf alfabet Arab, dan suatu tingkatan ontologis (lihat diagram dalam karya

Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabî* [Gloucestershire: Beshara, 1977] hh. 32–33). Setiap konstelasi memiliki tiga puluh khazanah kemurahan Tuhan (lihat QS Al-Hijr [15]: 21), yang darinya emanasi mengalir kepada empat unsur, yang berkombinasi dalam proporsi yang berbeda-beda untuk melahirkan tiga kerajaan semesta. Eksistensi terakhir adalah manusia-hewani yang meliputi segenap alam ciptaan (*al-'âlam al-khalq*)—seperti halnya Manusia Sempurna yang meliputi alam perintah (*al-'âlam al-amr*). Realitas yang disebut terakhir ini adalah Pilar yang memanjang dari bumi ke Surga, yang kepadanya keberadaan bumi bergantung (lihat QS Al-Ra'd [13]: 2). Tujuh sfera yang mencerminkan Tujuh Pimpinan dan memiliki keterikatan pada realitas lainnya adalah:

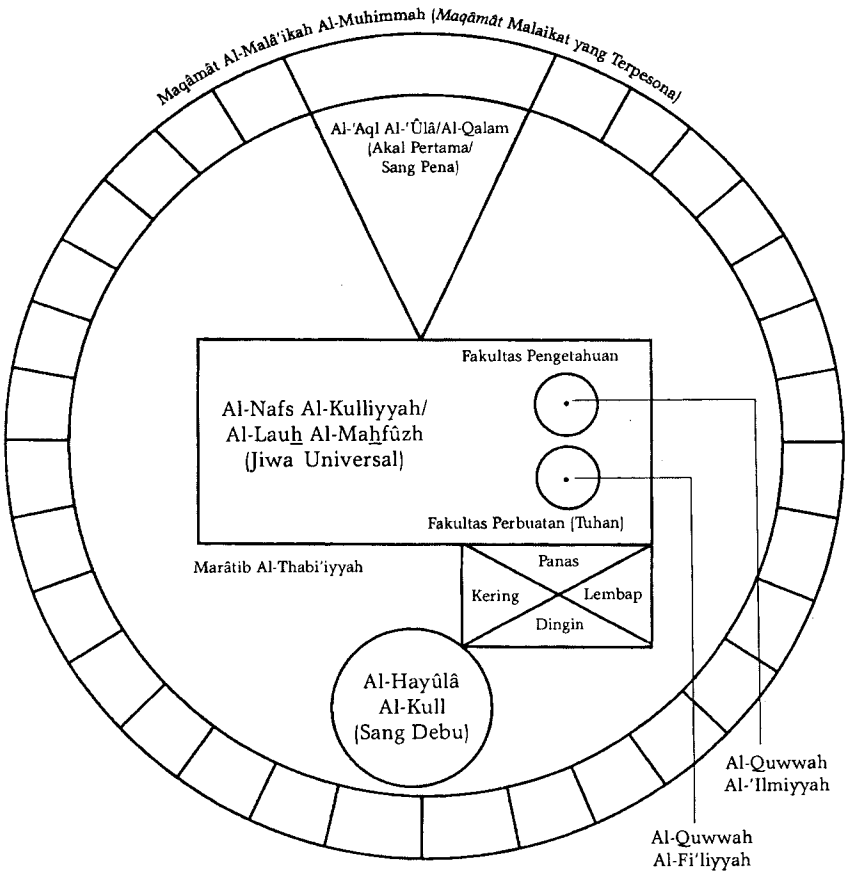
Sfera	*Planet*	*Sifat*	*Nabi*	*Hari*	*Iklim*
1	Bulan	Hidup	Adam	Senin	7
2	Merkurius	Kehendak	Isa	Rabu	6
3	Venus	Pengetahuan	Yusuf	Jumat	5
4	Matahari	Pendengaran	Idris	Ahad	4
5	Mars	Penglihatan	Harun	Selasa	3
6	Yupiter	Kekuatan	Musa	Kamis	2
7	Saturnus	Ucapan	Ibrahim	Sabtu	1

Tujuh bumi inilah yang dirujuk dari Al-Quran (Al Thâlâq [65]: 12), sedangkan Air, Udara, Api, dan Kegelapan, tempat mereka berada, disebutkan dalam sebuah hadis. Di bawah bumi, yang menandai batas terendah dari semesta yang tercakup di dalam 'Arsy, terdapat Air, seperti yang disebutkan oleh Tuhan, *Arsy-Nya berada di atas Air* (QS Hûd [11]: 7). Kenyataannya, Air tersebut berwujud es, yang berlabuh pada Udara dingin, yang diembuskan oleh Kegelapan. Yang terakhir ini adalah Alam Gaib—dan tentang hal ini tiada yang mengetahuinya kecuali Tuhan sendiri.

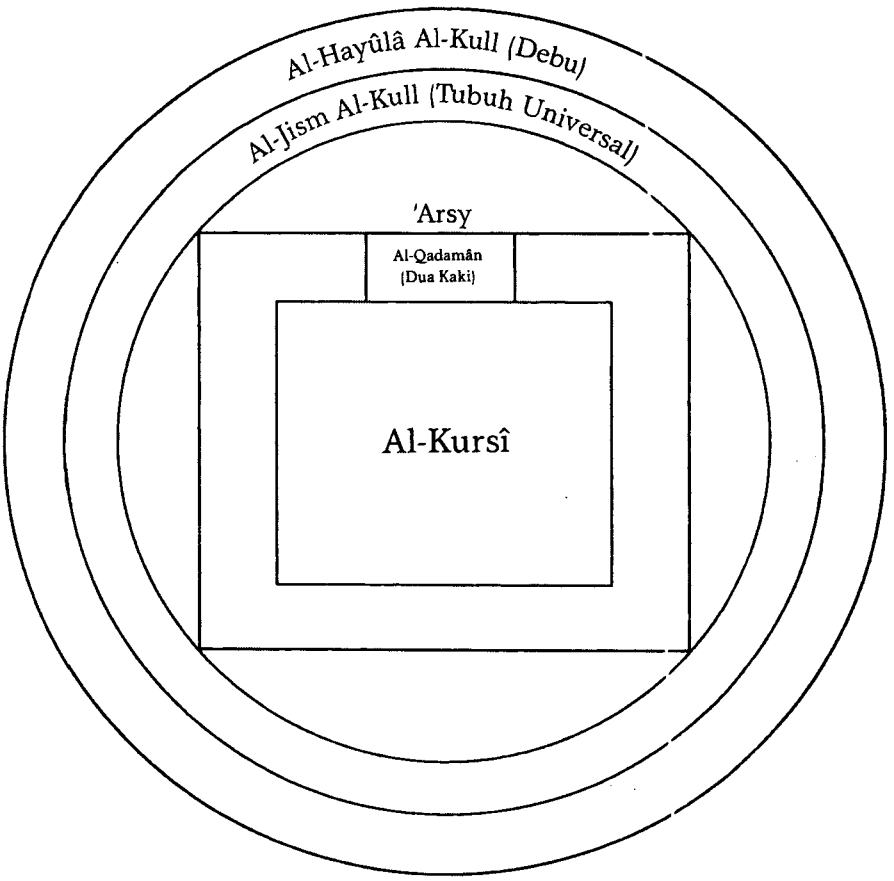
I. Nama-Nama Ilahiah dan Kosmos
(*Diagram I*)



II. Dari Awan Sampai Debu
(*Diagram II*)

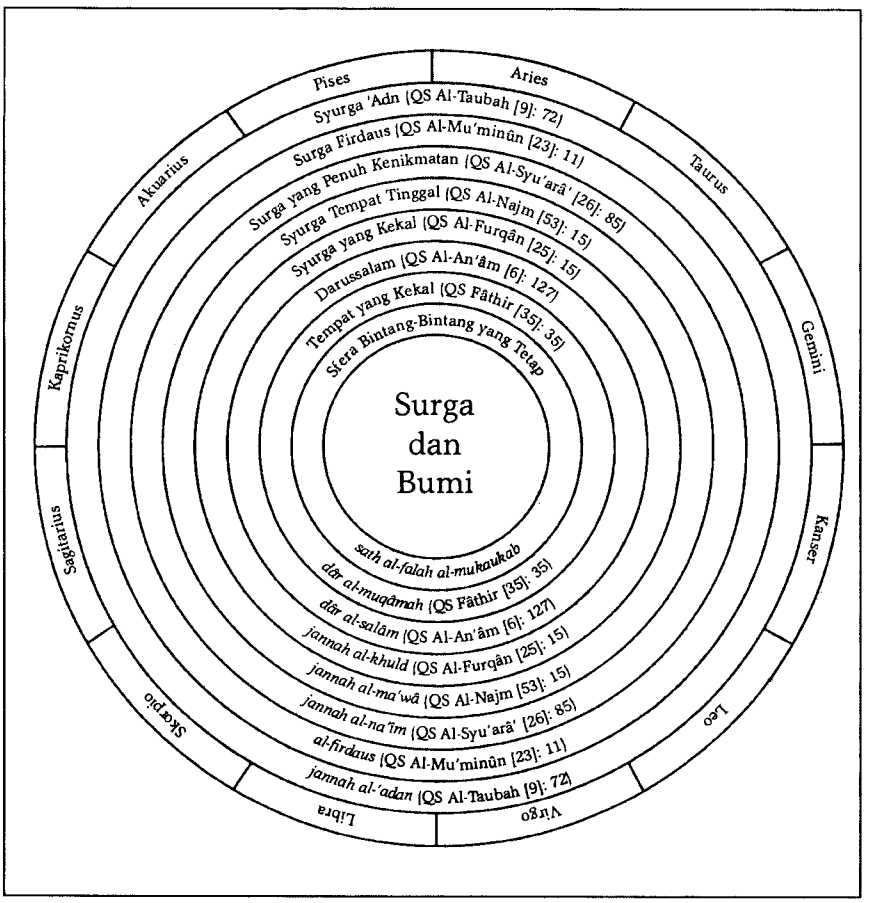


III. Dari Debu Sampai Al-Kursî
(*Diagram III*)

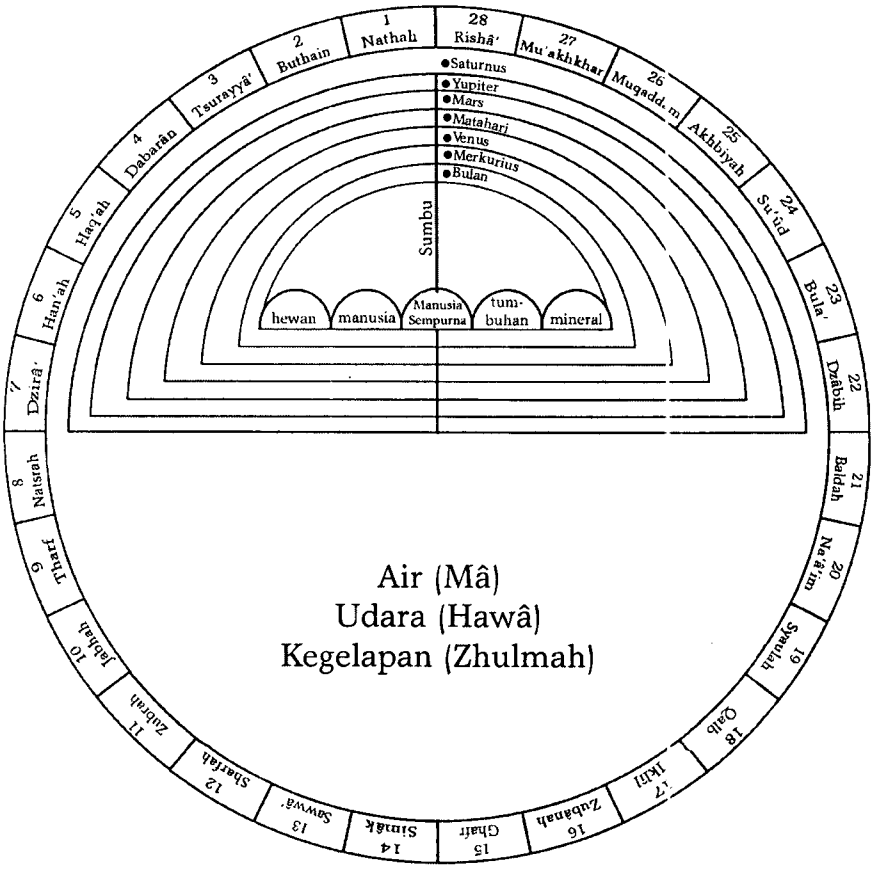


IV. Dari Al-Kursî Sampai Sfera Bintang-Bintang yang Tetap (*Diagram IV*)

Al-Kursî



V. Dari Sfera Bintang-Bintang yang Tetap Sampai pada Kegelapan (*Diagram V*)



4

NAJM AL-DÎN KUBRÂ DAN TAREKAT KUBRAWIYYAH

MUHAMMAD ISA WALEY

Sekalipun abad ke-12–13 M merupakan salah satu babak paling bergolak dalam sejarah Islam, merebak dan meluasnya tasawuf pada periode ini seakan-akan menjadi sebuah kompensasi yang amat bernilai. Invasi Mongol yang mendatangkan bencana besar, hancurnya kekhalifahan Bagdad, serta banyak lagi malapetaka yang mengikuti belakangan, terjadi selama periode itu (550–700 H). Meski demikian, para wali dan ulama bermunculan sedemikian banyak sampai dengan taraf yang hampir belum pernah terjadi pada masa sebelumnya dalam sejarah umat Islam. Juga banyak tarekat yang lahir ataupun bangkit kembali, termasuk di dalamnya Qâdiriyyah, Rifâ'iyyah, Suhrawardiyyah, Syâdziliyyah, dan Maulawiyyah, serta Kubrawiyyah yang menjadi objek bahasan kali ini.

Tarekat Kubrawiyyah dinamai berdasarkan nama Najm Al-Dîn Kubrâ (w. 618 H/1221 M), sang pendiri tarekat ini. Sejak masa awal kelahirannya di wilayah Asia Tengah di Khiva (yang kemudian dikenal dengan Khwarazm) sampai dengan Laut Aral Selatan, bersama dengan cabang-cabangnya, tarekat ini menyebar ke Persia, Afghanistan, India, bahkan sampai ke Cina. Dalam sejarahnya yang panjang, tarekat Kubrawiyyah melahirkan banyak guru besar yang amat masyhur, yang mewariskan karya tertulis bagi para penerus, yang banyak di antaranya masih belum

dipublikasikan. Karya-karya ini memuat banyak elaborasi yang inovatif dan amat menarik terhadap metodologi dan doktrin tasawuf. Sumbangan Kubrâ dan para penerusnya—yang kemudian dikenal dalam fenomenologi dan analisis terhadap visi spiritual dan gnosis sebagai mazhab tasawuf Asia Tengah—merebut perhatian siapa saja yang tertarik dengan pengalaman visioner dan posisinya di dalam spiritualitas.

Najm Al-Dîn Kubrâ: Kehidupan dan Pengajaran Spiritual

Abû Al-Jannâb Najm Al-Dîn ibn 'Umar Al-Kubrâ, pendiri tarekat Kubrawiyyah, dilahirkan di Khwarazm sekitar 545 H/1145 M. Kekuatan intelektual Najm Al-Dîn sudah mencuat sejak usia dini. Ketika masih pelajar, ia beroleh nama panggilan *Kubrâ* (secara literal, berarti "yang terbesar"), sebagai kependekan dari ayat Al-Quran *al-tâmmat al-kubrâ, malapetaka yang sangat besar (hari kiamat)* (QS Al-Nâzi'ât [79]: 34). Nama panggilan ini jelas-jelas berhubungan dengan bakat sangat hebat yang menjadikan Najm Al-Dîn siap menumbangkan argumentasi siapa pun yang memasuki arena perdebatan. Setelah menerima pengajaran di bidang keagamaan formal, Najm Al-Dîn meninggalkan Khwarazm untuk melanjutkan pendidikan di tanah perantauan, seperti halnya kebiasaan para ulama Abad Pertengahan. Pada saat itu, ia terutama menaruh minat terhadap ilmu hadis, yang dipelajarinya selama beberapa tahun di Mesir dan Persia.

Walaupun demikian, kira-kira antara 573 H/1177 M dan 576 H/1180 M, minat terhadap aspek esoterik menyala di dalam batinnya. Ia dibaiat di bawah tarekat Suhrawardiyyah di Mesir oleh Syaikh Rûzbihân Al-Wazzân Al-Mishrî. Menurut sebuah laporan, baiat ini diikuti—atau menurut laporan lain, berbarengan dengan—penglihatan akan Nabi. Bagaimanapun, kita mengetahui dari tuturan Najm Al-Dîn dalam karyanya, bahwa dia telah mengalami setidaktidaknya sebuah pengalaman spiritual yang luar biasa pada masa kecilnya.[1] Bagaimanapun juga, ia tetap melanjutkan kegiatan mendalami Sunnah Nabi. Yang mungkin menjadi titik balik kehidupan Kubrâ adalah perjumpaannya dengan seseorang yang istimewa di

Tabriz, Bâbâ Faraj Tabrîzî, yang sikapnya amat mengesankan dirinya, serta mendesaknya untuk meninggalkan segala upaya keras mengejar penguasaan pengetahuan eksoterik, serta memilih jalan sufi.

Guru pertama Najm Al-Dîn adalah Ismâ'îl Al-Qashrî (w. 589 H/1193 M) di Dizful, daerah barat Persia. Akan tetapi, baru sebentar tinggal di sana, Ismâ'îl menyarankannya untuk berguru pada 'Ammâr ibn Yâsir Al-Bidlîsî (w. 582 H/1186 M). Syaikh ini adalah murid Abû Al-Najîb Al-Suhrawardî; risalahnya, *Bahjat Al-Thâ'ifah*, hingga kini masih ada dalam bentuk manuskrip. Kubrâ menjalani pengasingan spiritual (*khalwat*), baik di bawah bimbingan Ismâ'îl maupun Bidlîsî. Pengalaman spiritualnya bersama mereka termuat dalam karya-karyanya. Kemudian, Kubrâ kembali ke Mesir atas perintah Bidlîsî; di sini, Rûzbihân Al-Wazzân Al-Mishrî membimbingnya dalam pelatihan spiritual, hingga akhirnya ia mengumumkan bahwa Kubrâ telah memenuhi persyaratan untuk membaiat maupun membimbing murid sendiri. Dalam periode ini, Najm Al-Dîn menikahi putri Rûzbihân.

Kemungkinan besar antara 581 H/1185 M dan 586 H/1190 M, Rûzbihân mengirim Kubrâ kembali ke Khwarazm. Sisa usia Kubrâ dicurahkan untuk jalan spiritual dan membina murid. Biarpun muridnya hanya berjumlah sedikit, ketinggian spiritual yang berhasil dicapai mereka ini menjadikan Kubrâ memiliki julukan kedua: *Walî-Tarâsy*, "Penghasil Para Wali". Ia pun menulis beberapa risalah dan *Fawâ'ih Al-Jamâl wa Fawâtih Al-Jalâl* adalah yang terpenting dari kesemuanya. Kita terkadang mesti merujuk pada teks berbahasa Arab ini, yang merupakan dokumentasi personal penglihatan spiritual Najm Al-Dîn, dikombinasikan dengan suatu tuntunan teori dan praktik jalan sufi bagi para pemula. Najm Al-Dîn Kubrâ wafat di Urgench, dekat Khwarazm, pada 618 H/1221 M, tatkala kota itu ditaklukkan oleh pasukan Mongol. Sebenarnya, ia ditawari perlindungan yang akan diberikan jika ia meminta perlindungan pada pasukan Mongol, tetapi dirinya lebih memilih untuk bertempur membela kotanya, hingga memperoleh kejayaan abadi sebagai seorang syuhada dalam pertempuran. Sang pendiri tarekat Kubrawiyyah menjadi seorang "Wali Pelindung" di Asia Tengah; kenangan akan dirinya tetap diagungkan di sekitar Khiva.

Afiliasi Tarekat Kubrawiyyah

Seperti halnya semua tarekat autentik lainnya, tarekat Kubrawiyyah memiliki suatu *isnâd* (silsilah spiritual) yang dapat melacak ketersambungan para syaikh sampai kepada Nabi sendiri, sebuah prasyarat wajib bagi transmisi *barakah* dan restu spiritual untuk pembaiatan. Berdasarkan geneologi spiritual Kubrawiyyah, garis silsilah utama mengalir melalui 'Ammâr ibn Yâsir Al-Bidlîsî, Rûzbihân Al-Wazzân Al-Mishrî, Abû Al-Najîb Al-Suhrawardî, murid dari Ahmad Ghazâlî, yang garis baiatnya turun melalui tokoh-tokoh, seperti Abû Bakr Al-Nassâj dan Abû 'Alî Rûdbârî, kepada Abû Al-Qâsim Al-Junaid Al-Baghdâdî (w. 297 H/902 M), salah seorang sufi yang terkenal, yang namanya juga muncul pada silsilah tarekat Syâdziliyyah, Qâdiriyyah, serta tarekat-tarekat lainnya. Pada sebuah garis silsilah versi lain, yang menjadi pegangan cabang Kubrawiyyah aliran Syi'ah, mencakup pula nama para Imam Syi'ah. Beragam cabang Kubrawiyyah akan dibahas secara singkat dalam tulisan ini.[2]

Metodologi: Disiplin Tarekat Kubrawiyyah

Seperti semua syaikh tasawuf autentik, Najm Al-Dîn Kubrâ berkeras untuk memberlakukan prasyarat tertentu bagi mereka yang diterimanya sebagai murid. Mereka dituntut untuk menguasai pengetahuan mengenai pokok-pokok doktrin teologi dan hukum Islam secara kukuh. Peraturan-peraturan kedisiplinan dari tarekat ini berbasiskan Delapan Prinsip yang dirumuskan pada abad ke-3 H/9 M oleh Junaid Al-Baghdâdî, tokoh yang sering dirujuk oleh Najm Al-Dîn (dalam kitab *Fawâ'ih* saja enam kali disebut-sebut).

Delapan Prinsip yang sama ini dikutip pula dalam risalah beberapa Syaikh Kubrawî terkemudian, termasuk Baghdâdî, Râzî, Simnânî, dan Badakhsyî.[3] Seperti yang disampaikan oleh Kubrâ sendiri, lima peraturan pertama Junaid menuntut keajekan (*dâ'im*) dalam hal berikut: *wudhû, shaum*, berdiam (*shamt*), mengasingkan diri (*khalwat*), serta zikir dengan kalimat *lâ ilâha illallâh*. Prinsip keenam: murid harus senantiasa memelihara keterkaitan hatinya pada sang syaikh, mencampakkan segenap keinginan pribadi, dan senantiasa menyerahkan kepada gurunya untuk menafsirkan dan membimbing se-

luruh pengalaman spiritual yang diperolehnya. Ketujuh: seluruh bentuk pikiran dan impuls mental (*khawâthir*) mestilah disingkirkan jika muncul. Akhirnya, sang murid haruslah menyerahkan dirinya pada kehendak Tuhan dan tidak pernah menolak atas apa yang Tuhan perintahkan padanya; sang murid tidak boleh berdoa demi beroleh surga, ataupun terhindar dari neraka.

Peraturan-peraturan ini dilengkapi dan dijelaskan oleh Kubrâ dalam sebuah karya tentang metodologi sufi yang berjudul *Risâlah ila' Al-Hâ'im Al-Khâ'if min Laumat Al-Lâ'im*.[4] Dua aturan tambahan itu adalah mengurangi tidur dan berhati-hati agar tidak berlebih-lebihan saat berbuka puasa. Dalam risalah yang sama, Kubrâ menyinggung beberapa aspek dari ajaran dan metode sufi yang amat penting. Risalah lainnya, *Al-Ushûl Al-'Asyarah* beredar luas di antara pengikut Kubrawiyyah dan tarekat-tarekat lainnya. Di antara berbagai *syarah* (komentar), yang cukup signifikan membahas risalah tersebut, disusun dalam bahasa Turki 'Ustmâniyyah oleh Ismâ'îl Haqqî Burûsawî, yang merupakan tokoh tarekat Khalwatiyyah, dan juga dalam bahasa Persia oleh 'Abd Al-Ghafûr Lârî.

Sekalipun kebanyakan prinsip yang dipaparkan tadi tampaknya sanggup menjelaskan dirinya sendiri, beberapa di antaranya menuntut suatu komentar penjelas. Kita akan membahas hal tersebut lebih lanjut dalam tulisan ini. Sebuah alasan mengapa Prinsip-Prinsip Junaid tersebut perlu diangkat satu persatu di sini adalah demi menggarisbawahi arti penting prinsip-prinsip tersebut bagi metodologi sebuah tarekat yang menekankan pengasingan diri yang soliter dan gnosis. Dorongan hati untuk memburu pengalaman visioner, yang muncul dari hasrat jiwa-rendah akan kemuliaan diri, adalah salah satu bahaya terbesar yang dapat menimpa para murid—apalagi bagi seorang pencari yang berupaya menempuh jalan esoterik tanpa bimbingan seorang guru spiritual yang kompeten.

Mikrokosmos dan Kemampuannya Menurut Najm Al-Dîn Kubrâ

Dalam bagian ini dan bagian berikutnya, akan diulas elemen utama yang paling menonjol dalam teori, deskripsi, dan analisis empiris mengenai jalan sufi Najm Al-Dîn Kubrâ: perjalanan menuju Tuhan

sebagai sebuah realitas batin. Tak dapat dihindari lagi, pembahasan ini berutang banyak pada karya Henry Corbin yang membahas permasalahan tersebut.[5] Dalam suatu studi yang amat luas dan cerdas, Corbin menjelaskan motif yang paling sering muncul dalam visi gnostik seperti yang terefleksikan dalam karya Najm Al-Dîn Kubrâ dan para penerusnya dari mazhab tasawuf Asia Tengah, dan pada saat yang sama mengaitkannya dengan "resital penglihatan batin" sang *isyrâqî* Syaikh Syihâb Al-Dîn Suhrawardî dan Rûzbihân Baqlî, serta dengan sejumlah elemen yang sama asalnya dalam agama Zoroaster, Manicheanisme, dan ajaran-ajaran mistik lain.

Salah satu konsep paling mendasar dalam pemahaman Najm Al-Dîn Kubrâ tentang jalan tarekat adalah ajaran bahwa segala yang eksis dalam makrokosmos (peristilahan yang dipakai dalam terminologi Islam, sesuai dengan konteks, adalah *al-insân al-kabîr*, "manusia makro" atau *al-insân al-kamîl*, "manusia sempurna") juga eksis di dalam diri setiap manusia. Setiap manusia tak lain adalah mikrokosmos (*al-insân al-shagîr*, atau "manusia mikro"). Karenanya, perjalanan seorang pencari menuju Tuhan tak lain adalah sebuah perjalanan "ke dalam batin", yang tak berbatas seperti halnya Wujud Ilahiah itu sendiri.

> Ketahuilah bahwa jiwa rendah, setan, dan malaikat adalah realitas yang bukan di luar dirimu. Engkau adalah Mereka. Maka, demikian pula halnya dengan bumi, surga, neraka, kehidupan, atau kematian. Semuanya mengada dalam dirimu, dan suatu saat akan engkau sadari jika engkau telah menggenapkan perjalanan baiatmu dan menjadi suci. (*Fawâ'ih*, paragraf 67: 32)

> Engkau hanya dapat melihat ataupun menyaksikan suatu objek dengan menggunakan sejumlah bagian dari objek yang sama. Seperti yang sudah dibicarakan, sebutir batu mulia hanya melihat, berhasrat, dan merindukan tambang tempat dirinya berasal. Maka, tatkala engkau beroleh penglihatan berupa langit, bumi, matahari, bintang, atau rembulan, pahamilah bahwa unsur mereka dalam dirimu yang bermuasal dari "tambang" yang sama, telah menjadi

> suci. Semakin suci dirimu, semakin murni dan meluas pula langit yang menampakkan diri padamu, hingga pada tahap akhir perjalanan, engkau berkelana di dalam Kesucian Tuhan. Namun, Kesucian Tuhan adalah tanpa batas. Karenanya, janganlah pernah berpikir bahwa tak ada lagi sesuatu yang lebih agung yang masih belum menampak. (*Fawâ'iḥ*, paragraf 60: 28-29)

Maka, seluruh semesta dari eksistensi pokok maupun yang mengejawantah dapat ditemukan di dalam jiwa manusia. Jika bukan seperti ini kenyataannya, apa yang dikatakan sebagai gnosis tidak mungkin ada. Ini menjadi jelas jika dibahas melalui ajaran metafisika utama yang berkaitan dengan epistemologi. Suatu objek hanya dapat diketahui oleh subjek yang bermuasal sama: sesuatu hanya dapat diketahui oleh sesuatu yang serupa dengannya. Lebih jauh lagi, daya tarik bawaan yang spontan antara dua hal yang berserupaan inilah—ketika manusia berperan sebagai makhluk teomorfis yang memuat Ruh Realitas Ilahiah—yang menjadikan manusia sanggup melangkah dan mencari Tuhan atau Diri-Transenden.

Sebuah hadis *qudsî* menyebutkan, *"Langit dan bumi tidak akan sanggup memuat Diri-Ku, hanya hati dari hamba-hamba-Ku yang beriman yang sanggup memuat-Ku."* Tidak mengherankan bahwa hadis ini dikutip oleh banyak sufi karena merupakan sebuah pernyataan tentang betapa luas dan tingginya keadaan manusia serta tanggung jawab (*amanâh*) yang dipikulnya. Dalam hubungannya dengan penciptaan pertama, secara potensial setiap manusia merupakan "hamba yang beriman". Tanpa perlu ditegaskan secara eksplisit, diktum ini dapat mengindikasikan suatu aspek rahasia terbesar: bahwa pada akhirnya, sang pencari tak memiliki identitas selain dari "Yang Dicari". Najm Al-Dîn Kubrâ memulai pembahasan tema ini pada bagian awal kitab *Fawâ'iḥ Al-Jamâl*:

> Ketahuilah, wahai sahabatku yang tercinta, semoga Allah memberkatimu dengan keberhasilan untuk mencapai apa yang Dicintai dan Disukai-Nya: Tujuanmu (*murâd*) adalah Tuhan, dan sang pencari (*murîd*) adalah semburat cahaya yang memancar dari-Nya. Tuhan tidak akan pernah berlaku

tidak adil pada siapa pun. Setiap individu mengandung Ruh dalam dirinya, yang datang dari Tuhan, dan memiliki intelegensi; *dan Kami telah memberikan kepada mereka pendengaran, penglihatan, dan hati* (QS Al-Aḥqâf [46]: 26).[6] Setiap manusia berada dalam keadaan kebutaan (spiritual) kecuali mereka yang selubung dirinya telah diangkat Tuhan. Selubung itu bukanlah sesuatu yang bersifat eksternal dari diri, melainkan sungguh merupakan sesuatu yang berada dalam diri sendiri karena sesungguhnya ia tak lain dari kegelapan eksistensi (individual) mereka. (*Fawâ'iḥ*, paragraf 1: 1)

Dengan kalimat terakhir tersebut, Najm Al-Dîn memasukkan masalah ketaksempurnaan jiwa, dan dalam paragraf selanjutnya ia serta-merta menjelaskan cara yang dapat ditempuh oleh para anggota tarekat dalam tugas penyucian diri yang tak mungkin terhindarkan. Dalam spiritualitas Islam, proses ini sering disebut sebagai "jihad spiritual". Landasan metode Kubrâ adalah pengetahuan teoretis, baiat dan disiplin asketik serta zikir rumusan Junaid. Istilah zikir bermakna suatu pelantunan nama Tuhan secara sistematik berupa *syahâdah*, kesaksian keimanan, ataupun Nama-Nama Ilahiah. Sangatlah esensial bagi anggota tarekat untuk sepenuhnya sadar akan apa yang dituntut dalam praktik ini dan melakukan persiapan yang memadai. Seperti halnya para syaikh dari tarekat lain, mereka mengajarkan bahwa dalam zikir, Tuhan menghadirkan Diri-Nya dalam Nama-Nama Tuhan melalui sebuah kehadiran rahasia. Inilah rahasia kekuatan dan keberkatan "Jalan Zikir" yang dapat melimpahkan keselamatan, kesucian, dan gnosis.

Apersepsi Penglihatan Spiritual: Analisis terhadap Fotisme

Dengan menggunakan pelatihan yang telah dibicarakan sebelumnya, anggota tarekat Kubrawiyyah yang telah dibaiat mulai meniti jalan spiritual. Dalam *Fawâ'iḥ*, Najm Al-Dîn melukiskan sejumlah fenomena penglihatan yang telah disaksikan sendiri olehnya dan menganalisis signifikansinya. Manifestasi cahaya ini bukan merupakan sesuatu yang diburu. Hal ini lebih merupakan sebuah tanda dari pemberkatan Tuhan, seperti yang dijelaskan oleh sang

penulis karya tersebut, dan memberikan indikasi yang jelas mengenai derajat pencapaian perjalanan batin anggota tarekat yang mendapatkan penglihatan tersebut. Dengan meminjam peristilahan yang digunakan oleh Henry Corbin, kita selanjutnya akan menyebut penampakan cahaya yang tiba-tiba ini dengan "fotisme" (*photism*). Ajaran Najm Al-Dîn Kubrâ dan para penerusnya mengenai bentuk-bentuk fotisme mungkin merupakan keistimewaan yang paling khas dalam mazhab tasawuf Asia Tengah.

Demi menghindari segala bentuk kesalahpahaman, harus ditegaskan bahwa fotisme merupakan suatu realitas objektif yang berkarakter halus dan bukan merupakan halusinasi. Ini berhubungan dengan fenomena yang dikenal sebagai aura, yang tidak dapat dicerap oleh daya penglihatan fisis, tetapi dengan daya kemampuan Ruh, yang sering diistilahkan sebagai "pencerap suprasensoris". Dapat dikatakan bahwa fotisme bahkan bersifat lebih "nyata" dari objek-objek yang dicerap oleh persepsi indra visual, mengingat ia berhubungan dengan eksistensi yang lebih tinggi tingkatannya. Daya kemampuan yang mencerap dan memaknainya adalah Imajinasi Spiritual, yang bekerja di tataran alam "bentuk-bentuk imajinal"—yang juga dikenal sebagai *mundus imaginalis*, atau alam ide-ide imajinal (*'âlam al-mitsâl*)—bukan pada tataran alam eksistensi ragawi. Dalam hierarki wujud, alam imajinal berada di antara alam arketip dan alam indra (sensoris).

Awalnya gelap dan keruh, namun sesuai dengan kemajuannya, maka penglihatan terhadap cahaya yang dicerap oleh sang pencari akan semakin jernih dan indah. Daya kemampuan penglihatan spiritual pun akan semakin kuat sesuai dengan kesucian yang dicapai sang pejalan. Pelbagai daya kemampuan ini memiliki pusat di berbagai titik (*lathîfah*), yang dapat dipadankan dengan *chakra* dalam ajaran yoga, dan secara figuratif berada di berbagai bagian tubuh. Tujuan sang syaikh dalam hal ini adalah mengubah substansi manusiawi sang murid. Mengutip kata-kata Najm Al-Dîn Kubrâ: "Metode kami (atau jalan, *tharîq*) adalah metode alkimia. Sangatlah esensial untuk membebaskan pusat-halus (*lathîfah*) cahaya itu dari penguasaan gunung-gunung ini (yakni, empat ele-

men dari eksistensi ragawi: tanah, air, udara, api)" (*Fawâ'iḥ*, pararaf 12: 5). Meski pengunaan kata alkimia dalam hubungannya dengan jalan spiritual bukan merupakan hal yang tak lazim, tampaknya Kubrâ secara khusus memaksudkan—seperti pernyataan yang dituliskan pada bagian lain—"pengalaman mistis (*dzauq*) muncul karena transformasi wujud, dan Ruh ... ini melibatkan transmutasi dari daya-daya persepsi indriawi. Lima indra pencerap akan berubah menjadi indra jenis lain" (*Fawâ'iḥ*, paragraf 42: 19).

Di sini hanya dapat dikutip satu atau dua dari banyak bagian *Fawâ'iḥ*, yang di dalamnya sang penulis melukiskan pelbagai bentuk dan warna fotisme sesuai dengan beragam "keadaan" (*aḥwâl*) dan "pencapaian" spiritual (*maqâmât*) dalam jalan itu. Dalam kutipan berikut, Kubrâ menggarisbawahi ihwal lingkaran cahaya yang berhubungan dengan tiga tingkatan jiwa:

> Ketahuilah bahwa jiwa yang menyuruh pada kejahatan memiliki suatu tanda yang membuatnya dapat dicerap dalam penglihatan spiritual. Tanda itu berupa lingkaran hitam pekat yang besar yang pertama kali menyata di hadapanmu, kemudian pudar menghilang, kemudian muncul kepadamu lagi seperti suatu awan. Bersamaan dengan kemunculannya kembali ini, sesuatu di pinggirannya tersingkap, mirip bulan sabit yang salah satu ujungnya menampakkan diri dari balik awan. Selanjutnya, ia akan menampak sebagai bulan sabit penuh. Ketika jiwa ini (*al-nafs al-ammârah*) telah mulai mempersalahkan dirinya sendiri (yakni, bertransformasi menjadi *al-nafs al-lawwâmah*, jiwa yang menyesali diri), ia muncul di sepanjang pipi kanan seakan merupakan matahari-merah yang hangatnya terasa di pipi; terkadang, terlebih dahulu, ia terasakan di dekat telinga, terkadang di dekat dahi, dan terkadang di atas kepala. Jiwa yang menyesali diri ini adalah intelegensi (*'aql*).
>
> Sedangkan "jiwa yang tenang" (*al-nafs al-muthma'innah*), juga memiliki suatu tanda yang dapat dicerap dalam penglihatan spiritual. Terkadang ia menampak padamu seperti lingkaran suatu air mancur besar, yang darinya cahaya me-

mancar deras. Atau, engkau dapat memvisualkan dalam semesta suprasensoris (adi-indriawi) sebagai suatu cahaya yang menampak sebagai ganti wajahmu, yang terdiri dari cahaya murni, bagaikan cermin yang telah dipoles. Tatkala lingkaran cahaya menampak menuju wajahmu, dan wajahmu lenyap di dalamnya, maka wajahmu merupakan "jiwa yang tenang". Sebaliknya, terkadang engkau mencerap lingkaran itu jauh dalam dunia suprasensoris dan terdapat ribuan tahapan perjalanan antara dirimu dan lingkaran "jiwa yang tenang". Jika dirimu mendekati salah satu saja dari tahapan perantara itu, engkau akan terbakar. (*Fawâ'iḥ*, paragraf 55–56: 26)

Di bagian lain, Kubrâ menuturkan penglihatan-penglihatan yang memesona yang disaksikan mistikus dengan matanya sendiri (penglihatan halus) yang sebelumnya hanya diketahui dalam teori dengan menggunakan kemampuan rasional belaka:

Tatkala engkau menyaksikan penampakan suatu bidang luas yang membentang jauh, udara bening di atasmu, dan engkau melihat warna-warna, seperti hijau, merah, kuning, dan biru di cakrawala yang jauh, ketahuilah bahwa dirimu akan melampaui udara itu menuju warna-warna itu. Warna-warna itu bertalian dengan keadaan (*aḥwâl*) spiritual. Hijau adalah tanda dari hati yang hidup (yang merupakan keadaan tertinggi). Warna api yang murni mengindikasikan hidupnya "konsentrasi spiritual" (*himmah*), yang menunjukkan suatu kekuatan (aktualisasi). Bilamana api ini menjelma gelap, ini mengindikasikan api perjuangan dan memperlihatkan bahwa sang pencari letih dan menderita setelah bertempur dengan ego-rendah dan setan. Biru adalah warna hidup ego. Kuning adalah warna kelesuan. Semua ini merupakan realitas suprasensoris yang berkata-kata pada siapa pun yang mengalaminya dengan dua "bahasa", yakni rasa-batin (*dzauq*) dan apersepsi penglihatan batin. Dua hal ini merupakan saksi yang saling menguatkan dan dapat dipercaya: apa yang engkau saksikan dalam penglihatan batin juga engkau alami dalam dirimu sendiri, dan

> apa yang engkau alami dalam batinmu pun merupakan sesuatu yang engkau saksikan dengan penglihatan batin. (*Fawâ'iḥ*, paragraf 13: 6)

Interprestasi Najm Al-Dîn Kubrâ atas penampakan warna-warna cahaya dielaborasi oleh para syaikh Kubrawiyyah berikutnya. Yang paling dikenal dalam hal ini adalah Najm Al-Dîn Dâyah Râzî, dan 'Alâ' Al-Daulah Simnânî, yang karyanya akan dibahas berikut ini.

Cinta dan Persatuan: "Saksi Surgawi"

Telah dijelaskan tentang watak timbal balik dari pencarian mistik demi Realitas Tertinggi. Najm Al-Dîn Kubrâ mengajarkan bahwa hubungan cinta yang saling berbalas antara sang pencari dan Yang Dicari hadir dalam eksistensi, di dalam *mundus imaginalis*, suatu wujud yang memiliki beragam nama: "Manusia Cahaya", "Penuntun Suprasensoris", atau "Saksi Surgawi" (*Fawâ'iḥ*, paragraf 66: 32). Seperti halnya manifestasi cahaya lain, bentuk yang menampak pada murid mengindikasikan *ahwâl* spiritual sang murid. Pada mulanya, yang pertama kali menampak bukanlah "Manusia Cahaya", melainkan bentuk gelap yang memanifestasi yang merupakan proyeksi dari kegelapan eksistensi seseorang yang telah terindividuasi, atau jiwa yang menyuruh pada kejahatan (*al-nafs al-ammârah*). Bagaimanapun, tatkala sang murid mencapai keadaan suci seutuhnya, ketika dirinya dilimpahi penampakan cahaya hijau, maka lingkaran cahaya dari wajah yang terefleksi di hadapannya dalam apersepsi penglihatan batin menjadi murni dan luar biasa bercahaya, serta diiringi oleh bentuk yang serupa dengan matahari.

> Dalam realitasnya, wajah ini tak lain merupakan wajahmu sendiri, dan matahari tersebut adalah Matahari Ruh, yang mengalir tanpa henti dalam tubuhmu. Lalu seluruh tubuhmu tenggelam dalam kesucian, dan saat itu engkau akan melihat di hadapanmu sesosok manusia yang menjelma dari cahaya, yang memancarkan cahaya. Seluruh tubuh sang pejalan spiritual pun memancarkan cahaya. Bisa jadi selubung terlucuti dari seluruh individualitas sehingga engkau akan

> melihat totalitas melalui totalitas tubuhmu. Daya penglihatan batin akan terbuka pertama kali pada mata, kemudian wajah, dada, dan akhirnya seluruh tubuh. Sosok Manusia-Cahaya di hadapanmu ini oleh orang-orang (sufi) disebut sebagai Pembimbing Suprasensoris, juga sebagai "Guru Suprasensoris" atau "Neraca Suprasensoris". (*Fawâ'ih*, paragraf 66: 31–32)

Pernyataan terakhir tadi menggiring kita pada suatu elemen dalam gnosis Najm Al-Dîn Kubrâ, yang memiliki signifikansi eskatologis lebih jauh. Seperti yang telah dibahas, "Manusia Cahaya" yang menuntun sang pejalan tak lain merupakan kekasih pribadinya, penunjuk jalan menuju surga—yang tak lain adalah dirinya sendiri. Dengan menghubungkannya dengan ajaran metafisika dan eskatologi Zoroaster, Corbin memperlihatkan prinsip yang sama dalam kedua sistem ini.[7] Segenap kekaryaan manusia (bukan hanya pejalan spiritual) merupakan pencarian akan diri-Sejati, semacam alter ego dalam bentuk personifikasi penuh cahaya yang eksis dalam bentuk potensi dalam diri tiap-tiap manusia. Baik perjumpaan dengan Kesejatian tersebut terjadi di kehidupan dunia saat ini maupun tidak, hal itu mestilah terjadi kelak di alam baka. Jika manusia bersikap khianat pada amanat yang telah dibebankan kepada umat manusia, di alam *barzakh*, alam perantara antara dunia ini dan alam nanti, dirinya akan menjumpai bayang-bayang gelap dari kehampaan spiritualnya sendiri. Namun, para pejalan yang menyempurnakan diri, di dunia-rendah ini pun telah menemukan penunjuk surgawi dan pasangan spiritualnya.

Majd Al-Dîn Baghdâdî dan para Pengikutnya

Kini pembahasan kita alihkan dari Najm Al-Dîn Kubrâ, untuk memahami sejumlah penerusnya yang paling terkemuka. Majd Al-Dîn Baghdâdî berasal dari sebuah desa di Khurasan yang disebut Baghdadak. Sedikit yang dapat diketahui mengenai kehidupan dirinya, yang menurut laporan Jâmî, terhalangi oleh kondisi saat kematiannya pada 616 H/1219 M.[8] Menurut Jâmî, Majd Al-Dîn tewas ditenggelamkan tentara Mongol di Sungai Oxus, suatu kejadian yang telah diramalkan sebelumnya oleh Najm Al-Dîn, tetapi diabaikannya.

Entah laporan ini benar ataupun tidak, Majd Al-Dîn adalah salah seorang wakil Najm Al-Dîn yang ditunjuk resmi, dan bertanggung jawab dalam membina banyak murid. Dari risalah peninggalannya, *Tuhfat Al-Barârah*, dapat kita ketahui bahwa seperti juga gurunya, Majd Al-Dîn pun ikut serta dalam penafsiran warna-warna dan penampakan yang muncul dalam penglihatan gnostik dan mimpi.

Salah seorang muridnya adalah Najm Al-Dîn Dâyah, tokoh yang akan dibahas berikutnya. Cukup berharga untuk dicatat bahwa sekalipun Baghdâdî meninggal dunia sebelum Kubrâ, Dâyah tidak pernah menyebut-nyebut nama Kubrâ dalam karya-karyanya. Hal ini memperjelas bahwa Baghdâdî adalah satu-satunya syaikh baginya. Amat mungkin pula bahwa salah satu pengikut Baghdâdî adalah Farîd Al-Dîn 'Aththâr dari Naishapur (w. sekitar 617 H/1220 M), salah seorang penulis sufi Persia terbesar. Dalam karyanya, *Manthiq Al-Thair* dan banyak syair lainnya, 'Aththâr mengeksplorasi dengan perasaan dan pemahaman yang amat mendalam, jebakan-jebakan yang menawan hati serta agungnya penampakan Keindahan Ilahiah yang merupakan suatu keniscayaan yang akan ditemukan dalam perjalanan mencari Diri-Transenden. Dalam beberapa bagian dari syairnya yang bersifat tuntunan, *Asrâr-Nâmah*, 'Aththâr menyusun beberapa prinsip bagi kehidupan spiritual. Paralelitas prinsip-prinsip ini dengan "peraturan Junaid" milik tarekat Kubrawiyyah yang telah didiskusikan, tak hanya mudah dilihat, bahkan empat di antara prinsip-prinsip itu sama persis.[9]

"Sultan para Ulama": Bahâ' Al-Dîn Walad

Ada kemungkinan sangat besar—meskipun belum pasti—bahwa Bahâ' Al-Dîn Walad dari Balkh adalah murid dekat Najm Al-Dîn Kubrâ. Lebih dikenal sebagai ayah Maulânâ Jalâl Al-Dîn Rûmî (lihat bab berikutnya), ia sendiri pun merupakan tokoh yang signifikan, yang studi lebih jauh akan sangat bermanfaat atas karya-karyanya. Bahâ Al-Dîn Walad dilahirkan sekitar tahun 540 H/1145 M di kota kuno Balkh, yang kini berada di utara Afghanistan. Kemampuannya yang tinggi dalam keilmuan eksoterik agama menjadikan dirinya memperoleh julukan *sulthân al-'ulamâ'*, Sultan para Ulama, dan menduduki jabatan terhormat pada institusi pengadilan

Khwârazmsyâh, penguasa wilayah tersebut. Intrik-intrik yang terjadi dalam pengadilan maupun ancaman Mongol, memaksa Bahâ Al-Dîn bermigrasi ke arah Barat bersama keluarganya. Setelah berkelana di pusat-pusat daerah Islam, ia mengajar di madrasah di berbagai bagian wilayah Asia Kecil. Akhirnya ia menetap di Konya, tempat ia wafat tahun 628 H/1231 M, dan kemudian digantikan oleh putranya, Jalâl Al-Dîn Rûmî, yang pertama kali bertindak sebagai seorang pengajar agama formal, dan akhirnya sebagai syaikh sufi.

Bahâ Al-Dîn Walad dikenal sebagai seorang pengkhutbah yang memiliki kepribadian kuat dan memiliki kefasihan yang amat mengesankan serta imajinasi spiritual yang amat kaya. Untunglah, sebuah kompilasi besar dari ceramahnya, *Ma'ârif* dapat terselamatkan.[10] Ceramah-ceramah tersebut menyingkap banyak hal mengenai kepribadian sang pengarang, ajaran, dan penafsirannya terhadap Al-Quran dan hadis, serta pengaruhnya yang mendalam terhadap pemikiran dan gaya pengungkapan Jalâl Al-Dîn Rûmî. Karya ini memperlihatkan bahwa Bahâ Al-Dîn memiliki sejumlah kecenderungan ekstatik, yang sering dikategorikan sebagai karakteristik tasawuf Khurasan (walau hal ini hanya merupakan generalisasi kasar), kontras dengan tasawuf Irak yang lebih "normal". Bahasa yang digunakan datar dan lugas, pesan yang dikandung bersifat langsung pada intinya meskipun terkadang samar. Banyak bab dalam *Ma'ârif* dibuka dengan surah ataupun ayat Al-Quran, atau suatu hadis yang menunjukkan tema yang akan dijelaskan. Bahâ Al-Dîn Walad sering menyinggung meditasi, inspirasi, dan penglihatan batin yang dialaminya. Bagian-bagian berikut dikutip untuk memberi ilustrasi:

> Aku berseru, "Mahaagung Tuhanku (*Rabbî*), Yang Mahabesar" (tatkala) Ia berkata, "Dalam Kerajaan-Ku, terdapat para Tuan (*rabb*) seperti bintang-bintang, rembulan, matahari, dan mereka yang menjadi penguasa di muka bumi. Namun, ke-tuan-an itu (yang ada dalam puji-pujian tadi) bukanlah untuk mereka. Setiap beberapa hari, aku memberhentikan mereka dari posisi ke-tuan-an itu. Karena mereka adalah para tuan kecil, sedangkan Akulah Tuan

Yang Mahabesar." (*Ma'ârif*, bagian 160; ed. Furûzânfar, 1: 252-53)

Penggambaran yang mencolok dalam bagian berikut mengilustrasikan keterhubungan antara Bahâ Al-Dîn Walad dan putranya, Jalâl Al-Dîn Rûmî:

> Kini, jika aku memandangi sesuatu dan mataku tertambat pada bumi, semesta formal, dan bagian-bagian tubuhku, ataupun pada unsur-unsur duniawi tak bernyawa, kulihat tiap objek ini bagaikan biji persik (*peachstone*) yang memuat Taman-Taman Ilahiah. Taman ini menyuguhkan makanan untuk menumbuhkan mereka yang memiliki ruh dan intelek; selain memberi nutrisi pada pemahaman, cinta, rasa, persahabatan sejati, dan pendengaran, Sang Taman pun menyajikan ribuan kesukacitaan yang menyegarkan. (*Ma'ârif*, bagian 113; ed. Furûzânfar, 2: 159)

Najm Al-Dîn Dâyah Râzî: Kehidupan dan Karyanya

Najm Al-Dîn Abû Bakr Râzî (573-654 H/1177-1256 M) adalah seorang tokoh yang berpengaruh, dan juga merupakan seorang murid Kubrâ. Ia sering dikenal dengan Najm Al-Dîn Dâyah. Setelah meninggalkan kota kelahirannya, Rayy (selatan Teheran masa kini), pada 599 H/1202-3 M, ia berkelana ke berbagai tempat, sebelum mencapai Khwarazm. Di sini, ia menjadi murid Kubrâ, yang menitipkannya di bawah bimbingan Majd Al-Dîn Baghdâdî. Pada 618 H/1221 M, ancaman invasi Mongol yang menjelang, memaksa Dâyah mengungsi ke Asia Kecil. Ia menghabiskan sebagian besar masa hidupnya di sana atau di Bagdad. Di samping kekaryaannya yang lain, Najm Al-Dîn Dâyah memikul misi diplomatik bagi kekhalifahan Abbasiyyah, dengan tujuan mempersatukan beragam perlawanan penguasa Muslim dalam menghadapi serangan Mongol.

Najm Al-Dîn Râzî adalah salah seorang pengarang sufi yang paling mengagumkan pada abad ke-7 H/13 M. Pengaruhnya menyebar dan bertahan, tidak hanya di tarekat Kubrawiyyah.

Gambar 4.1 Guru sufi pada era Kubrawiyyah Majd Al-Dîn Al-Baghdâdî.

Karya pertama yang amat penting untuk disebutkan adalah *Bahr Al-Haqâ'iq*, sebuah penafsiran esoterik terhadap Al-Quran, yang sekalipun naskahnya masih ada, tetap belum terpublikasikan. Karya ini seakan menjadi penyambung lidah dari tafsir yang hendak disusun Najm Al-Dîn Kubrâ, tetapi (setidaknya dalam bentuk tulisan) hanya mencapai ayat-ayat awal surah Al-Baqarah. Tafsir karya Dâyah mencakup pembahasan Al-Quran mulai ayat tersebut sampai dengan Surah Al-Thûr. Penulisannya kemudian diteruskan oleh Syaikh Kubrawiyyah lain, 'Alâ Al-Daulah Simnânî, yang menyempurnakan salah satu karya paling monumental dalam *ta'wil*, atau hermeneutika Al-Quran. Yang paling terkenal dari keseluruhan karya Najm Al-Dîn Dâyah adalah *Mirshâd Al-'Ibâd min Al-Mabda' ila Al-Ma'âd*.[11] Karya ini terdapat dalam dua resensi dan sebuah adaptasi yang lebih pendek.[12]

Jalan para Hamba Tuhan: Eksposisi dan Simbolisme

Seperti banyak prosa klasik dalam literatur sufi Persia, *Mirshâd* hampir tidak dikenal di dunia Timur, hingga dewasa ini. Sedikit banyak, dapat dikatakan bahwa karya ini paralel dengan karya Abû Hâmid Al-Ghazâlî, dalam hal menegaskan sentralitas perspektif tasawuf dalam konteks ajaran Islam, dengan eksposisi yang jernih dan sistematis. Pada saat yang sama, kedalaman dan gayanya mengingatkan pada *Matsnawî-yi Ma'nawî* karya tokoh sezaman yang amat termasyhur, Jalâl Al-Dîn Rûmî. Tema pokok *Mirshâd* adalah tingkatan hierarkis eksistensi; watak dasar dan tujuan agama, kenabian, dan pewahyuan; hukum dan ritual serta signifikansinya; doktrin, metode, tingkatan, dan keadaan dalam jalan sufi; watak dasar jiwa; kecenderungan dan kebutuhan spiritual tiap manusia; etika dan hubungannya dengan eskatologi.[13]

Gaya eksposisi Najm Al-Dîn Dâyah yang gemilangpun pantas diperhatikan. Ketika tafsir Al-Quran karyanya kurang dapat membuktikan keunggulan spiritualnya, semuanya terbukti lewat kejernihan eksposisi dalam karya lain yang memuat metafisika, kosmologi, dan psikologi tentang watak dasar dan tujuan eksistensi. Dâyah menggunakan simbolisme dan penggambaran yang sebagian besar diambil dari fenomena alami serta kehidupan sehari-hari.

Bahasa simbolis dan figuratif ini menjadi kunci untuk membuka makna yang tersembunyi di antara prinsip dan fenomena, serta korespondensi dan pertalian antara wujud rendah dengan wujud yang lebih tinggi. Inilah sifat dan makna dari simbolisme. Jauh dari kesan mewah, bahasa simbol dan ilham spiritual yang menyertainya menyajikan nutrisi yang amat vital bagi hati dan jiwa. Kenyataannya, dalam spiritualitas Islam, berbagai jenis simbolisme dan penggambaran tak lain merupakan bahasa figuratif dan kiasan yang digunakan Al-Quran sendiri.[14]

Sebagai contoh dari eksposisi parabolik yang disajikan oleh Najm Al-Dîn Dâyah, ada baiknya kita mencuplik suatu bab dari *Mirshâd* yang dicurahkan demi menjelaskan sebuah permasalahan sulit yang bersifat amat mendalam: "mengenai penciptaan awal beragam ruh, dan peringkat pengetahuannya". Dâyah memulai penjelasan dengan merekapitulasi doktrin Islam bahwa makhluk pertama adalah *Al-Rûḥ Al-Muhammadî*, Ruh Nabi Muhammad (dalam kosmologi Islam, istilah ini berhubungan dengan Intelek Universal). Darinya, Tuhan secara berturut menciptakan ruh para nabi, para wali, mukmin, orang-orang yang tak beriman, malaikat, jin (wujud halus yang memengaruhi jiwa), wujud setan, dan binatang. Dâyah melanjutkan:

> Peringkat dan tahapan ini (manifestasi dari ruh) dapat dipadankan dengan proses yang dilakukan seorang pembuat gula yang mengekstraksi gula putih mentah dari tebu: ia akan mendidihkan untuk yang pertama kali dan mendapatkan ekstrak permen gula putih; kedua kalinya, ia memperoleh ekstrak gula putih; ketiga kalinya, ia memperoleh ekstrak gula cokelat; keempat kalinya, ia mendapatkan ekstrak karamel; kelima kali, ia mengekstraksi lempengan gula hitam; dan setelah mendidihkan keenam kalinya, yang tersisa hanya residu hitam gelap yang dikenal sebagai tetes gula. (*Mirshâd*, ed. Riyaḥî, 38)

Setelah menerangkan bahwa tiap-tiap hasil penyulingan tebu memiliki mutu dan kegunaan yang khas, Najm Al-Dîn Dâyah menjelaskan bahwa permisalan yang dibicarakan tersebut tidak hanya mencoba memperjelas susunan hierarkis dari ruh dan makhluk, tetapi juga sekaligus memperjelas masalah watak dasar esensial ruh.

> Kini, mengenai permasalahan watak dasar esensial dari ruh, para pendahulu kita telah banyak menguntai kata tanpa pernah mengambil langkah awal demi mengungkapnya lebih jauh, bahkan sekadar mengenai aspek-aspeknya yang paling elementer sekali pun. Dalam hal ini, analogi gula dapat digunakan sekali lagi. Tujuh jenis produk gula memiliki tujuh sifat: warna putihnya, warna hitamnya, kecerahannya, kegelapannya, kehalusannya, kepadatannya, dan rasa manisnya. Ruh adalah esensi halus yang berhubungan dengan diri Tuhan sendiri dan dimuliakan dengan sebuah perlakuan eksklusif dengan memberikan padanya imbuhan yang menunjukkan kepemilikan "-Ku" dalam kata "Ruh-Ku".[15] Dengan analogi di atas, ruh pun memiliki tujuh sifat: kebercahayaan, cinta, pengetahuan, kesabaran, kedekatan (dengan Tuhan), sifat permanen, dan hidup. Dari tiap sifat inilah terlahir sifat-sifat lebih lanjut .... (*Mirshâd,* 42)

Najm Al-Dîn Dâyah mengembangkan analisis menjadi amat panjang. Namun, kita terpaksa mengalihkan perhatian pada ajarannya tentang dua subjek yang telah sempat disinggung-singgung dalam kaitannya dengan Najm Al-Dîn Kubrâ: "fotisme"—fenomena bercahaya yang menampakkan diri pada "Mata Ruh"—dan "Manusia Cahaya".

Fenomena Cahaya

Bagian *Mirshâd Al-'Ibâd,* yang dicurahkan untuk membahas metodologi tasawuf terdiri dari tiga bab (17–19) tentang watak dasar dan analisis penglihatan apersepsi.[16] Di Bab Pertama, Dâyah membahas perbedaan antara mimpi dan penglihatan yang terjadi saat terjaga. Terkait dengan mimpi pertama-tama perlu dibedakan antara mimpi yang merupakan pengaruh setan dan mimpi yang "benar", dan kedua, antara mimpi yang bermakna literal, dan mimpi yang secara keseluruhan atau sebagian membutuhkan penafsiran. Ketika membahas penglihatan saat terjaga, Najm Al-Dîn Dâyah bersepakat dengan sudut pandang Islam eksoteris: bahwa penglihatan seperti ini hanya akan bermanfaat bagi para pengikut

monoteis, dalam pengertian yang paling ketat. "Rahib, filosof, dan Brahmin"—istilah yang ia gunakan untuk menamai kategori yang dibicarakan ini—dapat saja mengalami penglihatan sebagai hasil dari asketisme. Namun, karena terhalang dari cahaya Sifat Ilahiah, mereka tidak memiliki kesanggupan untuk melakukan transenden maqam manusianya, dan pada akhirnya hanya mengantarkan dirinya pada kebinasaan belaka.

Bagi orang-orang beriman, penglihatan ini memiliki tiga manfaat potensial. *Pertama*, penglihatan ini memperlihatkan padanya keadaan spiritual atau tingkatannya, mengingat apa pun sifat yang ada di dalam hati oleh daya imajinasi spiritual dimunculkan dengan suatu bentuk yang terejawantah dalam penglihatan tersebut. Maka dari itu, sebagai contoh, seekor macan menggambarkan arogansi, seekor monyet melambangkan syahwat, seekor rubah menggambarkan kemunafikan, sedangkan penglihatan tentang berjalan di atas air, menyaksikan malaikat ataupun cahaya surgawi merupakan tanda pencapaian spiritual tertentu. Manfaat *kedua* dari penglihatan semacam ini adalah menjelmakan dalam diri sang pejalan suatu "rasa" akan alam ruh dan malaikat yang murni dan halus, yang menyebabkan dirinya semakin terangsang untuk mencintai dan merindukan perkara batin dibandingkan sekadar dunia jasmaniah yang kotor ini. *Ketiga*, penglihatan akan hal gaib ini sangat esensial jika sang pejalan ingin mencapai peleburan-diri total (*fanâ'*), yang merupakan jembatan menuju "keabadian" (*baqâ'*), yang merupakan akhir dan tujuan perjalanan. Mungkin saja ada orang yang sanggup menempuh beberapa tahapan awal tertentu tanpa suatu bimbingan langsung. Namun, karena watak perjalanan itu sendiri, tidaklah mungkin seseorang akan memiliki kesanggupan untuk mencecap "ketiadaan" (*fanâ'*) dengan upaya pribadinya saja: tiap langkah yang dilakukannya dengan upaya pribadi, bergantung pada—dan juga akhirnya menegaskan—eksistensi pribadi belaka. Karenanya, kesadaran akan *fanâ'*, dan juga *baqâ'*, memerlukan pengalaman penglihatan-cahaya yang mengalir dari kesucian Sang Syaikh, Kehadiran Kenabian, ataupun Sifat Ilahiah yang berhubungan dengan hadirnya Kemahakuasaan Tuhan.

Nûr Al-Dîn Isfarâ'inî: Bentuk-Bentuk Komunikasi Spiritual

Dalam segala bentuk esoterisme, memelihara hubungan dan komunikasi yang dekat antara seorang guru dan muridnya merupakan masalah penting yang amat vital. Sejauh menyangkut tarekat Kubrawiyyah di Asia Tengah, permasalahan ini senantiasa ditorehkan berulang-ulang dalam tulisan mereka. Ada sebuah kasus yang menarik dalam surat-menyurat yang terjadi selama lebih dari 35 tahun antara dua Syaikh Kubrawiyyah: Nûr Al-Dîn 'Abd Rahmân Isfarâ'inî Kasirqî (639–717 H/1242–1317 M) dan pengikut sekaligus penerusnya, 'Alâ Al-Daulah Simnânî (736 H/1336 M).[17] Sekalipun Simnânî lebih dikenal daripada sang guru, judul-judul ke-150 karya Isfarâ'inî cukup dikenal, dan ketokohannya terbukti dari surat-suratnya yang masih terselamatkan, yang sering membahas permasalahan rumit dalam ajaran dan hermeneutika. Ini pun terbukti dari karyanya, *Kâsyif Al-Asrâr,* yang memuat penafsiran terhadap banyak aspek tarekat Kubrawiyyah, sebagai refleksi dari kehidupan spiritual pribadinya, dengan gaya ungkap yang amat fasih sekaligus instruktif.[18]

Selain komunikasi lisan dan tulisan, terdapat pula kemungkinan komunikasi suprasensoris antara Syaikh dan muridnya. Contoh-contoh akan hal ini amatlah berlimpah dalam literatur sufi, dan Najm Al-Dîn Kubrâ dalam *Fawâ'ih Al-Jalâl* (bagian 36) menggambarkan betapa dirinya menanyakan suatu persoalan kepada Syaikhnya, 'Ammâr ibn Yâsir Al-Bidlîsî, dan menerima jawabannya melalui cara seperti ini. Menurut Majd Al-Dîn Baghdâdî, salah satu kategori inspirasi (*khâthir*) yang pembedaannya haruslah dipelajari adalah "inspirasi dari sang Syaikh" (*Fawâ'ih*, ed. Meier, *Anhang*, 288). Dalam menjawab pertanyaan mengenai tiga tipe "isyarat" atau "nasihat" (*isyârat*) yang ditransmisikan oleh Syaikh, Nûr Al-Dîn Isfarâ'inî menyatakan bahwa sang murid dapat membedakan antara ketiganya (meskipun sesungguhnya tiga hal ini secara mendasar adalah perkara yang satu dan serupa) tatkala ia sanggup mengenali inspirasi yang datang dari jiwa rendah ataupun setan. Ketika tahapan ini dapat dicapai, kehadiran fisik dari sang Syaikh tak lagi dibutuhkan oleh murid, yang selanjutnya semenjak itu dapat mengambil manfaat dari bimbingannya

bahkan tatkala secara material Syaikh tak lagi hidup di dunia ini, asal ia mencintai sang Syaikh, dan mematuhi adab sebagai murid.[19] Tuntunan dan inspirasi kemudian akan hadir secara batin, melalui alter ego maupun Syaikh Al-Ghaib, seperti yang juga diajarkan oleh Najm Al-Dîn Kubrâ.[20]

Keluarga Bâkharzî dan Pengasingan Spiritual (*Khalwat*)

Anggota tarekat Kubrawiyyah yang masing-masing memiliki peran signifikan dalam mengembangkan ajaran sufi adalah Saif Al-Dîn Bâkharzî dan cucunya, Abû Al-Mafâkhir Yahyâ. Saif Al-Dîn mendirikan sebuah *khânqâh* tarekat Kubrawiyyah di Bukhara, tempat dirinya menyaksikan Berke, salah seorang penguasa terkuat pada masa itu yang merupakan Khan Mongol dari "Suku Keemasan" (*Golden Horde*), akhirnya memeluk agama Islam.[21] Dengan jalan ini, Kubrawiyyah memainkan peran dalam mengamankan posisi Islam masa depan di wilayah tersebut. Pengembara Arab pada abad ke-8 H/14 M, Ibn Baththûthah, mengunjungi *khânqâh* tarekat Kubrawiyyah di Urgench yang juga didirikan Bâkharzî, tempat dirinya mengikuti *samâ'* yang melantunkan syair sufi berbahasa Persia dan Turki.[22]

Saif Al-Dîn banyak dikutip dalam risalah karya Yahyâ Bâkharzî, tentang ajaran dan metodologi sufi. Baru bagian kedua dari karya ini, *Fushûsh Al-Âdâb,* yang telah dipublikasikan.[23] Ini merupakan karya yang sangat menarik, mencakup banyak aspek perjalanan spiritual secara detail. Dalam pembahasan kali ini, kita akan mengulas sebuah aspek yang dibahas di dalam kitab tersebut: bab tentang praktik *khalwah* (untuk bahasa Persia *khalwat*), atau pengasingan spiritual. Seperti yang sudah dibicarakan, *khalwah* menempati posisi penting dalam metodologi Kubrawiyyah, lebih dari satu orang anggota tarekat menulis risalah singkat mengenainya. Penjelasan dari Yahyâ Bâkharzî sepenuhnya merupakan tipikal karya yang membahas masalah ini dan dapat dijadikan contoh yang baik untuk dibicarakan.

Bagian dari *Fushûsh Al-Âdâb* tentang *khalwah* terbagi menjadi tiga bab. Di Bab Pertama, Bâkharzî terutama membahas justifikasi

dan preseden bagi praktik *khalwah* dengan merujuk pada Al-Quran dan hadis, seperti wajarnya risalah sufi lain. Ia pun mengutip dari Saif Al-Dîn dan para Syaikh sufi lainnya; ia menjelaskan mengapa tradisi *khalwah* memakan waktu empat puluh hari. Kita dapat memilih suatu penjelasan yang berangkat dari ucapan yang diklaim sebagai hadis sumber tidak dicantumkan berikut ini, "Dia (Tuhan) mengadoni lempung tanah Adam dengan tangan-Nya selama empat puluh hari." Bâkharzî menjelaskan bahwa ruh manusia, atau realitas (*haqîqat*) telah sepenuhnya tercampur dengan empat unsur eksistensi jasmani (jumlah empat puluh merupakan simbolisme), periode yang berpadanan kuantitasnya dibutuhkan untuk memisahkan ruh dari selubung jasmaniah ini. Sebelum hal ini sepenuhnya terlaksana, seorang pencari tidak akan sanggup menempuh perjalanan spiritual menuju Yang Gaib.

Bab Kedua penjelasan Saif Al-Dîn tentang *khalwah,* membahas manfaat spiritual dan ketersingkapan yang mungkin dapat dialami sufi. Perhatian pembaca diarahkan pada bahaya yang dapat terjadi dalam *khalwah* bilamana dilakukan oleh orang yang belum memperoleh cukup persiapan dan pengarahan dari pembimbingnya. Juga ditekankan untuk menaati pelaksanaan ibadah dan tindakan lain yang dituntut syariat.

Yang terakhir, Bab Ketiga, diberi judul "Khalwah Empat Puluh Hari, Sifat, dan Metode Asketik yang Keras serta Perjuangan Spiritualnya". Bâkharzî memerinci dan memperdalam sepuluh prinsip yang diajarkan oleh Najm Al-Dîn Kubrâ. Ia pun membahas secara terperinci masalah-masalah seperti berikut ini: kewajiban shalat lima waktu, bahkan dengan berjamaah, selama melakukan *khalwah*; lima kategori dari pemikiran ataupun inspirasi (*khathîr*); metode mengurangi konsumsi makanan serta tingkatannya. Yang agak mengherankan, Bâkharzî beranggapan bahwa murid-murid yang masih kurang berpengalaman malahan boleh saja sewaktu-waktu menghentikan zikir formula *lâ ilâha illallâh* yang biasanya dilakukan tanpa henti. Dalam interval penghentian zikir ini, mereka dapat melakukan ibadah lainnya, seperti membaca Al-Quran; mereka diizinkan untuk menundukkan kepala ataupun tidur tertelungkup untuk satu dua jam saat melakukan ibadah yang keras dalam

khalwah. Akan tetapi, *khalwah* hanya merupakan salah satu bagian dari pelbagai metodologi sufi yang dibahas dalam buku pedoman karya Bâkharzî.

'Alâ' Al-Daulah Simnânî: Kehidupan, Karya, dan Ajarannya

Memang referensi mengatakan bahwa 'Alâ' Al-Daulah Simnânî merupakan murid Nûr Al-Dîn Isfarâ'inî. Namun, Simnânî sendiri adalah satu tokoh paling terkemuka dalam sejarah tarekat Kubrawiyyah dan, tentunya, dalam tasawuf Persia. Ia dilahirkan di Simnan, yang terletak cukup jauh ke arah timur Teheran pada 659 H/1261 M, dan mengabdi pada Arghûn, Il-Khan Mongol di Iran selama dua belas tahun. Diskusi yang dilakukannya dengan pendeta Buddha di persidangan Arghûn mengantarkan Simnânî pada ketertarikan akan mistisisme. Menurut penuturannya sendiri, berdasarkan apa yang ia peroleh dari penglihatan spiritual, para penganut Buddha itu tidak akan dapat mencapai tujuan tertinggi karena tidak memiliki kerangka doktrinal esensial tentang keesaan, yakni agama Islam.[24] Setelah akhirnya mengundurkan diri dari tugas-tugas pengadilan, Simnânî pergi mencari tuntunan dari para sufi dan kemudian mencurahkan kehidupannya pada jalan sufi. Seperti yang kita ketahui, ia menemukan seorang guru yang kompeten dalam menafsirkan penglihatan spiritual. Setelah menerima penahbisan sebagai seorang syaikh dari Nûr Al-Dîn Isfarâ'inî pada 689 H/1290 M, ia mendirikan sebuah *khânqâh* di dekat Simnan yang diberi nama *Shûfî-âbad-i Khudâddâd*. Di sini para murid berkumpul dengannya sampai wafatnya pada 736 H/1336 M.

'Alâ' Al-Daulah meninggalkan cukup banyak karya tulis, hanya tiga di antaranya yang akan diperbincangkan di sini, dan juga sebuah *Dîwân*, kumpulan puisi lirik, yang teramat indah. *Chihil Majlis* (Empat Puluh Pertemuan), memuat suatu laporan pandangan mata mengenai empat puluh khutbah Simnânî tentang aspek-aspek tasawuf. Ajarannya diramu dan dibubuhi ilustrasi berupa anekdot-anekdot tentang kehidupan spiritual 'Alâ' Al-Daulah dan sejumlah pendahulunya. Cara yang sama digunakan pada *Al-'Urwah li-Ahl Al-Khalwah wa' Al-Jalwah*, sebuah risalah panjang yang terdapat dalam dua versi, bahasa Arab dan Persia.

Karya paling asli dari 'Alâ' Al-Daulah Simnânî adalah *syarah* Al-Quran, yang sifatnya benar-benar esoteris. Meski begitu, sikap ortodoksnya yang keras dalam masalah-masalah menyangkut transendensi Tuhan perlu dibicarakan. Dalam sebuah perjalanan, ia merasa tersinggung dengan sejumlah doktrin yang dinyatakan oleh Hâjjî Hassan Âmulî, kemudian menghakiminya sebagai kafir, bahkan hampir menyebabkan Hassan terbunuh. Simnânî juga mengkritik pedas beberapa bagian dari doktrin *wahdah al-wujûd* Ibn 'Arabî yang mengandung unsur monisme.[25] Kritik terhadap Sang Syaikh Al-Akbar oleh Ahmad Sirhindî dari tarekat Naqsyabandiyyah yang sekitar tiga ratus tahun kemudian setelah kehidupan Simnânî, mengagas sebuah doktrin alternatif, *wahdah al-syuhûd* (kesatuan penyaksian) tampaknya sebagian bersandar pada pandangan Simnânî.[26] Namun, tingkat dan signifikansi sikap keras Simnânî agaknya tidak perlu dilebih-lebihkan. Nyatanya, dalam *Chihil Majlis*, dia mengutip diktum salah seorang rekan yang merupakan Syaikh Kubrawî, Sa'd Al-Dîn Hamûyah, yang menyatakan bahwa Ibn 'Arabî adalah "samudra tanpa batas".

Simnânî, *Tafsîr*, dan "Para Nabi pada Wujudmu"

Bagian warisan ajaran dan literatur Simnânî yang terpenting termuat dalam penafsiran esoterisnya tentang Al-Quran. Simnânî tidak hanya sekadar menyelesaikan tafsir *'Ain Al-Hayâh* yang pernah disusun oleh Najm Al-Dîn Kubrâ, dan kemudian dilanjutkan sampai dengan surah 51, dengan judul *Bahr Al-Haqâ'iq* oleh Najm Al-Dîn Dâyah Râzî (lihat bahasan sebelumnya). Bahkan, ia pun mengelaborasikan lebih lanjut ajaran-ajaran yang telah diformulasikan oleh para Syaikh tersebut. Sekali lagi, H. Corbinlah yang berjasa menganalisis karakteristik *ta'wil* Al-Quran 'Alâ' Al-Daulah, serta kaitannya dengan ajaran Kubrawiyyah awal mengenai fotisme, keterkaitannya dengan konsepsi pencapaian dalam jalan menuju Tuhan, dan dengan "Manusia Cahaya". Pendekatan yang digunakan dalam *tafsîr*-nya berangkat dari konsepsi bahwa segala peristiwa dan objek persepsi di dunia lahiriah, memiliki kesesuaian dengan dunia batin. Waktu dibentangkan dalam dua modus: waktu semesta yang lepas dari diri (*zamân âfâqî*) dan waktu

yang berada di dalam jiwa (*zamân anfusî*). Setiap pemahaman dan pengetahuan individual mengenai realitas secara aksiomatis bergantung pada keadaan wujud batinnya, dan juga sebaliknya. Al-Quran, kalimat Ilahiah, memiliki tujuh makna esoteris. Orang-orang yang menyangkal adanya makna lahiriah, yang terkait dengan ranah peristiwa-peristiwa manusiawi, dikarakteristikkan oleh Simnânî sebagai kaum *bâthinî* (penganut esoterisme yang sesat); mereka yang menyangkal pemaknaan batin yang berhubungan dengan dunia ukhrawi batin, merupakan orang yang menyangkal kebenaran dan orang bodoh yang menghalangi pencerahan; Muslim yang sejati hanya mereka yang mengakui makna lahir maupun makna batin.

Menurut Simnânî, teks Al-Quran memiliki tujuh tingkatan makna esoteris, yang tiap-tiap tingkatan berkaitan dengan satu pusat-halus dari cahaya (*lathîfah*). Dapat diingat kembali bahwa ini merupakan organ-organ persepsi suprasensoris yang awalnya tak berfungsi, hingga aktivitasnya dipicu dalam praktik jalan sufi. Setiap pusat-halus ini mewakili suatu tingkatan dalam kemajuan sang pencari menuju kesadaran dan boleh jadi diiringi oleh penglihatan cahaya-cahaya berwarna (seperti yang telah dibahas dalam karya Najm Al-Dîn Kubrâ). Lebih lanjut lagi, Simnânî juga mengajarkan bahwa tiap-tiap fakultas suprasensoris ini pun berhubungan dengan realitas rahasia (*haqîqah*) dari salah seorang nabi. Dalam beberapa aspek, profetologi yang dihidangkan Simnânî mengingatkan kita pada Ibn 'Arabî, yang karyanya, *Fushûsh Al-Hikam* dengan sedemikian rupa menafsirkan banyak kisah kenabian dalam Al-Quran demi menghubungkan 27 nabi dengan aspek-aspek spesifik dari sabda ataupun hikmah Tuhan. Bagi Simnânî, terutama ulasan tentang para nabi dalam Al-Quran harus diinterpretasikan secara literal, dan terutama sekaligus dalam tingkatan "waktu batin". Secara Makrokosmos, tujuh organ halus dan nabi-nabi yang diasosiasikan dengannya, berhubungan dengan tujuh domain wujud yang hierarkis, sebagaimana yang secara klasik telah diskemakan oleh kosmologi Islam. Dalam hierarki yang menaik, domain-domain wujud tersebut adalah Semesta Sifat (*thabî'ah*), Bentuk-Bentuk (*shuwar*), Makna Batin

atau Persepsi (*ma'nâ*), para Malaikat dan Imajinasi (*malakût*), Alam Kekuasaan Supraformal (*jabarût*), Wujud Ilahi (*lâhût*), dan Esensi Ilahiah (*hâhût*). Teori ini dielaborasi dengan amat terperinci, sedangkan selebihnya tak lain hanyalah sebuah sinopsis pendek.

Organ-organ persepsi suprasensoris yang pertama, dan juga yang terendah peringkatnya disebut sebagai *lathîfah qâlibiyyah.* Ini merepresentasikan penciptaan tubuh atau cetakan (*qâlib*) baru dalam diri spiritual yang dalam eskatologi Islam merupakan "tubuh yang dibangkitkan kembali", yang memiliki sifat halus. Disebabkan oleh keterhubungannya dengan proses penciptaan, nama dari pusat halus ini dinamai "Nabi Adam pada wujudmu". Warna fotisme, atau penampakan bayang-bayang cahaya yang berkaitan dengan ini adalah hitam yang memudar menjadi warna asap-keabuan.

Dalam jenjang menaik, berikutnya adalah organ jiwa dalam aspek gerak (*lathîfah nafsâniyyah*). Dalam peristilahan jalan tasawuf, ini merepresentasikan konflik antara elemen spiritual dan elemen nafsu manusia, seperti halnya Nabi Nuh dan masyarakatnya yang tidak memercayai dan senantiasa menentangnya. Maka *lathîfah* ini adalah "Nabi Nuh pada wujudmu". Taraf ini dilambangkan dengan penampakan cahaya warna biru.

Kemajuan dalam menapaki jalan spiritual menumbuhkan potensi suatu diri-baru, sebuah identitas baru. Di tahapan ketiga, identitas ini terlahir dalam bentuk embrionik, layaknya sebutir mutiara di dalam cangkang tiram, dalam organ-halus hati (*lathîfah qalbiyyah*). Karena kelahiran spiritual yang ditunjukkan *lathîfah* ini, maka ia disebut "Nabi Ibrahim pada wujudmu". Fotisme yang terkait adalah merah.

Dalam peristilahan sufi, *sirr*, atau rahasia, merupakan suatu daya-halus persepsi kesadaran tinggi (*supraconscious perception*). Dalam ajaran Simnânî, *sirr* inilah yang merupakan lokus atau wadah bagi percakapan intim dengan Tuhan (*munâjât*). Sebagaimana Nabi Musa yang dikenal dalam Islam sebagai *Kalîm Allah* (dia yang bercakap-cakap dengan Tuhan), maka *lathîfah* keempat ini merepresentasikan "Nabi Musa dalam wujudmu". Fotisme yang berkaitan dengan ini adalah warna putih, yang mengingatkan pada mukjizat tangan Nabi Musa yang menjadi putih, seperti yang disebut dalam Al-Quran.

Organ persepsi halus yang kelima berkaitan dengan ruh. Dalam hubungannya dengan tingkatannya yang tinggi, maka tingkatan ini terberkati dengan ke-*khalîfah*-an Tuhan. *Lathîfah rûḥiyyah* merupakan "Nabi Daud pada wujudmu", dan dihubungkan dengan fotisme warna kuning.

Masih ada tingkatan lainnya, *lathîfah khafiyyah*: organ halus *khafi*, atau rahasia yang disembunyikan. Hal ini dimengerti oleh Simnânî sebagai suatu daya yang di dalamnya bantuan Ruh Kudus (*rûḥ al-quds*) diberikan kepada mereka yang telah mendekati tingkatan para nabi. Ini disebut "Nabi Isa pada wujudmu". Simnânî menggarisbawahi risiko yang menjelang pada tingkatan ini. Ia memperingatkan bahwa para pencari bisa jadi salah paham mengira pengalaman *fanâ'* (keleburan diri) sebagai suatu kesempurnaan yang sepenuhnya identik dengan ketuhanan. Sebaliknya, dalam hal seperti ini, kaum Kristen meyakini bahwa Tuhan sendirilah yang telah turun ke dalam kondisi kemanusiaan. Persepsi cahaya gaib yang dihubungkan dengan *khafiy* adalah hitam yang bercahaya, suatu warna yang sepenuhnya berbeda dengan warna hitam pada umumnya yang identik dengan tidak hadirnya cahaya. Wujud cahaya hitam ini juga dilukiskan pula oleh Najm Al-Dîn Dâyah Râzî dalam *Mirshâd Al-'Ibâd*, serta Maḥmûd Syabistarî, pengarang syair metafisika berbahasa Persia, *Gulshan-i Râz*. Namun, dua tokoh ini menggambarkannya lebih sebagai suatu titik final, bukan sebuah ambang-akhir pencapaian jalan sufi.[27]

Organ suprasensoris ketujuh, sekaligus tertinggi adalah *lathîfah ḥaqqiyyah*. Ini merupakan Diri Sejati sang pencari (*anâ'iyyah*), yang secara misterius tidak lain dari Diri-Ilahiah, yang mulai terbentuk di dalam rahim *lathîfah* ketiga-Ibrahimiyyah. Nabi Muhammad, sebagai keturunan Nabi Ibrahim secara fisik maupun spiritual (yang dalam Al-Quran disebut sebagai *ḥanîf* dan *muslim*) menghadirkan agama yang murni dan primordial. Karenanya, *lathîfah ḥaqqiyyah* tidak lain dari "Nabi Muhammad pada wujudmu". Menurut Simnânî, fotisme yang mewakilinya adalah cahaya hijau-zamrud berpendar.

Berkenaan dengan hermenuetik (*ta'wîl*) Kitab Suci, Simnânî menekankan kepada para sufi tarekat Kubrawiyyah untuk

menafsirkan dan merenungkan tiap-tiap perumpamaan Al-Quran tentang tujuh nabi yang telah disebutkan tadi dengan mengandalkan *lathîfah* yang terkait dengan mereka. Sebagai contoh, ia mempertautkan relasi antara *lathîfah* ketiga dan ketujuh, Ibrahim dan Muhammad, pada dua ayat Al-Quran, yakni Surah Âli 'Imrân (3): 61, dan Al-Nisâ' (4): 124.

Semua hal yang telah dibicarakan di atas hanyalah sebuah gambaran kasar atas teori yang sangat kompleks dan artikulatif dari 'Alâ' Al-Daulah Simnânî. Paling tidak, ulasan ini diharapkan dapat mengindikasikan pentingnya kontribusi sang Syaikh Kubrawiyyah ini dalam metodologi dan pemikiran metafisis sufi.[28]

Sa'd Al-Dîn Hamûyah

Dalam subbab ini kita harus bergerak mundur ke masa lalu untuk membahas Syaikh Kubrawiyyah yang merupakan murid langsung dari Najm Al-Dîn Kubrâ. Sa'd Al-Dîn Hamûyah, atau Hammû'î, sering dirujuk dalam literatur sufi, namun memperoleh perhatian para akademisi kurang dari seharusnya dan kebanyakan karyanya tetap belum terpublikasikan. Hamûyah, dan muridnya yang lebih dikenal darinya, 'Azîz Al-Dîn Nasafî, merupakan dua dari syaikh tarekat Kubrawiyyah yang paling terkemuka. Aspek lain yang juga menarik perhatian, adalah kenyataan bahwa kedua tokoh ini bermazhab Syi'ah Imamiyyah.

Sa'd Al-Dîn dilahirkan pada 587 H/1191 M. Selama masa mudanya, ia bermukim di dekat Damaskus untuk beberapa lama, menikmati diskusi dengan Shadr Al-Dîn Qûnawî, yang kemudian menjadi murid paling terkemuka dan pen-*syarah* karya-karya Ibn 'Arabî. Tidak diketahui dengan pasti apakah Sa'd Al-Dîn berjumpa dengan Ibn 'Arabî, tokoh yang sangat dihargai olehnya, seperti dalam pendapatnya yang telah kita kutip sebelum ini. Pada usia tiga puluh tahun, Hamûyah memperoleh kewenangan dari Najm Al-Dîn Kubrâ untuk menerima murid. *Khânqâh* miliknya di Bahrabad, sebelah timur laut Iran, menjadi salah satu cabang pusat pembinaan yang paling berpengaruh dalam tarekat Kubrawiyyah, yang terus bertahan lama bahkan setelah kematiannya pada 650 H/1252-53 M. Tatkala Îl-khân Ghâzân Khân, putra Arghûn mengumumkan

bahwa dirinya telah memeluk agama Islam pada 694 H/1295 M, putra Hamûyah, Shadr Al-Dîn Ibrâhîm diundang ke Pegunungan Alburz demi menjadi saksi atas peristiwa ini.[29]

Hamûyah menyusun banyak karya, terutama dalam bahasa Arab, termasuk syair (sejumlah *quatrain* dan *ghazal* masih tersimpan sampai kini). Amatlah sulit untuk memahami tulisannya karena beragamnya permisalan dan kepelikan kandungannya.[30] Tulisannya yang masih ada hingga kini, juga seperti yang telah dibuktikan oleh Nasafî dan lain-lain, memperlihatkan bahwa Sa'd Al-Dîn mengkhususkan diri dalam menguraikan makna terdalam prinsip teoretis jalan sufi dan kosmologi filosofis Syi'ah Imamiyyah, termasuk ajaran yang menyangkut *walâyah*, fungsi para imam sebagai perpanjangan fungsi kenabian Muhammad. Beberapa elemen pemikiran Hamûyah sampai pada kita melalui kutipan-kutipan dalam karya Nasafî. Elemen penting dalam sudut pandang Sa'd Al-Dîn Hamûyah, adalah ketaatannya pada Sang Imam yang Gaib. Dapat pula kita garis bawahi ketertarikannya pada rahasia pengetahuan huruf-alfabet, dan pada diagram-diagram simbolis.

'Aziz Al-Dîn Nasafî: Syi'ah dan "Manusia Sempurna"

Seluruh Syaikh Kubrawiyyah mencurahkan perhatian pada teknik aktual zikir selain pada ajarannya. Berikut adalah sebuah contoh instruksi yang bersifat teknis, yang diambil dari risalah keenam *Insân-i Kâmil* karya 'Aziz Al-Dîn Nasafî, tentang zikir dalam berkhalwat:

> Ketahuilah, zikir bagi para pejalan adalah bagaikan susu bagi bayi. Para pejalan spiritual mestilah menerima zikirnya melalui instruksi langsung (*talqîn*) dari sang Syaikh ... ia harus memulai dengan memurnikan diri dan mengucapkan doa syukur setelah melakukan *wudhu*. Kemudian, ia harus duduk menghadap ke arah kiblat. Ada yang menganjurkan untuk mengambil posisi duduk bersila karena memang posisi ini terasa lebih nyaman. Yang lain menyatakan bahwa posisi duduknya adalah bersimpuh seperti yang dilakukan dalam shalat karena hal ini lebih mendekati kesantunan sikap kepada Tuhan. Syaikh kami biasa duduk bersila, begitu pula

para sahabatnya. Tatkala sedang berzikir, sang murid harus memejamkan mata rapat-rapat. Selama tahun-tahun awal (sebagai seorang murid), ia mestilah melantunkan zikir dengan keras, tetapi tatkala zikirnya telah melampaui ambang kerongkongannya dan berlabuh di dalam batin, hati pun akan berzikir dengan sendirinya. Maka saat itu lebih baik baginya untuk melantunkan zikir secara perlahan. Butuh waktu yang sangat panjang agar zikir melabuhkan dirinya di batin dan hati mulai melantunkannya. Jika hal ini telah terjadi, ia harus berupaya menjaga kewaspadaan selama berzikir, serta melatih praktik penyangkalan ataupun penegasan diri sesuai dengan tingkat pengetahuannya. Lebih baik zikir yang dipilihnya adalah formula *lâ ilâha illallâh*. Dan tiap kali ia mengatakan *illallâh*, mestilah dirinya menghujami otot pinggang sebelah kanan dengan huruf *alif* awal dari kata *illâ* diiringi kekuatan yang cukup agar merasakan sakit.[31]

Kemudian Nasafî menjelaskan bahwa selama zikir berkepanjangan saat berkhalwat, sang murid akan kehilangan suaranya dan merasakan nyeri. Meski demikian setelah beberapa hari, suaranya akan normal dan rasa nyeri akan reda. Ini memberi indikasi bahwa zikir telah mulai meresap ke batin, seperti yang diharapkan. Ketika mendengar lantunan zikir, para pejalan yang benar-benar ahli dapat mengetahui dengan segera apakah hati seseorang telah mulai berzikir.

Tarekat Kubrawiyyah di India: Sayyid 'Alî Hamadânî, Penerusnya, dan Firdausiyyah

Cabang pertama dari tarekat Kubrawiyyah yang mencapai India dikenal sebagai Firdausiyyah. Badr Al-Dîn Samarqandî merupakan penerus Saif Al-Dîn Bâkharzî (lihat bahasan sebelumnya). Dan penerusnyalah yang bermigrasi ke Delhi, Najîb Al-Dîn Muḥammad (w. sekitar 699 H/1300 M). Tokoh yang paling dikenal dalam melahirkan Firdausiyyah adalah Aḥmad Yaḥyâ Manêrî (w. 772 H/1371 M), yang surat-menyurat kesufiannya masih beredar luas.[32]

Hal yang paling menentukan nasib tasawuf—dan khususnya Islam—di Utara India, adalah kedatangan Sayyid 'Alî Hamadânî. Lahir di Hamadan, sebelah Barat Persia pada 714 H/1314 M, dia merupakan keturunan Zain Al-'Âbidîn, Imam Keempat mazhab Syi'ah, sekaligus juga merupakan murid dari dua khalîfah 'Alâ' Al-Daulah Simnânî. Di usia dua belas tahun, dirinya telah menjadi sufi dan semenjak itu menghabiskan hampir segenap usia untuk mengembara, hingga akhirnya pada 782 H/1380 M, dia tiba di Kashmir. Selama kira-kira enam tahun, dia menyebarkan Islam dan ajaran Kubrawiyyah, secara luas di Kashmir dan tetangganya, Badakhshan, sehingga mengumpulkan banyak pengikut.

Sayyid 'Alî Hamadânî menyebut dirinya sendiri "'Alî kedua", dan kuat diindikasikan sebagai seorang bermazhab Syi'ah. Meski demikian, kenyataannya tarekat Hamadâniyyah sebagai cabang Kubrawiyyah di Kashmir, sepanjang yang dapat diketahui, bermazhab Sunni hingga dewasa ini. Sayyid 'Alî Hamadânî meninggal dunia pada 786 H/1385 M, tatkala berada dalam perjalanan pulang ke Persia melalui Afghanistan. Sebuah catatan mengenai kehidupannya dituliskan oleh muridnya, Nûr Al-Dîn Badakhsyî.[33]

Sejarah Tarekat Kubrawiyyah pada Masa Terakhir

Cabang Hamadâniyyah yang didirikan Sayyid 'Alî pun memiliki cabang lain yang dipengaruhi mazhab Syi'ah dan bertahan. Setelah pembunuhan terhadap penerus Hamadânî, Ishâq Khuttalânî (sekitar 826 H/1423 M) timbul perselisihan di antara dua kandidat penerusnya, Muhammad Nûrbakhsy dan 'Abd Allâh Barzisyâbâdî. Akhirnya, dua cabang lahir dan bertumbuh di Persia: Nûrbakhshiyyah bertahan sampai masa Safawiyyah, sedangkan kelompok Barzisyâbâdî, yang saat itu juga dikenal sebagai Ightisyâsyiyyah, atau "pemberontak", berkembang menjadi tarekat Dzahabiyyah. Alasan penamaannya tidak diketahui. Meskipun Dzahabiyyah dilukiskan oleh pejalan spiritual pada awal abad ke-13 H/19 M sedang mengalami masa surut, tarekat itu tetap eksis. Pusat pembinaannya adalah di Shiraz, dan sejumlah *khânqâh* lainnya di Teheran dan Tabriz. Terdapat dua cabang yang dikaitkan dengan dua syaikh

pada abad ke-20 ini: Sayyid Muhammad Ridhâ Âqâ Syarîfî Majd Al-Asyrâf, dan Wahîd Al-Auliyâ,[34] dan masih terdapat banyak tarekat ini yang aktif, khususnya di Shiraz, tempat mereka menelurkan banyak karya selama beberapa dekade terakhir.

Hanya sedikit yang dapat diketahui mengenai tarekat Kubrawiyyah di Asia Tengah pada masa-masa akhir.[35] Tarekat ini masih aktif di Saktari, tak jauh dari Bukhara, setidaknya sampai dengan abad ke-11 H/17 M. Secara menakjubkan, sebuah cabang diketahui bertumbuh beberapa di wilayah sebelah timur atau Cina-Turkistan.[36] Kemungkinan besar tarekat Kubrawiyyah di sekitar abad ke-9 H/15 M tergeser pengaruhnya oleh Naqsyabandiyyah, yang dalam kurun itu semakin kuat berpengaruh di wilayah Barat Asia Tengah, dan tetap menjadi kekuatan yang diperhitungkan bahkan pada periode Soviet.

Meski sejarah terus berubah, studi yang dilakukan oleh para sarjana Soviet yang para sponsornya menganggap bahwa terus tegaknya tasawuf di Asia Tengah merupakan hal yang mengkhawatirkan dan membingungkan, sungguh memperlihatkan bahwa tarekat Kubrawiyyah masih jauh dari kepunahan.[37] Warisan spiritual dan intelektual Najm Al-Dîn Kubrâ serta mazhab Asia Tengah tetap hidup di lain tempat, baik dalam bentuk risalah maupun kehidupan kesufian yang abadi.[]

5

RÛMÎ DAN TAREKAT MAULAWIYYAH

WILLIAM C. CHITTICK

Jalâl Al-Dîn Rûmî, yang dikenal di dunia Timur sebagai Maulânâ (*tuan kami*, yang dari kata ini, nama tarekat Maulawiyyah diturunkan), dilahirkan 6 Rabi' Al-Awwal 604 H/30 November 1207 M dan meninggal dunia 5 Jumada Al-Tsaniyah 672 H/17 Desember 1273 M. Tidak diragukan lagi, sebagai penyair sufi terbaik, dirinya telah memberi inspirasi, membetot perhatian akademisi dunia Barat serta para pencari Tuhan selama lebih dari 100 tahun. Di dunia Timur, dari Turki sampai India, di daerah-daerah yang cukup mengenal bahasa Persia, puisinya telah meraih popularitas di segala segmen masyarakat. Karya-karyanya menghidangkan tuntunan praktis untuk pelbagai generasi umat Islam, pada setiap tingkatan kecerdasan spiritual. Tarekat Maulawiyyah yang didirikannya telah memberikan pengaruh pada kehidupan kultural Turki, mulai masa 'Utsmâniyyah hingga dewasa ini. Pada masa hidupnya, pujian tertinggi telah dilontarkan kepadanya sebagai pribadi maupun pada puisinya. Dalam tulisan ini, kita tidak akan mengulangi pujian-pujian tersebut saat mencoba meringkaskan latar belakang sejarah dan pesan spiritualnya.

Sejarah Tarekat Maulawiyyah

Kisah hidup Jalâl Al-Dîn Rûmî telah begitu sering diceritakan sehingga tidak perlu dikisahkan ulang secara detail. Ayahnya, Bahâ'

Al-Dîn Walad (w. 628 H/1231 M), adalah seorang yang amat dikenal dan terpelajar dalam masalah-masalah ketuhanan, bermukim di Balkh (saat ini di Afghanistan). Beliau berkhutbah kepada kaum Mukmin tentang pentingnya kelahiran kembali secara spiritual sebagai konteks tiap-tiap perbuatan moral. Pada saat yang sama, dirinya adalah seorang syaikh sufi, melatih kelompok pengikut dalam disiplin jalur spiritual. Karyanya, *Ma'ârif* yang merupakan kumpulan khutbah dan perenungan ayat-ayat Al-Quran, mengombinasikan nada etika yang biasa digunakan para pendakwah dengan gambaran visi hasil kontemplasi. Sekitar 615 H/1218 M, bersamaan pasukan Mongol yang mendekati Balkh perlahan-lahan, Bahâ' Al-Dîn Walad pergi menunaikan ibadah haji bersama keluarganya dan banyak pengikut, Balkh dihancurkan pada 617 H/1220 M. Untuk sementara waktu, dia bermukim di Suriah, kemudian pindah ke Karaman (wilayah Turki saat ini). Di sinilah Jalâl Al-Dîn Rûmî menikah dan dikaruniai seorang anak, Sulthân Walad, pada 623 H/1226 M. Tidak lama kemudian, Bahâ' Al-Dîn Walad diundang oleh penguasa Saljûk, 'Alâ' Al-Dîn Kaiqubâd, untuk mengunjungi Konya, ibu kotanya, yang terletak sekitar enam puluh mil ke arah barat laut Karaman. Dia menetap di kota itu sekitar 627 H/1228 M. Setelah kematian Bahâ' Al-Dîn Walad pada 18 Rabi' Al-Tsani 628 H/23 Februari 1231 M, Jalâl Al-Dîn Rûmî ditunjuk untuk menggantikan tugas-tugas resmi ayahnya. Pada saat itu, dirinya telah menjadi seorang terpelajar dalam bidang-pengetahuan pada masa itu, seperti jurisprudensi, teologi, literatur Arab dan Persia, serta akrab dengan ajaran etika tasawuf yang senantiasa ditekankan dalam karya-karya ayahnya. Dia tentunya juga telah menguasai jalur kesadaran terhadap makna batin bentuk-bentuk lahiriah ritual dan praktik. Namun, sumber-sumber menyebutkan bahwa dia baru mendedikasikan dirinya dalam latihan-latihan metodik tasawuf sekitar 629 H/1232 M, ketika Burhân Al-Dîn Muhaqqiq Tirmidzî (w. 638 H/1240–41 M), seorang murid ayahnya, datang ke Kota Konya dan mengambil alih tugas pembimbingan spiritualnya. Jalâl Al-Dîn Rûmî tetap memenuhi fungsinya sebagai orang terpelajar yang dihormati, mengenakan jubah keutamaan dan melayani kepentingan religius dan spiritual masyarakat luas selama beberapa tahun.

Namun, pada 26 Jumada Al-Tsaniyah 642 H/ 29 November 1244 M (perlu diberi catatan bahwa penanggalan yang diberikan ini terekam dengan baik dan tepat), sebuah peristiwa terjadi, dan mengubah dirinya lahir batin: kedatangan Syams Al-Dîn Tabrîzî ke Kota Konya.

Syams-i Tabrîzî

Tokoh Syams merupakan salah seorang figur misterius dan penuh teka-teki dalam tasawuf. Bukan tanpa alasan jika Sulthân Walad mempersamakan dirinya dan Rûmî bagaikan Nabi Khidhr dan Musa (*Walad-nâmah*, 41).[1] Publikasi terhadap karya Syams belakangan ini, *Maqâlât*, menyingkirkan spekulasi yang menyatakan bahwa dirinya adalah semacam tokoh dari dunia gaib, bukan seorang manusia. Syams mengatakan bahwa dirinya pertama kali berjumpa dengan Jalâl Al-Dîn Rûmî lima belas atau enam belas tahun sebelumnya di Suriah, ketika Rûmî berada di sana untuk belajar (sekitar 630-34 H/1233-37 M). Dia menceritakan pengalaman spiritual yang pernah dialaminya saat masih kecil yang menyebabkan dirinya memisahkan diri dari pergaulan masyarakat luas. Saat ayahnya mempertanyakan kelakuannya yang aneh itu, dia membandingkan dirinya sebagai anak itik yang menetas di antara ayam. "Jadi, Ayah, aku menyaksikan samudra, dan samudra itu telah menjadi gunungku, itulah kampung halaman dan keadaan spiritualku. Jika diriku adalah milikmu, atau dirimu adalah milikku, terjuni samudra itu; jika tidak, tetaplah tinggal bersama ayam-ayam" (*Maqâlât*, 78).[2] Tentang ayahnya, dia selalu berkomentar, "Dia orang yang baik dan memiliki kemuliaan tertentu ..., tetapi dirinya bukanlah pencinta Tuhan. Seorang yang baik adalah satu hal, sedangkan seorang pencinta adalah perkara yang lain sama sekali" (*Maqâlât*, 124).

Menurut laporan tradisional, dan seperti apa yang diindikasikan oleh Syams, dirinya dibimbing untuk berjumpa dengan Rûmî melalui sebuah mimpi. Diceritakan bahwa Rûmî menyadari kedatangan Syams dan keluar menjumpainya. Mereka duduk saling berhadapan di depan sebuah toko, tanpa mengucapkan sepatah kata pun. Akhirnya, Syams bertanya kepadanya tentang perbandingan maqam Nabi

dan Abû Yazîd Basthâmî, yang dijawab oleh Rûmî dengan menjelaskan superioritas yang tak terbandingkan dari seorang nabi. Mereka saling berangkulan dan "larut bagai gula dalam susu". Selama enam bulan mereka tak terpisahkan dan jalan hidup Rûmî berubah sepenuhnya. Transformasi ilahiah yang terjadi ini disadari oleh seluruh kota, terutama ketika dia menanggalkan jubah keutamaannya, berhenti mengajar dan berkhutbah, dan mulai menghadiri kegiatan *samâ'* secara teratur. Sulthân Walad menceritakan, saat Syams mengundang Maulânâ Jalâl Al-Dîn Rûmî menghadiri *samâ'* dalam bentuk khusus, "Maulânâ menjadikan hal itu sebagai mazhab dan ortodoksinya (*ra'y-i durust*)—dan hatinya mekar menjadi ratusan taman" (*Walad-nâmah*, 17).

Rûmî menyinggung perubahan yang dijalaninya antara lain dalam bait berikut:

> Dahulu, jemariku senantiasa menggenggam Al-Quran, tetapi kini ia menggenggam kendi Cinta.
>
> Dahulu, mulutku penuh dengan pujian, tetapi kini, ia hanya melantunkan puisi dan nyanyian. (D 24875-76)

Kesetiaan Rûmî kepada Syams membangkitkan kecemburuan pada sejumlah pengikutnya. Atmosfer tak bersahabat yang akhirnya timbul membuat Syams pergi meninggalkan Konya setelah tinggal selama enam belas bulan. Dalam kepedihannya, Rûmî menarik diri dari semua orang. Para muridnya segera menyadari betapa mereka lebih terasing dari dirinya dibandingkan dengan sebelumnya. Saat sepucuk surat yang dikirim Syams dari Suriah tiba, Rûmî mengirimkan kepadanya sejumlah *ghazal* yang melukiskan keadaannya setelah ditinggal pergi oleh Syams:

> Tanpa kehadiranmu, *samâ'* adalah terlarang, seperti halnya setan, pesta adalah kutukan.
>
> Tanpa kehadiranmu, tak satu pun *ghazal* yang kutorehkan; ketika pesanmu datang, lima atau enam bait telah kuciptakan karena kegembiraan dalam mendengar (*samâ'*)-nya. (D 18457-59)

Rûmî mengutus Sulthân Walad kepada Syams, yang pada akhirnya kembali menetap di Konya sampai 645 H/1247–48 M, ketika Syams menghilang. Menurut salah satu laporan tertua yang kini diterima oleh para akademisi, Syams dibunuh oleh para murid yang merasa cemburu. Keterlibatan 'Alâ' Al-Dîn, putra Rûmî sendiri, dalam pembunuhan itu dapat menjelaskan hubungan ayahnya yang amat dingin dengan dirinya—bahkan Rûmî menolak menghadiri pemakamannya saat dia meninggal 658 H/1260 M. Namun, Rûmî tidak memperlihatkan tanda-tanda bahwa dia berpikir Syams telah meninggal dan tidak mengasingkan diri seperti halnya yang terjadi saat pertama kali kehilangan Syams. Sebagai gantinya, dia mencurahkan diri pada *samâ'* dan melantunkan nyanyian kepedihan hati dan kerinduan. Dua kali dia berangkat ke Damaskus, berharap menemukan Syams di sana. Pada perjalanan yang kedua, sekitar dua tahun setelah lenyapnya Syams, dia mengambil kesimpulan bahwa Syams hanya akan dapat ditemukan di dalam dirinya sendiri. Meminjam kata-kata Sulthân Walad:

> Dia berkata, "Meski secara jasad aku terjauhkan darinya, tanpa tubuh dan ruh, kami berdua adalah satu cahaya ....
>
> Karena aku adalah dia dan dia adalah aku, mengapa aku harus mencari lagi? Kami adalah satu. Kini, aku akan bernyanyi tentang diriku sendiri." (*Walad-nâmah,* 60–61)

Banyak bait puisi yang ditulis sendiri oleh Rûmî menggambarkan identifikasi serupa. Untaian doa bagi Syams harus dipandang sebagai doa bagi jiwanya sendiri.

> Syams Tabrîzî kenyataannya adalah sebuah dalih—
> Akulah yang memamerkan moleknya kelembutan Tuhan, aku.
>
> Untuk menyelubunginya, kukatakan kepada orang-orang, "Dia adalah Raja Mulia, diriku hanyalah pengemis belaka ...."
>
> Diriku musnah dalam keindahan Syams—dalam kemusnahan ini, tidak pernah ada dia atau aku. (D 16532–35)

Manusia seperti apakah Syams ini? Pertanyaan ini pernah dilontarkan oleh orang yang sezaman dengannya, dengan nada yang membuat orang dapat mengatakan bahwa ribuan bait yang ditorehkan Rûmî semata-mata demi menjawab pertanyaan seperti ini—meski biasanya dia menyembunyikan sisi mistis sifat Syams. Syams sendiri sangat menyadari bahwa masyarakat menganggap penampilannya dan kelakuannya aneh, bahkan di luar adat.

> Wajar bila orang-orang ini kurang biasa dengan gaya bicaraku. Semua kalimatku keluar dalam modus keagungan (*kibriyâ*)—sehingga tampak seperti pernyataan yang tidak berdasar. Kalimat-kalimat Al-Quran dan Nabi Muhammad mengalir dalam modus kebutuhan (*niyâz*) sehingga mereka menjelma sebagai makna (*ma'nâ*). Oleh karena itu, masyarakat yang mendengar kata-kataku yang mengalir bukan pada modus "pencarian atau kebutuhan"—kata-kataku sedemikian tinggi sehingga untuk melihatnya, engkau harus menengadahkan kepala hingga topimu terjatuh. (*Maqâlât*, 147)

Pernyataan semacam yang berikut ini tentunya telah menyinggung perasaan para pengikut Rûmî yang biasa bersikap lugas:

> Aku menuturkan dua jenis kata: kepura-puraan (*nifâq*) dan kebenaran (*râstî*). Dalam kepura-puraan, jiwa dan ruh seluruh wali berharap untuk berjumpa dan duduk bersamaku. Namun, saat ucapan yang benar kutututurkan tanpa kepura-puraan, ruh para nabi berharap, seandainya masih hidup pada saat kehidupanku ini, untuk menjadi sahabatku (*shuḥbat*) dan mendengarkan apa yang aku tuturkan. (*Maqâlât*, 108)

Syams tidak menunjukkan rasa terkejut atas pengaruh kehadirannya terhadap Rûmî: "Tanda bahwa seseorang telah menjadi sahabatku adalah terasa dingin pahitnya persahabatan dengan yang lain—bukan dalam taraf yang masih memungkinkan persahabatan dengan orang lain terus berlanjut meski telah dingin, melainkan dalam taraf sedemikian rupa sehingga ia tak mampu lagi bersahabat dengan selainku (*Maqâlât*, 75). Syams amatlah menyadari ketinggian spiritual Rûmî dan memandang wajar bahwa Rûmî sendiri

semestinya menyadari kedudukannya: "Aku tak punya urusan apa pun di dunia ini dengan orang awam—Aku tidak datang demi mereka. Aku menjadi teman setia bagi siapa pun yang menuntun dunia menuju Tuhan" (*Maqâlât*, 84).

Dia menjelaskan hubungannya dengan Rûmî melalui sebuah parabel:

> Seorang saudagar memiliki lima puluh agen yang berkelana ke setiap penjuru dan memperdagangkan barang miliknya. Namun, dia pergi mencari sebutir mutiara dan mengetahui bahwa ada seorang penyelam khusus pencari mutiara. Dia sempat berpapasan dengan sang penyelam, maka sang penyelam mencari dirinya. Mutiara itu tersembunyi di antara sang saudagar dan penyelam. Sang saudagar awalnya pernah menyaksikan mutiara itu dalam mimpi dan memercayai mimpinya, seperti Yusuf .... Saat ini, Maulânâ adalah sang penyelam, sang saudagar adalah diriku sendiri, dan mutiara itu ada di antara kami. (*Maqâlât*, 119)

Seperti yang digambarkan dalam banyak bait pada *Dîwân* yang diberi judul sesuai namanya, Syams membandingkan dirinya dan Rûmî bagaikan matahari dan rembulan:

> Maulânâ adalah cahaya rembulan; mata tak mungkin memandangi matahari eksistensiku, kecuali melalui penglihatan akan rembulan. Matahari terlampau menyilaukan dan demikian terik sehingga mata tak akan sanggup memandangi cahayanya, demikian pula sang rembulan tak dapat menjangkau matahari, kecuali jika matahari menyapa rembulan. *Penglihatan tak dapat meliputi-Nya, tetapi Dia meliputi seluruh pandangan* (QS Al-An'âm [6]: 103). (*Maqâlât*, 120)

Dari apa yang telah ditekankan dalam kutipan sebelumnya dan bagian-bagian lain dalam *Maqâlât*, jelaslah bahwa Syams tidak mengklaim dirinya sebagai pembimbing spiritual Jalâl Al-Dîn Rûmî dalam pengertian umum—Rûmî sudah merupakan penyelam mutiara yang hebat sebelum Syams mencari dirinya. Nyatanya, Syams secara eksplisit menyatakan bahwa tidak ada hubungan guru-murid

di antara mereka berdua: "Ketika aku menjumpa Maulânâ, kondisi pertama yang harus ditegaskan adalah diriku tidak datang sebagai seorang syaikh. Tuhan tidak menciptakan seorang manusia di bumi ini yang dapat berlaku sebagai syaikh bagi Maulânâ. Demikian pula, aku datang bukan sebagai seorang murid sebab diriku telah melampaui derajat itu" (*Maqâlât*, 33). Juga merupakan hal yang tak dapat dibantah bahwa Rûmî memengaruhi diri Syams, seperti halnya Syams memengaruhi diri Rûmî: "Aku berkata dengan baik dan bertutur manis, secara batin diriku menyilaukan dan begitu terik. Aku adalah air yang menggelegak, berpusar di dalam diriku sendiri, dan mulai berbau busuk, sampai sosok Maulânâ membentur diriku. Maka air itu mulai mengalir dan terus mengalir, manis, segar, dan melegakan" (*Maqâlât*, 245-46).

Apa pun rahasia yang melingkupi eksistensi Syams, tak mungkin diragukan lagi bahwa salah satu konsekuensi yang membahagiakan dalam perjumpaannya dengan Rûmî adalah mengalirnya puisi yang luar biasa melimpah di kemudian hari. Karya Jalâl Al-Dîn Rûmî, *Dîwân-i Syams-i Tabrîzî*, memuat kumpulan *ghazal*-nya serta aneka bait puisi, terdiri dari sekitar empat puluh ribu baris, dan *Matsnawî*—yang disebut oleh Jâmî sebagai Al-Quran dalam bahasa Persia—memuat sekitar 25 ribu bait puisi. *Dîwân* terutama berisi puisi cinta, merayakan sukacita persatuan dengan Sang Kekasih, serta kegundahan akibat perpisahan dengan-Nya. Secara umum, sebuah *ghazal* rata-rata memuat delapan sampai sepuluh baris, mewakili ekspresi spontan keadaan spiritual tertentu. Rûmî terkadang menyusunnya saat mengikuti kegiatan *samâ'* dan biasanya cocok untuk dilantunkan dengan iringan musik. Sebaliknya, *Matsnawî* terdiri dari satu buah puisi dalam enam buah buku yang ditulis dalam jangka waktu lebih dari enam belas tahun. Karya ini memuat lebih dari tiga ratus anekdot dan cerita panjang serta pendek yang diambil dari beragam sumber yang luas, dan diceritakan untuk mengilustrasikan aneka dimensi kehidupan spiritual. Seperti halnya dalam *Dîwân*, cinta tetap merupakan tema utama, tetapi dituliskan dengan intensi sadar untuk mengurai "akar dari segala akar agama"—esensi spiritual Islam—dalam bahasa yang relatif bersifat membimbing. Karena dirancang demi menuntun

murid dan para pencinta Tuhan dalam jalan spiritual, gaya yang dipergunakan berbeda dengan *ghazal* dalam *Dîwân*, yang memang kebanyakannya disusun sebagai ekspresi terhadap persepsi spiritual tanpa persiapan terlebih dahulu. Puisi dalam *Dîwân* berkenaan dengan segenap periode perkembangan spiritual Rûmî setelah kedatangan Syams, sedangkan *Matsnawî* muncul sebagai kesaksian intensional sang wali yang telah mencapai derajat tertinggi kesempurnaan seorang manusia dan telah kembali ke dunia untuk membimbing manusia menuju Tuhan.

Jalâl Al-Dîn Rûmî pun telah meninggalkan tiga buah karya prosa yang relatif pendek, dengan judul *Fîhi mâ Fîhi* (diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Discourses*), meliputi tema yang sama seperti *Matsnawî*. *Majâlis-i Sab'ah* jelas merupakan karya yang ditulis sebelum kedatangan Syams; sebuah karya bernada mistik, tetapi memiliki penekanan moral dan etika yang kuat, seperti karya Bahâ' Al-Dîn Walad, *Ma'ârif*. Terakhir, sekitar 150 surat peninggalannya masih terpelihara. Banyak di antaranya dialamatkan kepada pejabat tinggi demi murid dan sahabatnya yang mencari pekerjaan, menyampaikan kembali keluhan-keluhan, dan pelbagai permohonan. Secara umum, surat-surat ini menarik dalam menerangkan peranan sosial yang harus dimainkan oleh seorang ketua tarekat besar.

Para Pengikut Rûmî

Terdapat dua orang sahabat Jalâl Al-Dîn Rûmî yang layak dibahas secara khusus. Syaikh Shalâḥ Al-Dîn Zarkûb (w. 657 H/1258 M), seorang pandai emas, yang tanpa pendidikan formal menjadi murid Muḥaqqiq Tirmidzî dan memiliki seorang puteri yang menjadi istri Sulthân Walad. Dua atau tiga tahun setelah menghilangnya Syams, dia menjadi sahabat terdekat Rûmî sampai akhir hayatnya. Dirinya merupakan objek puji-pujian dalam lebih dari lima puluh *ghazal* Rûmî. Ḥusâm Al-Dîn Chalabî (w. 683 H/1284–85 M) menjadi kawan terdekat Rûmî setelah kematian Shalâḥ Al-Dîn. Dia telah menjadi murid kesayangannya selama beberapa tahun, dan ketika Syams hidup di Konya, dia diberi tugas penting untuk melayani keperluan Syams dan bertindak sebagai mediator bagi orang-orang yang ingin

menemuinya. Sebuah *ghazal* bertanggal (D 1839) sudah didedikasikan baginya sejak Dzulqa'dah 654 H/November 1256 M dan para akademisi modern telah menyusun bukti kuat yang memperlihatkan bahwa *Matsnawî*—yang didedikasikan dan didiktekan kepada Husâm Al-Dîn—mulai dibuat sekitar delapan belas bulan sebelum kematian Shalâh Al-Dîn.

Pada 672 H/1273 M, ketika hampir menyelesaikan buku keenam *Matsnawî*—yang memang telah diumumkan sebagai buku terakhir—kesehatan Rûmî mulai menurun dengan serius. Para tabib tidak dapat menemukan penyakit yang menyerangnya. Dia pergi meninggalkan dunia fana dengan *Matsnawî* yang tidak terselesaikan. Salah satu dari *ghazal* terakhirnya, yang diselesaikannya di ranjang kematian, dimulai dengan baris berikut:

> Bagaimana mungkin engkau dapat mengetahui Raja seperti apakah sahabat batinku itu? Jangan memandangi wajahku yang pucat pasi ini, karena sesungguhnya diriku memiliki kaki terbuat dari baja! (D 1426)

Saat kematian Rûmî, Husâm Al-Dîn adalah khalifahnya, murid tertinggi, yang memangku jabatan untuk memimpin urusan-urusan tarekat itu. Meskipun demikian, dia mendatangi Sulthân Walad dan memintanya untuk menggantikan ayahnya menjadi pembimbing spiritual tertinggi. Berdasarkan penuturannya sendiri, Sulthân Walad menjawab sebagai berikut:

> Selama masa hidup ayahku, engkau adalah khalifahnya—tidak ada perubahan sedikit pun sampai kini.
>
> Engkau adalah pemimpin dan aku adalah pengikut; sang raja sendiri telah memperlihatkannya kepada kami.
>
> Dirimu adalah khalifah kami dari awal hingga akhir, pemimpin dan syaikh bagi kami di dalam dua alam. (*Walad-nâmah*, 123)

Husâm Al-Dîn menjadi guru tertinggi tarekat ini sampai akhir hayatnya sepuluh tahun kemudian. Setelah itu para murid berkumpul mengelilingi Sulthân Walad dan mentahbiskannya menjadi penggantinya. Dia memimpin upaya perluasan besar-besaran

dengan mengirimkan khalifah ke pelbagai penjuru Anatolia. Dirinya pun mengodifikasikan ritus serta peraturan dalam berpakaian dan bertingkah laku khas Maulawiyyah. Karyanya, *Dîwân*, tiga *Matsnawî*, dan kumpulan *Ceramah*, memang dengan cara apa pun tidaklah mungkin disejajarkan dengan karya ayahnya, tetapi memberikan klarifikasi yang amat penting dan apa adanya terhadap banyak ajaran Rûmî. Ajaran Rûmî menyatakan bahwa salah satu tujuan penyusunan *Matsnawî* pertamanya (690 H/1291 M) adalah menjelaskan pencapaian spiritual dan perbuatan-perbuatan menakjubkan orang-orang yang hidup "pada masa kita sendiri", seperti halnya *Matsnawî* ayahnya yang berupaya melukiskan apa yang telah diperbuat generasi sebelumnya. Dia menggarisbawahi pula bahwa Syams Al-Dîn, Shalâḥ Al-Dîn, dan Ḥusâm Al-Dîn kurang dikenal, tetapi akan menjadi terkenal berkat penuturannya. Tepatlah jika dikatakan bahwa karyanya merupakan salah satu sumber terpenting bagi sejarah awal tarekat ini, yang hanya disamai oleh *Risâlah* karya Sipahsâlâr dan *Manâqib Al-'Ârifîn* karya Aflâkî (keduanya ditulis pada 718–19 H/1318–19 M).

Mengenai Sulthân Walad, Rûmî berkata, "Engkau adalah manusia yang paling mirip denganku secara fisik maupun karakter (*khalq*^{an} *wa khulq*^{an})" (*Walad-nâmah*, 3), dan orang sering salah sangka, mengira mereka berdua adalah kakak-adik. Sesungguhnya, kontribusi terpenting Sulthân Walad bagi Maulawiyyah adalah pewarisan kualitas kemanusiaan ayahnya: setelah kematian Sulthân Walad pada 712 H/1312 M, tiga orang putranya ('Ârif Chalabî, w. 719 H/1319 M; 'Âbid Chalabî, w. 729 H/1329 M; dan Wâjid Chalabî, w. 733 H/1333 M) mengikuti jejaknya menjadi pemimpin tarekat, sedangkan putrinya, Muthahharah Khâtûn, adalah ibu bagi syaikh selanjutnya. Kecuali dua putra 'Âbid Chalabî dan putra Muthahharah, seluruh pemimpin tarekat sampai dengan belakangan ini merupakan keturunan 'Ârif Chalabî (yang ibunya—berbeda dengan saudara-saudaranya yang lain—adalah putri Shalâḥ Al-Dîn Zarkûb).

Sangatlah tidak mungkin untuk menyajikan bahkan sekadar pembahasan singkat mengenai perluasan dan pengaruh tarekat Maulawiyyah selanjutnya dalam tulisan ini. Cukuplah untuk mengatakan bahwa tarekat Maulawiyyah memainkan peranan besar

dalam sejarah Kekaisaran 'Utsmâniyyah secara spiritual, kultural, dan politik. Perkembangan kesenian musik Turki berhubungan erat dengan "ritus" Maulawiyyah (*â'în*) dan banyak ahli kaligrafi terbesar Turki merupakan anggota tarekat ini. Kesusastraan Turki banyak berutang pada syair-syair berbahasa Persia karya Rûmî, dalam hal gaya maupun tema. Penyair terkemuka semacam Mehmed Esad Ghâlib (w. 1218 H/1799 M) hanya dapat dimengerti dari sudut pandang *Matsnawî*. Peranan politik tarekat ini amat terlihat selama masa Sultan Selim III (1789–1808), yang sekaligus merupakan darwis Maulawiyyah dengan bakat musik yang menelurkan sebuah komposisi *â'în*.

Pancaran cahaya Rûmî tidak dapat dihalangi oleh sekat-sekat yang dibuat Kekaisaran 'Utsmâniyyah. Seperti yang telah diperlihatkan dengan gamblang oleh A. Schimmel, membahas pengaruh Rûmî sama saja dengan membicarakan perkembangan kesusastraan dalam semua bahasa Dunia Islam terbesar selain bahasa Arab dan penyebaran tarekat secara umum.[3] Mayoritas umat Islam dalam seluruh strata sosial dan pendidikan senantiasa menghargai keindahan puisi dan kesenian yang mengiringinya, seperti musik dan kaligrafi. Dari Turki sampai India, di mana pun peninggalan ini dihargai, Rûmî tetaplah menjadi figur sentral.

Sumber-Sumber Rûmî

Schimmel telah memperlihatkan bahwa ada teramat beragam karya yang terefleksi dalam puisi-puisi dan gagasan-gagasan Rûmî, mulai Al-Quran dan hadis,[4] di sini cukup disinggung pengaruh sufi-sufi terdahulu. Selain tokoh-tokoh yang memiliki peranan begitu penting dalam memberi bentuk pada segenap formulasi ajaran sufi berikutnya, seperti Al-Ghazâlî, tampaknya dapat dilihat adanya dua pengaruh yang dominan. *Pertama*, pengaruh dua penyair sufi terbesar yang hidup pada masa sebelumnya: Sanâ'î (w. 525 H/1130–31 M) dan dalam tingkatan yang lebih rendah, 'Aththâr (w. sekitar 618 H/1221 M). Rûmî sering memuji Sanâ'î, bahkan Syams menegaskan bahwa penyair ini "amat terbebas dari pengaruh dirinya sendiri: kata-katanya adalah kata-kata Tuhan" (*Maqâlât*, 156).

Pengaruh dominan yang *kedua* berasal dari para guru dan sahabat dekatnya sendiri, khususnya ayahnya, Bahâ' Al-Dîn Walad, dan Syams-i Tabrîzî. Karya dari keduanya memengaruhi Rûmî dalam banyak hal, seperti yang telah diperlihatkan oleh penyunting *Ma'ârif* dan *Maqâlât*. Yang lebih penting lagi, kedua tokoh ini telah menampakkan dalam kepribadian masing-masing dua dimensi spiritualitas Rûmî yang saling melengkapi. *Ma'ârif* karya Bahâ' Al-Dîn Walad terpengaruh oleh penekanan pada cinta dan keindahan yang menjadi karakter Rûmî dan Maulawiyyah secara umum; Sifat kelembutan (*Luthf*) dan keindahan (*jamâl*) Tuhan merasuki keseluruhan karya tersebut. Sebaliknya, *Maqâlât* karya Syams seakan mempertontonkan aspek Maha Pemaksa Tuhan (*qahr*) dan keagungan-Nya (*jalâl*). Dalam sebuah bagian karyanya, Syams menyinggung kenyataan bahwa Maulânâ mengungkapkan aspek kelembutan Tuhan, sementara dirinya sendiri memamerkan aspek kelembutan dan kekerasan Tuhan (*Maqâlât*, 74). Apabila ternyata benar bahwa Rûmî senantiasa membawa *Ma'ârif* karya ayahnya dan mempelajarinya hingga saat Syams melarangnya membaca kitab itu, perbuatan Syams mungkin melambangkan keinginannya untuk memperkuat kapasitas batin Rûmî untuk sanggup memancarkan aspek keagungan dan kekerasan Tuhan. Dalam hal ini, harus diingat ajaran Rûmî yang dengan jelas memperlihatkan dekatnya hubungan antara kekerasan Tuhan dan kepedihan serta kegundahan hati akibat perpisahan. Perpisahan dengan Syams mungkin sesungguhnya merupakan hal yang amat penting agar Rûmî sanggup menyadari aspek-aspek ini secara utuh. Lebih lanjut lagi, sejumlah besar *ghazal* yang menggambarkan keagungan dan kemuliaan Tuhan dengan gaya bahasa orang pertama sepertinya berasal dari periode terakhir kehidupannya, ketika dia telah sepenuhnya menyadari Syams Al-Dîn—"sang Matahari Agama"—dalam dirinya sendiri. Juga tepat jika disebutkan bahwa dalam *ghazal-ghazal* ini, Rûmî bertutur dari posisi yang jika dilihat oleh siapa pun, "topinya akan terjatuh karena kepala yang tertengadah". Secara singkat dapat dikatakan bahwa pengaruh Bahâ' Al-Dîn Walad kepadanya bersifat "feminin", dan pengaruh Syams bersifat "maskulin". Bahâ' Al-Dîn Walad adalah ayah Rûmî "secara bentuk" (*dar shûrah*), tetapi merupakan ibunya "secara makna" (*dar ma'nâ*), sedangkan Syams adalah ayah spiritual baginya.

Rûmî dan Ibn 'Arabî

Sering diperkirakan atau dinyatakan secara eksplisit bahwa Rûmî dipengaruhi oleh Ibn 'Arabî dan/atau pengikutnya, tetapi tampaknya penilaian ini sebagian besar hanya berlandaskan spekulasi sehingga dapat dikesampingkan. Memang benar bahwa Shadr Al-Dîn Al-Qûnawî (w. 673 H/1274 M), anak angkat Ibn 'Arabî sekaligus muridnya yang paling terkemuka, merupakan salah seorang sahabat dekat Rûmî, tetapi tingkat spiritual Rûmî sudah terlalu tinggi untuk dapat dipengaruhi oleh "persahabatan", sekalipun dengan seorang syaikh besar semacam Al-Qûnawî (dan tidak dapat dikatakan bahwa Al-Qûnawî telah dipengaruhi Rûmî). Sipahsâlâr menuturkan bahwa Rûmî menjadi seorang "sahabat" Ibn 'Arabî ketika Rûmî bermukim di Damaskus (sekitar 630–34 H/1233–37 M), dan akan sangat aneh jika sama sekali tidak pernah ada kontak antara mereka berdua. Namun sekali lagi, masalah pengaruh perlu didiskusikan secara terpisah dengan masalah hubungan pertemanan atau persahabatan. Bukanlah tanpa signifikansi jika bagian tertentu biografi Rûmî dan *Maqâlât* karya Syams memperlihatkan bahwa para syaikh tarekat Maulawiyyah memandang rendah pada karakteristik teosofi tersistematisasi Ibn 'Arabî dan pengikutnya. Perbedaan di antara keduanya dalam gaya pengungkapan demikian konsisten dan mendalam sehingga tak mungkin hal ini tidak merefleksikan pula perbedaan perspektif yang mendasar. Sumber-sumber spiritualitas Islam tentunya jauh dari sekadar cukup luas untuk dapat mencakup kedua samudra spiritualitas ini, tanpa perlu menghilangkan kemungkinan-kemungkinan lain.

Henry Corbin terlalu berlebihan ketika mengatakan bahwa "agak terlampau dangkal untuk mencurahkan pemikiran pada perbedaan antara dua bentuk spiritualitas yang dikembangkan oleh Maulânâ dan Ibn 'Arabî."[5] Siapa pun yang menyelisik tasawuf dari sudut pandang kebutuhan spiritual abad dua puluh ini, maka penilaian semacam tadi mungkin saja tepat, tetapi perbedaan yang tegas tetap tak dapat dilenyapkan dari teks. Tidak boleh dilupakan pula bahwa secara umum, kedua bentuk spiritualitas ini—dengan atau tanpa disengaja—dimaksudkan takdir untuk menyapa dua tipe mentalitas yang berbeda. Teosofi Ibn 'Arabî yang

amat rumit—yang ketika dibumikan dalam praktik, tak diragukan lagi memiliki arah yang sama dengan "agama cinta" Rûmî—diserukan terutama bagi mereka yang telah akrab dan terlatih secara teknis dalam pengetahuan Islam, khususnya teologi dan filsafat. Ia menyediakan jawaban-jawaban canggih untuk dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan sulit. Sebaliknya, spiritualitas Rûmî memikat siapa saja yang memiliki kesanggupan untuk mengapresiasi keindahan dan musik, apa pun jenjang pendidikan yang dimilikinya. Rûmî menggunakan fenomena paling wajar dan pengalaman kehidupan sehari-hari sebagai tamsil untuk menjelaskan derajat tertinggi metafisika dan psikologi spiritual. Dia pun menggunakan istilah teknis yang luas, tetapi terutama diambil dari "bahasa" sehari-hari masyarakat, bukan "bahasa" para filosof dan teolog. Oleh karena itulah, para darwis Maulawiyyah berasal dari segala segmen sosial; mencakup orang yang paling berpendidikan hingga buta huruf, yang paling kaya hingga yang paling papa, pejabat penting hingga penyapu jalan. Setiap Muslim yang memiliki "rasa" (*dzauq*) akan sanggup menempuh jalan Rûmî (meski tidak harus memahami *Matsnawî* sekalipun). Namun, hanya sebagian kecil orang memperoleh pendidikan khusus yang diperlukan untuk dapat memahami ajaran Islam sebagaimana dijelaskan Ibn 'Arabî. Sebuah anekdot yang ditulis oleh tokoh sezaman asal Iran, (ahli hikmah) Sayyid Jalâl Al-Dîn Âsytiyânî memperjelas perbedaan antara dua mode ekspresi ini dengan ringkas: setelah mendengarkan penjelasan Rûmî tentang sebuah permasalahan kepada murid-muridnya, Al-Qûnawî bertanya kepadanya, "Bagaimana mungkin dirimu memiliki kesanggupan untuk menjelaskan perkara metafisika yang sedemikian rumit dan mendalam dalam bahasa penyampaian yang sedemikian sederhana?" Rûmî menjawab, "Bagaimana mungkin dirimu memiliki kesanggupan untuk membuat perkara yang sedemikian sederhana terdengar sedemikian rumit?"

Harus diingat pula bahwa tidak mungkin ada pertanyaan mengenai keterkaitan spiritual antara Rûmî dan Ibn 'Arabî dalam hubungan guru-murid, mengingat masing-masing memiliki jalur silsilah yang dapat dibedakan secara jelas dan gamblang. Oleh karena itu, permasalahannya ada dalam keterkaitan ajaran, yakni

apakah Rûmî mungkin meminjam formulasi tertentu dari Ibn 'Arabî. Siapa pun yang membacanya akan menemukan kemiripan, tetapi kemiripan-kemiripan tersebut dapat dilacak pada sumber-sumber sebelum kehadiran Ibn 'Arabî. Walaupun "perujukan pada karya-karya Ibn 'Arabî acap muncul dalam banyak *syarah Matsnawî* yang terbit di India dan Iran," tidaklah tepat jika dikatakan "perlu kiranya terlebih dahulu membaca rujukan-rujukan itu jika kita ingin mempelajari makna spiritualitas Maulânâ bagi para pengikut mistiknya."[6] Selama kehidupan Rûmî sampai Sulthân Walad, tidak pernah ada perujukan pada ajaran Ibn 'Arabî demi menjelaskan ajaran Rûmî. Contohnya, *Daqâ'iq Al-Haqâ'iq* karya Ahmad Rûmî (ditulis pada 720 H/1320 M) menjelaskan banyak ajaran penting Rûmî dalam cara yang relatif sistematis; tiap-tiap delapan puluh babnya dimulai dengan kutipan dari Al-Quran atau hadis, yang dijelaskan dengan syair *Matsnawî* atau *Dîwân* milik Rûmî, yang dikuatkan dengan syair milik pengarang sendiri. Karya semacam ini memperlihatkan bahwa syair-syair Rûmî tidak membutuhkan penjelasan melalui terminologi dan ide Ibn 'Arabî. Kenyataannya, karya-karya Rûmî "dapat menjelaskan dirinya sendiri," terutama jika diiringi praktik yang bersesuaian dengannya. Lebih jauh lagi, jika Rûmî sungguh seorang pengikut Ibn 'Arabî, seharusnya ada di antara para pengikut Ibn 'Arabî pada masa berikutnya yang mengutip karya-karya Rûmî karena karya-karya ini sedemikian cocok untuk mengekspresikan banyak ajaran mereka. Namun kenyataannya, tidak ada pengikut Ibn 'Arabî yang menulis dalam bahasa Persia dan mengutip syair-syair Persia (contohnya, Al-Qûnawî, 'Îrâqî, Farghânî, dan Jandî) yang pernah mengutip karya Rûmî. Setidaknya, hal ini menjelaskan bahwa dalam pandangan mereka, perspektif mereka tidak sama dengan Rûmî.

Jika demikian, mengapa kemudian para pen-*syarah* bersikukuh menginterprestasikan ide-idenya dengan menggunakan ajaran Ibn 'Arabî? Alasan utama adalah diskursus intelektual saat itu didominasi oleh mode ekspresi Ibn 'Arabî. Maka, 'menjelaskan' cara pandang Rûmî searti dengan menerjemahkan idiom-idiom puitis dengan tamsil dan terminologi teknis yang khas ke dalam mode ekspresi yang lebih berkesan intelektual, yang sangat

Gambar 5.1 Guru Besar sufi dan penyair Jalâl Al-Dîn Rûmî.

Gambar 5.2 Pertemuan Rûmî dan Syams-i Tabrîzî.

dipengaruhi oleh konsep dan peristilahan dari Mazhab Ibn 'Arabî. Tidak ada pertentangan fundamental antara kedua jenis spiritualitas ini, tetapi memindahkan bentuk ekspresi yang satu ke dalam yang lain sama saja dengan mengurangi kekayaan nuansa tertentu, khususnya, spontanitas bentuk ekspresi pertama.

Beberapa fakta yang menunjukkan bahwa para pen-*syarah* atau komentator karya Rûmî merujuk pada ajaran Ibn 'Arabî tidak berarti seluruh pengikut Rûmî memahami dirinya dalam sudut pandang ajaran tersebut. Kebanyakan komentar ditulis oleh para akademisi yang terlatih dalam ilmu-ilmu keislaman, yang "intelektual". Namun, sebagian besar murid dari pelbagai tarekat—berdasarkan kenyataan bahwa mereka berangkat dari strata sosial yang berbeda—akan cukup merasa puas dengan kesusastraan itu belaka, tanpa merasakan kebutuhan akan "penjelasan". Keindahan puisi ketika dilantunkan ataupun dinyanyikan sudah merupakan sebuah "komentar" yang cukup bagi muatan intelektualnya. Sampai hari ini, ketika tarekat-tarekat berkumpul di tempat-tempat, seperti di Iran, dan mendengarkan pelantunan *Matsnawî*, setiap darwis mengapresiasi keindahannya, yang menjadikan muatan intelektual secara langsung dapat diserap. Namun, hanya sedikit yang tertarik pada penjelasan teknis tentang basis intelektual pemikiran Rûmî.

Akhirnya, harus ditekankan bahwa tidak terdapat bukti dalam karya-karya Rûmî yang menunjukkan bahwa dirinya dipengaruhi Ibn 'Arabî atau Al-Qûnawî. Bahkan, Henry Corbin, tokoh terkemuka di antara para ahli yang mendalami literatur dan mengharmonikan dua mode ekspresi spiritualitas itu, tidak pernah menyatakan adanya saling-pengaruh secara langsung, mengingat tidak ada terminologi asli Ibn 'Arabî yang dapat ditemukan dalam karya-karya Rûmî.

Agama Cinta

Ketika Ibn 'Arabî membahas "agama cinta" dalam sebuah syair terkenal dari karyanya, *Tarjumân Al-Asywâq*, dia menyinggung tentang sifat tak berbatas dan tak menjelma (*nonspecifity and nonentification*) dari hati sang Manusia Sempurna, yang berkekalan

mengalami teofani (penampakan, manifestasi) Zat Ilahiah—teofani yang "tidak pernah berulang." Oleh karena itu, hatinya menjadi "wadah bagi segenap bentuk, sebuah padang rumput bagi kawanan rusa, dan sebuah biara bagi para biarawan Kristen." Apabila dapat memahami makna hal ini dalam konteks ajaran Ibn 'Arabî, tidaklah salah sama sekali pendapat yang mengatakan bahwa Rûmî menyinggung perkara yang sama ketika mengatakan, contohnya, "akal tak berdaya di hadapan Agama Cinta" (D 2610). Namun, mengatakan bahwa pengertian "agama cinta" ini bagi keduanya adalah identik, sama saja dengan mengabaikan perbedaan tertentu yang mendasar pada perspektif kedua mazhab ini. Bagi Rûmî, cinta—bersama keindahan dan sukacita yang mengiringinya—merupakan jantung dan sumsum agama, tema sentral segenap spiritualitas, sedangkan bagi Ibn 'Arabî, cinta adalah suatu alternatif cara untuk menyadari Kebenaran Tak Terbatas. Ketika membaca Rûmî, manusia secara terus-menerus didorong pada pengalaman akan cinta sebagai realitas sentral yang melampaui segala konseptualisasi yang mungkin. Sedangkan ketika membaca Ibn 'Arabî, tak akan terasa bahwa Cinta memiliki peranan yang mengatasi segalanya. Titik tekannya terletak pada pengalaman dan pemahaman tentang Realitas Tertinggi, tetapi cinta tidak mesti menjadi alat utama dalam pencapaiannya, sementara deskripsi teoretis ihwal Realitas itu dan cara mencapainyalah yang merupakan perhatian utama Ibn 'Arabî.

Tidaklah mungkin Rûmî menyusun—dengan cara seperti sahabatnya, Al-Qûnawî—suatu sistem metafisika ataupun teologi, atau suatu filsafat komprehensif akan watak dasar eksistensi. Tujuannya hanya menceritakan kepada para pencinta dan "membuka sebuah pintu menuju alam gaib bagi makhluk" (D 14324). Di atas segalanya, dia berhasrat menyalakan api cinta dalam hati manusia: "Kematian terburuk adalah hidup tanpa cinta" (D 13297).

> Berapa lama lagi pembicaraan, ungkapan, dan metafora-metafora ini akan terdengar? Aku rindu terbakar, terbakar—biasakan dirimu untuk terbakar.

Nyalakan api cinta dalam ruhmu dan bumi-hanguskan segenap pemikiran dan konsep! (M II 1762--63)

Impresi menakjubkan yang diterima pembaca dalam mempelajari karya-karya Rûmî adalah arti penting dan urgensi dari menempuh kehidupan spiritual dan memasrahkan diri pada Kasih Ilahi. Namun, hal ini tak berarti bahwa tidak ada "filsafat eksistensi" yang koheren mendasari karyanya. Sebaliknya: persepsi Rûmî tentang posisi manusia dalam alam semesta sangat membantu menjadikan pesan-pesannya amat persuasif.

Rûmî tidak berangkat dari pembahasan mengenai metafisika, teologi, kosmologi, antropologi, ataupun psikologi, tetapi pandangannya terhadap semua hal ini menjadi jelas saat melantunkan puji-pujian Cinta; saat meninjau kembali, banyak komentator menyadari suatu pandangan-dunia yang koheren merebak dalam puisinya dan mereka berusaha mengklarifikasikannya dari sudut pandang mereka sendiri. Namun, pekerjaan ini justru bagaikan menyiramkan air pada nyala api puisinya.

Ajaran tauhid dalam Al-Quran membentuk segala yang dikatakan Rûmî. Seperti yang ditegaskan oleh Schimmel, "tanpa perlu melebih-lebihkan, dapat dikatakan bahwa puisi Rûmî tidak lain adalah sebuah upaya menuturkan Kebesaran Ilahi, yang mengungkapkan Diri-Nya sendiri melalui pelbagai aspek kehidupan."[7] Tepatnya, hal ini merupakan esensi tauhid: menunjukkan bahwa segala sesuatu melantunkan puji-pujian bagi Yang Esa, mengingat segenap kejamakan pada akhirnya dapat direduksi menjadi Keesaan.

Pandangan-dunia Rûmî telah dibahas secara detail di lain tulisan;[8] dalam tulisan ini kita hanya menyinggung beberapa karakteristik yang khas. Seperti sufi lainnya, Rûmî memandang alam semesta sebagai teofani Nama-Nama Tuhan dan Sifat-Nya, sedangkan manusia atau Adam, "tuan yang 'telah Tuhan ajari Nama-Nama'" (M I 1234), memikul Amanat Tuhan karena dirinya diciptakan dalam Citra-Nya. Sifat Ilahiah dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu Belas-kasih (*Rahmah*) atau Kelembutan dan Kemurkaan (*Ghadhab*) atau Kekerasan meskipun kategori pertama merupakan aspek intrinsik Zat Tuhan, mengingat *Rahmat-Ku mendahului Murka-Ku*.

Sebagai teofani dari seluruh Nama dan Sifat Tuhan, manusia memiliki unsur Kelembutan dan Kekerasan. Secara umum, para nabi dan wali menjaga keseimbangan yang sempurna di antara dua Sifat itu, tetapi, mengingat Kelembutan atau *Rahmat* merupakan aspek yang paling mengemuka, Nama ini menguasai mereka. Sebaliknya, Kemurkaan Tuhan mendominasi orang kafir. Dengan cara yang sama, para malaikat merupakan teofani dari Kelembutan, sedangkan setan merupakan teofani dari Kekerasan dan Kemurkaan. Secara mikrokosmos, intelek (*'aql*) berkaitan dengan Kelembutan Tuhan, sementara ego (*nafs*) merupakan pengejawantahan Kekerasan-Nya. Kondisi manusia biasa—seperti yang dihayati Rûmî—adalah beriman kepada Tuhan dan mempraktikkan agamanya, sekalipun terperangkap dalam perjuangan antara malaikat dan setan, intelek dan ego, karena belum dapat diketahui apakah Kasih atau Murka-Nya yang akan menentukan perhentian akhir seorang manusia di akhirat; yakni apakah ia akan terjerumus ke dalam neraka atau melangkah ke surga. "Para wali menanti untuk membimbing orang beriman memasuki rumah mereka masing-masing dan menjelmakan mereka menjadi serupa dengan para wali ini, sementara setan pun menanti kesempatan untuk menyeret mereka agar terperosok ke arahnya menuju *tempat yang serendah-rendahnya* (QS Al-Tîn [95]: 5)."[9]

Drama kosmis ini, dengan manusia sebagai pusat, adalah akibat pengejawantahan Harta Tersembunyi: "Aku ingin dikenal, karenanya, Aku ciptakan makhluk." Cinta dan Rahmat yang mendasari penciptaanlah yang memunculkan alam semesta dan menentukan tujuan akhirnya; Kemurkaan berperan hanya sebagai subordinasi dari Kasih dan dengan mempertimbangkan Kasih. Maka, Rûmî mempertahankan fungsi Iblis dalam harmoni kosmos dan memperlihatkan bahwa kejahatan adalah teman seiring yang diperlukan bagi penciptaan alam. Namun, dia tak pernah mengatakan bahwa Iblis sejajar dengan Adam, neraka sejajar dengan surga, ataupun ego sejajar dengan intelek, mengingat Kasih dan Kelembutan-Nya selamanya tetaplah merupakan Sifat yang preseden.

Berbeda dengan makhluk lain, manusia mampu memilih jalan yang harus ditempuhnya dalam bentangan kemungkinan

primordial yang dicakup oleh Harta Tersembunyi. Seruan Rûmî dengan menggunakan pengalaman sehari-hari menyajikan argumen-argumen paling meyakinkan dalam literatur Islam mengenai kehendak bebas dan tanggung jawab manusia. Terlebih lagi, dorongan yang bersifat menyeluruh dalam karya-karyanya—untuk menyemangati manusia menempuh jalan spiritual—tidak akan memiliki arti tanpa suatu kebebasan memilih bagi manusia. "Manusia telah dimuliakan dengan pernyataan Al-Quran, *Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam* (QS Al-Isrâ' [17]: 70): tali kekang terhadap kehendak bebas ada di tangan ketajaman kesadarannya" (M III 3300).

Pandangan Rûmî mengenai hubungan manusia dengan Tuhan yang disinggung ataupun dibahas pada sekian banyak bagian dalam karyanya, menyajikan suatu prinsip yang menyeluruh tentang watak dasar eksistensi. Dimensi kedua dari ajarannya berkaitan dengan jalan yang harus ditempuh seorang manusia demi mencapai kesempurnaan spiritual dan mengaktualisasikan bentuk asli penciptaan dirinya; dalam hal ini Rûmî menjelaskan sifat dan praktik—seperti shalat, puasa, zikir—para pejuang spiritual, yang berani "menggorok leher sensualitas" (D 36120) dan "dengan sukacita menunggangi kuda jantan menerjuni lautan darah" (D 18700). Kemudian, dimensi utama ketiga dari ajarannya menjelaskan beragam tamsil dan simbolisme pelbagai tingkat perkembangan spiritual menuju suatu martabat yang di dalamnya manusia berhak berkata seperti Al-Hallâj: "*Ana Al-Haqq*, akulah *Al-Haqq*."

Sang Kekasih

Meskipun menegaskan bahwa Cinta tak mungkin didefinisikan, Rûmî menjelaskan kualitas dan sifat Cinta dalam seribu tamsil serta anekdot. Untuk meringkas ajarannya, dapat dikatakan bahwa Cinta adalah kekuatan Ilahiah yang memunculkan eksistensi alam semesta, mendorong segenap aktivitas makhluk, dan menyesaki hati manusia untuk menegakkan kesatuan di tengah kejamakan. Akhirnya, Cinta adalah Tuhan sebagai Pencipta, Pemelihara, dan Tujuan alam semesta; Cinta adalah Realitas Tunggal yang menyingkapkan Diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang tak terhingga.

Keindahan dan keelokan amat dekat hubungannya dengan Cinta. Merekalah yang menjadi daya pikat bagi pencinta. Mungkin tidak pernah ada tarekat yang memberi penekanan terhadap Cinta dalam praktik dan teori, sebanyak yang dilakukan Maulawiyyah. Sudah tentu, kaum sufi pada umumnyalah yang pertama kali mengingat hadis: *"Allah adalah indah dan mencintai keindahan,"* tetapi tarekat Maulawiyyah dengan amat saksama menjelaskan segala konsekuensi ajaran ini pada kehidupan spiritual. Dalam konteks ajaran Rûmî, "Allah adalah indah," searti dengan "Tidak ada keindahan lain selain keindahan Tuhan." Keindahan yang hakiki hanya milik-Nya, sementara keindahan segala sesuatu hanyalah "turunan" atau "metafora" (*majâzî*).

> Cinta kepada-Nya telah menyalakan api di semak-semak ruh (cat. Lihat *Kisah Nabi Musa*), menghanguskan segala realitas yang tidak sejati. (D 36080)

Realitas segala hal yang memikat mengalir dari Kekasih Ilahiah, satu-satunya realitas sejati. Mungkin inilah tema inti *Ma'ârif* karya Bahâ' Al-Dîn Walad. Bagian yang khusus membicarakan Keindahan Tuhan adalah sebagai berikut:

> *Glory be to God* (Alhamdulillah) artinya "Oh, Tuhan, betapa murni dan suci Dirimu! Karena setiap lekuk tubuh bidadari dan kemolekan si mata jeli (*nurul 'ain*), kecantikan segala macam hewan, kesegaran dan kilau setiap bunga, tetumbuhan, air segar, dan angin sepoi-sepoi, seluruh rasa sukacita, segala harapan, hanyalah titik kecil di hadapan Keindahan-Mu yang tak berbanding—hanyalah debu dan puing di jalan-Mu.[10]

Rûmî mengulang pesan ayahnya ini dalam banyak puisi, sekalipun ajakannya agar manusia mau menerima konsekuensi demi kehidupan spiritualnya terasa lebih jelas dan mendesak. Jalan Cinta adalah membedakan Kekasih Sejati dari yang palsu, memenggal segala yang ilusif dan tak abadi dengan pedang syahadat, kesaksian—"Tiada Tuhan selain Allah"—dan memalingkan diri sepenuhnya kepada Sang Kekasih.

Dengar! Bukalah jendela untuk Yusuf dan lihatlah sebentuk pemandangan Indah!

"Mencintai Tuhan" adalah membuka jendela itu agar Keindahan Sang Sahabat menerangi dada.

Pandangilah selalu wajah Kekasih! Ini adalah tanggung jawabmu sendiri—dengarlah aku, kawan!

Bukalah jalan pada kedalaman dirimu sendiri! Campakkan setiap pandangan yang berpikir tentang "yang lain"! (M VI 3095-98)

Sang pencinta menemukan bahwa hanya ada satu Kekasih. "Yang lain" hanyalah hijab yang menyelubungi *Al-Haqq*.

Cinta adalah nyala yang, ketika membara, menghanguskan segalanya kecuali Sang Kekasih.

Ia menggerakkan pedang "tiada Tuhan" untuk membantai "yang selain Tuhan" .... (M V 588-589)

Kesalahan yang terjadi pada manusia duniawi bukanlah masalah kecintaannya pada dunia ini, melainkan ketidakmampuannya untuk merasakan bahwa segala sesuatu di dunia ini tidak lain sebagai bayangan Kekasih Sejati.

Sang burung terbang tinggi, sementara bayang-bayangnya meluncur di permukaan bumi, terbang seperti sang burung.

Orang dungu memburu bayang-bayang itu, berlari sampai kehabisan tenaga.

Tanpa mengetahui bahwa yang dikejarnya hanyalah pantulan dari sang burung di langit, tak menyadari sumber bayang-bayang. (M I 417-19)

Cinta yang tidak sempurna, cinta pada "selain Tuhan," akan senantiasa membawa kekecewaan sang pencinta. Hanya Tuhanlah yang nyata. Kebahagiaan bersandar pada mengetahui kebenaran dalam kehidupan saat ini dan mendekatkan diri kepada Sang

Kekasih—di sini dan saat ini. Namun, kita tidak akan menjumpai Sang Kekasih sekadar dengan mencari di dalam kehidupan dunia. Inilah pesan dari banyak anekdot dalam *Matsnawî*, seperti kisah terkenal sufi yang duduk di taman untuk bermeditasi—hanya untuk memperoleh gangguan jasmani yang terus menyela dan berkata kepadanya untuk menatap tanda-tanda Kasih Tuhan yang tertebar di taman itu.

> Sang sufi menjawab, "Tanda-tanda Rahmat-Nya berada di hati, Oh, pencari diri! Segala yang berada di luar hanyalah tanda-tanda dari tanda." (M IV 1362)

Serupa itu, Rûmî memulai *ghazal*-nya sebagai berikut:

> Tanpa berpikir, kusebut nama sang mawar dan taman-taman itu—Sang Jelita Berwajah Mawar datang dan menampar mulutku!
>
> "Akulah sang Sultan, Akulah Ruh dari seluruh taman mawar. Dalam menghadapi suatu Kehadiran seperti-Ku, masihkah kau sempat memikirkan hal lainnya?
>
> Engkau adalah rebana-Ku—jangan biarkan dirimu dibunyikan oleh sembarang orang! Engkau adalah seruling-Ku—hati-hatilah, jangan memainkan nada sembarang orang!" (D 21748-50)

Kepedihan Hati dan Sukacita

Bagi para pejalan spiritual, tujuan perjalanan adalah membangkitkan kembali hubungan manusia dengan Kelembutan Cinta dan Kasih Tuhan yang memunculkan eksistensi manusia. Mengingat "dunia ini adalah Kuil Kekerasan Tuhan" (M VI 1890), ia harus berpegang teguh pada Kasih-Nya yang berkaitan dengan dunia lain. Dalam term kosmologi, pertentangan antara dunia bawah dan dunia atas, wujud material dan wujud spiritual, diekspresikan dalam pasangan, seperti jasmani dan ruh, bentuk dan makna, lahir dan batin, debu dan udara, buih dan samudra; secara umum, pasangan-pasangan ini berhubungan dengan Kekerasan dan Kelembutan ("secara umum", mengingat Rûmî terkadang menghubungkannya dengan aspek lain).

Hubungan kosmologis antara Kelembutan dan Kekerasan mengejawantah secara spiritual dan psikologis dalam pertentangan antara "kebersatuan" (*wishâl*) dan "keterpisahan" (*firâq*). Kedekatan dan kebersatuan dengan Tuhan berasal dari Kasih dan Kelembutan-Nya, sementara keberjauhan dan keterpisahan dengan-Nya merupakan konsekuensi Kemurkaan-Nya. Kesempurnaan spiritual melibatkan suatu harmoni di antara dua sifat ini, dan Kasih selalu menjadi sesuatu yang lebih didahulukan. Pada awalnya, manusia terperangkap dalam "kuil Kekerasan" dan mendamba Kelembutan-Nya:

> Rahmat-Nya diutamakan dari (mendahului) Murka-Nya. Apabila engkau mendamba keutamaan spiritual, pergilah, dan cari Sifat utama-Nya. (M IV 3205)

Namun akhirnya, ketika pejalan mencapai derajat kesucian, dia memadukan dua Sifat itu dalam keseimbangan yang harmonis, karena ia telah mengaktualisasikan bentuk teomorfis yang dalam bentuk itu ia diciptakan. Demikianlah Rûmî menasihatkan tentang pembimbing sempurna pada jalan menuju Tuhan, sang syaikh:

> Suatu saat, tiupan sepoi-sepoi Kelembutan-Nya menjadi sayapmu, pada saat lain, api Kekerasannya menyeret dirimu. (M IV 545)

Dalam proses mencapai kesempurnaan spiritual, sang pencinta akan melintasi sebuah jalan yang menyampaikannya pada pengalaman yang saling bergantian, antara keterpisahan dan kebersatuan atau antara "kesumpekan" (*qabdh*) dan "kelapangan" (*basth*). *Ghazal* Rûmî membicarakan pelbagai tingkat pengalaman ini dalam tamsil yang berbeda-beda pula—yang paling sering adalah tamsil "cinta derivatif" (wajah yang cantik, rambut terurai, kecupan), minum anggur (piala, kemabukan, rasa nyaman), dan taman (bunga, musim semi, musim gugur).[11] Tamsil ini tidak dipilih sembarangan, tamsil ini berkembang seolah secara alami karena kemungkinan dan keterbatasan bahasa manusia dalam konteks peradaban Islam, dan lebih khusus lagi, karena pengalaman itu sendiri mengasumsikan bentuk-bentuk imajinatif di dalam setiap konteks yang ada. Rûmî membahas watak dasar "imajinasi" (*khayâl*) dengan amat detail. Kutipan berikut agaknya mencukupi:

Awalnya, hadirlah kemabukan, para pencinta, keremajaan, dan yang lainnya; lalu datanglah musim semi menghijau, dan duduklah mereka bersama.

Mereka mulanya tidak memiliki bentuk kemudian mengejawantah dalam bentuk-bentuk dengan eloknya—lihatlah benda-benda imajinasi yang menerima bentuk!

Sang hati adalah teras bagi mata: segala sesuatu yang mencapai hati akan memasuki mata dan menjadi sebuah bentuk. (D 21574-76)

Kebanyakan puisi Rûmî harus dipahami sebagai suatu upaya membuat persepsi spiritual dan "imajinal" menjadi dapat dipahami oleh manusia yang belum mencerap hal itu. Ayahnya, sebelum dirinya, telah mencurahkan porsi yang tepat dalam *Ma'ârîf*, demi upaya yang sama. Sebagai contoh, adalah tulisan berikut:

Dalam setiap bagian tubuhku mengalir cahaya bagai emas yang mencair .... Segenap pikiran dan perasaanku mengada dari Tuhan dan memalingkan seluruh wajah kepada-Nya. Pikiran dan perasaanku bagai seorang Raja yang rupawan, duduk di tengah pengantin-pengantin muda; yang satu menggigit punggungnya, yang lain menggigit bahunya, sedangkan yang seorang lagi menekankan tubuhnya pada sang raja. Atau (pikiranku) bagai anak-anak yang mengelilingi ayah mereka yang masih muda bagaikan untai mutiara dan bermain-main dengannya; atau seperti burung dara dan gagak yang mengerumuni seseorang yang sedang memberi mereka makan—mendarat sedekat mungkin dengannya, sebisanya. Sebagaimana segala yang mewujud, seperti partikel, berpaling mengelilingi Keindahan Tuhan, maka ide dan pikiranku berpaling di sekeliling-Nya.[12]

Rûmî berpesan, segala sukacita dan keriangan hanya akan ditemukan bersama Tuhan, dan Tuhan harus ditemukan sekarang juga di dalam hati. *Ghazal* berikut ini, dengan menggunakan tamsil yang khas, mungkin lebih eksplisit dari yang lain:

Sudahkah engkau mendengar maklumat Sang Kaisar? Segenap keindahan akan meruyak dari balik selubung.

Inilah maklumat-Nya: "Tahun ini, Aku ingin agar gula murah harganya."

Tahun yang membahagiakan! Luar biasa, hari yang terberkati! Kaisar Yang Murah Hati! Tawa kemenangan, sungguh menawan!

Saat ini, terlarang untuk duduk berdiam di rumah, karena Sang Kaisar sedang berjalan-jalan di alun-alun.

Mari bersama kami menuju ke sana dan saksikan perjamuan yang penuh keceriaan—baik yang tampak maupun tersembunyi.

Meja telah disiapkan, pemberkatan yang bersahutan terdengar menggema: halwa dan unggas panggang.

Para pelayan berdiri bagai rembulan di depan *saki*; musisi memainkan nada yang lebih manis dari kehidupan.

Namun, cinta kepada Sang Raja telah membebaskan ruh para pemabuk dari *saki* dan meja perjamuan.

Engkau berkata, "Di mana hal ini mungkin terjadi?" Kujawab: "Di sana, tepat di titik tempat pikiran "Di mana" menyeruak." (D 1903)

Namun, tidak mudah untuk menyelisik diri dan membangun hubungan dengan inti terdalam diri sendiri. Untuk melakukan hal ini, haruslah menempuh disiplin yang dibawa oleh para nabi dan wali. Jalan Maulawiyyah dengan kukuh mendasarkan diri pada *syariat* dan *Sunnah*, dengan mengutamakan zikir kepada Sang Kekasih dengan upaya lahir batin, mulai shalat dan puasa sampai musik dan tari. Disiplin adalah masalah utama, karena tanpa menjalankan aturan agama, tidak akan ada kemungkinan untuk melepaskan diri dari belenggu dan keterbatasan individualitas diri dan berlabuh dalam Kehadiran Ilahiah: "Karena dirimu bukanlah nabi, tempuhlah Jalan!" (M II 3453).

Keberjauhan diri dari Tuhan berasal dari eksistensi diri kita sendiri, impresi diri yang salah bahwa diri terpisah dari Sumber keberadaan kita. Ego menghalangi kita mencerap ruh dan apa yang ada di baliknya; seperti halnya Iblis, kita hanya melihat sisi luar segala hal. Perlu bagi kita untuk mengaktualisasikan cahaya kemuliaan batin, yang dikenal sebagai Intelek, yang secara alamiah adalah "penemu Tuhan" (M III 3195). Maka ego—yang asal-muasalnya identik dengan setan (M III 3197, 4053)—dapat ditaklukkan. Pada saat yang sama, kita perlu mencoba menghindari sikap "intelek parsial" (*'aql-i juz'î*) yang terlampau menghitung-hitung, yang masih diselubungi oleh kabut ego, serta menyerahkan diri pada Cinta yang tak berbatas. Pada derajat puncak Jalan ini, "segala sesuatu selain Tuhan"—bahkan Intelek Universal sendiri, mengingat ia juga adalah realitas yang diciptakan—harus ditinggalkan.

Membebaskan Diri dari Ego

Dalam konteks psikologi spiritual Rûmî, kehidupan ego identik dengan kematian ruhani; persatuan dengan dunia rendah berarti keterpisahan dengan Tuhan. Derita dan kepedihan hati berasal dari ilusi kedirian (*illusory selfhood*) dan jarak yang memisahkan diri dari Diri sejati. Untuk melewati Kemurkaan-Nya menuju Rahmat-Nya yang merupakan sumber segala sesuatu, kita mesti melepaskan diri dari ego dan berlutut di hadapan hati. Jadi, derita dan kepedihan hati sesungguhnya hanyalah pengiring dari hidupnya ego. Ia tak dapat ditaklukkan dalam derajat eksistensi ini, tetapi secara batin mesti diubah menjadi sukacita yang sesungguhnya tersembunyi di lubuk hati. Pada kenyataannya, kepedihan sejati hanya dapat diketahui oleh para nabi dan wali, karena hanya diri merekalah yang dilimpahi suatu penglihatan tentang segala sesuatu sebagaimana adanya. Seperti yang sering dituturkan Rûmî, sebelum mencecap air segar, seekor burung tak akan menyadari bahwa dirinya hidup di atas air asin; sebelum mencecap persatuan dengan Tuhan, seorang pejalan tak akan menyadari betapa sesungguhnya dirinya menggeletak dalam keterpisahan dengan Tuhan yang merupakan kepedihan tak berbatas "Siapa yang lebih tersadar akan lebih berduka"(M I 629). Oleh karena itu, kemalangan terbesar yang dapat

diderita seorang manusia terjadi ketika dirinya tidak merasakan kepedihan karena keterpisahan dengan Tuhan:

> Diri yang tak pernah mencecap kepedihan adalah seorang pembegal; karena tidak merasakan kepedihan, sama saja dengan berkata: "Aku adalah Tuhan." (M II 2521)

Selama kita tidak menanggung kepedihan, kita tidak akan pernah mencari penawarnya; selama diri tidak memiliki cinta, kita tidak akan pernah mencari Sang Kekasih.

> Di mana ada kepedihan, penawar akan datang; di mana terdapat kefakiran, kesejahteraan akan menjelang ....
>
> Kurangi waktu untuk mencari air, justru dambakan rasa dahaga! Maka, air akan memancar deras dari atas dan bawah. (M III 3210, 12)

Untuk merasakan kepedihan dan dahaga, kita perlu menyadari ketidaksempurnaan dan kekurangan diri—atau lebih jauh, ketiadaan diri di hadapan Realitas Tunggal. Ajaran utama Rûmî, seperti halnya sufi lain, berujung pada hal ini: "Campakkanlah diri yang tegak mengalingi maka engkau akan beroleh Diri dalam pelukanmu!" (D 12280). Kedirian kita sesungguhnya hanyalah ilusi dan kehampaan, tetapi masih saja kita terikat padanya. Saat manusia berhasil meniadakan dan melenyapkannya melalui disiplin tarekat dan menggenggam bara kerinduan dan api cinta, tidak akan ada yang tersisa selain Tuhan sendiri. Seperti yang diungkapkan Rûmî, dengan menggunakan kalimah syahadat:

> Setelah "tiada Tuhan," apa lagi yang tersisa?
>
> Masih tertinggal "selain Allah," yang lain telah lenyap. Bagus, hebat, wahai Cinta yang membakar berhala. (M V 589–90)

Maka, kedirian identik dengan keterpisahan; peniadaan diri adalah persatuan dan kesempurnaan manusia. Sebuah *ghazal* yang khusus mengimbau para pencari menuju kesadaran ini:

> Wahai orang-orang yang bersuka ria, bermohonlah meminta anggur kepada sang pemetik kecapi! Mari

bersenang-senang, mintalah dia memainkan lagu buluh perindu!

Jadilah sang penunggang kerajaan yang melesat di atas kuda kebahagiaan, hai orang yang beruntung! Lampaui kepedihan hati sang kuda dengan mencongklang penuh deru sukaria!

Wahai diri yang duduk dengan dirinya sendiri, musnahkanlah intelek, kesadaran, dan pandangan ke masa depan dengan anggur murni dari Tong Keesaan!

Lihatlah musim semi yang datang bersama taman dan padang rumput beratus warna—jangan hiraukan dingin, kering, dan kesengsaraan Desember!

Ketika kausaksikan tubuh yang terpenggal ruas demi ruas, engkau akan menjadi orang murtad, Wahai Pencinta, jika engkau meratap dan mencucurkan air mata.

Semestinya engkau mencari Berhala Cina di Cina—akal macam apa yang menyuruhmu mencarinya di Rayy?

Pada Reruntuhan Eksistensi dalam *samâ'* di telinga ruh, jangan lagi mengulang alfabet, seperti kanak-kanak!

Penuhi piala tengkorakmu dengan anggur murni nan abadi—demi Tuhan, gulunglah permadani akal dan kehati-hatian!

Oh, pencinta, keluarlah dari sifat kedirianmu—leburkan dirimu dalam penglihatan akan Keindahan Tuhan Yang Mahahidup!

Bersama Syams Al-Dîn, sang Raja diraja, Raja dari Tabrîz, korbankan jiwamu! Demi dirinya, persembahkan dirimu kepada Tuhan!" (D 747)

Rahmat Tuhan

Rûmî dan para pengikutnya yang setia menuturkan kepada kita bahwa Cinta Tuhan, Rahmat, dan Kelembutan-Nya meliputi se-

mesta dan mendeterminasi takdir manusia. Semesta pada dasarnya adalah baik dan indah, sekalipun sikap egosentris telah menghalangi kita menyaksikannya. Rahmat Tuhan Tersembunyi di balik selubung segala manifestasi Kemurkaan-Nya, menarik kita menuju kebahagiaan sejati. Namun, tetap ada kesempatan bagi kita untuk membuka diri bagi "Sifat Yang Terdahulu" ini, agar diri tidak selamanya teralingi. Tugas kita sebagai manusia adalah kembali pada Rahmat-Nya yang telah memunculkan eksistensi kita dan menyatukan segenap kejamakan ke dalam Keesaan serta menyaksikan seluruh fenomena sebagai selubung yang menghalangi Wajah Kekasih. Dalam menuturkan para wali sebagai penuntun manusia pada jalan ini, Rûmî melantunkan:

> Bersahabatlah dengan kami, jangan berkawan dengan orang bodoh! Jangan seperti seekor keledai—mengapakah dirimu mengendusi buntut setiap kelecai betina?
>
> Awal dan akhirmu adalah Cinta yang abadi—jangan menjadi seorang pelacur, yang mendekap lelaki yang berbeda setiap malamnya.
>
> Tengadahkan hatimu pada Hasrat itu, yang tak akan mungkin dapat terpisahkan. Wahai manusia berhati Singa, jangan jadikan hatimu bak anjing yang berdiri di lorong-lorong.
>
> Ketika dalam kepedihan, engkau mendamba penawar—palingkan wajahmu pada sang Penawar, jangan lagi pada ini dan itu.
>
> Jangan seperti unta yang berlari menuju semak berduri—mengapa kauacuhkan sang taman, mata air, padang rumput, dan sungai kecil yang mengalir.
>
> Perhatikanlah! Sang Kaisar telah mengadakan perjamuan kerajaan. Demi Tuhan, janganlah terus berlaparlapar di tong sampah ini!
>
> Pangeran kita, si pemain polo telah memasuki gelanggang—jadikan hatimu dan ruhmu sebagai bola yang bergulir di bawah kaki kuda-Nya!

Basuh wajahmu sebersih-bersihnya—jangan salahkan cermin! Murnikan batangan emasmu—jangan salahkan neraca!

Buka bibirmu (untuk berbicara) hanya kepada Dia yang telah memberi bibir kepadamu, berlarilah hanya kepada-Nya yang telah memberi kaki kepadamu! Sadarilah bahwa wajah dan rambut terurai dari kemolekan ini hanyalah semu—jangan pernah menyebut mereka "si wajah rembulan, ikal rambut bak sutra!"

Pipi, mata, dan bibir hanya dipinjamkan pada segumpal tanah bumi—jangan terlampau berhasrat tampil menawan di depan si buta.

Keindahan Cinta memanggilmu, "*samâ'* akan berlangsung selamanya"—berseru dan menarilah hanya untuk memburu keindahan itu.

Jangan lagi mengucapkan kata, puisi, atau bisikkan perlahan dalam bibirmu. Kata-kata adalah selubung—buatlah selembar selubung saja, jangan buat ratusan! (D 1992)[]

6

TAREKAT CHISTIYYAH

SAYYID ATHAR ABBAS RIZVI

Sejarah

Asal-usul tarekat Chistiyyah dapat dilacak hingga abad ke-3 H/9 M, di Kota Chist—dari kata ini tarekat itu menamakan diri—yang dalam wilayah Afghanistan modern terletak beberapa ratus kilometer di timur Harat. Namun, tarekat ini hanya terkenal di India. Cabang-cabang lainnya yang sempat menyebar ke Transoxiana dan Khurasan tidak bertahan lama. Chistiyyah memiliki silsilah spiritual yang jejaknya dapat ditelusuri sampai kepada Hasan Al-Bashrî (21-110 H/642-728 M). Mereka meyakini bahwa Hasan merupakan murid 'Alî Ibn Abî Thâlib, sebuah klaim yang validitasnya mereka temukan secara spiritual. Kemudian, mereka memberikan tempat terhormat dalam silsilah mereka terhadap Abû Sa'îd ibn Abî Al-Khair (357-440 H/967-1049 M), yang lahir dan meninggal di Maihana (sekarang Me'ana dekat Sarakhs), tetapi hidup untuk jangka waktu yang lama di Naisyapur. Latihan asketik yang keras yang dipraktikkan sejumlah pengikut Chistiyyah—seperti menggantungkan diri selama empat puluh malam di atas sebuah sumur dengan kepala menghadap ke bawah—berasal dari beliau. Ajarannya memberikan inspirasi bagi para pengikut untuk setia kepada *pîr* (pembimbing spiritual) tanpa banyak tanya, menggeletak tak berdaya di hadapannya, melakukan penyangkalan diri, serta melayani keperluan orang lain.

Tarekat Chistiyyah

Pendiri tarekat Chistiyyah di India adalah Khwâjah Mu'în Al-Dîn Hasan. Informasi mengenai awal kehidupannya tidak diketahui. Berdasarkan tanggal kematiannya, 6 Rajab 633 H/16 Maret 1236 M, dihitung dari usianya yang dikenal mencapai 97 tahun, maka dapat diperkirakan bahwa dia dilahirkan pada 536 H/1141-42 M di Sijistan (Sistan). Ketika ayahnya meninggal dunia, usianya menginjak lima belas tahun. Khwâjah mewarisi sebuah taman dan sebuah kincir-air penggilingan, tetapi semuanya ditinggalkannya untuk mengarungi kehidupan, dengan belajar dan mengembara. Di Harwan, daerah bagian Naisyapur, dia menjadi murid Khwâjah 'Utsmân Harwanî, *pîr* Chistiyyah paling terkemuka saat itu. Selama dua puluh tahun, dia menemaninya ke pelbagai wilayah dan akhirnya mengembara seorang diri. Di Bagdad, dia mengunjungi Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî, sang pendiri tarekat Qâdiriyyah, serta sufi-sufi terkemuka lainnya. Kemudian dia meninggalkan Bagdad, mengembara melalui Irak dan Iran, dan tiba di wilayah Ghazni pada usia 52 tahun. Di sana, dia berjumpa kembali dengan *pîr* Khwâjah 'Utsmân, yang mendorongnya untuk pergi ke India. Di sana, tasawuf telah mapan dengan kukuh di Punjab dan Sind.

Ghazni ditinggalkannya dan dia pun menuju India, berangkat ke Lahore, kemudian ke Delhi. Belakangan dia pindah ke Ajmer, yang telah ditaklukkan oleh kesultanan Delhi pada 592 H/1195-96 M dan memiliki gubernur Muslim. Untuk seterusnya, dia menetap di Ajmer. Kehidupannya yang sederhana dan asketik menjadi inspirasi bagi para serdadu Muslim Turki dan kaum Hindu *mualaf*. Sekitar 606 H/1209-10 M, Khwâjah menikah dengan anak perempuan seorang saudara gubernur lokal. Dia pun memperistri putri seorang bangsawan Hindu yang menjadi tawanan perang.

Ulama pada zaman berikutnya maupun modern melaporkan keajaiban-keajaiban yang diduga dilakukan olehnya di Ajmer. Akademisi modern pun berkeras bahwa dia memberantas praktik Hindu tanpa ampun, serta melakukan islamisasi penganut Hindu dalam jumlah yang besar. Namun, karakter dan ucapan sang Khwâjah yang diketahui, tidak memperkuat legenda-legenda yang berkisar tentang sejarah hidupnya tersebut. Dia menuliskan aturan kehidupan spiri-

tual, sebagai berikut: (1) Tidak boleh mencari uang;* (2) Tidak boleh meminjam uang dari siapa pun; (3) Tidak boleh mengungkapkan, bahkan meminta pertolongan kepada siapa pun, sekalipun belum makan selama tujuh hari; (4) Jika mendapat kelebihan makanan, uang, padi-padian, atau pakaian, hanya boleh disimpan sampai hari berikutnya; (5) Tidak boleh mencela orang lain; jika teraniaya, berdoa kepada Tuhan agar membimbing musuh kita menuju jalan yang benar; (6) Jika melakukan perbuatan terpuji, haruslah menyadari bahwa sumber kebaikan adalah kebaikan sang *pîr*, perantaraan Nabi Muhammad Saw., dan rahmat Tuhan; (7) Jika melakukan perbuatan dosa, haruslah menyadari bahwa dirinya bertanggung jawab atas kejahatan tersebut, dan berlindung dari perbuatan tersebut. Dia harus berhati-hati mengerjakan hal-hal yang mendekatkan diri pada perbuatan dosa, karena takut kepada Tuhan; (8) Setelah memenuhi semua tuntutan di atas, haruslah berpuasa secara teratur dan menghabiskan malam dengan shalat; (9) Haruslah menyedikitkan bicara, dan hanya membuka mulut jika memang keadaan menuntut hal tersebut. Syariat melarang berbicara berlebihan maupun berdiam secara mutlak. Seseorang haruslah berkata-kata dengan ucapan yang membuat Tuhan senang.[1] Ajaran sang Khwâjah menjelma menjadi fondasi struktur utama kehidupan Chistiyyah sekalipun penyesuaian dan modifikasi dibuat dari waktu ke waktu.

Selama hidupnya, Khwâjah Mu'în Al-Dîn memiliki hubungan yang erat dengan Syaikh Hamîd Al-Dîn Shûfî (w. 673 H/1274 M), seorang muridnya, yang akhirnya menjadikan pedesaan di sekitar Nagawr di Rajasthan, menjadi pusat kegiatannya. Murid Khwâjah Mu'în Al-Dîn yang lain, Khwâjah Quthb Al-Dîn Bakhtiar Kâkî, bermukim di Delhi, dan pada saat itu Sultan Syams Al-Dîn Iltutmisy (607–633 H/1211–1236 M) amat memuliakan dirinya. Dia menetap di Bagdad, dan memilih untuk menjadi murid Khwâjah Mu'în Al-Dîn Chistî, sekalipun Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dan para syaikh

* Ajaran ini bukanlah pelarangan mencari penghidupan. Dalam konteks India yang saat itu merupakan negara agraris, pengikut Chistiyyah mesti bertani, dan hasilnya dipakai untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari saja, tidak untuk dijual.

terkenal dari tarekat Suhrawardiyyah dan Kubrawiyyah bermukim pula di kota itu. Setelah meninggalkan Bagdad, Quthb Al-Dîn berkelana dalam waktu yang lama, dan tiba di Delhi sekitar 618 H/1221 M. Di sana, dia menjadi seorang yang amat terkenal. Para ulama eksoteris gagal memengaruhi Sultan Syams Al-Dîn Iltutmisy untuk menghentikan persaudaraan *samâ'* (kegiatan audisi tasawuf yang menggunakan musik dan tari-tarian).

Pada 14 Rabi' Al-Awwal 633 H/27 November 1235 M, dia meninggal dunia dalam keadaan ekstase, yang dibangkitkan dalam *samâ'* oleh sebuah bait syair:

> Seorang martir yang dibantai belati penyerahan diri (*taslîm*)
>
> Sesungguhnya, tiap waktu beroleh kehidupan dari alam gaib.

Pewaris Khwâjah Quthb Al-Dîn, Syaikh Farîd Al-Dîn Mas'ûd "Ganj-i Syakar" (terkenal dengan sebutan Bâbâ Farîd), dilahirkan di Kahtwal, dekat Multan, pada 571 H/1175-76 M. Dia dibesarkan dengan pendidikan di pesantren lokal, tetapi, pengaruh terbesar didapat dari kehidupan ibundanya sendiri, yang hidup dengan amat saleh. Setelah menjadi murid Quthb Al-Dîn, dia menjalankan praktik asketik yang amat keras. Dia berdoa selama empat puluh malam tanpa henti, sembari menggantungkan dirinya pada sebuah sumur—kaki diikatkan pada sebuah balok kayu, kepala menghadap ke bawah—sebuah ritual yang ditemukan oleh Syaikh Abû Sa'îd ibn Abî Al-Khair. Ritual ini disebut *chilla-yi ma'kûs* (khalwat empat puluh hari dengan posisi terbalik). Untuk waktu yang lama, dia bermukim di Hansi, distrik Hisar, Delhi bagian barat, tetapi akhirnya menetap di Ajodhan (Pak Pattan), dan menemui ajal 5 Muharram 664 H/17 Oktober 1265 M. Bâbâ Farîd berhubungan dengan beragam segmen masyarakat. Bahkan para pendeta Yoga mengunjunginya, dan berdiskusi dengannya tentang Realitas Tertinggi, tanpa rasa canggung. Dia menulis syair berbahasa Arab, Persia, dan dialek lokal Punjabi. Sensitivitas spiritualnya terefleksi dalam bait berikut, yang dilantunkannya berulang-ulang:

Aku berdoa untuk hidup, hanya demi berkesempatan menunjukkan cinta kepada-Mu, Seandainya diriku adalah debu, teronggok di bawah kaki-Mu, selamanya.

Satu-satunya harapanku, di bentangan dua alam ini hanyalah Agar mati dan hidup demi Dirimu.[2]

Penerus Bâbâ Farîd, Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', yang menetap di Delhi sampai akhir hayatnya pada 18 Rabi' Al-Tsani 725 H/3 April 1325 M, mengkristalisasikan ajaran Chistiyyah di utara India. Tarekat ini pun diperkenalkan di Deccan selama masa hidupnya ini. Sang Syaikh memiliki pemahaman yang mendalam tentang watak dasar manusia, berdasarkan pengalamannya dalam berhubungan dengan pelbagai tipe manusia. Para tamu pada umumnya lebih dari sekadar merasa puas terhadap nasihat-nasihatnya. Pengetahuan yang terinspirasi kepadanya, *'Ilm-i Al-Ladunnî*, amat berjasa besar bagi orang-orang yang mencari bantuan kepada dirinya. Bahkan, para ulama eksoteris—banyak di antaranya yang bersikap amat memusuhi para sufi—dibuat terhenyak dalam percakapan dengan dirinya. Dirinya dikenal amat menguasai pengajaran tasawuf dengan menggunakan anekdot-anekdot.

Murid utama Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' adalah Amîr Khusraw. Dilahirkan pada 651 H/1253 M di Patyali, sekitar 250 kilometer di timur Delhi. Dia dilahirkan sebagai keluarga administrator terkemuka dan pejuang, tetapi menaruh minat yang teramat besar pada penulisan syair. Dia telah menggubah komposisi pertamanya pada usia delapan tahun. Amîr Khusraw menuliskan *matsnawî* yang bersifat kesejarahan dan menelurkan kumpulan *ghazal* dalam kuantitas yang menakjubkan. Dia pun merupakan seorang komposer sejumlah jenis dan melodi musik, dan dikenal sebagai seorang musisi piawai. Lebih lanjut, dia menuliskan bait yang menggabungkan dialek Hindi dengan Persia. Kematian *pîr*-nya amat mengejutkan jiwanya sedemikian mendalam sehingga dirinya hanya dapat bertahan hidup selama enam bulan berikutnya.

Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' memiliki seorang pewaris spiritual, Syaikh Nashîr Al-Dîn dari Awadh, yang dikenal sebagai *Chirâg* atau "Lentera" Kota Delhi. Sultan Muhammad ibn Tughluq (725-

752 H/1325–1351 M) memaksa dirinya bersama murid-muridnya yang terkenal untuk membantu kelancaran pemerintahan dalam rencana yang berlebihan demi meningkatkan popularitas pribadi. Mereka menolak menaatinya sehingga mendapatkan perlakuan keras. Kebanyakan di antaranya terpaksa pergi meninggalkan Delhi menuju Devagiri (Dawlatabad), dan pada saat itu Sultan telah mempersiapkan kediaman kedua baginya. Beliau mengembuskan napas terakhir pada 18 Ramadhan 757 H/14 September 1356 M.

Ketika itu, murid-murid Bâbâ Farîd dan Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' telah mendirikan banyak perguruan Chistiyyah. Yang terpenting di antaranya adalah perguruan Shâbiriyyah, di Kaliyar, Saharanpur, bagian timur Delhi, yang didirikan 'Alâ' Al-Dîn 'Alî ibn Ahmad Shâbir (w. 691 H/1291 M), seorang murid Bâbâ Farîd. Penerusnya mendirikan cabang di Lanipat, Rudawli (sebelah timur Lucknow) dan Gangoh (Saharanpur). Ahmad 'Abd Al-Haqq (w. 839 H/1434 M) amat dikenal di Rudawli. Dia memopulerkan ajaran Bâbâ Farîd dalam puisi berdialek lokal. Hal ini kemudian disempurnakan oleh Syaikh 'Abd Al-Quddûs Gangôhî (w. 944 H/1537 M), yang merupakan tokoh terkemuka dalam tarekat ini. Karyanya, *Rusyd-nâmah*, memuat sejumlah bait berbahasa Hindi, yang ditulis oleh penerusnya, sebaik komposisi yang disusunnya sendiri dalam jumlah besar. Mereka menggarisbawahi kemiripan yang terdapat antara Chistiyyah dan ajaran Nath Yogi. Yang paling penting dari penerus Syaikh 'Abd Al-Quddûs Gangôhî adalah Syaikh Muhibb Allâh Shadrpûrî dari Allahabad (w. 1058 H/1648 M). Dia jelas-jelas merupakan penafsir ajaran *Wahdah Al-Wujûd* Ibn 'Arabî yang amat mumpuni dalam tarekat Chistiyyah.

Murid-murid Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' mendirikan perguruan Chistiyyah di Jawnpur, Malwa, Gujarat, dan Deccan. Syaikh Sirâj Al-Dîn (w. 759 H/1357 M) menjadikan Gawr, daerah di Bengal sebagai pusat kegiatannya. Nûr Quthb-i 'Âlam (w. 813 H/1410 M) dari Pandwa adalah seorang sufi terkemuka dari cabang perguruan ini. Di Dawlatabad, pusat kegiatan Chistiyyah didirikan oleh Syaikh Burhân Al-Dîn Gharîb (w. 741 H/1340 M), murid Syaikh Nizhâm Al-Dîn. Beliau membuat penguasa lokal Dinasti Khandesh amat terpesona sehingga menamakan daerah tersebut dengan namanya, Burhanpur.

Namun, sufi terkemuka di Deccan adalah penerus atau *khalifah* Syaikh Nashîr Al-Dîn Chirâgh Dihlawî, yaitu Sayyid Muhammad ibn Yûsuf Al-Husainî, yang lebih dikenal dengan nama Khwâjah Bandah Nawâz atau Gîsû Darâz (w. 825 H/1422 M). Setelah peristiwa pembantaian massal di Delhi pada 801 H/1398 M oleh Timur Lenk, Gîsû Darâz meninggalkan tempat bermukimnya semula dan tinggal di Gujarat, dan dari sanalah dia berangkat ke Deccan. Sekitar 815 H/1412–13 M, dia tiba di Gulbarga di penghujung usianya yang kesembilan puluh tahun. Dia hanya bertahan hidup sepuluh tahun kemudian, tetapi berhasil mengukuhkan cabang Chistiyyah di sana. Dirinya merupakan penulis puisi dan pengarang yang amat produktif. Menjelang akhir hayatnya, dia meninggalkan skema spiritual Ibn 'Arabî dan beralih menjadi pengikut skema spiritual Syaikh 'Alâ' Al-Daulah Simnânî.

Di antara murid-murid Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', Maulânâ Syihâb Al-Dîn menduduki status *imam*. Murid pertama Syaikh Syihâb Al-Dîn, Syaikh Rukn Al-Dîn, tidaklah terlampau dikenal luas, tetapi muridnya, Ma'sûd Bakk (w. 836 H/1432 M) merupakan ulama yang amat disegani. Dia tidak ragu-ragu menyatakan gagasan-gagasannya yang bersumber pada konsep *wahdah al-wujûd* dalam karya-karyanya. Karyanya yang berupa *Dîwân*, yang berjudul *Nûr Al-Yaqîn*, serta sebuah prosa berjudul *Mir'ât Al-'Ârifîn* merupakan sumbangan yang amat penting bagi literatur sufi.

Sahabat sezaman dengannya, Sayyid Muhammad Husainî ibn Ja'far Al-Makkî, yang menampik posisi penting di pemerintahan, dan menjadi sufi pengembara, mengarungi Arab, Persia, dan Irak. Koleksi surat-suratnya, yang sebagian bertahun 824 H/1421 M dan 825 H/1422 M, membuktikan ketajaman pengamatannya pada kehidupan spiritual maupun duniawi. Dia memercayai bahwa penekanan berlebihan terhadap fiqih, justru mengasingkan dia dari iman yang sejati, layaknya seekor anjing yang terasing dari masjid.[3]

Pada awal abad ke-12 H/18 M, cabang Nizhâmiyyah dari tarekat Chistiyyah di Delhi dibuat marak kembali di bawah kepemimpinan Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî (w. 1142 H/1729 M). Maulânâ Fakhr Al-Dîn, putra muridnya, Syâh Nizhâm Al-Dîn, memimpin pusat kegiatan Nizhâmiyyah-Chistiyyah di Delhi sejak 1165 H/1751–52 M,

hingga tahun kematiannya, 1199 H/1785 M. Dirinya berupaya merembeskan kehidupan spiritual yang seimbang di Kota Delhi, yang kini telah terkoyak oleh pertentangan Sunni-Syi'ah. Para muridnya membangun pusat kegiatan baru di Punjab, Bareilly, dan Rajasthan.

Dewasa ini, seluruh pusat kegiatan Chistiyyah di Anak Benua India tetap aktif mengembuskan cara hidup Chistiyyah dan disiplin spiritual.

Literatur Chistiyyah

Terdapat begitu banyak karya literatur Chistiyyah yang tersedia, dan sebagian besar ditulis dalam bahasa Persia. Para sufi Chistiyyah pun menulis karya dalam dialek lokal, sebagian dalam karya-karya puisi, tetapi terdapat pula sejumlah karya yang ditulis dalam bahasa Arab. Beberapa karya terpenting akan dibahas dalam pembicaraan berikut.

Malfûzhât

Para pengikut tarekat Chistiyyah sebelum kehadiran Syaikh Nashîr Al-Dîn Chirâgh-i Dihlî tidak menyusun buku ataupun kumpulan pernyataan syaikh.[4] Walaupun demikian, tulisan-tulisan sufi yang tidak dapat dilacak autentisitasnya, yakni *Malfûzhât*, mulai bermunculan pada zaman Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ'. Karya-karya tersebut disusun dalam rangka memenuhi luasnya tuntutan akan anekdot Chistiyyah. Para penulis anonim ini tidaklah menyuguhkan fakta-fakta sejarah yang dapat dipertanggungjawabkan, maupun lingkup spiritual dari sufi-sufi besar yang percakapan-percakapannya direka ulang. Hal ini seolah merupakan upaya untuk memberikan kesan yang tegas bahwa para sufi Chistiyyah memiliki kekuatan ajaib yang luar biasa, yang menenggelamkan kekuatan spiritual Hindu, dan menegakkan kejayaan Islam di seantero India.

Pada Syawwal 708 H/Maret 1309 M, Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' mengakui kepada muridnya, Amîr Hasan Sijzî, bahwa dirinya telah berupaya menuliskan diskursus Bâbâ Farîd, tetapi tak sanggup merekam sepatah kata pun. Kemudian, Amîr Hasan menyiapkan sebuah tulisan kasar tentang kuliah Syaikh yang dituturkan selama tiga belas bulan. Setelah membacanya, sang Syaikh

menyetujui tulisan tersebut, dan menambal beberapa kekurangannya. Maka, tuturan asli Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', yang dimulai 3 Sya'ban 707 H/28 Januari 1308 M sampai 19 Sya'ban 722 H/2 September 1322 M, ditulis oleh Amîr Hasan Sijzî, dan diberi judul *Fawâ'id Al-Fu'âd*. Karya ini bukanlah merupakan rekaman tuturan harian ataupun mingguan. Tugas-tugas resmi Amîr Hasan menyebabkan dirinya senantiasa jauh dari Kota Delhi, tetapi selama berada di kota itu, dia menghadiri ceramah sang Syaikh paling tidak seminggu sekali. Jangka waktu yang paling lengkap liputannya adalah pada 708–9 H/1308–9 M.

Biasanya, kuliah berisi jawaban dari pertanyaan yang diajukan orang-orang yang menghadiri kuliah tersebut. Pembahasannya meliputi aneka tema yang bersifat keagamaan, sosial, politik, dan ekonomi. Jawaban-jawaban yang dituturkan—yang berbentuk khutbah—termasuk kutipan ayat Al-Quran, hadis, anekdot, pendapat para sufi terdahulu, yang diharapkan dapat memuaskan kebutuhan moral dan spiritual pendengarnya. Tuturan tersebut tidak mementingkan rujukan sumber-sumber asli, dan di dalamnya, tidak dapat ditemukan analisis dari sudut pandang yang berbeda, serta dipercaya sebagai sesuatu yang tidak mungkin mengandung kesalahan.

Seperti halnya *Fawâ'id Al-Fu'âd*, diskursus Syaikh Nashîr Al-Dîn Chirâgh-i Dihlî yang disusun oleh muridnya, Hamîd Qalandar yang berjudul *Khair Al-Majâlis*, tidak dilengkapi penanggalan. Meskipun demikian, karya ini memiliki kuantitas yang lebih besar. Sebelumnya, sebuah bagian dari *Malfûzhât* yang dituliskan oleh keponakannya, telah mengecewakan sang Syaikh sehingga menolak tulisan yang diajukan kepadanya itu. Sekalipun amat memercayai Hamîd, secara teratur dia turut melakukan supervisi terhadap penulisan karya tersebut. *Khair Al-Majâlis* menuturkan dengan gamblang kehidupan spiritual Syaikh Nashîr Al-Dîn dalam menghadapi tantangan politis, sosial, dan ekonomi. Dua karya *Malfûzhât* ini menjadi basis bagi para ulama lain dalam merekam ujaran-ujaran para pembimbing spiritualnya.

Literatur Biografis

Literatur biografis Chistiyyah-India paling tua yang dikenal luas adalah *Siyar Al-Auliyâ'*, yang disusun oleh Muhammad ibn Mubârak 'Alawî Kirmânî (w. 770 H/1368-69 M). Dirinya dikenal pula sebagai Mîr Khwurd. Keluarga Kirmânî merupakan pengikut setia Bâbâ Farîd dan Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ'. Mereka melayani sang Syaikh semenjak usia muda hingga mengembuskan napas terakhir. Mîr Khwurd sendiri setia mendampingi selama hari-hari terakhir sang Syaikh, juga setelah kematiannya, didampingi para murid sang Syaikh. Sekitar 727 H/1327 M, dia dipaksa pindah dari Delhi ke Dawlatabad bersama para ulama dan sufi lainnya. Beberapa tahun kemudian, dirinya dirundung kenangan akan atmosfer spiritual tatkala masih bersama Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ'. Maka, dia menulis *Siyar Al-Auliyâ'* sebagai sebuah monograf yang merekam ajaran-ajarannya serta para muridnya. Catatan biografis tentang para pembimbing spiritual pendahulu sang Syaikh dicantumkan hanya sebagai sebuah pendahuluan. Karya ini ditulis dengan sangat mengikuti kerangka *Fawâ'id Al-Fu'âd* dan *Khair Al-Majâlis* serta beberapa sumber yang tidak dapat dilacak keberadaannya saat ini. Di dalamnya memuat bait-bait dalam jumlah besar, beberapa di antaranya bersifat amat esensial—meskipun dituturkan dengan gaya penulisan yang terlampau banyak menggunakan kata-kata mubazir.

Hamid ibn Fadhl Allâh, juga dikenal sebagai Jamâlî (w. 942 H/1536 M), merupakan sufi dan penyair yang bisa dipadankan dengan Suhrawardî. Dirinya telah mengembara mengarungi wilayah Dunia Islam dan mengumpulkan tradisi tasawuf India yang tersebar luas di pelbagai wilayah. Karyanya yang berjudul *Siyar Al-'Ârifîn* memuat beragam anekdot Chistiyyah di Persia dan Irak. Sekalipun tidak sepenuhnya dapat dipertanggungjawabkan, isinya merupakan pengetahuan yang umum pada masa itu.

Dari abad ke-10 H/16 M, karya *Malfûzhât* (yang keasliannya diragukan) dari para sufi sebelumnya, kerap dipergunakan oleh para pengarang yang amat tertarik pada kisah-kisah ajaib, serta memberikan peluang bagi imajinasi mereka sendiri untuk mengelaborasi kisah-kisah ini. *Jawâhir-i Farîdî* selesai disusun oleh 'Alî Ashghar ibn Syaikh Maudûd pada 1033 H/1623 M. *Siyar Al-Aqthâb*

ditulis oleh Ilâhdiyah, yang penulisannya dimulai pada 1036 H/1626-27 M, serta diselesaikan pada 1056 H/1646-47 M. Di dalamnya memuat kisah-kisah ajaib yang menakjubkan.

Sejumlah karya biografis dari abad ke-11-12 H/17-18 M membahas orang-orang suci pada masa itu, seperti *Chisytiyya-yi Bihisytiyyah* karya 'Alâ' Al-Dîn Muhammad Chisytî Barnâwî (abad ke-11 H/17 M). Karya ini memuat rekaman yang berkenaan dengan para sufi Barnawa. *Manâqib-i Fakhriyyah* karya 'Imâd Al-Mulk Ghâzî Al-Dîn Khân Fîrûz Jang (w. 1215 H/1800 M) merupakan sebuah biografi Maulânâ Fakhr Al-Dîn. Biografi lainnya, *Manâqib-i Sulaimânî*, karya Ghulâm Muhammad Khân Jhajjarî, ditulis pada 1255 H/1839-40 M, menceritakan Khwâjah Muhammad Sulaimân Chisytî dari Tawnsa (w. 1267 H/1850 M). Yang sama menariknya, adalah *Manâqib Al-Mahbûbain*, karya Najm Al-Dîn Nâgaurî, yang memuat sejarah para anggota Chistiyyah pada abad ke-12 H/18 M.

Sejumlah karya biografis yang bersifat umum, seperti *Akhbâr Al-Akhyâr*, tulisan Syaikh 'Abd Al-Haqq Muhaddits Dihlawî (w. 1052 H/1642-43 M), *Gulzâr-i Abrâr* karya Muhammad Ghautsî Syaththârî, dan *Mir'ât Al-Asrâr* karya 'Abd Al-Rahmân Chisytî (w. 1094 H/1683 M), menyuguhkan catatan yang dapat dipercaya. *Ma'ârij Al-Wâlâyah* karya 'Abd Allâh Khwesygî Qashûrî, merupakan karya awal abad ke-12 H/18 M, tetapi, amat layak untuk diberi perhatian khusus, mengingat karya ini banyak memuat salinan sejumlah risalah penting yang tidak lagi dapat ditemukan dewasa ini.

Maktûbât *(Surat-Surat)*

Surat-surat peninggalan para pemuka Chistiyyah, khususnya yang ditinggalkan oleh Sayyid Nûr Quthb-i 'Âlam, Syaikh 'Abd Al-Quddûs Gangôhî, dan Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî, samar-samar memberikan gambaran yang menarik akan keyakinan spiritual dan lingkungan kehidupan mereka.

Puisi-Puisi Berbahasa Hindi

Puisi-puisi tarekat Chistiyyah dalam bahasa Persia mengungkapkan pula kehidupan spiritual tarekat ini. Namun, yang memiliki peranan lebih besar adalah karya-karya puisi berbahasa Hindi. Bait-

bait puisi berbahasa Hindi karya Syaikh Hamîd Al-Dîn dicuplik di dalam *Malfûzhât*, dalam judul *Surûr Al-Shudûr*, yang dikompilasikan oleh cucunya. Pada 772 H/1370-71 M, Mullâ Dâwûd, yang datang dari Dalmau di distrik Rae Bareli, daerah dekat Lucknow, memulai penulisan *matsnawî*-nya yang terkenal, *Chandâ'in*, dalam bahasa Hindi, yang diselesaikan pada 781 H/1379-80 M. Dirinya merupakan pewaris Syaikh Zain Al-Dîn, yang merupakan putra dari saudara perempuan Syaikh Nashîr Al-Dîn Chirâgh-i Dihlî. Cerita yang dituturkan berdasarkan cerita rakyat setempat, tetapi signifikansi spiritual dari kisah cinta dalam *Chandâ'in* amatlah mendalam. Karya ini menggarisbawahi upaya sufi yang tidak kenal lelah untuk bersatu dengan bentuk-bentuk simbolis Ilahiah. Pada 990 H/1583 M, Quthbân, seorang sufi yang hidup di Jawnpur, menuliskan *matsnawî*-nya, *Mrigâwatî*, dalam bahasa Hindi. Ceritanya berkisar tentang kemolekan *Elysian*—suatu kondisi yang penuh keberkatan dalam penantian setelah kematian—yang disebut *Mrigâwatî*. Pada *matsnawî* ini, Quthbân menggambarkan Zat sebagai Cahaya dan menyebutnya "Jiwa Abadi". Dengan mendefinisikan Muhammad sebagai sebab awal penciptaan, puisi-puisi ini membandingkan konsep kosmologi Islam dengan Hindu.

Matsnawî berbahasa Hindi yang mencapai kualitas tertinggi adalah karya Malik Muhammad Jâ'isî (Ja'is adalah nama daerah di Rae Bareli, dekat Lucknow), yang menuliskan *Padmâvatî* pada 947 H/1540-41 M. Dengan memadukan konsep Yogi dan tasawuf, *Padmâvatî* menjadi standar bagi penulisan *matsnawî*, dalam bahasa Hindi yang ditulis oleh sufi-sufi berikutnya. Jâ'isî sendiri menelurkan lebih dari setengah lusin *matsnawî* dalam bahasa Hindi, dengan signifikansi simbolis yang amat mendalam. Sufi-sufi di luar tarekat Chistiyyah pun sering mengelaborasi bait-bait puisi yang dilantunkan Jâ'isî, bersama karya sufi-sufi lain yang berbahasa Hindi, dalam mempertahankan konsep dan doktrin spiritualnya.

Kehidupan Spiritual Tarekat Chistiyyah

Para anggota tarekat ini hidup berbaur dengan masyarakat luas, tidak membangun *khânqâh* dengan "empat dinding serta pintu gerbangnya". Sebagai gantinya, mereka membangun gedung

sederhana dengan dinding lumpur dan atap jerami bagi para murid, yang disebut *jamâ'at-khânah*, yang merupakan pusat kegiatan utama bagi kehidupan spiritual dan sosialnya. Gedung ini tidak diperlengkapi dengan furnitur, kecuali cabikan tikar dan selimut. Ranjang hanyalah disediakan untuk memperbedakan antara seorang mistikus dan ulama. Dibangun pula sel-sel terpisah untuk meditasi para pemimpin sufi dan para syaikh. Keluarga syaikh hidup pada sebuah rumah sederhana yang memiliki satu-dua ruangan di dekat *jamâ'at-khânah*. Syaikh dan para anggotanya hidup dalam prinsip *futûh*, tidak pernah meminta-minta pemberian orang. Pada masa-masa awal Bâbâ Farîd ketika bermukim di Ajodhan, sebuah *zanbîl* (keranjang terbuat dari pelepah palem yang digantungkan di leher) dibawa oleh sejumlah anggota *jamâ'at-khânah* dua kali sehari ke kota dan sedekah ditempatkan di wadah itu, kemudian dibagikan kepada seluruh anggota. Bâbâ lebih memilih makan roti dari *zanbîl*, untuk lebih berintegrasi dengan seluruh jamaah. Dia pun tidak menyetujui para anggotanya meminjam uang walaupun dalam jumlah kecil untuk kebutuhan rumah tangga, walaupun para syaikh Chistiyyah lain mengizinkan hal ini, bahkan gurunya sendiri. Dalam hal *futûh* tidak diizinkan untuk menyimpan hasil lebih dari satu hari. Setiap kelebihan dibagikan kepada orang miskin. Para sufi menekankan untuk menyandarkan diri semata-mata kepada Tuhan. Setiap hari-baru membawakan harapan baru akan Tuhan, dan kekhawatiran akan masa depan merupakan pelanggaran terhadap prinsip ini.[5]

Kunjungan para Nath Yogi pada *jamâ'at-khânah* Bâbâ Farîd, yang terjadi dalam tiga penanggalan yang berbeda, direkam dalam kitab ujaran-ujaran Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ'. Anekdot-anekdot lain mengindikasikan bahwa *jamâ'at-khânah* terbuka bagi segenap pengunjung, dan ide-ide dari beragam topik yang luas saling didiskusikan.

Etika Sosial

Menurut prinsip tarekat Chistiyyah, pelajaran pertama dalam tasawuf sama sekali tidak berhubungan dengan doa-doa dan ritual-ritual yang terorganisasi, tetapi dimulai dengan mengedepan-

kan kemampuan tertinggi untuk "melakukan apa-yang-kauinginkan agar orang lain melakukannya bagimu". Para *pîr* Chistiyyah mengakui tanggung jawab keluarga yang pada gilirannya diikuti dengan keterlibatan pada urusan duniawi, dan hanya sedikit yang memiliki kesanggupan untuk hidup asketik secara total. Namun, mereka menentang siapa pun yang mencari uang lebih dari sekadar kebutuhan hidupnya. Walaupun mungkin tampaknya menghidupi keluarga merupakan pekerjaan duniawi, materi tertentu sesungguhnya adalah sesuatu yang bersifat esensial. Contohnya, pakaian adalah hal yang penting untuk menutupi tubuh, tetapi kain yang berlebih tidak boleh disimpan. Membagikan barang secara sembarang pun merupakan tindakan yang tidak berarti. Keuntungan spiritual hanya didapatkan jika derma dilakukan dengan niat menyenangkan Tuhan belaka.[6]

Khwâjah Mu'în Al-Dîn beristri dua orang di hari tuanya demi mengikuti jejak Sunnah Nabi dalam memimpin keluarga, tetapi Syaikh Nizhâm Al-Dîn sesungguhnya lebih memilih untuk hidup selibat. Dia meyakini bahwa pernikahan diizinkan untuk seorang sufi, tetapi baginya, adalah lebih baik memilih kehidupan selibat, mengingat bahwa dalam selibat, terdapat hal-hal yang diperlukan dalam derajat spiritual "tawakal" (*ahwal tawakkal*). Bagi mereka yang secara total melakukan kontemplasi Ilahiah, pernikahan tidak dibutuhkan karena kontemplasi tidak menyediakan ruang bagi hasrat seksual sehingga mata, lidah, dan anggota tubuh sepenuhnya terhindar dari dosa. Apabila dalam status ini seorang sufi tidak sanggup untuk mencampakkan hasrat seksual, dia lebih baik menikah. Esensi kontemplasi mistik terletak pada dinamika hati. Siapa pun yang terserap dalam pengaruh Tuhan akan sepenuhnya dibuat terpesona kepada-Nya. Apabila hati diganggu oleh masalah lain, suatu reaksi yang seharusnya terjadi terluputkan dari wujud mereka sepenuhnya.[7]

Para anggota tarekat mendorong masyarakat untuk melakukan perniagaan sebagai cara memperoleh penghasilan. Mereka pun menyetujui cara memperoleh penghidupan dengan pertanian dan pertukangan, tetapi ditegaskan bahwa pekerjaan itu haruslah dilakukan dengan penuh kejujuran sekalipun mereka tidak dianjur-

kan untuk melakukan latihan spiritual. Dipercaya pula bahwa bekerja sebagai pegawai pemerintah dapat membuka jalan untuk mengabdi bagi kepentingan orang banyak.[8] Putra kesayangan Bâbâ Farîd menjadi seorang tentara, bahkan beberapa murid Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', seperti Amîr Khusraw dan Amîr Hasan, memiliki jabatan penting dalam pemerintahan saat itu. Namun, para anggota Chistiyyah menentang pengabdian pada pemerintahan, sejauh hal itu membuat manusia bersifat otoriter, tak bertanggung jawab, rakus, dan berlebihan. Mereka pun berpendapat bahwa para pegawai pemerintah adalah manusia yang menyandarkan diri pada kekuasaan duniawi, dan bertentangan dengan praktik sufi yang semata-mata menyerahkan dirinya pada kemahakuasaan Tuhan.

Ritual Tarekat Chistiyyah

Pada umumnya, murid-murid dibaiat sebagai anggota tarekat setelah memiliki pengetahuan tentang syariat yang memadai. *Tharîqah*, jalan sufi, menuntut disiplin spiritual yang amat ketat. Seperti tarekat lainnya, tarekat Chistiyyah pun menuntut para anggota untuk melakukan tobat sebelum baiat, *dzikr-i khafî* (berzikir di dalam hati), *fikr* (refleksi atau meditasi), *murâqabah* (kontemplasi mistik), dan *chillah* (mengasingkan diri selama empat puluh hari). Namun, terdapat hal khusus yang dapat ditemukan dalam kasus tarekat ini. Misalnya, bagi mereka, tobat merupakan sebuah revolusi yang menyeluruh dalam kehidupan, baik berkaitan dengan kehidupan masa lalu, masa kini maupun masa yang akan datang. Tobat akan dosa-dosa yang telah lampau tidaklah cukup dengan suatu perasaan bersalah saja, tetapi juga sekaligus menawarkan kompensasi bagi siapa saja yang pernah mengalami perlakuan yang salah. Contohnya, jika seseorang pernah mengambil sepuluh dirham, si pelaku haruslah membayar kembali dalam jumlah yang sama, dan melakukan sesuatu yang menyenangkan orang yang mengalami perlakuan tersebut. Apabila pernah melakukan perbuatan kasar, seseorang mesti menemui korbannya, meminta maaf, dan membuat hati si korban senang. Seorang bekas peminum dituntut untuk membagikan serbat dan air jika dia ingin menuntaskan tobatnya.[9] Tobat pada masa kini adalah penyesalan akan dosa-dosa yang

telah lalu, dan tobat akan masa depan merupakan upaya keras untuk meninggalkan perbuatan salah yang lebih lanjut.

Zikir merupakan pengulangan Nama-Nama Tuhan secara ritmis, untuk merasakan kehadiran Tuhan dalam wujud diri. Umumnya, yang dilantunkan adalah salah satu dari 99 Nama Tuhan. Bâbâ Farîd telah menerjemahkan kata *Hua* (Dia) ke dalam bahasa Hindi, dan menemukan formula zikir dalam konstruksi kultural Hindi, untuk mengantarkan para murid yang berasal dari daerah lokal menikmati signifikansi zikir secara mendalam.

Zikir tarekat Chistiyyah tidaklah lengkap tanpa pengingatan kembali kehadiran pembimbing spiritual atau *pîr*-nya. Praktik ini dilakukan berdasarkan suatu kepercayaan bahwa ruh sang Syaikh—baik menyangkut emanasi maupun kekuatannya—sepenuhnya berada dalam genggaman Ilahiah.

Menurut Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî, seorang sufi Chistiyyah abad ke-12 H/18 M, zikir merupakan Sifat Tuhan. Ketika melantunkan zikir, para sufi kembali pada Esensi Ilahiah, mengingat zikir merupakan hasil dari *ma'rifat* dan cinta. Tatkala mempraktikkan *fikr*, mereka tenggelam dalam kegiatan menghitung diri, waktu, dan ekstase. Pendek kata, menurut Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî, zikir merupakan perkara yang lebih sempurna, mulia, dan murni jika dibandingkan dengan *fikr*, dan mengantarkan diri manusia pada persatuan dengan Tuhan.[10]

Tarekat Chistiyyah mengembangkan dengan sungguh-sungguh teknik *pâs-i anfâs* (kontrol pernapasan), dengan pola duduk mirip dengan Yoga-Hindu dan *Siddzas* (orang suci yang sempurna). Bagi Syaikh Nashîr Al-Dîn Chirâgh-i Dihlî, inilah esensi disiplin sufi, yang harus dipraktikkan selama meditasi. Setiap napas memiliki hubungan dengan tingkatan mistis. Ketika pernapasan terkontrol, pikiran tidak akan menjadi liar, dan pemakaian waktu yang sia-sia dapat dihindari. Awalnya, kontrol pernapasan merupakan sesuatu yang harus diperjuangkan, tetapi lama-kelamaan akan menjadi suatu kebiasaan. Seorang sufi sanggup menghitung napasnya, dan seorang sufi yang sempurna adalah seorang *shâḥibh-i anfâs* (ahli artikulasi pernapasan). *Siddha*, seorang Yogi yang sempurna pun mengukur pernapasannya. Seorang darwis

pernah mengakui bahwa dirinya mempelajari konsentrasi dari seekor kucing yang menunggui lubang tikus. Sang kucing sedemikian memiliki pengendalian penuh terhadap pernapasannya sehingga tidak ada selembar kumis pun yang bergerak.[11]

Para anggota mempraktikkan *samâ'* (lihat Bab 25 dalam jilid ini) demi membangkitkan ekstase spiritual. Ini merupakan hal yang dianggap paling kontroversial. Bagaimanapun, tarekat Chistiyyah terinspirasi oleh justifikasi yang diajukan Hujwîrî:

> Pendeknya, seluruh permainan kaki (*pây-bâzî*) merupakan hal yang dipandang tidak baik secara hukum dan rasional, bagi siapa pun yang melakukannya, dan tidak akan mungkin dilakukan oleh seseorang yang telah meraih kebaikan. Namun, ketika jantung berdentam berbarengan dengan kegairahan dan keterpesonaan yang semakin menggila, gejolak ekstase menjadi terejawantah, serta bentuk-bentuk konvensional lenyap, maka gejolak (*idhthirâb*) ini bukanlah suatu tarian ataupun "permainan kaki" ataupun memperturutkan keinginan jasmani. Ini merupakan keterserapan jiwa. Apa yang disebut sebagai "menari", sungguh merupakan pengertian yang salah kaprah. Ini merupakan suatu kondisi yang tak dapat dijelaskan dengan kata-kata: "tanpa pengalaman, tak akan ada pengetahuan".[12]

Signifikansi Spiritual Tarekat Chistiyyah

Tarekat Chistiyyah berakar pada Sunni. Bagi mereka, empat khalifah Rasulullah dianggap sebagai simbol kemuliaan spiritual, kebenaran, dan pengorbanan diri. Mereka menganut mazhab fiqih Abû Hanîfah, tetapi, seperti semua sufi lainnya, para anggota awal tarekat ini memiliki pandangan yang tidak terikat pada hukum secara skriptural, dan lebih mementingkan makna batinnya. Mereka meyakini bahwa di antara keempat khalifah, Nabi memilih 'Alî sebagai pewaris *khirqah* [jubah spiritual], yang telah diperoleh Nabi tatkala peristiwa *mi'raj*.[13] Para pengikut awal ini amat menekankan ajaran-ajaran 'Alî dan kedua belas keturunannya, para Imam golongan Syi'ah, dalam hal regenerasi spiritual. Seperti halnya

'Alî, mereka meyakini bahwa Tuhan mengejawantahkan "Esensi-Nya dengan Esensi-Nya", Zat-Nya dengan Zat-Nya. Khwâjah Mu'în Al-Dîn Hasan Sijzî menegaskan:

> Tatkala aku menanggalkan jubah kekotoran—seperti ular menanggalkan kulitnya—dan merasakan dengan perhatian penuh, kusadari bahwa pencinta, kekasih, dan cinta adalah hal yang identik. Dalam semesta Keesaan Ilahiah, tidak ada pembedaan antara ketiganya. Jamaah haji bertawaf mengelilingi Ka'bah, tetapi hati para *'ârif* bertawaf mengelilingi surga dan "Hijaz" Keagungan Ilahiah. Mereka terperangkap dalam visi yang amat memesona.[14]

Baru setelah kematian Khwâjah Mu'în Al-Dîn Hasan, pengaruh doktrin *wahdah al-wujûd* Ibn 'Arabî dihayati oleh sufi-sufi India. Ajaran ini amat memengaruhi secara mendalam kepada anggota tarekat Chistiyyah, mulai akhir abad ke-8 H/14 M, dan amat mendominasi karya-karya Mas'ûd Bakk. Kerangka berpikir seperti ini memberi kesanggupan untuk memasuki wilayah dialog yang amat berarti dengan para asketik Hindu. Ini dimulai abad ke-8 H/14 M, dan meluas mulai abad ke-9 H/15 M sampai abad ke-13 H/19 M.

Literatur tasawuf dalam bahasa Hindawi—bahasa dialek lokal di Anak Benua India tersebut—memberikan kontribusi yang amat jelas dalam bidang ini, dan menjadi jembatan bagi jurang yang memisahkan mistisme Islam dan mistisme Hindu. Seorang Syaikh Chistiyyah, Hamîd Al-Dîn Shûfî Nâgaurî menyatakan bahwa persoalan linguistik dan kesulitan komunikasi menjadi penyebab pokok kegagalan memahami bahwa "Realitas adalah Tunggal". Sebuah objek dapat mengambil ratusan gambaran yang berbeda, dan dikenali dalam kuantitas nama-nama yang sama pula, tetapi tidak dapat mengubah kenyataan bahwa segalanya ini mengalir dari Yang Satu.[15] Kitab *Rusyd-nâmah*, karya Syaikh 'Abd Al-Quddûs Gangôhî tampaknya mampu melampaui masalah terminologi dan rintangan dialek ini. Baginya, dan bagi para orang suci Hindu, serta Nath Yogi, kondisi *sine qua non* kehidupan spiritual adalah disiplin tubuh, perasaan, dan pikiran. Mereka memiliki tujuan yang bersinggungan, yaitu mengantarkan tubuh fisis memasuki kondisi

esoteris sehingga sanggup mencapai ketenangan batin yang sejati. Para Nath Yogi mendefinisikan Sang Pencipta sebagai *Alakh-Nâth* (Tuhan yang tak dapat dirasakan atau disaksikan), atau sebagai *Niranjana* (Yang Abadi). Syaikh 'Abd Al-Quddûs pun menggunakan istilah *Alakh Niranjana* (Yang Abadi, Yang tak dapat disaksikan) dalam skema yang sama. Dia menyatakan bahwa Tuhannya adalah *Alakh Niranjana*, dan mereka yang sanggup untuk memerikan Diri-Nya telah disesatkan dirinya sendiri. Dalam bait-bait lainnya, sang Syaikh mengidentifikasi *Niranjana* dengan *Khudâ* ("Tuhan" dalam bahasa Persia), dan menyebut Diri-Nya sebagai Pencipta alam-alam yang lainnya.

Istilah *sahaja* (status kenikmatan) dalam Nath Yogi, memiliki signifikansi yang amat besar bagi Syaikh 'Abd Al-Quddûs. Ini mengantarkan pada pencapaian *baqâ'*, keabadian ontologi dalam peristilahan sufi. Dalam derajat keseimbangan sempurna, pengetahuan perseptual akan terlampaui, dengan pengalaman yang positif maupun negatif. Pada status seperti ini, para Nath Yogi menjadi meditator sekaligus penyaksi realitas ketuhanan sebagai objek. Ide ini menjadi tema pokok dalam ajaran tasawuf Khwâjah Mu'în Al-Dîn Chisytî, tetapi sejak abad ke-8 H/14 M, hal ini direpresentasikan sebagai *Hama ûst* (Segalanya adalah Dia), dalam kerangka berpikir *wahdah al-wujûd*.

Nabi Muhammad merupakan Nabi penutup dalam sistem Islam, tetapi dalam kerangka berpikir *wahdah al-wujûd*—seperti yang dijelaskan oleh Syabistarî dalam *Gulsyan-i Râz*, huruf *mîm* dari nama Muhammad merupakan misteri besar. Bagi Syaikh 'Abd Al-Quddûs, memahami Muhammad tidak mungkin hanya dengan merintihkan namanya. Baginya, Muhammad dan *Ahad* adalah identik, dan semua manusia di dunia terpalingkan karena kegagalan memahami signifikansi kebenaran dari huruf *mîm* yang jika diselipkan dalam kata *Ahad*, akan menjadi Ahmad, nama sang Nabi. Tarekat Chistiyyah mendorong penyebutan nama Muhammad atau Allah, dan menekankan pengembangan spiritualitas setelah berlalunya kehidupan sang Nabi, serta kematian diri sebelum datangnya kematian tubuh duniawi.[16]

Seperti para pengikut paham *wahdah al-wujûd* lainnya, tarekat Chistiyyah mengidentikkan realitas dan wujud, serta menegaskan bahwa dalam tahapan non-determinasi (*lâ ta'ayyun*), wujud adalah mutlak dengan sendirinya. Namun, mereka menolak adanya kemungkinan bahwa pengejawantahan Diri dan determinasi Tuhan berujung pada keyakinan akan persatuan Tuhan dengan alam (*ittihâd*), atau inkarnasi, merasuknya Tuhan dalam eksistensi (*hulûl*). Maka dari itu, pencarian sufi akan Tuhan mutlak berawal dari kepatuhan kepada Nabi Muhammad, dalam kata maupun perbuatan, lahir dan batin, untuk kemudian menuju kontemplasi Keesaan Wujud. Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî berpendapat bahwa penyatuan mistis (*washl*) tidak lain adalah penyangkalan akan segala sesuatu selain Tuhan, ketidakpedulian pada segenap wujud fenomenal, dan keterserapan serta terhapusnya diri dalam *Bêrangî*, Sang Absolut. Awalnya, derajat ini tampak sebagai "ketaksadaran" dan kondisi "mabuk" yang mirip dengan kematian. Perbedaannya, dalam kematian, seseorang tidak menikmati Rahasia Ilahiah, sedangkan dalam "ketaksadaran" mistis, kelezatan ini dinikmati oleh sepenuh wujud diri.

Tatkala seorang pencari mengalami derajat pencapaian Rahasia Ilahiah, sekalipun hanya dalam waktu satu jam, dirinya dikenal sebagai *walî* (aparat atau sahabat Tuhan), seseorang yang telah memperoleh pengetahuan akan Ketuhanan. Sang Mistikus telah menyelesaikan tahapan perjalanan *mi'raj* mistisnya jika dia sanggup menghapuskan keberadaan dirinya sendiri tatkala berkontemplasi akan Esensi Tuhan. Dia menyimpang dari jalan yang benar jika dirinya tidak memedulikan tujuan ini, dan menambatkan tatapan matanya ke kanan dan kiri, serta melibatkan diri pada tujuan lain.[17]

Para pengikut tarekat Chistiyyah pada masa awal meyakini bahwa tasawuf menuntut kerendahan hati, kesopanan, kesabaran, ketabahan, dan kesucian hati dari segala kecongkakan. Keberserahan diri, diikuti perhatian yang saksama untuk tidak menyakiti orang lain, dan jika hal ini dialami dirinya, keikhlasan dan sikap penuh maaf merupakan hal yang amat esensial. Seperti yang dikatakan Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', kebencian dan perselisihan tak akan

kunjung mereda jika jiwa binatang (*nafs*) berjumpa dengan jiwa binatang lainnya. Jiwa binatang, bagaimanapun caranya, tidak boleh bersanding dengan hati (*qalb*). Sudah menjadi keniscayaan—menurut sang Syaikh—bahwa kejahatan akan bertemu dengan kejahatan, dan kebaikan akan bertemu dengan kebaikan. Namun, bagi seorang darwis, tidak ada jalan lain selain mempersembahkan niat baik dalam segala keadaan, apakah berhadapan dengan kejahatan atau kebaikan.[18]

Bagi Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', Islam bukanlah suatu ritus dan shalat yang hampa makna, melainkan suatu kode etika yang amat tinggi. Untuk mengilustrasikannya, dia menceritakan kisah Syaikh Bâyazîd Basthâmî dan tetangganya yang beragama Yahudi. Setelah kematian Syaikh Bâyazîd Basthâmî, si Yahudi ditanya, mengapa dirinya tidak masuk agama Islam. Jawabnya, Islam adalah jalan yang telah ditempuh Syaikh Bâyazîd, maka dirinya tak mungkin mengikuti dan menjalankan tatanan yang sedemikian berat. Di lain pihak, para penanya ini menyuruh untuk mengikuti jalan mereka, maka dirinya merasa malu untuk mengikutinya.[19]

Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' amat terkesan dengan ketaatan para Brahmin akan keyakinannya, dan mendesak para muridnya untuk mengikuti contoh ketaatan yang dipertontonkan para Brahmin ini. Dia memandangi kerumunan penganut Hindu yang mandi di Sungai Jamuna dengan antusias, tanpa mengucapkan komentar yang bersifat menentang. Sekalipun perhatian utamanya terpusat pada perbaikan kondisi umat Islam, dirinya tak melupakan untuk mengulurkan tangan kepada penganut Hindu. Dalam mengilustrasikan hal ini, Amîr Hasan bercerita bahwa pesuruhnya membeli seorang budak perempuan seharga lima *tankâs* di Devagiri. Saatnya tiba bagi mereka untuk meninggalkan Delhi bersama para tentara. Dengan putus asa, orangtua budak wanita itu bermohon untuk diizinkan membeli kembali putri mereka, bahkan dengan harga dua kali lipat. Harga ini dibayarkan oleh Amîr Hasan sendiri, dan wanita itu dikembalikan kepada keluarganya. Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' bersepakat dengan perbuatan ini, sebab gurunya sendiri, Maulânâ 'Alâ' Al-Dîn Ushûlî, pernah berlaku serupa. Sekali waktu, Maulânâ pernah memiliki seorang budak

wanita yang terpisah dari putranya di Katihar. Tatkala menyadari kepedihan yang dirasakan si budak akibat perpisahan itu, Maulânâ memberikan sejumlah makanan dan menyuruh wanita itu pulang ke rumahnya. Syaikh Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' amat terkesan dengan kebijakan tersebut sekalipun dia tahu bahwa para ulama tidak bersepakat akan hal seperti ini.[20]

Mas'ûd Bakk menulis bahwa orang-orang taat yang sejati tidaklah memusingkan diri dengan perbedaan di antara 72 golongan dalam Islam. Sebaliknya, mereka hanya peduli dengan Iluminasi yang tersembunyi di pintu Ilahiah, bukan menambatkan kesadaran pada hijab yang menyelubunginya. Inilah tujuan yang sejati—bukan sekadar kepercayaan ataupun sektarianisme—hal yang paling penting bagi seorang pencari Tuhan. Baginya, kepercayaan adalah kendaraan untuk mengantarkan pada pencapaian, dan *kufr* menyebabkan tujuan tersebut tidak mungkin tercapai, sebab kekafiran itu tidak lain dari melibatkan diri pada objek-objek selain Tuhan. Mereka yang mengabdi kepada diri sendiri, niscaya tak akan sanggup untuk terpesona kepada Tuhan, sedangkan mereka yang mengabaikan diri sendiri adalah mereka yang mengabdi pada Kebenaran (*Haqq*). Dengan asumsi bahwa seluruh nama merujuk pada Satu Nama, Mas'ûd Bakk berpendapat bahwa hanya ada Satu Wajah yang tersembunyi pada segala sesuatu, dan bahwa hanya ada Satu Jalan yang tersembunyi dalam segala agama. Semua agama akan tampak identik apabila kebenaran yang halus dari Jalan ini—yang diperoleh dengan mengais-ngais di segenap perbedaan yang menyata—dapat dipahami.[21]

Sufi terkemuka lainnya yang sezaman dengan Mas'ûd Bakk, Husainî ibn Ja'far—yang berkutat dengan ide bahwa jalan menuju Tuhan adalah sebanyak jiwa manusia—menggolongkan jiwa manusia ke dalam tiga kelompok. Kelompok pertama adalah Muslim pada umumnya, yang beranggapan bahwa ketelitian pada syariat adalah jalan yang benar walaupun dia memercayai bahwa tujuan sejati tidaklah tegak di penghujung jalan ini. Kelompok kedua adalah orang-orang yang melakukan pelatihan asketik yang keras demi penyucian hati dan jiwa, dan mengubah keadaan bawaannya. Ini merupakan jalan penelaahan batin, dan hanya tepat bagi

orang-orang saleh dan suci. Kategori ketiga adalah golongan elite spiritual yang telah mencapai derajat pemahaman tentang *Lâhût* (*uluhiyyah*, keilahian).[22]

Dalam mendefinisikan *kufr*, Ja'far menegaskan bahwa dalam pandangan umum, hal ini tidak lain dari penentangan pada syariat. Namun, dalam aspek yang paling signifikan, kekufuran melibatkan ketundukan diri pada jiwa-jiwa rendah. Ditegaskannya bahwa segenap kaum eksternalis bertanggung jawab atas terjadinya jenis kekafiran ini. Persepsi yang benar tentang kekafiran memerlukan pemahaman realistik tentang setan. *Kufr* dan iman sesungguhnya hanyalah sebuah selubung, dan pencari Tuhan yang terlampau menyibukkan diri dalam argumen-argumen berkenaan dengan kedua hal itu, tak akan memiliki kesanggupan memahami Tuhan. Seorang pencari Tuhan yang sejati bukanlah seorang kafir maupun seorang "Muslim", melainkan seorang pencinta—sebagai titik pusat yang di dalamnya kekafiran dan keimanan berputar mengitarinya.[23]

Sebuah pemaknaan terhadap surga diberikan oleh Khwâjah Bandah Nawâz Gîsû Darâz. Dia menegaskan bahwa surga merupakan sebuah "kesadaran" akan *surah*, bentuk-bentuk Ilahiah yang tersembunyi dalam kemanusiaan. Dia menerjemahkan hadis sufi "*Siapa yang mengenal jiwanya, akan mengenal Rabb-nya*" sebagai kesadaran akan rahasia arketip, rahasia primordial yang di dalamnya Tuhan mengejawantahkan Diri-Nya kepada manusia, melalui manusia. Kesadaran akan realitas ini identik dengan pencapaian kenikmatan di surga. Baginya, Hari Kebangkitan sesungguhnya tidak akan menyingkapkan rahasia Tuhan.[24]

Pengaruh Tarekat Chistiyyah

Pengaruh spiritual tarekat Chistiyyah amatlah luas di masyarakat. Perkembangan politik pada abad ke-8 H/14 M, bagaimanapun, memunculkan para pendakwah dari tarekat ini. Contohnya, Khwâjah Bandah Nawâz Gîsû Darâz yang mempelajari bahasa Sanskrit dalam rangka memasuki arena perdebatan dengan para Brahmin, yang akhirnya—menurut pengakuannya—berhasil ditaklukkannya. Syaikh 'Abd Al-Quddûs Gangôhî menulis surat

kepada Sultan Sikandar Lôdî (894-923 H/1489-1517 M), Bâbur (932-937 H/1526-1530 M), dan Humâyûn (937-947 H/1530-1540 M dan 962-963 H/1555-1556 M), yang menuntut agar prinsip-prinsip ortodoksi Sunni diterapkan dalam pemerintahan. Bagaimanapun, upaya-upaya ini hanyalah suatu aspek kecil kehidupan tarekat Chistiyyah. Aspek paling dominan adalah kesetiaan mereka untuk memegang tradisi hidup berdampingan secara damai.

Kaisar-kaisar Mughal, mulai Akbar (963-1014 H/1556-1605 M) sampai akhir dinasti ini pada 1274 H/1857 M memiliki hubungan yang amat mendalam dengan tarekat Chistiyyah. Sejumlah anggota tarekat menjadi pegawai pemerintahan, tetapi para *pîr* utama mempertahankan kemandirian tarekat ini, serta menjaga tradisi spiritual yang diwariskan para pendahulunya. Makam Khwâjah Mu'în Al-Dîn di Ajmer menjadi tempat ziarah yang amat penting. Demikian pula dengan makam para tokoh besar pendiri tarekat ini dan para penerusnya di penjuru Anak Benua India, menjadi daya tarik besar bagi ribuan peziarah hingga kini. Perayaan hari kematian (*'urs*) dari *pîr* Chistiyyah dijalankan di makam-makam mereka dengan perayaan besar. Kegiatan *samâ'* dilakukan bersama-sama, menghantarkan kecenderungan spiritual menuju ekstase, dan jumlah orang-orang yang mengalami kepuasan spiritual dalam acara ini tidak pernah sedikit.

Pengaruh pemikiran saintisme modern dan perkembangan politik di Anak Benua India itu tak pernah mampu membunuh tasawuf. Kekayaan dan daya jangkau pesan-pesan sufi dalam prosa maupun puisi, terus hidup untuk membangkitkan hasrat dalam meraih pengetahuan, amal, dan kemanusiaan. Pesan-pesan ini—mengungkapkan aspek universal dari Realitas, seperti halnya yang ditemukan oleh orang-orang suci dari agama lainnya—merasuk dan menuntun kepribadian yang telah tercabik-cabik, dan pikiran-pikiran yang bercabang menuju jalan hidup yang lebih menjanjikan.[]

7

TAREKAT NIMATULLÂHÎ

JAVAD NURBAKHSY

Tarekat Nimatullâhî,[1] salah satu tarekat sufi terkenal, mempunyai banyak pengikut di Amerika Serikat, Eropa, dan khususnya di Persia sekarang ini. Sebagaimana diisyaratkan oleh namanya, tarekat ini didirikan oleh Syâh Ni'mat Allâh Walî, seorang syaikh terkemuka dalam tarekat Ma'rûfiyyah, yang dikenal sebagai induk tarekat (*umm al-salâsil*). Sebab, hampir semua tarekat dalam tasawuf dirintis oleh Ma'ruf Karkhî, yang namanya digunakan sebagai nama tarekat tersebut. Namun, mesti diingat bahwa hampir semua tarekat sufi memandang 'Alî ibn Abî Thâlib, menantu Nabi Saw., sebagai maestro atau syaikh pertama di jalan spiritual.

Syaikh-Syaikh Tarekat Nimatullâhî

Silsilah spiritual tarekat Nimatullâhî dari 'Alî hingga Syâh Ni'mat Allâh adalah sebagai berikut:

1. 'Alî ibn Abî Thâlib (w. 41 H/661 M)
2. Hasan Al-Bashrî (21–110 H/642–728 M)
3. Habîb Al-'Ajamî (w. 119 H/737 M)
4. Dâwûd Al-Thâ'î (w. 165 H/781 M)
5. Ma'rûf Al-Karkhî (w. 200 H/815–16 M)
6. Sarî Al-Saqathî (w. 253 H/867 M)
7. Abû Al-Qâsim Al-Junaid (w. 298 H/910 M)

8. Abû 'Alî Rûdbârî (w. 322 H/934 M)
9. Abû 'Alî Al-Kâtib (w. sesudah 340 H/951 M)
10. Abû 'Utsmân Al-Maghribî (w. 373 H/984 M)
11. Abû Al-Qâsim Al-Gurgânî (w. 469 H/1076 M)
12. Abû Bakr Al-Nassâj Al-Thûsî (w. 487 H/1094 M)
13. Ahmad Al-Ghazâlî (w. 520 H/1126 M)
14. Abû Al-Fadhl Al-Baghdâdî (w. 550 H/1155 M)
15. Abû Al-Barakât (w. 570 H/1174 M)
16. Abû Al-Su'ûd Al-Andalusî (w. 579 H/1183 M)
17. Abû Madyan (w. 590 H/1194 M)
18. Abû Al-Futûh Al-Sa'îdî
19. Najm Al-Dîn Kamâl Al-Kûfî
20. Abû Bakr Shâlih Al-Barbarî
21. 'Abd Allâh Al-Yâfi'î (w. 768 H/1367 M)
22. Syâh Ni'mat Allâh Walî (731-834 H/1331-1431 M)

Kehidupan dan Karya-Karya Syâh Ni'mat Allâh

Nûr Al-Dîn Syâh Ni'mat Allâh Walî, *quthb* (kutub) dari orang-orang yang mengetahui secara mendalam Keesaan Allah (tauhid), yang terbaik di antara mereka yang sempurna, adalah salah seorang syaikh sufi paling besar dan paling terkemuka pada abad ke-8-9 H/14-15 M.[2] Ajaran-ajarannya menyebar ke seluruh pengikut jalan spiritual atau tarekat (*tharîqat*) dalam Islam. Sesungguhnya, bisa dinyatakan bahwa dia adalah penghidup jalan spiritual atau tarekat Kefakiran Muhammad (*faqr-i Muhammadî*) di seluruh penjuru negeri Muslim, khususnya Persia dan Anak Benua India. Selanjutnya, tarekat yang kemudian menyandang namanya inilah yang mampu, pada abad ke-12 H/18 M, menghidupkan kembali tarekat di Iran dan memuaskan dahaga mereka yang tengah mencari kebenaran mistis.

Syâh Ni'mat Allâh lahir pada 14 Rabi' Al-Awwal 731 H/1331 M, di Aleppo, di Suriah sekarang ini. Ayahnya, Mîr 'Abd Allâh, adalah salah seorang syaikh sufi agung pada zamannya. Ibunya berasal dari garis keturunan raja Fars, di Persia bagian selatan. Dituturkan bahwa saat masih kanak-kanak, Syâh Ni'mat Allâh sudah hafal seluruh Al-Quran dan sangat mampu memahami kebenaran-kebenaran spiritual serta mengungkapkan makna-makna mistis.

Dia menulis:

Ketahuilah dengan pasti bahwa ilmu yang mereka ajarkan
kepada hatiku
Tidak diajarkan di mana pun.

Apa yang tidak pernah dialami pada usia tiga puluh tahun
oleh syaikh yang melakukan khalwat empat puluh hari
Telah diungkapkan kepadaku pada usia tiga tahun.

Sekalipun pada masa mudanya mempelajari teosofi (*hikmat-i Ilâhî*) dan teologi skolastik (*kalâm*), Syâh Ni'mat Allâh merasa tidak puas karena tiada menjumpai pengamalan dalam diri orang-orang yang menggeluti kedua disiplin ilmu ini. Oleh karena itu, dia mulai mencari seorang syaikh paripurna dan seorang pembimbing tercerahkan. Dia berjumpa banyak guru spiritual besar pada zamannya, hingga akhirnya menemukan gurunya sendiri dalam diri Syaikh 'Abd Allâh Al-Yâfi'î. Syaikh Al-Yâfi'î, yang dipandang oleh Syâh Ni'mat Allâh sebagai wali terkemuka di muka bumi, dianugerahi bukan hanya kesempurnaan esoteris, melainkan juga kemampuan luar biasa dalam menguasai ilmu eksoteris hingga akhirnya dipandang sebagai salah seorang faqih dan sejarahwan terbesar pada zamannya.

Syâh Ni'mat Allâh mengabdi kepada Syaikh Al-Yâfi'î selama tujuh tahun. Berkat kehadiran dan barakah dari Syaikh Al-Yâfi'î, Syâh Ni'mat Allâh mencapai kedudukan seorang syaikh setelah mendapatkan seorang pengikut. Setelah meninggalkan Syaikh Al-Yâfi'î, Syâh Ni'mat Allâh melakukan perjalanan periode keduanya ke sejumlah negara. Kali ini, dia tampil sebagai kutub spiritual pada zamannya, memuaskan dahaga spiritual dengan napasnya, menuntun tangan para pencari, dan menyembuhkan luka para pencinta Allah. Dalam perjalanan kedua ini, Syâh Ni'mat Allâh pertama kali berangkat menuju Mesir kemudian ke Transoxania, tempat dia menetap di Syahrisabz dekat Samarkand. Dalam perjalanan inilah terjadi pertemuan antara Syâh Ni'mat Allâh dan Timur Lenk. Timur Lenk, seperti Jengis Khan, adalah seorang penakluk biadab yang menindas Persia selama masa kekuasaannya sejak 771–807 H/1335–1405 M. Timur Lenk tidak mau memuliakan dan menghormati Syâh

Ni'mat Allâh. Oleh karena itu, agar tidak menemui kesulitan, Syâh Ni'mat Allâh memutuskan untuk meninggalkan Syahrisabz dan berangkat menuju Harat.

Di Harat, Syâh Ni'mat Allâh menikah dengan cucu Mîr Husain Harawî (w. 720 H/1329 M), yang pertanyaan-pertanyaannya menyebabkan Mahmûd Syabistarî menggubah dan menyusun *Gulsyan-i Râz*. Pernikahan ini melahirkan seorang putra biologis sekaligus spiritual, Burhân Al-Dîn Khalîl Allâh (lahir 885 H/1373 M), yang menggantikan Syâh Ni'mat Allâh sebagai *quthb* (kutub) dalam tarekat itu.

Dari Harat, Syâh Ni'mat Allâh melakukan perjalanan menuju Masyhad, singgah di Yazd dan Baft, kemudian menetap di Kubana. Dari sana dia pergi ke Kirman, kemudian ke kota di dekatnya, Mahan, tempat dia menetap hampir selama 25 tahun terakhir hidupnya, terkadang tinggal di Kirman dan terkadang di Mahan. Selama Syâh Ni'mat Allâh tinggal di Mahan, ketenarannya menyebar hampir ke seluruh kawasan Persia dan India, dan orang-orang yang rindu ingin berjumpa dengannya berziarah ke sana. Namun, Ahmad Syâh Bahmanî, raja Deccan, meminta Syâh Ni'mat Allâh datang ke India. Memenuhi permintaan itu, Syâh Ni'mat Allâh mengirimkan cucu laki-lakinya, Syâh Nûr Allâh, yang dengan demikian memberikan pijakan bagi kepindahan tarekat Nimatullâhî ke Deccan di India dan eksodus Syâh Khalîl Allâh ke sana.

Syâh Ni'mat Allâh hidup hampir selama seratus tahun. Pada 23 Rajab 732 H (21 April 1332 M), dia "menanggalkan *khirqah*-nya" (maksudnya: wafat—penerj.) di Kirman. Jasadnya diusung oleh para pejabat pemerintahan, hamba sahaya, kaum darwis, dan bangsawan, bahu-membahu, ke Mahan, dan dimakamkan di sana.[3]

Lalu katakan, inilah seorang "Syah yang pergi," terbebas
dari dunia ini,
Yang saat mendengar seruan "Kembalilah"
dari Yang Mahabenar (*Al-Haqq*),
Memasrahkan jiwanya, dengan hati yang hidup
dalam Cinta, dan pergi.[4]

'Abd Al-Razzâq Kirmânî menulis:

> Kepemimpinannya [yakni, Syâh Ni'mat Allâh] sangat menonjol di antara orang-orang besar pada zamannya dalam bidang keagamaan dan sangat luar biasa di kalangan ahli perjuangan spiritual (*mujâhadah*) pada zamannya. Tidak ada keangkuhan dan kelemahan dalam sifatnya; dia sama sekali tidak rakus dan tidak memiliki sifat-sifat tercela. Dia selalu sopan dan beradab, dan dia tidak pernah meninggalkan, secara lahiriah maupun batiniah, sikap dan perilaku yang benar dalam memenuhi syarat-syarat di jalan spiritual Muhammad. Dia memilih kata-kata tanpa keraguan sedikit pun, berbicara dengan penuh bobot, tetapi ajeg, tidak pernah mengeraskan suara atau menggunakan kata-kata tak pantas. Moralitas atau akhlak yang sempurna membuatnya memandang semua manusia sebagai makhluk yang pantas dan layak diperlakukan dengan niat baik.[5]

Syâh Ni'mat Allâh, selain membimbing banyak sekali murid, juga menghabiskan waktu luangnya dengan bertani. Dia menjadikan pekerjaan ini sebagai contoh bagi murid-muridnya dan menampakkan dengan terang-terangan kepada para pengikutnya bahwa bentuk kezuhudan terbaik dan cara paling bagus untuk mensucikan hati dan membersihkan diri adalah berkhidmat kepada masyarakat dan berbuat baik kepada sesama manusia.

> Sahabatku! Ingatlah Allah dan sebutlah Nama-Nya selalu;
> Jika engkau mampu, bekerjalah dalam "pekerjaan"-mu.[6]

Dengan Berkah Ilahi, tradisi berbuat baik kepada sesama manusia dan berkhidmat kepada masyarakat ini melahirkan keadaan "kelapangan" (*basth*) yang mengalahkan "kesempitan" (*qabdh*)[7] dalam hati kaum sufi Nimatullâhî. Melalui tindakan-tindakannya sendiri, Syâh Ni'mat Allâh menunjukkan bahwa menarik diri dari dunia dan bermalas-malasan hanya akan melahirkan sikap apatis, lesu, dan depresi, dan bahwa aktivitas sosial serta pergaulan dengan manusia—digabung dengan berkhidmat kepada mereka dengan niat demi (keridhaan) Allah—melahirkan kepuasan serta kelapangan jiwa dan pikiran. Mengikuti teladannya, kaum sufi Nimatullâhî tidak

menjalankan khalwat dan uzlah sebagai cara hidup; tidak ada lagi sikap apatis, lesu, dan depresi, digantikan kegembiraan dan kebahagiaan yang bersemayam di dalam hati.

Pelbagai "inovasi" lain dari Syâh Ni'mat Allâh adalah larangannya mengenakan pakaian khusus atau muncul di depan umum dengan mengenakan jubah khusus sufi. Dia berpandangan bahwa urusan-urusan batin dan spiritual haruslah terbebas dari pamer dan kepura-puraan, karena tidak berwarna akan lebih dekat dengan Allah daripada hitam atau putih. Menurut kata-kata seorang sufi:

> Sahabat-sahabat sang raja tidaklah berwarna hitam dan putih.
> Berhiaskan jubah Sifat-sifat Ilahi, Mereka melampaui jaket dan topi.[8]

Syâh Ni'mat Allâh bersikeras mengikuti para pendahulunya dengan tidak memisahkan tarekat dari Hukum Ilahi (syariat) karena berkeyakinan bahwa Hakikat hanya bisa dicapai dengan memadukan keduanya. Mengutip kata-katanya sendiri:

> Syariat adalah ilmu tentang teori agama, sementara tarekat adalah pengamalannya.
> Dan jika engkau menggabungkan teori dan praktik dengan tulus, semata-mata karena Allah, itulah hakikat.[9]

Namun, salah satu langkah paling penting yang diambil Syâh Ni'mat Allâh adalah dia tidak memandang tasawuf hanya sebatas untuk kelompok manusia tertentu. Bertolak belakang dengan syaikh-syaikh sufi pada zamannya, yang menerima hanya sebagian pencari Allah dan menolak sebagian lainnya sebagai tidak layak dan belum pantas, dia membuka pintu bagi semua orang yang menempuh jalan spiritual, dengan mengajari—melalui jalan Cinta (*mahabbah*)—mereka yang dilihatnya memiliki kerinduan akan mazhab Kesatuan. Syâh Ni'mat Allâh memandang semua manusia adalah sama, layak, dan membutuhkan jalan sufi. Dia mengatakan, "Mereka yang ditolak oleh para wali akan kuterima dan sesuai dengan kemampuan mereka, aku akan menyempurnakan diri mereka." Mengelu-elukan segenap gagasan ini dalam bait syair, Ridhâ Qulî Khân Hidâyat menggubah demikian:

Mengimani ilmu Allah, pasak seluruh wali, Syâh Ni'mat Allâh pun menegaskan:

"Murid siapa pun di jalan Kesempurnaan Tertinggi yang telah dicampakkan oleh semua syaikh lainnya,
Bebaskan dia dari umpan dan jerat dunia dan kirimkan kepadaku. Sekalipun ditolak yang lain, aku akan menerimanya dalam kefakiran suci di hadapan Allah dan membuatnya mabuk kepayang."[10]

Sesudah berusia enam puluh tahun, Syâh Ni'mat Allâh mulai menggubah syair.[11] Konon, syair Syâh Ni'mat Allâh menunjukkan kefasihan ekspresi dan ketegasan makna yang sama dengan ceramah-ceramahnya:

Jika kesatuan esensi Allah mengejawantahkan diri,
Bak seorang arif, aku 'kan menyatakannya secara terbuka.
Dan jika citra-citra kemajemukan muncul dalam imajinasi,
Aku 'kan mengingkarinya dan tak mau mengatakan dua.[12]

Namun, kebesaran dan ketenaran Syâh Ni'mat Allâh sama sekali bukan terletak dalam syair yang digubahnya. Sesungguhnya, "Syâh" yang satu ini bukanlah seorang penyair; alih-alih, dia adalah seorang arif (*'ârif*) dan seorang sufi yang membungkus Hakikat (*haqîqat*) dalam jubah bait syair. Puisi-puisi Syâh Ni'mat Allâh memiliki kandungan gnostik murni dan merupakan ungkapan keadaan seseorang yang menghabiskan umurnya dalam derita Cinta Ilahi. Laksana seorang pencinta yang putus asa dan bergairah, dia berdiri di hadapan Kekasihnya dalam keadaan terpesona penuh puja-puji:

Duhai! Kita adalah tawanan
dalam belenggu hawa nafsu liar,
Menderita, tersiksa,
belenggu-belenggu di pergelangan kaki kita!

Kita adalah orang-orang merana (*les miserables*)
di sahara cinta,
Sangat mahir dalam bidang
kerusuhan dan revolusi.

Kadang-kadang kita adalah guntur bergemuruh,
kadang-kadang kita adalah ledakan petir.
Kadang-kadang kita adalah awan,
kadang-kadang kita adalah lautan.
Kadang-kadang kita seperti tanah,
hina dan rendah,
Kadang-kadang kita seperti langit,
tinggi dan transenden.[13]

Bentuk syair utama yang digunakan Syâh Ni'mat Allâh dalam menuangkan inspirasinya adalah lirik atau *ghazal*. Syair-syair yang digubahnya dalam ragam bait lainnya, seperti *qashîdah* (ode), *tarjî'-band* (syair berbait tertentu), *matsnawî* (sajak berirama), dan *rubâ'î* (sajak empat baris) tidaklah penting jika dibandingkan dengan syair lirik atau *ghazal*-nya. Sekalipun syair-syair Syâh Ni'mat Allâh mungkin terlihat diulang-ulang, jika direnungkan lebih dalam lagi akan tampak bahwa dia sesungguhnya sedang mengungkapkan sebuah Realitas tunggal sambil mengalami pelbagai keadaan spiritual yang berbeda. Inilah satu Hakikat yang diekspresikan dalam pelbagai bentuk, dihiasi dan disampaikan melalui visi intuitif kepada para pencinta sesuai dengan kemampuan mereka masing-masing. Syair yang digubahnya menyenandungkan pujian tentang kehidupan; ia adalah nada seruling wujud, melodi musik Allah:

Gelombang, lautan, dan buih
semuanya adalah satu.
Semuanya adalah satu, tak ada yang selainnya,
entah kurang atau lebih.

Dalam kebanyakan syairnya, Syâh Ni'mat Allâh berbicara, dengan cara tertentu, tentang kesatuan atau identitas dari "yang melihat" (*nâzhir*) dengan "Yang Dilihat" (*manzhûr*), atau "saksi" (*syahid*) dengan "Yang Disaksikan" (*masyhûd*), atau "pencari" (*thâlib*) dengan "Yang Dicari" (*mathlûb*). Sering dia bercerita panjang lebar tentang pencinta, Kekasih, dan Cinta. Namun, makna metafora-metafora ini berkisar di seputar satu gagasan tunggal: kesatuan wujud transenden (*wahdah al-wujûd*):[14]

Menurut keyakinan kami, pencinta dan yang dicinta
adalah satu;
Bagi kami, apa itu keinginan?
Yang menginginkan dan Yang Diinginkan adalah satu.

Mereka memberitahuku, "Carilah Dia dalam esensi-Nya."
Namun, bagaimana aku harus mencari?
Yang mencari dan Yang Dicari adalah satu.[15]

Gagasan-gagasan tentang kesatuan wujud transenden yang dikemukakan Syâh Ni'mat Allâh dalam bentuk bait-bait puisi *Dîwân*-nya, juga diungkapkannya dalam risalah-risalahnya yang berbentuk prosa. Pelbagai subjek lain yang dibahas dalam risalah-risalah ini berkaitan dengan aspek-aspek lebih praktis dari jalan spiritual dan dengan doktrin-doktrin esoteris dalam tasawuf. Dari sekian banyak risalah Syâh Ni'mat Allâh, hingga kini sudah 130 risalah disimpan, disunting, dan diterbitkan dalam empat jilid oleh Khaniqahi-Nimatullahi Publications di Teheran.[16]

Kelanjutan Tarekat Nimatullâhî dari Tarekat Ma'rûfiyyah

Sekalipun tarekat Nimatullâhî pada dasarnya merupakan kelanjutan dari tarekat Ma'rûfiyyah, setelah wafatnya Syâh Ni'mat Allâh, nama tarekat pun diubah karena beberapa alasan: (1) Syâh Ni'mat Allâh menarik banyak murid dari setiap lapisan dan golongan masyarakat. Dia adalah seorang penyebar tangguh dan ternama prinsip-prinsip dan gagasan-gagasan tasawuf, baik sebagai seorang maestro dalam bidang kebudayaan rakyat maupun sebagai seorang penyair dan penulis dalam bidang ungkapan sastra dan filosofis sufisme yang paling canggih; (2) Dia menganjurkan kaum sufi untuk bekerja, melibatkan diri dalam pelbagai aktivitas sosial, dan tidak menyendiri dalam uzlah dan khalwat; (3) Dia menekankan murid-muridnya untuk mengenakan pakaian sesuai dengan zaman dan tempat mereka hidup. Dia melarang murid-muridnya mengenakan pakaian khusus; (4) Dia menganjurkan kaum sufi untuk mengamalkan dengan penuh ketaatan praktik-praktik eksoteris syariat; (5) Tidak seperti syaikh-syaikh lainnya, dia tidak mengusir siapa pun yang datang kepadanya karena cinta

kepada Allah, tetapi mengajari mereka sesuai dengan kemampuan mereka di jalan pensucian-diri; (6) Dia melarang murid-muridnya menggunakan opium dan ganja ketika kedua benda ini digunakan oleh sebagian orang awam dan sufi-sufi tertentu.

Sesudah wafatnya Syâh Ni'mat Allâh, putra dan penerusnya, Syâh Khalîl Allâh I, syaikh ke-23 menurut silsilah tarekat itu memilih tinggal di Deccan, India. Hal ini menyebabkan syaikh-syaikh Nimatullâhî menetap di Deccan hingga zaman Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh Deccani, yang pindah kembali ke Persia.

Syaikh-Syaikh Nimatullâhî yang Tinggal di India dari Syâh Khalîl Allâh hingga Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh

23. Syâh Khalîl Allâh I (775–860 H/1373–1455 M)
24. Syâh Habîb Al-Dîn Muhibb Allâh I (w. 914 H/1508 M)
25. Syâh Kamâl Al-Dîn I
26. Syâh Khalîl Allâh II (w. 925 H/1508 M)
27. Syâh Syams Al-Dîn Muhammad I
28. Syâh Habîb Al-Dîn Muhibb Allâh II
29. Mîr Syâh Syams Al-Dîn Muhammad II
30. Mîr Kamâl Al-Dîn 'Athiyyat Allâh II
31. Mîr Syâh Syams Al-Dîn Muhammad III
32. Mîr Mahmûd Deccani
33. Syams Al-Dîn Deccani
34. Sayyid Ridhâ 'Alî Syâh Deccani
35. Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh Deccani (syahid 1211 H/1796 M)

Kehidupan dan Karya-Karya Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh

Ma'shûm 'Alî Syâh secara khusus berperan penting dalam menghidupkan kembali tarekat Nimatullâhî di Persia. Mîr 'Abd Al-Hamîd atau Ma'shûm[17] 'Alî Syâh, demikian dia dikenal dalam tarekat, lahir di Hiderabad, India. Leluhurnya adalah anggota-anggota aristokrasi

kaya. Setelah menempuh pendidikan konvensional dalam pengetahuan eksoteris, dia segera mengabdikan diri kepada para syaikh yang mengalami keterpesonaan dan keadaan-keadaan mistis (*arbâb-i wajd wa ḥâl*), dengan berkhidmat secara tulus kepada Ridhâ 'Alî Syâh Deccani. Dia berkhidmat kepada gurunya selama beberapa tahun hingga mencapai kedudukan wali dan memperoleh izin untuk membimbing orang lain.

Di India, sebelum menjadi seorang sufi, Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh konon sangat kaya, berkuasa, dan amat disegani. Dikisahkan bahwa setiap kali dia bepergian, ada delapan orang yang mengikutinya dari belakang sambil membawa batangan emas dan perak. Ketika dia pertama kali menemui Ridhâ 'Alî Syâh dengan membawa rombongan yang mengesankan ini, Ridhâ 'Alî menyuruhnya kembali datang keesokan harinya sendirian. Menanggapi hal itu, Sayyid Ma'shûm segera memberikan segala sesuatu yang dimilikinya, kemudian pergi ke *khânqâh* Ridhâ 'Alî. Setelah memberikan seluruh miliknya, dia menjadi begitu miskin sehingga memberi sedekah kepada Ridhâ 'Alî berupa kotoran kering atau tahi unta (untuk bahan bakar), yang diambilnya di tengah perjalanan. Sebagaimana ditulis oleh Nizhâm 'Alî Syâh[18] dalam *Jannat Al-Wishâl*:

Lalu berangkatlah manusia unik ini,
bergegas menuju istana Raja,
Sendirian dan tak tertandingi,
mencari Berkah Ilahi,
Dan hanya membawa kotoran-kering unta
sebagai upeti.

Atas perintah Ridhâ 'Alî Syâh, pada 1190 H/1775 M Sayyid Ma'shûm melakukan perjalanan ke Persia melalui Laut Oman. Begitu tiba di Syiraz, sejumlah orang pun berbaiat kepadanya. Di antaranya adalah Faidh 'Alî Syâh dan Nûr 'Alî Syâh.[19] Setelah mendidik dan menyempurnakan kedua muridnya ini, Ma'shûm 'Alî Syâh memberi mereka otoritas (ijazah) bimbingan dan menyerahkan kepada Nûr 'Alî Syâh segala urusan tarekat Nimatullâhî.

Ma'shûm tinggal dengan tenang di Syiraz dengan murid-muridnya selama dua atau tiga tahun hingga Karîm Khân Zand,

penguasa Fars yang menjadikan Syiraz sebagai ibu kota, mulai menentangnya. Karîm Khân telah kena pengaruh dari seseorang yang bernama Jânî, orang India yang mendambakan tempat yang lebih tinggi di dalam istana dan berusaha membuat Ma'shûm diusir dari Syiraz. Jânî telah menyuap beberapa pelayan istana Khân untuk mendukungnya melakukan tindakan yang berisiko ini. Suatu hari, ketika Karîm Khân meninggalkan kota itu untuk mengunjungi negara tetangganya, Jânî, bersama sejumlah pelayan istana yang telah dia suap, mendekati Karîm Khân dan setelah berbaiat kepada penguasa itu, menyatakan (dengan berkedok sebagai sahabat dan hamba yang setia):

Di kotamu ada Seorang darwis penyembah api.
Terkadang dia mengaku sebagai Tuhan,
Terkadang dia mengaku sebagai seorang Syâh,
Terkadang dia seorang pengemis.
[Sungguh dia] seorang tukang sihir—dia mencuri hati.
Dia adalah keturunan "Raja dari Najaf".[20]
Seperti seekor ngengat mencari cahaya lilin,
[Demikianlah] orang-orang mengelilinginya.

Oh, raja yang beruntung, jika di dalam kota ini
Tinggal orang ini, tentulah dia akan merampokmu
[Merampok] mahkota dan takhtamu.[21]

Saat mengatakan ini, Jânî mempunyai kelompok yang dibawa bersamanya untuk memberikan kesaksian yang membenarkan apa yang telah dia katakan. Sang raja memercayai pernyataan tersebut dan memerintahkan agar Ma'shûm 'Alî Syâh serta pengikutnya diusir dan dibuang dari Syiraz. Yang menyertai Ma'shûm meninggalkan kota itu adalah Faidh 'Alî Syâh, Nûr 'Alî Syâh, Musytâq 'Alî Syâh, Nazhar 'Alî Syâh, dan Darvîsy Husain 'Alî.

Ma'shûm dan para pengikutnya lalu berhasil melakukan perjalanan dari Syiraz menuju Isfahan. Pada waktu itu, tengah terjadi anarki di setiap wilayah negara tersebut, 'Alî Murâd Khân (seorang famili Karîm Khân Zand) menobatkan dirinya sendiri sebagai raja di Isfahan. Suku Qâjâr, dengan bantuan pemimpin mereka, Âqâ Muhammad Khân Qâjâr, muncul untuk membela 'Alî Murâd Khân,

dengan harapan dapat menaklukkan dan menguasai Arak dan Fars. Dalam waktu singkat, 'Alî Murâd Khân dipaksa untuk melarikan diri dari Isfahan, dan saat dia pergi kelompok sufi dari tarekat Jalâlî membuat perayaan dan bersukaria di seluruh pasar dan simpang jalan di kota itu. Karena peristiwa itu, 'Alî Murâd Khân dirasuki dendam kepada semua darwis, sehingga ketika kembali berkuasa di Isfahan dan para pemfitnah mengingatkannya bahwa Ma'shûm 'Alî Syâh dan para pengikutnya, seperti kaum Safawi,[22] mungkin juga mempunyai aspirasi politik, dia berbalik melawan mereka.

Inspektur polisi di Isfahan bersama Rustam Khân dan Ashlân Khân, dua bersaudara yang merupakan sahabat karib 'Alî Murâd Khân, diberi wewenang untuk mengusir Ma'shûm dan para pengikutnya dengan cara yang paling hina dari *khânqâh* Faidh 'Alî Syâh, tempat mereka tinggal. Agen-agen pemerintah menyerang rumah sang sufi itu dan menjarah seluruh milik mereka. Ma'shûm 'Alî Syâh dan Nûr 'Alî Syâh lalu dirantai di dalam sebuah rumah kapten polisi.

Akhirnya, Sayyid Ma'shûm, diiringi Nûr 'Alî Syâh dan beberapa murid setianya, diusir dari Isfahan. Mereka berangkat menuju Kasyan, dan berharap dapat mencapai Khurasan. Konon ketika mereka berhenti untuk beristirahat di bawah pohon di Murchihkhurt, sebuah kampung yang terletak di antara Isfahan dan Kasyan, Ma'shûm menundukkan kepalanya dalam kontemplasi selama beberapa jam dan ketika dia meninggikan suaranya, "Kapten polisi itu belum selesai mengganggu kita. Anggota-anggota tubuh kita bakal dipotong. Siapa saja yang ingin menyelamatkan diri bisa pergi sekarang juga." Mendengar hal ini, dua orang penunggang kuda yang dikirim oleh gubernur Isfahan langsung menyergap. Salah seorang dari mereka memotong telinga Nûr 'Alî Syâh dan Ma'shûm 'Alî Syâh, dan memberikan potongan telinga itu kepada Rustam dan Ashlân Khân; yang lain membawa dua orang sufi itu sebagai tahanan melalui Kasyan menuju Teheran.

Namun, Âqâ Muhammad Khân Qâjâr, yang telah diawasi dan dimata-matai oleh Karîm Khân Zand sebelumnya ketika tinggal di Syiraz, telah menjadi sahabat karib Ma'shûm 'Alî Syâh melalui kontak dengan seorang mullah termasyhur dan sangat menghormati kaum

sufi. Ketika mendengar keadaan Ma'shûm, dia mengatur agar sang darwis mendapat perlakuan hormat dan penuh kemurahan hati serta dapat mengadakan perjalanan menuju kota suci Masyhad atas biaya darinya. Demikianlah, Ma'shûm 'Alî Syâh mengadakan perjalanan menuju Masyhad bersama beberapa murid terdekatnya, termasuk Nûr 'Alî, Husain 'Alî, Musytâq 'Alî, Nazhar 'Alî, Shafâ 'Alî, dan Syauq 'Alî.

Setelah berziarah ke makam Imam Ridhâ di Masyhad, Ma'shûm dan murid-muridnya berangkat menuju Harat, tempat banyak bangsawan di wilayah itu menjadi muridnya, termasuk Pangeran Fîrûz Al-Dîn Afghân, Muhammad Kâzhim Khân Syâmlû, dan Ahmad Khân Taymûrî. Setelah singgah sebentar di sana, murid-murid terbaik Ma'shûm yang menyertainya, termasuk Nûr 'Alî, Husain 'Alî, Musytâq 'Alî, Raunaq 'Alî, dan Sayyid Mazhhar 'Alî, diminta berpisah dengannya. Ma'shûm 'Alî Syâh kemudian berangkat menuju Kabul, Zabul, dan India.

Setelah melakukan perjalanan mengarungi negeri-negeri ini, Sayyid Ma'shûm melanjutkan perjalanan melalui laut menuju Irak, kemudian bermukim di Najaf. Tidak lama setelah itu, dia pindah ke Karbala, tempat dia berkumpul kembali bersama Nûr 'Alî, Raunaq 'Alî, Majdzûb 'Alî, dan Ridhâ 'Alî.

Tidak berselang lama kemudian, Sayyid Ma'shûm melanjutkan lagi perjalanannya dan berangkat untuk berziarah ke makam Imam Ridhâ di Masyhad. Namun, ketika dia mencapai Kirmansyah, Âqâ Muhammad 'Alî Bihbahânî—seorang teolog dari Irak dan seorang ulama yang sangat fanatik menentang kaum sufi serta merupakan putra Muhammad Bâqir Bihbahânî—menangkap dan memenjarakan Ma'shûm 'Alî. Penulis *Tharâ'iq Al-Haqâ'iq* menulis:

> Dituturkan dari orang-orang yang dapat dipercaya di Kirmansyah dan dari sumber-sumber lainnya bahwa Sayyid Ma'shûm syahid dan dimakamkan di taman 'Arsy-i Barîn, yang di atasnya kini berdiri sebuah bangunan, dan bahwa perbuatan ini dilakukan atas desakannya [desakan Bihbahânî].[23]

Sebagaimana terlihat jelas dari paparan sebelumnya, Sayyid Ma'shûm 'Alî Syâh haruslah dipandang sebagai salah seorang pembaru dari tarekat Nimatullâhî di Persia. Mestilah diperhatikan bahwa tasawuf telah mengalami kemunduran terus-menerus di Persia bahkan sejak akhir era Safawi. Invasi bangsa Afghan, pelbagai ekspedisi militer yang kerap dilancarkan oleh Nâdir Khân dan penguasa Dinasti Zand menyebabkan masyarakat kurang menaruh perhatian pada spiritualitas. Pada saat Ma'shûm 'Alî Syâh datang, pelbagai tarekat sufi Safawi hanya tinggal nama. Hanya sejumlah kecil penduduk di Masyhad dari tarekat Nûrbakhsyî dan sekelompok kecil darwis Dzahabî di Syirazlah yang masih tersisa. Kedatangan Ma'shûm 'Alî Syâh, kharisma spiritualnya, dan kesiapan masyarakat Persia setelah melewati tahun-tahun penuh pembunuhan dan pertumpahan darah, ditambah perilaku buruk sebagian kecil ulama eksoteris—semuanya ini—memicu perkembangan dan kebangkitan kembali mazhab tasawuf dan gnosis (*'irfân*). Tampaknya, di mana pun Sayyid Ma'shûm dan para pengikutnya menginjakkan kaki, masyarakat tanpa disadari cenderung pada tasawuf. Sejak itu, syaikh-syaikh tarekat Nimatullâhî menetap di Persia, setelah berabad-abad di India.

Usia Ma'shûm 'Alî Syâh saat syahidnya (1211 H/1796 M) konon lebih dari enam puluh tahun. Mengenai penampilan lahiriahnya, penulis *Tharâ'iq* menulis demikian:

> Dia adalah seorang yang berwajah menyenangkan dan berpenampilan anggun. Dia selalu mengenakan pakaian kaum sufi serta membiarkan rambutnya terurai dan tak tersisir. Secara fisik dia lemah dan pendek. Dia adalah orang yang selalu berpikir panjang, tidak tergesa-gesa, dan tidak banyak berbicara. Dia tidak pernah menyukai hal-hal duniawi atau melakukan perbuatan sia-sia, pun tidak berusaha menumpuk kekayaan. Apa pun yang diberikan sebagai sedekah kepadanya, segera dia salurkan kepada kaum darwis; dia tidak pernah menerima lebih dari satu bagian untuk dirinya sendiri, mengingat dia sendiri adalah seorang darwis.[24]

Syaikh-Syaikh Tarekat Nimatullâhî Setelah Ma'shûm 'Alî Syâh

Silsilah spiritual tarekat Nimatullâhî dari Ma'shûm 'Alî Syâh hingga saat ini adalah sebagai berikut:

1. Nûr 'Alî Syâh (w. 1212 H/1797 M)
2. Husain 'Alî Syâh Ishfahâni (w. 1234 H/1818 M)
3. Majdzûb 'Alî Syâh (w. 1239 H/1823 M)
4. Mast 'Alî Syâh (w. 1253 H/1837 M)
5. Rahmat 'Alî Syâh (w. 1278 H/1861 M)
6. Munawwar 'Alî Syâh (w. 1301 H/1883 M)
7. Wafâ 'Alî Syâh (w. 1336 H/1918 M)
8. Shâdiq 'Alî Syâh (w. 1340 H/1922 M)
9. Mûnis 'Alî Syâh (w. 1373 H/1953 M)
10. Nûr 'Alî Syâh II (Javad Nurbakhsy)

Pembagian Tarekat Nimatullâhî di Persia

Setelah wafatnya Rahmat 'Alî Syâh, dua orang wakilnya (syaikh),[25] Shafî 'Alî Syâh dan Muhammad Kâzhim, yang dikenal sebagai Sa'âdat 'Alî, menolak kepemimpinan Munawwar 'Ali Syâh, pengganti yang sah dari Rahmat 'Ali Syâh, dan meletakkan landasan bagi silsilah Gunâbâdî dan persaudaraan Shafî 'Alî Syâhî.

Persaudaraan Shafî 'Alî Syâhî

Setelah wafatnya Rahmat 'Alî Syâh, Shafî tunduk kepada Munawwar 'Alî Syâh, tetapi setelah sekian lama, karena pelbagai alasan, jalan yang mereka tempuh akhirnya terpisah. Setelah perpecahan ini, murid-murid Shafî 'Alî Syâh, seperti Zhahîr Al-Daulah, mendirikan Masyarakat Persaudaraan (*anjuman-i ukhuwwah*), yang menjadi sebuah organisasi berpengaruh dalam masyarakat Persia secara keseluruhan. Anggota-anggota awal Masyarakat Persaudaraan adalah:

1. Zhahîr Al-Daulah (Ketua)
2. Sayyid Muhammad Khân Intizhâm Al-Daulah
3. Sâlâr Amjad
4. Nizhâm Al-Daulah
5. Yamîn Al-Mamâlik
6. Nizhâm Al-Lasykar

7. Mîrzhâ Muhammad 'Alî Khân Nushrat Al-Sulthân
8. Mîrzhâ 'Alî Akbar Khân Surûsy
9. Mîr Bâqir Khân Shafâmanisy
10. Mîrzâ 'Abd Al-Wahhâb Jawâhirî
11. 'Alî Ridhâ Shabâ

Sebagian besar orang ini adalah tokoh terkemuka pada zamannya dan kehadiran mereka dalam Masyarakat Persaudaraan berperan besar dalam memperluas pengaruh tasawuf di kalangan bangsawan Persia. Hal penting yang perlu diperhatikan di sini adalah Shafî 'Ali tidak pernah menunjuk pengganti untuk dirinya sendiri.

Silsilah Gunâbâdî

Hâjjî Muhammad Kâzhim, yang dikenal sebagai Sa'âdat 'Alî, adalah seorang syaikh dalam tarekat Rahmat 'Alî Syâh, tetapi seperti telah disebutkan, tidak tunduk kepada Munawwar 'Alî Syâh, penggganti sah Rahmat 'Alî. Sementara di Masyhad, Hajjî Mullâ Sulthân Gunâbâdî bertemu Sa'âdat 'Alî dan menjadi muridnya serta mendirikan klan Gunâbâdî. Setelah kematian Hâjjî Muhammad Kâzhim, putranya, Hâjjî Mullâ 'Alî, dan sesudah itu, putranya Muhammad Hasan, yang dikenal sebagai Shâlih 'Alî, kemudian, putranya Tâbandih, berturut-turut menyatakan kepemimpinan silsilah Gunâbâdî. Yang terakhir adalah pemimpin utama silsilah itu di Persia.

Tarekat Nimatullâhî Dewasa Ini di Bawah Kepemimpinan Javad Nurbakhsy

Javad Nurbakhsy dilahirkan di Kirman, Iran. Dia menyelesaikan sekolah dasarnya di kota itu, sering mengalami loncat-kelas dan selalu menjadi murid paling top di kelasnya. Pada umur enam belas tahun, dia ditahbiskan atau dibaiat sebagai anggota tarekat Nimatullâhî oleh Âqâ Mursyidî, salah seorang syaikh dari Mûnis 'Alî Syâh. Setelah menyelesaikan sekolah lanjutan, dia pindah ke Teheran untuk menyelesaikan studinya di Universitas Teheran, menyertai gurunya, Mûnis 'Alî Syâh, selama waktu senggangnya. Pada usia dua puluh tahun dia ditunjuk oleh Mûnis untuk menempati posisi syaikh dan dua tahun berikutnya menyusun tiga jilid buku tipis untuk menghormati gurunya dengan judul *Gulzâr-i Mûnis*,

mengenai pelbagai aspek teoretis dan praktis tasawuf. Jilid terakhir dari karyanya ini terbit pada 1949 M.

Pada 1952 M, dia meraih gelar M.D. (dokter—penerj.) dan pindah ke Bam, sebelah barat Kirman, tempat dia ditunjuk sebagai kepala balai pengobatan di kota tersebut. Di sana, pada 15 Juni 1953, ketika Mûnis 'Alî Syâh wafat di Teheran, J. Nurbakhsy menerima berita tentang pelantikan anumerta beliau sebagai *quthb* dalam tarekat Nimatullâhî. Selama 34 tahun terakhir, Javad Nurbakhsy (Nûr 'Alî Syâh II) telah memimpin dan mengelola tarekat Nimatullâhî, yang selama rentang waktu ini dia telah mengawasi pembangunan lebih dari seratus pondok sufi atau *khânqâh* di kota metropolitan dan kotamadya utama di seluruh Persia.

Javad Nurbakhsy adalah penulis atau penyunting lebih dari sembilan puluh karya terbitan di Persia, yang dicetak di Teheran oleh Penerbit Khaniqahi Nimatullahi (Intisyârât-i Khânqâh-i Ne'-matu'llâhî). Publikasi-publikasi ini pada dasarnya dibagi dalam dua kategori: (1) Karya asli J. Nurbakhsy; dan (2) edisi kritis atas karya prosa dan puisi yang ditulis oleh para penulis sufi klasik.[26] Namun, J. Nurbakhsy juga telah menerbitkan banyak artikel tentang psikologi, yang tentu saja tidak akan dibahas dalam artikel ini.[27] Mesti juga disebutkan bahwa Perpustakaan Nurbakhsy di Teheran menyimpan salah satu koleksi terbesar pelbagai manuskrip dan buku kuno tentang mistisisme Islam di Iran, yang indeks lengkapnya telah di-terbitkan pada 1973 M oleh Ibrâhîm Dîbâjî.[28] Sejak 1962 M hingga 1977 M, Javad Nurbakhsy mempraktikkan ilmu psikiatrinya sebagai profesor di Universitas Teheran dan kepala salah satu rumah sakit psikiatri terkemuka di kota itu. Dia juga menghabiskan waktunya mempelajari dan melakukan penelitian di bidang ini di Sorbornne. Dia adalah salah seorang tokoh sufi pertama yang menguasai ilmu jiwa tradisional sekaligus psikiatri modern.[29]

Tarekat Nimatullâhî di Barat

Javad Nurbakhsy pertama kali berkunjung ke Amerika Serikat pada 1974 M, dan, menanggapi banyaknya permintaan dari para pengikutnya di Amerika yang jumlahnya semakin meningkat, pada 1975 M dia mendirikan pondok sufi (*khânqâh*) pertama di Amerika

Serikat di kota New York. Tindakan ini diikuti oleh pelbagai pusat [tarekat itu] di kota-kota Amerika lainnya. Selama dasawarsa terakhir, jumlah *khânqâh* terus meningkat dan bertambah banyak di Amerika, dan sebuah *khânqâh* penting di London telah menjadi pusat tarekat ini di Barat.

Javad Nurbakhsy telah bermukim di London sejak 1983 M dan memprakarsai serangkaian penerbitan dalam bahasa Persia.[30] Dua seri dari karya-karya ini pantas disebutkan secara khusus, karena menjadi bagian kontemporer penting dalam tradisi literatur sufi kuno: (1) *Ma'ârif-i Shûfiyyah*, sebuah uraian ringkas tentang konsep-konsep teosofis dasar dari para penulis sufi klasik dalam tujuh jilid (empat jilid di antaranya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris); dan (2) *Farhang-e Nûrbakhsy*, lima belas jilid ensiklopedi tentang terminologi sufi yang membahas secara detail makna esoteris simbolisme puisi dalam leksikon sufi (tiga jilid telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Sufi Symbolism*). Selanjutnya, sebuah jurnal ilmiah, *Sufi*, yang dikhususkan untuk mengkaji sastra, filsafat, dan praktik tasawuf, baru-baru ini mulai diterbitkan di London dalam bahasa Persia dan Inggris, yang menegaskan kembali ajaran-ajaran dasar dan abadi, landasan metafisika, dan kebenaran-kebenaran puitis spiritualitas Islam.

Spiritualitas Nimatullâhî dan Disiplin-Disiplin Kontemplatif

Tarekat Nimatullâhî menekankan persaudaraan dan kesetaraan seluruh umat manusia, penghormatan tanpa prasangka pada semua agama di dunia ini, juga pengabdian dan cinta kepada sesama manusia tanpa memedulikan perbedaan keyakinan, budaya, dan kebangsaan. Dalam tarekat ini, praktik tasawuf bertujuan menciptakan karakter yang sangat etis dalam kepribadian lahiriah (*zhâhir*), dan membimbing hati untuk menghimpun pelbagai kualitas dan keutamaan manusia serta mencapai pemahaman dan visi tunggal dan utuh dalam jiwa batiniah (*bâthin*). Penyebaran tasawuf mestilah bertujuan membidik realitas Islam agar dapat dibangkitkan sikap cinta yang mampu menyatukan para pemeluk dari pelbagai agama dan keyakinan. Dengan energi tasawuf, segala perbedaan dan

perselisihan sektarian dihilangkan, karena seorang sufi mengarahkan perhatiannya pada wilayah Keesaan Ilahi (tauhid), dan dari sudut pandang ini memandang setiap orang dalam persaudaraan dan persamaan.

Disiplin-disiplin kontemplatif Nimatullâhî terdiri dari lima amalan pokok: (1) *dzikr-i khafî* (doa batin atau doa hati); (2) *fikr* (kontemplasi, refleksi); (3) *murâqabah* (meditasi); (4) *wird* (wirid, permohonan); dan (5) *muḥâsabah* (mawas-diri).[31] Kaum sufi Nimatullâhî berkumpul dua kali seminggu di pondok sufi dan melakukan ibadah-ibadah ritual (*shalât, namâz*) bersama. Acara ini kemudian diikuti dengan majelis sufi (*majlis*). Terlebih dahulu dilakukan meditasi dalam diam kemudian dilantunkan puisi mistis karya para maestro besar dalam tradisi sufi Persia, seperti Rûmî, 'Irâqî, Maghribî, atau Syâh Ni'mat Allâh, kadang-kadang dengan iringan musik. Dalam tarekat Nimatullâhî, praktik mendengarkan musik (*samâ'*) adalah tradisi yang sangat hidup.[32] Sekalipun mengingat Allah atau zikir dalam keadaan diam (*dzikr-i khafî*) sangat ditekankan dalam tarekat ini, beberapa kali dalam setahun dilangsungkan pertemuan khusus para *fuqarâ'* Nimatullâhî, yang dikenal sebagai *dîk jûsy*, yang di dalamnya diamalkan zikir dengan suara keras (*dzikr-i jalî*).

Kepatuhan dan keyakinan pada guru serta kesetiaan (*wafâ*) pada tarekat juga termasuk prinsip-prinsip dasar. Dalam hubungan murid dengan guru, sang guru dipahami sebagai cermin yang memantulkan kembali perhatian dan pengabdian murid kepada Allah, dan bukan mengarahkannya kepada diri sang guru pribadi, yang memungkinkan lahirnya "kultus personal" yang bersifat syirik.

Tarekat Nimatullâhî secara khusus menekankan pengabdian (*khidmat*) dalam pondok sufi itu sendiri. Pengabdian ini dilakukan sesuai dengan kode etik (*adab*) yang sudah sangat tua dan dijabarkan secara terperinci, karena menurut pepatah, "Tasawuf, seluruhnya, adalah *adab*" (*al-tashawwuf kulluh âdâb*).[33] Sikap seorang sufi dalam pengabdian ini adalah sejenis "kesucian" (*shafâ*) altruistik sehingga dalam pergaulannya dengan orang lain, setiap sufi memandang dirinya lebih rendah dari orang lain. Lebih jauh, kaum sufi umumnya dianjurkan untuk mendekatkan diri kepada Allah, Sang Pencipta (*Al-Khâliq*) dengan mengabdi dan berkhidmat kepada

mahluk-Nya (*khalq*) di dalam masyarakat. Sesuai dengan kaidah, "Mementingkan diri sendiri adalah tercela, sekalipun niatnya suci dan tulus" (*khudî kufr ast agar khud pârsâ'îst*), pengabdian dan pengkhidmatan kaum sufi hanya bernilai jika tidak ada unsur mementingkan diri sendiri dan bersifat altruistik. Selama sikap mementingkan diri sendiri dan egosentrisitas merupakan musuh alami dari semua bentuk spiritualitas, dari sudut pandang monisme kaum sufi Nimatullâhî, menyakiti seseorang sama artinya dengan menyakiti Sang Pencipta, sementara merasa dilukai oleh makhluk sama artinya dengan mempertahankan sikap politeisme di hadapan Satu Pencipta.

Ajaran-ajaran tarekat Nimatullâhî masih tetap hidup sampai hari ini. Di Persia, tarekat ini adalah tarekat sufi yang paling berkembang pesat sejauh ini dan terus menarik sejumlah besar orang di Eropa dan Amerika bahkan di wilayah tertentu di Dunia Islam, seperti benua hitam Afrika, yang baru akhir-akhir ini dapat ditembus tarekat sufi dengan corak sangat Persia ini.[]

8

TAREKAT NAQSYABANDIYYAH

K.A. NIZAMI

Silsilah dan Ciri-Cirinya

Barangkali, tidak ada satu tarekat sufi pun dalam sejarah mistisisme Islam yang panjang dan selalu berubah-ubah yang mempunyai dampak sedemikian jauh kepada masyarakat Muslim di pelbagai wilayah yang berbeda seperti halnya Naqsyabandiyyah. Dinamai menurut Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Muhammad Naqsyband (717–791 H/1317–1389 M), seorang penduduk asli Bukhara, tarekat ini berdiri pertama kali di Asia Tengah kemudian meluas ke Turki, Suriah, Afghanistan, dan India. Di Asia Tengah, bukan hanya di kota-kota penting, melainkan di kampung-kampung kecil pun mempunyai pelbagai *takiyyah* (padepokan sufi) dan rumah peristirahatan Naqsyabandî tempat berlangsungnya aktivitas keagamaan yang semarak. Pada abad ke-10 H/16 M, tarekat Naqsyabandî mencapai India, dan tahap baru aktivitas spiritual pun dimulai di bawah kepemimpinan Syaikh Ahmad Sirhindî (972–1033 H/1564–1624 M), yang dikenal sebagai *Mujaddid-i Alf-i Tsânî* (Pembaru Milenium Kedua).[1] Menurut Kaisar Jahângîr (1014–1037 H/1605–1628 M), murid-muridnya tersebar di setiap kota kecil dan kota besar di seluruh penjuru Kekaisaran Mughal.[2] Di bawah kekuasaannya, pengaruh tarekat Naqsyabandî kembali ke negeri-negeri di wilayah Turki dengan semangat baru. Pusat Naqsyabandî Sirhind (di Punjab) mengalahkan pamor

banyak pusat Naqsyabandî di Asia Tengah. Pada permulaan abad ke-13 H/19 M, salah seorang syaikh Naqsyabandî yang berasal dari Delhi—Syâh Ghulâm 'Alî[3] (1156-1240 H/1743-1824 M)—memiliki murid-murid yang tersebar melintasi "Roma, Suriah, Bagdad, Mesir, Cina, dan Etiopia."[4] Salah seorang muridnya, Maulânâ Khâlid Kurdî, merevitalisasi tarekat Naqsyabandiyyah di Suriah dan mengirim para pengikutnya menyebar luas ke pelbagai tempat.[5] Jaringan *khânqâh* Naqsyabandî meliputi pelbagai benua, dan para syaikhnya bekerja dalam skala nasional maupun internasional.

Reaksi kaum Muslim atas kehadiran Barat di banyak negara selama abad ke-13 H/19 M terwujud dalam pelbagai aktivitas para syaikh Naqsyabandî. Gerakan-gerakan revivalis di Turki dan Asia Barat berutang dukungan dan sokongan intelektual pada Naqsyabandiyyah. Sayyid Ahmad Syahîd (w. 1247 H/1831 M), pemimpin gerakan Mujâhidîn di India, adalah seorang Naqsyabandî.[6] Pembaru Arab terkemuka, Muhammad Rasyîd Ridhâ (1282-1354 H/1865-1935 M), menganut ajaran-ajaran Naqsyabandî pada masa mudanya.[7] Snouck Hurgronje mencatat pengaruh Naqsyabandiyyah bahkan di Sumatra, Jawa, dan Kalimantan.[8] Hingga sekarang ini, sesungguhnya, tarekat itu menjadi sebuah faktor penting dalam kehidupan masyarakat Muslim di pelbagai negara. Penerbitan sebuah jurnal Naqsyabandî, *Sohbet Dergisi*, dari Istanbul, sekalipun hanya berumur pendek (1952-1953 H), adalah ekspresi dari minat dan ketertarikan bangsa Turki pada gagasan-gagasan tarekat itu.

Sepanjang sejarahnya, tarekat Naqsyabandî memiliki dua karakteristik menonjol yang menentukan peranan dan pengaruhnya: (1) ketaatan yang ketat dan kuat pada Hukum Islam (syariat) dan Sunnah Nabi; (2) upaya tekun untuk memengaruhi kehidupan dan pemikiran golongan penguasa serta mendekatkan negara pada agama. Tidak seperti tarekat-tarekat sufi lainnya, tarekat Naqsyabandî tidak menganut kebijaksanaan isolasi diri dalam menghadapi pemerintahan yang tengah berkuasa saat itu. Sebaliknya, ia melancarkan konfrontasi dengan pelbagai kekuatan politik agar dapat mengubah pandangan mereka. "Raja adalah jiwa dan masyarakat adalah tubuh. Jika sang Raja tersesat, rakyat akan ikut tersesat," demikian biasa dikatakan oleh Syaikh Ahmad

Sirhindî.[9] Pendekatan tarekat-tarekat lain, yang lebih menekankan pentingnya masyarakat daripada pemerintahan dalam pelbagai upaya pembaruan mereka, adalah "Persis seperti keadaanmu, demikianlah keadaan para penguasamu." Berbeda dengan itu, kaum Naqsyabandî membebankan tanggung jawab yang sama kepada para penguasa dan memandang upaya memperbaiki penguasa sebagai prasyarat untuk memperbaiki masyarakat.

Secara organisasi, satu aspek penting dari tarekat Naqsyabandiyyah adalah afiliasi spiritualnya dengan Hadhrat Abû Bakar, khalifah pertama. Sekalipun beberapa subcabangnya menelusuri asal-usulnya bersambung kepada Hadhrat 'Alî,[10] afiliasi utama tarekat ini tetaplah dengan Abû Bakar. Ada banyak tarekat sufi lainnya yang melacak asal-usul bersambung kepada 'Alî saja dan memandang beliau sebagai sumber utama kehidupan spiritual dalam Islam.

Secara spiritual, Naqsyabandiyyah menonjol dalam menggambarkan segenap jagat pengalaman dan petualangan spiritual. Dengan kejelasan konseptual luar biasa, mereka membentuk alam perkembangan spiritual yang menunjukkan pelbagai tahapan dan kedudukan (*aḥwâl wa maqâmât*) yang harus dilalui oleh seorang sufi. Barangkali tidak ada tarekat sufi yang berusaha menunaikan tugas ini dengan sedemikian cermat dan telitinya.

Satu ciri khas lainnya dari para syaikh Naqsyabandî adalah "kesadaran akan misi" mereka. Kebanyakan dari mereka meyakini bahwa mereka ditakdirkan untuk memainkan peranan dalam sejarah. Dari Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband hingga Syâh Ghulâm 'Alî dari Delhi, konsep-konsep yang berbeda tentang *mujaddid* (pembaru), *qayyûm* (yang abadi), *qâ'im* (yang teguh), dan *mahdî* (yang terbimbing) menentukan sifat dan lingkup pelbagai aktivitas mereka.

Sekalipun umumnya sangat menghormati para pembimbing spiritualnya, kaum Naqsyabandî memperlihatkan kebebasan pemikiran yang luar biasa dalam meninggalkan gagasan atau amalan apa pun dari syaikhnya jika menurut mereka berbeda dengan pemahaman mereka sendiri tentang syariat atau Sunnah. Syaikh Aḥmad Sirhindî tidak setuju dengan pembimbingnya, Khwâjah Bâqî

Billâh, maupun dengan seluruh sesepuh tarekat yang lebih tua tentang persoalan "kesatuan wujud" (*wahdah al-wujûd*), sementara ayah Syâh Walî Allâh menegaskan keyakinannya pada "kesatuan wujud," dengan mengabaikan pandangan-pandangan Syaikh Ahmad. Mîrzâ Mazhhar menyatakan Weda sebagai kitab wahyu dan menganggap bahwa tidak ada karakter politeistis dalam pelbagai praktik Hindu, sementara Syâh Ghulâm 'Alî, pengikutnya, tidak setuju dengan gagasan-gagasan ini. Konsep tentang *tashawwur-i syaikh* (membayangkan sosok syaikh dalam meditasi) sangat populer di lingkungan Naqsyabandiyyah, tetapi Sayyid Ahmad Syahîd menolaknya. Dengan demikian, suatu bentuk kemandirian dan kebebasan berpikir selalu menjadi ciri khas Naqsyabandiyyah. Secara keseluruhan, pelbagai ciri khas ini memberi para syaikh Naqsyabandî arahan dan daya gerak bagi beragam aktivitas mereka.

Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband: Sang Pendiri

Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband, pendiri tarekat ini, dilahirkan di Kusyk-i Hinduwan, sebuah desa di dekat Bukhara.[11] Dia belajar tasawuf dari Muhammad Bâbâ dari Sammâs (sebuah desa berjarak tiga mil dari Bukhara). Kemudian dia mengunjungi Bukhara, Samarqand, dan kota-kota kecil di sekitarnya. Di Nasaf dia belajar di bawah bimbingan Amîr Kulâl dan, setelah wafatnya, tinggal selama beberapa tahun bersama 'Ârif Al-Dikkirânî, penerus Amîr Kulâl. Selama kira-kira dua belas tahun dia tinggal di Samarqand untuk mengabdi kepada Sultan Khalîl dan, ketika pada 748 H/1347 M sang penguasa ini digulingkan, dia pergi ke Ziwartun. Di sana, sebagai bagian dari pendidikan dan pembinaan mistisnya, dia menggembalakan binatang ternak selama tujuh tahun dan menghabiskan waktu tujuh tahun berikutnya dalam pekerjaan perbaikan jalan. Tujuan latihan-latihan seperti itu adalah memperdalam sumber-sumber rasa kasih sayang dan cinta kepada sesama manusia serta membangkitkan perasaan pengabdian dalam memasuki lingkungan mistis. Dia meninggal di kampung halamannya pada 791 H/1389 M.

Khwâjah memopulerkan tarekatnya di Asia Tengah dan menarik banyak orang dari pelbagai lapisan masyarakat yang berbeda. Sekalipun ada catatan tentang hubungan yang dijalinnya dengan

para penguasa dan kaum bangsawan, dia umumnya menghindari bergaul dengan mereka.[12] Dia tidak suka makan dan minum bersama mereka karena memandang sumber nafkah mereka tidak halal.[13] Sekalipun demikian, dia sangat dihormati oleh para penguasa. Dituturkan bahwa, ketika pawai atau arak-arakan Tîmûr sedang melewati jalan-jalan di Bukhara, karpet dari *khânqâh* milik syaikh tengah dibersihkan; Tîmûr berdiri di sana hingga tukang bersih-bersih [yang disuruh untuk membersihkan karpet-karpet itu] menyelesaikan pekerjaannya.[14]

Syaikh memiliki sepetak lahan di kampung halamannya yang dikelola dengan bantuan orang,[15] tetapi tidak pernah terlibat sendiri dalam pengelolaan itu. Dia hidup sederhana dan jika ditanya mengapa dia tidak memiliki seorang hamba sahaya laki-laki atau perempuan, dia menjawab, "Rasa memiliki tidak mungkin bersatu dengan kewalian." Menurut Jâmî, Khwâjah biasa mengatakan bahwa jalan mistis yang ditempuhnya adalah *Al-'Urwah Al-Wutsqâ* (ikatan paling kokoh), yang berarti memegang teguh jalan yang ditempuh Nabi dan para Sahabatnya.[16] Ucapan syaikh bahwa sangatlah mudah mencapai puncak pengetahuan tertinggi tentang monoteisme (tauhid), tetapi sangat sulit mencapai makrifat menunjukkan perbedaan halus yang dibuatnya antara pengetahuan dan pengalaman spiritual.[17] Menurut pengamatan Shâlih terhadap kehidupan dan pelbagai aktivitas Khwâjah, tampak bahwa dia sangat memerhatikan latihan moral dan spiritual murid-muridnya dan tidak suka jika mereka memiliki niat jelek atau hubungan yang buruk dengan orang lain. Sekali waktu dia meminta pernyataan maaf dari seseorang atas nama seorang muridnya karena menggosokkan wajah di dinding rumahnya.[18]

Menurut Syâh Walî Allâh, segenap perincian disiplin spiritual yang ditetapkan oleh Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband bagi murid-muridnya didasarkan pada apresiasi menyeluruh atas karakter bangsa Turki dan, karenanya, sangat cermat dan saksama.

Pendahulu-Pendahulu *Silsilah*: Khwâjagân

Khwâjah Yûsuf Hamadânî (440–534 H/1048–1140 M), seorang tokoh dengan bakat terpendam dalam kurun awal sejarah *silsila-yi*

Khwâjagân (silsilah baiat dalam tarekat), memengaruhi sejumlah syaikh terkemuka yang belakangan menjadi pendiri pelbagai tarekat independen.[20] Sebagai penganut mazhab Imam Abû Hanîfah dan sangat menguasai Hukum Islam, Khwâjah Yûsuf mengajar di Bagdad, Isfahan, Khurasan, Samarqand, dan Bukhara. Kemudian dia beralih pada budaya spiritual dan mulai menyampaikan khotbah. Empat orang penerusnya, Khwâjah 'Abd Allâh Barqî, Khwâjah Hasan Andaqî, Khwâjah Ahmad Yisiwî, dan Khwâjah 'Abd Al-Khâliq Ghujdawânî memainkan peranan penting dalam sejarah tarekat ini.[21] Organisasi *silsilah* ini adalah hasil usaha keras Khwâjah Ahmad; doktrin-doktrinnya berasal dari Khwâjah 'Abd Al-Khâliq Ghujdawânî.

Khwâjah Ahmad Yisiwî (w. 561 H/1166 M) dikenal sebagai *âtâ* (bapak) oleh orang-orang Turki sebagai penghormatan atas perannya dalam sejarah spiritual.[22] Farîd Al-Dîn 'Aththâr menyebut-nyebutnya dengan penuh penghormatan sebagai "guru spiritual Turkistan (*pîr-i Turkistân*)."[23] Dia dilahirkan di Yisi dan menempuh pendidikan dasarnya di sana. Kemudian, dia pindah ke Bukhara dan bergabung dengan disiplin spiritual Syaikh Yûsuf Hamadânî. Pada 555 H/1160 M, dia menggantikan Syaikh Yûsuf Hamadânî sebagai pemimpin para syaikh dari rumah peristirahatan. Dia dilaporkan telah menyebabkan sejumlah besar orang Turki memeluk agama Islam.[24] Tîmûr membangun makamnya, yang selama berabad-abad menjadi tempat ziarah bagi orang-orang Turki dan Mongol dan baru-baru ini direnovasi oleh pemerintah Kazakhstan.[25] Melalui penerus Khwâjah Ahmad, Manshûr Âtâ (w. 593 H/1197 M), Sa'îd Âtâ (w. 615 H/1218 M), dan yang lainnya, tarekat itu menyebar di Transoxiana, Khwarazm, Khurasan, dan sebagian Persia, Anatolia, dan tempat-tempat lain.[26] Hâjjî Biktâsy dan Sari Saltuq juga bergabung dengannya.[27]

Terlepas dari kedudukannya dalam sejarah mistisisme Islam di Turki, Khwâjah Ahmad menempati satu posisi utama di dalam sejarah kesusastraan Turki. Dia disebut sebagai Bapak Puisi Turki, karena dialah yang pertama kali mulai menggubah syair dalam bahasa itu. Kumpulan puisinya, yang berjudul *Dîwân-i Hikmet*, sangat populer di kalangan orang-orang Turki.[28]

Khwâjah 'Abd Al-Khâliq (w. 575 H/1179 M) dilahirkan di Ghujdwan, Ighduvan modern di Uzbekistan, yang merupakan sebuah pusat perdagangan yang aktif; pasar mingguannya menarik orang dari desa-desa sekitar.[29] Walhasil, masyarakat di sana pada umumnya memiliki pandangan materialistis. Dengan berapi-api, Khwâjah mengecam gaya hidup mereka. "Ada *zunnâr* [galur suci penyembah berhala] yang bersemayam dalam tubuh kalian," katanya kepada mereka. Pemikiran mistis Khwâjah terungkap dalam risalah-risalahnya: (1) *Risâla-yi Tharîqat*; (2) *Nashîḥat-Nâmah*; dan (3) *Risâla-yi Shâḥibiyyah*.[30]

Wasiat spiritual terakhir (*Nashîḥat-Nâmah*)-nya mengandung pengajaran-pengajaran berikut ini kepada anak-cucunya:

> Pelajarilah fiqih dan hadis-hadis Nabi Saw. Jangan bergaul dengan kaum sufi yang buta-huruf dan awam .... Kerjakan shalat secara berjamaah .... Janganlah mencari kemasyhuran .... Janganlah menerima jabatan apa pun .... Janganlah menjadi jaminan bagi siapa pun .... Janganlah pergi ke istana raja. Janganlah bergaul dengan para penguasa atau pangeran .... Janganlah membangun sebuah *khânqâh* .... Janganlah mendengarkan musik mistis terlalu lama .... Janganlah mengecam musik mistis .... Makanlah hanya apa yang halal .... Sebisa mungkin, janganlah menikahi wanita yang menginginkan kesenangan material .... Gelak-tawa membunuh hati seseorang. Hatimu haruslah penuh dengan kesedihan; hendaklah tubuhmu seolah-olah seperti orang sakit yang merana; matamu selalu basah oleh air mata; segenap tindakanmu tulus dan ikhlas; doamu hendaknya sungguh-sungguh; pakaianmu seyogianya compang-camping; sahabatmu hendaknya kaum darwis; kekayaanmu adalah kemelaratan; rumahmu adalah masjid, dan sahabatmu adalah Allah.[31]

Khwâjah Ghujdawânî melengkapi Naqsyabandiyyah dengan amalan-amalan mistis dengan menggabungkan pemikiran dari para syaikh terdahulu dalam tarekat itu dalam bentuk aforisme-aforisme yang di kemudian hari menjadi landasan pemikiran mistis tarekat itu. Prinsip-prinsip ini adalah sebagai berikut:

1. *hûsy dar dam*: mengingat Allah dengan sadar ketika seseorang menghirup dan mengembuskan napasnya.
2. *nazhar bar qadam*: memerhatikan setiap langkah yang ditempuh. Ini berarti bahwa setiap saat diatur dan diarahkan pada pencapaian tujuan Ilahi tertentu.
3. *safar dar wathan*: melakukan introspeksi, yakni usaha untuk mengkaji dan menelaah, menganalisis, dan memahami dunia pengalaman batinnya sendiri.
4. *khalwat dar anjuman*: menyendiri ketika berada dalam keramaian, yakni melakukan amalan-amalan spiritual secara internal dan menyendiri bersama Allah, sekalipun secara lahiriah sibuk bergaul dengan orang lain.
5. *yâd kard*: zikir.
6. *bâz gard*: mengendalikan pikiran.
7. *nigâh dâsyt*: memerhatikan penyimpangan dan arah pikiran.
8. *yâd dâsyt*: memuliakan Allah dalam ingatan melalui konsentrasi.

   Para syaikh yang mengikuti 'Abd Al-Khâliq Ghujdawânî merangkai aforisme-aforisme ini menjadi sebuah filsafat disiplin mistis dan menambahkan tiga konsep berikut ini:
9. *wuqûf-i 'adadî*: memerhatikan zikir kepada Allah dalam hati sehingga konsentrasi tidak terganggu.
10. *wuqûf-i zamânî*: bertanggung jawab penuh atas penggunaan waktu; bersyukur kepada-Nya atas waktu yang dihabiskan dalam amal-amal saleh, dan bertobat atas pelbagai kesalahan dan kekeliruan yang telah dilakukan.
11. *wuqûf-i qalbî*: menjaga hati agar terus waspada, tanggap atas komunikasi Ilahi.

Amalan-amalan ini, yang dimaksudkan untuk mengatur seluruh kehidupan batiniah manusia, mungkin tidak baru lagi baik spirit maupun kandungannya, tetapi tetap memberikan ungkapan yang jelas dan pasti bagi momen-momen singkat pengalaman spiritual dan memberikan identifikasi bagi setiap keadaan spiritual, baik yang tetap maupun yang sementara.

Di antara murid-murid 'Abd Al-Khâliq Ghujdawânî, Khwâjah Ahmad Shiddîq, Khwâjah Auliyâ' Kabîr, dan Khwâjah Sulaimân Karmainî adalah figur-figur yang aktif dan dinamis.[32] Mereka memperluas pengaruh tarekat ini di Bukhara dan wilayah-wilayah di sekitarnya. Khwâjah Muhammad Bukhârî, seorang murid dari murid Khwâjah Sulaimân, Syaikh Abû Sa'îd Bukhârî, menulis *Maslak Al-'Ârifîn*, sebuah buku yang sangat berharga tentang doktrin-doktrin tarekat ini.[33] Figur penting lain dalam *silsilah* ini adalah Khwâjah 'Alî Râmitînî, yang keunggulan spiritualnya dipuji tak kurang oleh seorang Jalâl Al-Dîn Rûmî.[34] Pada umumnya, kaum Naqsyabandî menyebutnya sebagai *Hadhrat-i 'azîzân*.[35] Dia melakukan korespondensi dengan Syaikh 'Alâ' Al-Daulah Simnânî. Ucapannya berikut ini banyak dikutip dalam sumber-sumber Naqsyabandî: "Sekiranya pada waktu itu sudah ada seorang keturunan Khwâjah 'Abd Al-Khâliq Ghujdawânî yang hidup di muka bumi, Manshûr [Al-Hallâj] tidak akan digantung." Suatu kali Khwâjah 'Alî ditanya mengapa dia mengulang zikir atau mengingat Nama Allah dengan suara keras (*dhikr-i jalî*). Dia menjawab, "Bagi seorang murid pendatang baru, mengulang zikir atau menyebut Nama Allah dengan suara keras diperlukan; para sufi yang sudah lebih maju bisa melakukannya (dengan mengulang secara diam) dalam hati."

Cara dia memasuki Kota Khwarazm dan menetap di tempat itu memperlihatkan metode latihan dan amalan spiritualnya. Ketika tiba di pintu gerbang Khwarazm, dia mengirim beberapa orang muridnya kepada Syâh dengan sebuah pesan: "Seorang darwis tukang tenun berdiri di pintu gerbang kotamu. Jika engkau mengizinkannya, dia akan datang; jika tidak, dia akan pergi ke tempat lain." Sang raja dan para hulubalangnya tergelak mendengar permintaan ini dan sang raja, dalam suasana hati gembira, mengabulkannya dengan membubuhkan tanda tangan pada sebuah maklumat resmi. Syaikh memasuki kota itu dan tinggal di sudut yang sunyi. Setiap pagi dia pergi ke pasar buruh dan menyewa beberapa orang buruh. Sepanjang hari dia mengajari mereka prinsip-prinsip ilmu kesehatan Islam dan mendidik mereka cara mengerjakan shalat serta mengulang terus-menerus Nama Allah. Pada sore harinya, dia memberi mereka

upah dan membiarkan mereka pulang. Dengan cara ini dia terus menanamkan pendidikan agama dan spiritual kepada para buruh itu. Seiring dengan berlalunya waktu, jumlah pengagumnya semakin bertambah dan meningkat. Beberapa orang istana menanamkan bibit kecurigaan dalam benak Syâh Khwarazm berkenaan dengan popularitas sang syaikh yang makin meningkat. Syâh bermaksud mengusirnya, tetapi Syaikh menunjukkan *farmân* atau maklumat resmi kerajaan kepada Syâh dan Syâh terpaksa mengizinkannya tinggal di sana. Dia meninggal di Khwarazm dan tak pernah kenal lelah bekerja demi budaya spiritual masyarakat di wilayah itu.

Ajaran semua syaikh ini dan segenap gagasan religius serta cita-cita spiritual mereka dikonsolidasikan dan disalurkan menjadi sebuah gerakan oleh Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband.

Para Penerus Khwâjah Naqsyband

Muhammad Pârsâ dan 'Ubaid Allâh Ahrâr

Di antara murid-murid Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband, Khwâjah 'Alâ' Al-Dîn 'Aththâr dan Khwâjah Muhammad Pârsâ adalah yang paling menonjol. Khwâjah 'Aththâr (w. 803 H/1400 M) telah bersama-sama menanggung beban tanggung jawab gurunya untuk meneruskan pembinaan dan pendidikan spiritual bagi anggota baru kelompok mistis itu.[36] Dia mengembangkan metode pengajaran spiritual yang persuasif dan membangkitkan inspirasi. Khwâjah Muhammad Pârsâ mencatat ucapan-ucapan sang guru, karena mengandung esensi doktrin Naqsyabandî yang disajikan dan disuguhkan secara praktis. Menurutnya, dari sepuluh tahap kemajuan spiritual, sembilan darinya bisa dicakup dengan cara mencari nafkah melalui usaha sendiri dan dari sumber-sumber yang halal. Dia lebih suka bercocok tanam daripada berdagang.[37]

Khwâjah Muhammad Pârsâ (w. 822 H/1419 M) menyertai gurunya dalam suatu perjalanan menunaikan ibadah haji dan menerima pendidikan spiritualnya selama perjalanan itu.[38] Dia sangat menyukai *Matsnawî*-nya Rûmî dan biasa menjadikannya sebagai acuan bahkan untuk melihat pertanda buruk atau baik. Dengan

menyebut syaikh-syaikh yang lebih tua sebagai penguat, dia biasa mengatakan bahwa seseorang harus selalu berdoa kepada Allah dengan rasa takut dan keyakinan yang sama seperti orang sekarat yang berpaling kepada-Nya untuk memanjatkan permohonan.

Khwâjah Muhammad Pârsâ memperlihatkan kecerdasan dan pemahaman psikologis dalam menggambarkan pengalamannya yang penuh kenikmatan tentang Yang Maha Tak Terhingga. Iqbâl mengatakan dalam salah satu ceramahnya, "Namun, inilah Psikologi yang benar-benar religius, seperti dalam ungkapan Irâqî dan Khwâjah Muhammad Pârsâ, yang membawa kita semakin mendekati cara modern dalam memandang problem ruang dan waktu."[39] Kajian yang saksama atas pemikiran Khwâjah Pârsâ, yang juga mempertimbangkan karya tafsirnya, akan mengungkapkan kedalaman dan orisinalitas gagasan-gagasannya. Ulugh Beg, Syâh Rukh, dan pangeran-pangeran di Asia Tengah lainnya memperlakukannya dengan rasa hormat lantaran ilmu dan kesalehannya.

Sebuah aspek penting dari aktivitas yang berkaitan dengan kesusastraan dan keagamaan para pengikut Khwâjah Bahâ' Al-Dîn adalah minat dan ketertarikan mereka pada kajian-kajian Al-Quran. Sebagian dari mereka, seperti Khwâjah Muhammad Pârsâ dan Ya'qûb Charkhî, menulis tafsir tentang Al-Quran dengan tujuan menarik masyarakat untuk mempelajari sumber dasar Keimanan.[40]

Dalam hal pengaruh dan sarana material, Khwâjah 'Ubaid Allâh Ahrâr (806–896 H/1403–1490 M) boleh jadi adalah syaikh paling tangguh dan kuat dalam tarekat ini. Dia dilahirkan di Syash (Tasykand) pada 806 H/1403 M pada bulan Ramadhan. Menurut Kâsyifî dia tidak menetek kepada ibunya selama empat puluh hari pertama, karena ibunya tidak berwudhu dengan benar pada waktu itu. Jika orang merencanakan sesuatu untuknya yang menyimpang dari Sunnah Nabi, hal itu tidak akan pernah terwujud. Dia berumur satu tahun ketika perayaan mencukur rambut kepalanya (*'aqîqah*) diadakan dalam cara yang tidak sesuai dengan Sunnah Nabi. Tepat pada hari perayaan, Tîmûr meninggal dunia dan seluruh perayaan itu menjadi terganggu.[41]

Pada masa kanak-kanak, dia bermimpi melihat Nabi Isa dan jatuh di kakinya. Nabi Isa menolongnya berdiri dan berkata, "Jangan

khawatir, kami akan melatihmu." Khwâjah Ahrâr menafsirkan mimpi ini dengan makna bahwa dia diberkahi dengan kekuatan untuk menghidupkan kembali hati yang mati sebagaimana Nabi Isa menghidupkan jasad yang mati.[42]

Khwâjah Ahrâr tidak begitu tertarik dengan pendidikan formal selama masa mudanya dan menggagalkan segenap usaha pamannya dari pihak ibu, Khwâjah Ibrâhîm, untuk mengupayakan pelajaran reguler dan metodis untuknya. Dia dibawa ke Samarqand untuk tujuan ini, tetapi sia-sia saja. Ayahnya, Khwâjah Mahmûd Syâsyî, sangat miskin. Dia mengolah lahan di Gulsyan. Khwâjah Ahrâr menghabiskan masa kecilnya dalam keadaan sangat miskin. Dengan pakaian tua dan compang-camping (*qabâ*) yang melekat di tubuhnya, dia tinggal di Syahrukhiyyah di sebuah rumah yang terletak lebih rendah daripada jalan sehingga air hujan akan menggenanginya dan rumah itu menjadi tak layak lagi dihuni. Selama hari-hari musim dingin, separo tubuhnya masih kedinginan memerlukan baju. Masa-masa awal yang penuh kemelaratan dan kekurangan, dan sangat kontras dengan kemakmuran dan kecukupannya di kemudian hari, masih tetap terlekat dalam benaknya, dan menumbuhkan keprihatinan serta perhatian yang besar, dalam dirinya kepada orang-orang miskin dan melarat. Sepanjang hidupnya, dia tidak pernah menerima *futûh* (sedekah), yang sebenarnya boleh-boleh saja diterima oleh kaum sufi.

Setelah mengunjungi banyak syaikh penting di Transoxiana dan Herat, Khwâjah Ahrâr kembali ke tanah kelahirannya dan mulai bercocok tanam. Dengan sepasang kerbau yang dimilikinya bersama seorang mitra, dia mulai membajak lahan. Dengan segera posisi ekonominya semakin meningkat. Akhirnya, dia menjadi pemilik 3.300 perkampungan (*mazra'ah*) dan banyak lahan pertanian yang luas. Bahkan, perkampungan terkenal bernama Pashaghar pernah dimilikinya.[43] Jâmî menyebut-nyebut perkampungannya ini dalam bukunya *Yûsuf wa Zulaikhâ*. Kâsyifî pernah tinggal bersama salah seorang juru tulisnya di Qursyi dan diberitahu si juru tulis bahwa, dalam sebuah perkampungan di wilayah itu, tiga ribu buruh dan tiga ribu pasang kerbau disewa setiap tahun untuk mengairi lahan di sana. Dari perkampungan di Samarqand saja sudah delapan

puluh ribu *maund* gandum diserahkan kepada Sultan Ahmad Mîrzâ sebagai pajak tanah pertanian (*'usyr*, yakni, sepersepuluh dari hasil produksi).[44] Jâmî mengatakan dalam sebuah syair bahwa ketika ingin muncul dalam pakaian seorang raja, kemiskinan datang dalam sosok 'Ubaid Allâh Ahrâr.

Dalam sejarah tarekat Naqsyabandî tidak ada syaikh lain yang pernah memiliki sedemikian banyak lahan, kekayaan, atau harta seperti Khwâjah 'Ubaid Allâh Ahrâr. Dia dihormati oleh lapisan masyarakat atas maupun bawah. Perasaan hormat yang ditujukan kepadanya ditemukan dalam sejarah dan riwayat kontemporer. Bâbur memandangnya sebagai sumber petunjuk dan pelipur lara spiritualnya.

Khwâjah Ahrâr, yang memiliki watak demikian sederhana dan ramah, menerima para tamunya dengan segala kerendahan hati. Kesopanan, adab, dan kebaikannya nyaris melegenda. Dia tidak menghargai kesombongan dan keangkuhan dan mengutip sabda Nabi mengenai hal ini, "Berkelakuan sombong kepada orang sombong adalah seperti memberi sedekah berupa uang." Dia menganggap kesombongan sebagai kebiasaan yang menjijikkan dan mengutip suatu kejadian dari kehidupan Abû Yazîd untuk menyoroti pengaruh buruk sikap tersebut terhadap seorang sufi. Ketika berjalan di suatu lorong, dia menghindari seekor anjing dengan tubuh yang basah dan mencoba menyelamatkan jubahnya agar tidak kotor. Anjing itu kemudian berkata, "Kalaulah jubahmu menyentuh tubuhku, sedikit air saja sudah cukup untuk membersihkannya, tetapi bagaimana dengan kotoran yang engkau letakkan di jubahmu dengan cara menganggap dirimu lebih suci dari diriku? Air manakah yang dapat mensucikannya?"[45] Khwâjah Ahrâr percaya bahwa kesombongan dan keangkuhan merendahkan tingkat moral manusia dan melemahkan tali pengikat spiritualnya. Berkhidmat kepada sesama manusia adalah nilai spiritual yang sangat luhur dalam pandangannya, dan perhatiannya kepada orang-orang miskin dan sengsara membuatnya dicintai dan disayangi banyak orang.

Suatu kali wabah penyakit melanda Samarqand. Khwâjah, yang sedang tinggal di madrasah Maulânâ Quthb Al-Dîn Shadr,

merawat para pasien dengan sangat tekun dan tidak ragu-ragu mencuci tempat tidur mereka yang kotor. Hal ini terus berlanjut hingga dia sendiri menjadi korban penyakit itu. Namun, dia tidak pernah berhenti merawat orang yang lebih membutuhkannya. "Ada beragam pintu gerbang," tuturnya sering, "yang akan dilalui oleh orang-orang untuk mencapai tujuan spiritual mereka; bagiku, pintu gerbangnya adalah berkhidmat [kepada sesama manusia]." Menurut hematnya, seseorang disebut kejam dan bengis jika hatinya tidak berdetak penuh simpati kepada orang yang mengalami kesulitan dan kemalangan. Bahkan, kekejaman pada binatang seharusnya menyentuh perasaan simpati dalam hati manusia. Dia menyebut kisah tentang seorang syaikh yang badannya mulai berdarah ketika memandang seekor kuda yang sedang dicambuk.

Meskipun memiliki harta kekayaan berlimpah, Khwâjah Ahrâr tidak mengikatkan hatinya pada hal-hal duniawi dan meyakini bahwa rahasia kebahagiaan manusia terletak dalam kepuasan dan keridhaan, yang dijelaskannya seperti sikap seseorang yang tinggal di hutan yang di dalamnya tidak ada air, tidak ada teman, dan tidak ada harapan untuk memperoleh makanan dari sumber mana pun, tetapi pikirannya tetap tenang dan damai.

Sumber inspirasi spiritual Khwâjah Ahrâr adalah Ibn 'Arabî, yang pandangan-pandangannya sering dia kutip dalam pelbagai majelisnya. Dia juga pengagum Rûmî, dan dalam menguraikan konsep-konsep mistisnya sendiri, dia berpijak pada *Matsnawî*. Para syaikh Naqsyabandî dalam periode ini, khususnya Khwâjah Ahrâr, memainkan peranan sangat penting dalam memopulerkan *Matsnawî* di Asia Tengah.

Dua aspek pemikiran Khwâjah Ahrâr layak disebutkan dan dikemukakan secara khusus di sini. Pertama, dia meyakini perkembangan manusia setelah kematian (*taraqqî ba'd al-maut*).[46] Baginya, kematian hanyalah satu tahap dari proses pertumbuhan manusia; dia terus tumbuh bahkan setelah kematiannya. Gagasan ini, yang juga dianut oleh para pengikutnya, memiliki dampak pada karakter dan perspektif manusia; kedua, Khwâjah meyakini bahwa fosil dan bebatuan pun hidup dan memberikan tanggapan atas tindakan manusia. Dia merujuk pada penelitian Ibn 'Arabî dalam

hal ini dan mengemukakan pandangan bahwa bebatuan dan karang pun menerima pengaruh dari manusia.[47]

Disiplin spiritual Khwâjah berpijak pada keyakinannya bahwa tujuan hidup manusia adalah menyibukkan diri mengingat Allah setiap saat. Ini tidak berarti bahwa seseorang bisa memutuskan dirinya dari kontak dengan masyarakat dan duduk di suatu tempat sepi melakukan meditasi dan ibadah. Ini berarti sikap pikiran yang, sekalipun melakukan semua kegiatan rutin dalam kehidupan, masih benar-benar menyibukkan diri dengan Allah. Dalam kenyataannya, zikir (mengingat Allah) mestilah meresap ke segenap kedirian seseorang. Dia mengutip Khwâjah Muhammad 'Alî Hakîm Tirmidzî, yang mengatakan bahwa kehidupan hati bergantung pada upaya mengingat Allah siang dan malam. Suatu ketika, dia pernah menghukum hamba-hamba sahayanya yang bercakap-cakap ketika meletakkan kayu di tungku perapian untuk memanaskan air untuk berwudhu. Dia mengharapkan mereka sibuk dengan Allah, sekalipun ketika sedang melakukan pekerjaan-pekerjaan yang tidak biasa. Ketika mengantarkan para tamunya pulang, dia menasihati mereka agar tetap sibuk dalam kontemplasi dengan segala cara dan menjaga hubungan mereka dengan Allah dalam setiap tahap perjalanan mereka. Sekalipun dia sangat menekankan pentingnya mengingat Allah, dia tidak membolehkan penyesalan dan puasa yang melampaui batas. Dia selalu mengatakan bahwa terlalu berlebihan dalam dua hal ini akan melahirkan ketidakseimbangan mental.

Sekalipun sangat penuh perhatian kepada tamunya, dia tidak suka bergaul dengan orang-orang yang menentang jalan mistis (*bîgânah*). Dia percaya dan mengutip Khwâjah Ahmad Yisiwî untuk mendukung pandangan-pandangannya bahwa sekalipun hanya satu benda milik orang yang membenci jalan-hidup mistis tertinggal di *khânqâh*, hal itu mengganggu konsentrasi dalam beribadah.

Khwâjah Ahrâr tidak suka melihat kaum sufi berpakaian jorok atau tidak mengindahkan kebersihan tubuh mereka. "Jika tidak memiliki keindahan lahiriah, seorang guru spiritual tidak akan dapat menanamkan cinta dalam hati para pengikutnya maupun memberi mereka inspirasi," demikian dia sering berkata. Untuk mendukung pandangan-pandangannya, dia mengutip praktik yang diamalkan

oleh Nabi, yang selalu menyisir jenggot dan mengenakan penutup kepala yang menarik sebelum beliau keluar rumah.

Khwâjah menasihati para tamunya bahwa, begitu mereka memilih seorang guru spiritual, mereka diharuskan menaruh kepercayaan dan keyakinan penuh kepadanya. Tiadanya keyakinan dan kepercayaan kepada pembimbing spiritual menghalangi pertumbuhan personalitas spiritual seseorang. Namun, dia menolak pandangan bahwa tidak ada sesuatu pun yang bisa dicapai tanpa seorang pembimbing spiritual. Dia mengutip dari Al-Quran, *Pada hari ini telah Kusempurnakan bagimu agamamu dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridhai Islam sebagai agama bagimu* (QS Al-Mâ'idah [5]: 3). Dia mengatakan bahwa Al-Quran dan hadis-hadis Nabi sudah cukup untuk memberikan bimbingan sehingga gagasan tentang sangat diperlukannya seorang syaikh tidaklah berdasar. Tentang persoalan hidup membujang, dia berusaha mendamaikan dua posisi yang sangat bertentangan. Sekalipun mengungkapkan keyakinan penuh pada sabda-sabda Nabi dan ayat-ayat Al-Quran yang memerintahkan agar hidup menikah, dia mengemukakan argumen-argumen yang mendukung hidup membujang. Dia mengatakan bahwa para nabi bisa menikah karena mereka mampu mengendalikan secara penuh waktu dan pikirannya sehingga tidak ada risiko mereka akan menjadi terganggu. Pernikahan juga perlu bagi orang awam, karena dia butuh memuaskan jiwa hewaninya. Bagi golongan moderat, yang di dalamnya dia memasukkan kaum sufi, hidup membujang lebih disukai. "Satu tarikan napas," demikian tuturnya, "yang dihirup oleh seseorang dari dalam dirinya bersama Allah adalah lebih baik dari 72 ribu anak." Dia mengatakan bahwa dalam menganjurkan hidup membujang kepada para pengikutnya, dia dibimbing oleh urgensi waktu.

Menurut Khwâjah, amalan nyata seorang sufi bukan hanya konsentrasi dan meditasi, melainkan juga terus-menerus berusaha menundukkan seluruh tindakannya pada cita-cita tertinggi dan memasukkan semangat itu ke dalam seluruh tindakannya. Keberadaan dalam Kehadiran Ilahi dan konsentrasi mental yang datang kepada individu sebagai hasil perjuangannya sendiri di jalan mistis jauh

lebih mampu bertahan lama daripada keadaan-keadaan spiritual yang muncul secara spontan. Komunikasi melalui lisan lebih penting daripada memengaruhi hati orang melalui komunikasi spiritual. Sekiranya yang benar adalah sebaliknya, para nabi tidak harus menggunakan lisannya untuk menarik orang, tetapi mengandalkan kekuatan spiritualnya untuk melahirkan perubahan dalam kehidupan manusia.

Nada berani dan aktif muncul dalam pemikiran Khwâjah Ahrâr ketika dia berbicara tentang perlawanan pada ketidakadilan dan tirani. Ketika seseorang dengan maksud adil dihadapkan pada pelbagai situasi yang menyulitkan, dua jalan terbentang lebar-lebar di hadapannya: mengambil sikap merendahkan diri dan menyelamatkan diri sendiri atau justru memerangi kejahatan dengan tekad bulat, tanpa menghiraukan segala akibatnya. Secara teknis, jalan pertama disebut *rukhshah* dan jalan kedua *'azîmat*. Khwâjah mengatakan kepada para pengikutnya bahwa orang-orang yang beramal berdasarkan *'azîmat* lebih mulia daripada orang-orang yang beramal berdasarkan *rukhshah*. Pribadi yang miskin secara spiritual sajalah yang menempuh jalan tanpa ada perlawanan sama sekali; *'azîmat* adalah jalan yang ditempuh oleh orang yang kuat dan tangguh secara spiritual.

Latihan-latihan spiritual seharusnya dilakukan hanya sejauh seseorang dapat terus menikmatinya dan tidak menjadi bosan. Dia memberitahu murid-muridnya untuk menghilangkan dari hati mereka daya tarik surga maupun rasa takut pada neraka. Dia sering menegaskan bahwa cinta kepada Allah haruslah menjadi motif utama seluruh aktivitas spiritual.

Khwâjah Ahrâr menganggap perlu menjalin hubungan dengan penguasa dan memengaruhi mereka demi kebaikan. Dia pernah diberi tahu dalam mimpinya bahwa hukum Nabi (syariat) akan diperkuat melalui para penguasa. Hal ini menentukan arah pemikiran dan aktivitasnya. Dia selalu mengatakan, "Jika kita telah memusatkan perhatian guna mengajak manusia untuk menempuh disiplin spiritual, tidak seorang pemimpin spiritual pun pada saat ini akan menemukan seorang murid bagi dirinya. Namun, kita diamanahi tanggung jawab lain. Kita harus melindungi kaum Muslim dari

[kesewenang-wenangan] para tiran. Karena alasan inilah kita harus menjalin hubungan dengan para penguasa dan menawan hati mereka."[48] Dengan pendekatan ini, hubungannya dengan kaum penguasa semakin meningkat. Pangeran-pangeran Timurid memperlakukannya dengan rasa hormat yang mendalam. Mereka biasa menerimanya dengan "berdiri pada jarak tertentu dengan mata tertunduk ke tanah."[49] Yûnus Khân, Sulthân Ahmad Mîrzâ, 'Umar Syaikh Mîrzâ, dan yang lainnya membawa pelbagai konflik mereka kepadanya untuk diselesaikan melalui arbitrasi. Ayah Bâbur, 'Umar Syaikh Mîrzâ, adalah muridnya.[50] Berkenaan dengan kesetiaan ayahnya kepada syaikh, Bâbur mengatakan, "Karena Yang Mulia Khwâjah ada di sana, menemaninya langkah demi langkah, sebagian besar urusannya bisa diselesaikan sesuai dengan hukum."[51] Sebelum menaklukkan Samarqand, Bâbur melihat sang syaikh dalam mimpi, mengangkatnya dari permukaan tanah dan meramalkan pendudukannya atas Samarqand.[52] Putra-putra Khwâjah Ahrâr, Khwâjakâ Khwâjat dan Khwâjah Yahyâ, juga menjalin hubungan dekat dan akrab dengan Bâbur.[53]

Khwâjah Ahrâr tidak meninggalkan sebuah karya sastra pun, kecuali sebuah buku kecil yang ditulisnya atas desakan ayahnya, Khwâjah Mahmûd Syâsyî, berjudul *Risâla-yi Wâlidiyyah*. Bâbur menerjemahkan risalah berbahasa Persia ini ke dalam syair berbahasa Turki selama dia jatuh sakit. Dia percaya bahwa sebagaimana Bûshîrî, penggubah syair *Qashîda-yi Burdah*, disembuhkan dari kelumpuhannya dengan menggubah syair itu, dia juga akan sembuh dari sakitnya dengan menggubah karya 'Ubaid Allâh Ahrâr ke dalam bentuk syair.[54]

'Abd Al-Rahmân Jâmî

Dalam sejarah kesusastraan dan spiritual Naqsyabandiyyah, Maulânâ 'Abd Al-Rahmân Jâmî (827–898 H/1414–1492 M) adalah salah seorang figur terkemuka. Pada 832 H/1419 M ketika Khwâjah Muhammad Pârsâ mengunjungi Herat, ayah Jâmî, Nizhâm Al-Dîn, membawanya kepada syaikh itu. Dia baru berumur lima tahun waktu itu, tetapi sedemikian terkesan oleh aroma ketenangan dan kemuliaan spiritual yang mensucikan Khwâjah Pârsâ sehingga sepanjang hidup terus mengingat sosoknya.

Setelah menyelesaikan pendidikannya dalam bidang-bidang kajian tradisional, Jâmî bergabung dengan disiplin Khwâjah Sa'îd Al-Dîn Kâsygharî (w. 864 H/1459 M), salah seorang *khalîfah* Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband. Selama beberapa tahun Jâmî menyerahkan diri pada pertobatan di bawah pengawasannya. Ketika Kâsygharî meninggal, Jâmî bergabung dengan disiplin Khwâjah 'Ubaid Allâh Ahrâr dan memberi judul salah satu *matsnawî*-nya dengan *Tuhfat Al-Ahrâr*. Bersamanyalah dia mempelajari bagian-bagian sulit dari karya Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*. Cukup aneh bahwa salah seorang eksponen terbesar pemikiran Ibn 'Arabî mempelajari karya-karya sang sufi agung ini dari seseorang yang pendidikan formalnya tidak lebih dari beberapa buku tingkat dasar.[55] Namun, Jâmî biasa mengirimkan murid-muridnya dari Khurasan ke Khwâjah Ahrâr untuk memperoleh bimbingan dan inspirasi. Khwâjah mengatakan kepada mereka, "Jika di sana ada Maulânâ Jâmî, mengapa kalian repot-repot datang kepadaku? Sungguh aneh! Ada sungai cahaya mengalir dari Khurasan dan orang-orang susah-susah datang ke sini untuk memperoleh cahaya dari sebuah lilin!"

Kontribusi utama Jâmî pada tasawuf adalah paparannya tentang pemikiran Ibn 'Arabî dalam bahasa yang lebih mudah dipahami dan komentar-komentarnya atas karya-karya Ibn 'Arabî, Rûmî, Pârsâ, dan sebagainya, yang menguraikan banyak konsep yang sulit dipahami tentang kesatuan wujud (*wahdah al-wujûd*). Gubahan-gubahan syair Jâmî sendiri juga membantu dalam menyebarkan segenap konsep dan gagasan seperti itu. Selama hayatnya, dia dipandang sebagai seorang yang ahli tentang Ibn 'Arabî, dan orang-orang dari wilayah jauh seperti Deccan menulis surat kepadanya meminta penjelasan tentang konsep-konsep mistis Ibn 'Arabî.[56]

Nafahât Al-Uns karya Jâmî tidak hanya mengandung kisah tentang para wali dari Asia Tengah dan Persia, tetapi juga mengilhami orang lain untuk mencoba membuat kompilasi serupa. Karena termotivasi oleh Jâmî, Kâsyifî menulis *Rasyahât*, yang tak terhingga nilainya dalam merekonstruksi sejarah tarekat Naqsyabandî.

Sikap mistis Jâmî ditentukan oleh temperamen estetisnya yang mendalam. Dia percaya pada cinta Ilahi dan kosmis (*'isyq*) sebagai suatu kondisi yang diperlukan bagi segenap kemajuan spiritual.

Meskipun emosi ini pada dasarnya bersifat mistis dan kosmis, kadang-kadang ia tampak bersifat erotis, dan apresiasi atas segala sesuatu yang indah membuat cintanya kelihatan sensual dan profan. Namun, pada zamannya, tumbuh kesan bahwa cinta kepada sesama manusia (*'isyq-i majâzî*) diperlukan untuk mengembangkan dan memupuk cinta kepada Tuhan (*'isyq-i ḥaqîqî*). Cinta memusatkan dan memadukan suatu kepribadian dengan memberinya tiang pancang emosional. Tugas pembimbing mistis dipermudah ketika seseorang berada dalam cengkeraman *'isyq-i majâzî*, karena dia dapat memutuskan hubungannya pada satu hal dan mengalihkan emosinya pada *'isyq-i ḥaqîqî*. Akan halnya orang yang tidak mengalami *'isyq-i majâzî*, tetapi ingin mengarungi perjalanan mistis, pembimbingnya harus memutuskan hubungannya dengan dunia pada banyak hal. Namun, keseluruhan pendekatan ini, apa pun dasar psikologisnya, mengandung risiko-risiko yang berat, dan Khwâjah Bâqî Billâh memberitahu murid-muridnya bahwa Jâmî telah melepaskannya di akhir hayatnya.

Silsilah Naqsyabandî di India dan Peranan Khwâjah Bâqî Billâh

Dalam tahun-tahun terakhir abad ke-10 H/16 M, pusat aktivitas Naqsyabandî dan daya tarik intelektualnya bergeser ke India. Khwâjah Bâqî Billâh (971-1012 H/1563-1603 M) dilahirkan di Kabul.[57] Dia berpetualang di Transoxiana, Samarqand, Bukhara, Kashmir, dan sebagainya, kemudian datang ke India. Dalam kata-katanya sendiri, dia "membawa benih kesucian (dalam tarekat) dari Samarqand dan Bukhara dan menyemaikannya di tanah subur India." Karena mengenal secara penuh prinsip-prinsip organisasi Naqsyabandî dan metode latihannya, dia mencurahkan perhatian yang sama kepada orang awam dan kaum bangsawan Mughal. Selama jangka waktu singkat lima tahun yang dihabiskannya untuk bekerja di India, dia menyampaikan pesan silsilah kepada para ulama, kaum sufi, para *mâlik* (tuan tanah), dan *manshabdâr* (pejabat) dengan tingkat keefektifan yang sama. Mata tajamnya memilih bakat terbaik dalam pelbagai area—Nawâb Murtadhâ Khân di kalangan tokoh-tokoh politik,[58] Syaikh Aḥmad Sirhindî di kalangan kaum sufi, dan Syaikh 'Abd Al-Ḥaqq di kalangan ulama.

Apa yang membuat Khwâjah Bâqî Billâh disayangi banyak orang adalah kepribadiannya yang sangat ramah. Orang-orang datang kepadanya bukan hanya untuk melakukan latihan mistis, melainkan juga untuk berkah spiritual dan pelipur lara yang sangat dirindukan oleh hati manusia. Seperti para syaikh Naqsyabandî di Asia Tengah, dia dijuluki sebagai Hadhrat-i Îsyân. *Khânqâh*-nya berupa penginapan besar tempat makanan dan uang tunjangan rutin diberikan kepada penghuninya. Namun, kepada orang lain dia beramah tamah paling lama hanya selama tiga hari. Dalam pandangannya, sumber-sumber kehidupan yang halal dan keyakinan kepada pembimbing spiritual adalah prasyarat yang diperlukan untuk latihan spiritual. Penuturan berikut tentang pertemuannya yang diadakan 23 Dzulqa'dah 1009 H/17 Mei 1601 M menyoroti prinsip-prinsip disiplinnya:

> Aku [penyusun] diberi hak istimewa untuk mencium tanah [memiliki akses untuk bertemu dengan syaikh]. Perbincangan beralih pada kehati-hatian yang harus dilatih dalam hal makanan. [Khwâjah berkata] "Seseorang tidak semestinya merasa cukup puas bahwa makanan yang ada di hadapannya adalah halal. Ia seharusnya mengetahui bahwa kayu, air, dan perkakas memasak yang digunakan semuanya berasal dari sumber-sumber penghasilan yang halal. Juru masak haruslah orang yang selalu ingat dan sadar akan kehadiran Tuhan. Memasak seharusnya dikerjakan pada waktu yang tepat dengan hati yang sadar akan Tuhan dan Kehadiran-Nya. Makanan yang tidak disiapkan dengan cara demikian menimbulkan asap yang bisa menutup sumber-sumber yang melaluinyalah rahmat dan berkah Ilahi turun [ke dalam hati manusia]. Jiwa-jiwa saleh yang merupakan refleksi dari berkah Ilahi tidak akan mendekati hati seperti itu .... Orang-orang dengan pikiran lemah seharusnya mengonsumsi makanan lembut [mudah dicerna] dan menyegarkan pikiran. Misalnya, jika seseorang yang lemah pikiran membuat roti dari gandum untuk makanan pokoknya, kebosanan akan memengaruhi pikirannya dan menghentikan mengalirnya berkah [Ilahi] .... Ada anugerah

[Allah] yang secara khusus berkaitan dengan pikiran. Ketika sifat bosan masuk ke dalam otak [sebagai akibat dari makanan yang tidak menyenangkan], anugerah ini tidak dapat mencapai tempat tersebut. Jadi, sangat berhati-hatilah dalam hal makananmu. Janganlah mengonsumsi makanan yang tidak sesuai dengan temperamenmu. Janganlah berpuasa [sunnah] yang bisa menyebabkan lemahnya pikiran. Orang-orang yang dianugerahi penyingkapan spiritual (*kasyf*) mesti ekstra hati-hati mengenainya dan harus memerhatikan agar pikiran mereka tetap segar dan bersemangat. Sering kebosanan pikiran melahirkan pelbagai penyingkapan [spiritual] yang menipu.

Pada tahap ini seseorang menyampaikan bahwa si anu—dia menyebutkan syaikh kontemporer terkemuka—telah berkata bahwa engkau menjauhkan para pengikutnya dari keyakinan kepada syaikh-syaikh terdahulu dan berpikiran bahwa kondisi spiritual mereka bergantung pada hal ini [pemisahan]. [Khwâjah] menjawab, "Tidak demikian. Ketika mendapati bahwa beberapa peminat latihan spiritual mengalami kebimbangan dalam keyakinan mereka, aku menasihati mereka untuk memusatkan pada satu [syaikh dan satu tarekat]. Ada banyak pembahasan mengenai masalah ini dalam risalah-risalah mistis. Seorang [penulis] mengatakan, 'Seseorang yang tetap berada di satu tempat [sebenarnya] ada di mana-mana; dan seseorang yang berada di mana-mana [sesungguhnya] tidak ada di mana-mana.' Penulis lainnya mengatakan, 'Berpeganglah pada satu pintu dan peganglah erat-erat.' Yang lain mengatakan, 'Ketunggalan tujuan adalah prasyarat di jalan mistis' dan sebagainya.

"Kalau memang demikian, lantas mengapa aku tidak memberitahu dan menyelamatkan mereka dari kebingungan? Orang-orang yang datang kepadaku, datang untuk meraih manfaat [spiritual] dan bukan untuk tujuan lain .... Tak ada orang lain yang memiliki keyakinan seperti kita

pada [syaikh-syaikh] Chistiyyah, Qâdiriyyah, dan Suhrawardiyyah. Namun, masyarakat India pada umumnya mempunyai keyakinan kepada [para syaikh dari tarekat-tarekat lain] dengan tingkat yang mendekati *syirik* (politeisme). Menurut hemat kami, para syaikh dari tarekat-tarekat ini [sedemikian] meleburkan diri mereka dalam Allah (*fanâ' fî Allâh*) [sehingga eksistensi mereka sendiri sudah musnah], tetapi orang-orang ini memandang mereka ada dan mampu berperan secara independen."[59]

Sebagai seorang penganut setia doktrin kesatuan wujud Ibn 'Arabî, Bâqî Billâh mengajukan argumentasi bahwa kritik 'Alâ' Al-Daulah Simnânî adalah akibat dari kesalahpahaman. Klaim para pengikut Syaikh Ahmad Sirhindî bahwa dia telah menerima teori lain yang diajukan oleh Syaikh Ahmad tidak cukup berdasar.

Khwâjah Bâqî Billâh mengembuskan napas terakhir ketika hampir berusia empat puluh tahun. Beberapa saat sebelum kematiannya, dia menunjukkan telapak tangannya kepada istrinya dan berkata, "Lihatlah, garis hidupku telah berakhir." Apa yang telah dicapai oleh Khwâjah pada usia itu benar-benar luar biasa. Dia secara efektif telah menyampaikan ajaran Naqsyabandiyyah di India dan menyiapkan landasan bagi ekspansi selanjutnya. Sekalipun dia mempunyai sebuah *khânqâh* besar, ketika mengembuskan napas yang terakhir, harta peninggalannya hanya berupa uang tunai satu rupee, beberapa buku, seekor kuda, dan selembar karpet murahan.[60]

Khwâjah Bâqî Billâh juga menggunakan medium puisi untuk menyampaikan gagasan-gagasannya, sebagian besar tentang mazhab kesatuan wujud, tetapi juga menjelaskan konsep-konsep mistik lain. Dalam perbincangan tak resmi semangat disiplinnya terungkap dalam satu kalimat, "Bukanlah emosi mistis melainkan ketaatan pada syariat sajalah yang mesti menjadi ideal atau cita-cita." Putra sulungnya, dikenal sebagai Khwâjah Kalân, menulis *Mablagh Al-Rijâl* yang di dalamnya membahas pelbagai aliran pemikiran kontemporer dan sekte-sekte keagamaan di India dan Persia. Putranya yang lebih muda, Khwâjah Khurd, menulis sebuah risalah, *Ta'lîm-i Sâlik*, yang memuat ajaran dasar bagi para anggota kelompok mistis tersebut.[62]

Syaikh Ahmad Sirhindî dan Syaikh 'Abd Al-Haqq Muhaddits dari Delhi adalah murid-murid terkemuka Khwâjah Muhammad Bâqî. Syaikh 'Abd Al-Haqq memusatkan diri pada karya akademis dan mengurus madrasah yang mengajarkan hadis-hadis Nabi Saw. sebagai mata pelajaran utama.[63] Dia menulis sekitar enam puluh buku tentang tema-tema keagamaan yang berbeda dan menyusun kamus biografi pertama yang andal tentang kaum sufi India, *Akhbâr Al-Akhyâr*.

Mujaddid-i Alf-i Tsânî dan Reorganisasi Naqsyabandiyyah

Syaikh Ahmad dilahirkan pada 971 H/1563 M di Sirhind, sebuah kota kecil di Punjab.[64] Setelah menyelesaikan pendidikannya di sana, dia datang ke Agra untuk melanjutkan pendidikannya dan menjalin hubungan dengan Abû Al-Fadhl dan Faidhî, yang mempunyai prestise tinggi di istana Akbar. Menurut kabar, dia telah membantu Faidhî dalam menulis tafsirnya atas Al-Quran dalam bahasa Arab, yang dikenal sebagai *Sawâthi' Al-Ilhâm*. Karya ini mempunyai kekhasan aneh karena di dalamnya tidak ada huruf bertitik—padahal alfabet Arab mempunyai lima belas huruf bertitik! Pada usia 28 tahun, dia pergi ke Delhi dan bergabung dengan murid-murid Khwâjah Bâqî Billâh.

Posisi Syaikh Ahmad cukup unik dalam sejarah intelektual tarekat Naqsyabandî. Sekalipun mengikuti prinsip-prinsip dasar dan fundamental tarekat ini, dia memberikan orientasi baru pada doktrin-doktrinnya dengan membuang doktrin tentang kesatuan wujud (*wahdah al-wujûd*) sebagaimana dikemukakan oleh Ibn 'Arabî dan diterima oleh hampir semua syaikh Naqsyabandiyyah, seperti Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband, Khwâjah 'Ubaid Allâh Ahrâr, dan Maulânâ Jâmî. Para pendahulunya bukan hanya menerima gagasan-gagasan Ibn 'Arabî, melainkan juga dalam kenyataannya kunci dan inti pemikiran mereka yang lebih tinggi berasal dari *Al-Futûhât Al-Makkiyyah* dan *Fushûsh Al-Hikam* karya Ibn 'Arabî. Syaikh Ahmad menyatakan, "Kita tidak membutuhkan *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*; kita membutuhkan *Al-Futûhât Al-Madaniyyah*," dan membidas dokrin-doktrin Ibn 'Arabî tentang kesatuan wujud dengan

mengajukan konsep lain *tauhid* yang umumnya disebut *wahdah al-syuhûd* (kesatuan kesadaran). Burhân Ahmad Fârûqî menjelaskan implikasi-implikasi dari pemikirannya sebagai berikut:

> Mujaddid bersikeras bahwa secara mutlak tidak ada hubungan antara dunia dan Penciptanya yang unik kecuali bahwa dunia telah diciptakan oleh-Nya dan merupakan sebuah tanda yang menunjukkan sifat-sifat tersembunyi-Nya. Semua penegasan lainnya, yakni, *ittihâd* alias kesatuan atau keidentikan, *ihâtha* alias kemeliputan atau *ma'iyyat* alias kebersamaan disebabkan oleh *sukr* atau kondisi ekstase yang dialami kaum sufi. Mereka yang telah mencapai keadaan *shahw* alias kesadaran yang lebih tinggi akan terbebas dari apa yang disebut sebagai *ma'ârif* atau kognisi. Memang benar, mereka juga menemukan kognisi-kognisi seperti itu selama perjalanan mistis mereka; tetapi mereka meninggalkannya dan mengkritisinya dari sudut pandang Wahyu. Sungguh, membicarakan hubungan seperti *ittihâd* atau kebersatuan dan *'ainiyyat* atau keidentikan antara Tuhan dan Dunia adalah kesalahpahaman yang luar biasa. Kesalahpahaman tersebut seperti ini: Andaikata ada seorang yang sangat ahli menemukan abjad dan suara-suara tertentu untuk memperlihatkan kecerdikan dan kemampuannya. Kemudian ada orang lain mengajukan pandangan dan argumentasi bahwa abjad dan suara-suara itu sama dengan penciptanya.[65]

Syaikh Ahmad mengemukakan gagasan-gagasannya sedemikian meyakinkan dan mendasarkan semua itu pada pengalaman spiritual pribadinya sehingga setelah dirinya tidak ada, doktrin *wahdah al-syuhûd* menjadi doktrin para syaikh Naqsyabandî. Di India, hingga waktu itu doktrin mistis terutama berpijak pada doktrin *wahdah al-wujûd*, dan telah ditulis sejumlah komentar (syarah) atas karya-karya Ibn 'Arabî itu. Tak dapat dielakkan, terjadi konflik konsep-konsep mistis sebagai akibat paparan terperinci Syaikh Ahmad tentang doktrinnya. Bahkan, pengunjung berkebangsaan Prancis, François Bernier juga memerhatikan kontroversi yang menghebat dalam pemikiran keagamaan Indo-Muslim waktu itu.[66]

Syaikh Ahmad, seperti para syaikh Naqsyabandî yang terdahulu di Asia Tengah, menuntut murid-muridnya agar berpegang secara cermat pada Al-Quran dan tradisi-tradisi (*Sunnah*) Nabi. Dia menentang semua bentuk inovasi yang tidak sesuai dengan amalan Nabi dan menyebutnya sebagai *bid'ah*. Dia mengkritik secara tajam sikap pikiran yang mencari sumber inspirasi selain Nabi.[67] Pendekatan ini menyebabkan dia mengkritik eksperimen-eksperimen keagamaan Akbar.

Akbar telah melakukan banyak diskusi mendalam dengan pelbagai pemikir keagamaan yang berbeda di Balai Diskusi Keagamaan miliknya. Dia telah mengkaji pelbagai prinsip dan praktik keagamaan dalam Hinduisme, Buddhisme, Jainisme, Zoroastrianisme, dan Kristen. Di dalam *Dîn-i Ilâhî* (*Agama Ilahi*), dia berusaha mencampur pelbagai unsur dari agama yang berbeda dan mengembangkan sistem pemikiran eklektik baru dengan dirinya sebagai pemuka. Syaikh Ahmad menganggap eksperimen-eksperimen ini sebagai sebuah pukulan telak atas prinsip-prinsip monoteistik Islam dan memutuskan untuk menentangnya habis-habisan. Tiga jilid kumpulan suratnya (terdiri dari 534 pucuk surat) menunjukkan bahwa dia telah mendekati kaum bangsawan Mughal terkemuka pada masa itu dan membangun pemahaman intelektual bersama mereka. Ketika Jahângîr naik takhta, salah seorang pendukung pandangan Syaikh Ahmad, Nawâb Murtadhâ Khân Syaikh Farîd, memperoleh janji dari sang Kaisar bahwa dia akan "melindungi hukum Islam."[68] Pengaruh Syaikh Ahmad dalam kerajaan Mughal dan sikap keagamaan mereka dapat diukur dari fakta bahwa Aurangzeb menerima bimbingan spiritual dari anak dan cucu Syaikh Ahmad. Keutamaan spiritual Syaikh Ahmad dan tradisi Tîmûri memandang tarekat Naqsyabandî sebagai payung spiritual mereka menentukan sikap Aurangzeb.[69] Bahkan, para syaikh Chisytî menyadari bahwa tarekat Naqsyabandî menguasai jiwa Aurangzeb, dan Syâh Kalîm Allâh dari Delhi memberi tahu murid-muridnya di Deccan bahwa sia-sia saja mereka berusaha memengaruhi pandangan keagamaan Aurangzeb.[70]

Terlepas dari konsepnya tentang *wahdah al-syuhûd*, yang memberikan arah baru pada pemikiran mistis Muslim di India

dan di tempat lain, kontribusi Syaikh Ahmad pada kerangka pemikiran mistis yang lebih luas ada dalam dua hal: (a) dia menguraikan dengan lebih tepat istilah-istilah mistis yang telah ada di kalangan mistikus dan menambahkan pelbagai istilah baru dalam kamus mistis dengan konotasi yang sangat jelas; (b) dia menggambarkan pengalaman spiritual personalnya sedemikian jernih dan membimbing para pengikutnya di jalan mistis dengan penuh percaya diri sehingga membuat alam jiwa terlihat seperti alam realitas nyata. Iqbal mengamati bahwa sebagian suratnya memberi kita gagasan tentang "keseluruhan alam pengalaman batiniah".[71] Tidak ada syaikh sebelumnya yang menukik dunia jiwa dengan cara seperti ini. Dalam kenyataannya, keterangan para pendahulunya tampak seperti mitos atau tidak bisa dipahami dalam menggambarkan pengalaman-pengalaman spiritual mereka. Kejelasan pemikiran Syaikh Ahmad memberikan sentuhan realisme yang unik pada dunia pengalaman spiritual. Kita bisa mengutip surat yang sama dengan yang menggambarkan sudut pandang Iqbal. Pengalaman seorang bernama 'Abd Al-Mu'min digambarkan demikian kepada syaikh tersebut:

> Langit, Bumi, Arasy Tuhan, Neraka, dan Surga—semuanya sudah tidak ada bagiku. Ketika aku memandang sekeliling, aku tidak menemukannya di mana pun. Ketika ada seseorang di dekatku, aku tidak melihat seorang pun: Allah tak terbatas. Tak seorang pun dapat meliputinya, dan inilah batas ekstrem pengalaman spiritual. Tak seorang syaikh pun sanggup melampaui hal ini.
>
> Syaikh menjawab:
>
> Pengalaman yang digambarkan berasal dari kehidupan *qalb* (hati), hati yang selalu berubah-ubah; dan menurut hematku, penerimanya belum sampai melampaui bahkan seperempat dari "maqam-maqam" *qalb* yang banyak jumlahnya. Tiga perempat sisanya harus dilampaui agar dapat menyelesaikan pengalaman "maqam" pertama kehidupan spiritual ini. Di luar "maqam" ini terdapat "maqam-maqam" lain yang dikenal sebagai *rûh* (jiwa), *sirr-i khafî*

(rahasia tersembunyi) dan *sirr-i akhfâ* (rahasia paling tersembunyi). Masing-masing "maqam" ini, yang sekaligus merupakan apa yang secara teknis disebut sebagai *'âlam-i amr* ("alam Perintah Ilahi"), mempunyai pelbagai keadaan dan pengalaman khasnya sendiri. Setelah melampaui "maqam" ini, sang pencari kebenaran berangsur-angsur menerima pancaran cahaya "Nama-Nama Ilahi" dan "Sifat-Sifat Ilahi" dan akhirnya pancaran Esensi Ilahi.[72]

Namun, tak seorang pun pembaca surat-surat Syaikh Ahmad Sirhindî lupa memerhatikan bahwa, dalam menggambarkan sebagian pengalaman spiritualnya, khususnya pengalaman-pengalaman yang berhubungan dengan dirinya sendiri, dia menjadi kontroversial. Pandangan-pandangannya tentang dua individuasi—manusia wadak dan malaikat-spiritual—bagi Nabi[73] dan proses "Muhammad" menjadi "Ahmad" termasuk dalam kategori ini dan telah menuai banyak kritik.

Keturunan Syaikh Ahmad Sirhindî

Dalam sejarah mistisisme Islam, hampir tidak ada lagi syaikh yang anak-anak dan cucu-cucunya melibatkan diri dalam karya mistis setekun keturunan Syaikh Ahmad Sirhindî: empat orang putranya, Muhammad Shâdiq, Muhammad Sa'îd, Muhammad Ma'shûm, dan Muhammad Yahyâ, dan keturunan-keturunan mereka. Kesadaran akan misi dan dorongan untuk memperbarui serta memperbaiki masyarakat di bawah bimbingan Hukum Islam memotivasi segenap aktivitas mereka.

Khwâjah Muhammad Ma'shûm (1008–1069 H/1599–1668 M) meneruskan misi ayahnya dengan antusiasme sedemikian rupa sehingga sumber-sumber Naqsyabandî yakin dia memiliki murid sejumlah sembilan ratus ribu orang.[74] Angka itu mungkin terlalu dibesar-besarkan, tetapi hal itu menunjukkan betapa luas pengaruhnya. Ketika dia menunaikan ibadah haji pada 1068 H/1657 M, sejumlah besar pengikut menyertainya.[75] Pengalaman-pengalaman spiritualnya selama tinggal di Hijaz dicatat oleh putranya, Muhammad 'Ubaid Allâh, dalam *Hasanâh Al-Haramain*.[76] Selama di Makkah, dia mencari bimbingan Ilahi untuk

memecahkan pelbagai kontradiksi dalam pelbagai pernyataan Syaikh Ahmad Sirhindî berkenaan dengan posisi *Ka'bah*:

> Karena tulisan-tulisan Mujaddid-i Alfi-i Tsânî memuat beragam pendapat tentang posisi *Ka'bah*, syaikh [Khwâjah Ma'shûm] senantiasa ingin memecahkan semuanya itu .... Dia meminta pertolongan Ilahi dalam persoalan ini. Suatu hari, dia memberitahu putra-putranya di Makkah dengan perasaan puas: Kini aku sudah bisa memahami realitas [*Ka'bah* dalam pengalaman spiritualku]. Aku merasa bahwa *Ka'bah* lebih unggul dari seluruh realitas dan bahwa "realitas-realitas" dari segala sesuatu bersujud di hadapannya dan bahwa semua tataran serta tingkatan ciptaan, bahkan kenabian dan kerasulan, turun dari *Ka'bah* .... Ketika aku masuk semakin jauh ke dalam pengalamanku, aku menyadari rahasia bahwa sekalipun memiliki posisi tinggi, peningkatan dan perkembangan tidaklah inheren di dalamnya; dua hal itu adalah karakteristik manusia. Tak satu makhluk pun mempunyai ini [kemampuan untuk berkembang] seperti manusia .... Dengan demikian, sekalipun *Ka'bah* suci lebih unggul dari realitas semua individu makhluk, pertumbuhan dan peningkatan spiritual adalah hak istimewa [eksklusif] manusia, dan [dari sudut pandang ini] sebagian individu yang sempurna secara spiritual mempunyai keutamaan lebih daripada *Ka'bah*. Oleh karena itulah, *Ka'bah* terus-menerus menatap segenap pancaran spiritual mereka.
>
> Satu perbedaan lainnya antara orang-orang yang sempurna dan *Ka'bah* menjadi jelas bagiku, dan perbedaaan itu didasarkan pada maqam dan status. Meskipun malaikat dan sebagainya lebih unggul dari manusia, apa yang merupakan keunggulan hakiki diketahui oleh manusia [sendiri]. Seperti dalam dunia *majâz* [alegori], status dari *haqîqat* [kebenaran] menjadi nyata, budak dan sama-sama lebih dekat dengan raja, tetapi status yang dimiliki oleh *wazîr* tidak dinikmati oleh budak.[77]

Salah satu pengalaman spiritualnya di Madinah adalah sebagai berikut:

> Saat itu terasa bahwa sosok Nabi adalah Pusat semua makhluk (*'âlam*) dan seluruh makhluk dari Langit tertinggi (*'arsy*) sampai pusat bumi—malaikat, bidadari, manusia, jin, dan segala macam *thabaqât* [tingkatan] makhluk Allah—bergantung kepada Nabi dan menerima anugerah spiritual darinya. Tidak diragukan lagi, pemberi hakiki berkah spiritual adalah Allah, tetapi semua berkah itu dianugerahkan melalui Nabi. Seluruh persoalan yang sangat penting berkenaan dengan alam ini dan alam lainnya dilaksanakan melalui dirinya. Aku bersaksi bahwa dari makam Nabi berkah dan anugerah dilimpahkan siang dan malam seolah-olah mulut-mulut *masykîzah* [kantong air] telah dibuka. Allah berfirman, *Kami mengutusmu [Nabi] sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta* (QS Al-Anbiyâ' [21]: 107). Berkah ini meliputi rahmat dan anugerah universal. Menyerahkan pelbagai persoalan kepada Nabi dan memohon pemecahan darinya sesungguhnya adalah hakikat memohon syafaat darinya.

Khwâjah Muhammad Ma'shûm bekerja dalam batas-batas yang digariskan oleh ayahnya, Syaikh Ahmad Sirhindî, dan kebanyakan menjelaskan atau menerapkan pandangan-pandangan ayahnya pada pelbagai situasi baru. Dalam sebuah surat kepada salah seorang muridnya, dia mengacu pada kontroversi-kontroversi waktu itu dan mempertahankan perannya sebagai seorang pembaru yang bertekad membebaskan manusia dari dosa dan imoralitas:

> Pandangan umum bahwa prinsip kaum sufi adalah tidak mau mencampuri urusan orang lain sehingga tak ada seorang pun yang tersinggung atau sakit hati adalah salah dan menyesatkan. Pandangan seperti itu penuh dengan kesesatan .... Mengajak orang agar mengikuti jalan kebenaran dan memperingatkan mereka akan dosa-dosa adalah kewajiban yang harus ditunaikan. Jika seseorang mencintai atau membenci orang karena Allah semata, kedudukannya akan

ditinggikan sederajat dengan orang-orang yang mati syahid. Sebagian orang yang mengaku sebagai kaum sufi sesungguhnya berada di luar lingkup syariat .... Para syaikh Naqsyabandî meyakini ketaatan ketat pada jalan yang ditempuh Nabi (*Sunnah*). Mereka mengecam inovasi atau bid'ah. Tidak menunaikan (kewajiban) melarang orang dari perbuatan dosa dan mengajak mereka pada kesalehan sama artinya dengan meninggalkan tarekat .... Khwâjah Mu'în Al-Dîn Chisytî memerintahkan murid-muridnya agar menasihati dan menegur manusia serta menumbuhkan rasa takut dalam diri mereka akan hukuman atau siksa Allah pada Hari Perhitungan kelak. Syaikh Muhyî Al-Dîn ibn 'Arabî, pemimpin kaum sufi bermazhab *wahdah al-wujûd*, mengkritik kaum sufi sezamannya yang membolehkan musik .... Syaikh 'Abd Al-Qâdir Gîlânî menulis sebuah bab dalam bukunya tentang "perintah untuk menganjurkan kebaikan (*al-amr bi al-ma'rûf*)" dan "melarang kemungkaran (*al-nahy 'an al-munkar*)."

Sekiranya tidak mau turut campur dalam pelbagai jalan yang ditempuh manusia, tentulah Allah tidak akan mengutus para nabi .... Kakekku, Syaikh 'Abd Al-Ahad, adalah seorang penganjur *wahdah al-wujûd* dan seorang pengurai *Fushûsh Al-Hikam* [karya Ibn 'Arabî], tetapi teguh dalam ketaatannya pada syariat .... Khwâjah Ahrâr meyakini *wahdah al-wujûd*, tetapi dia teguh dalam mengikuti syariat .... Syaikh Muhyî Al-Dîn ibn 'Arabî yang mempunyai posisi sebagai *shâhib-i asnâd* [pemilik rantai periwayatan] dalam hadis dan menduduki status sebagai seorang *mujtahid* dalam persoalan hukum, sering mengatakan, "Beberapa syaikh sufi mengharapkan manusia agar memeriksa dengan teliti tindakan mereka siang dan malam; kukatakan bahwa mereka bahkan harus memeriksa dengan teliti pikiran-pikiran yang melintas cepat dalam benak mereka (*khâthirât*) ...."

Jika sikap tidak mau turut campur dalam kehidupan manusia adalah amalan dan pandangan para pengikut

wahdah al-wujûd, Maulânâ 'Abd Al-Rahmân Jâmî tidak akan menyeru manusia untuk memberi nasihat dan saling mengingatkan, sebagaimana dia lakukan dalam karyanya *Silsilah Al-Dzahab* .... Mereka yang meyakini tindakan "non-interferensi" dan kebijakan hidup damai dengan semua orang, bersikap baik kepada orang-orang Yahudi, kaum yogi, kaum Brahmana, kaum ahli bid'ah, dan sebagainya serta menjalin hubungan dan bersahabat dengan mereka, tetapi mereka menimbulkan kesulitan dan kesusahan serta menyakiti orang-orang yang seagama dengan mereka. Sikap hidup damai mereka dengan semua orang sangatlah aneh: mereka membenci para pengikut Muhammad dan mencintai serta bersikap baik kepada orang-orang non-Muslim.[79]

Khwâjah Muhammad Ma'shûm menyatakan dirinya menjadi *qayyûm* (figur abadi atau permanen) pada masa itu.[80] Dengan demikian, dia mempunyai tanggung jawab istimewa untuk memperbaiki masyarakat pada zamannya. Konsep *qayyûmiyyah* (keabadian), yang belakangan dikembangkan oleh kaum Naqsyabandî untuk memberikan peranan yang berlebihan kepada syaikh, menimbulkan kebingungan doktrinal tertentu dalam lingkup kelompok Naqsyabandî.[81] *Raudhah Al-Qayyûmiyyah* mengungkapkan pengaruh konsep ini pada organisasi tarekat maupun pendekatan individual para syaikh Naqsyabandî.

Cara Syaikh Ahmad Sirhindî dan para pengikutnya menuturkan pengalaman spiritual mereka di depan umum dalam bentuk surat maupun risalah dan mencoba mengukur dalamnya samudra pengalaman mistis sarat implikasi-implikasi serius dan menimbulkan anarki intelektual serta kebingungan emosional. Apa yang telah menyelamatkan kaum Naqsyabandî dari hal terakhir ini adalah (a) penekanan mereka yang berulang-ulang dan gigih pada ketaatan terhadap Sunnah Nabi; dan (b) pernyataan terbuka mereka bahwa pengalaman spiritual seorang sufi tidak mempunyai implikasi sosial dan bahwa *ilham* (inspirasi seorang sufi) tidak mengikat orang lain. Hal ini menyebabkan mereka membuat perbedaan tegas antara "kesadaran kenabian" dan "kesadaran mistis". Sementara kesadaran seorang nabi mempunyai signifikansi sosial dan keagamaan pada

setiap orang, kesadaran mistis relevan bagi sang sufi itu sendiri, itu pun dalam kerangka syariat serta dengan kesadaran akan bahaya efek tipuan dan perasaan tak sempurna yang tersembunyi dalam pengalamannya.

Di antara para pengikut Syaikh Ahmad Sirhindî dan Khwâjah Ma'shûm, ada banyak orang yang berasal dari negara di luar India. Misalnya, Maulânâ Murâd (w. 1132 H/1720 M), seorang penduduk asli Bukhara, bergabung dengan disiplin Khwâjah Muhammad Ma'shûm.[82] Setelah menerima latihan spiritual, Maulânâ Murâd pergi ke Damaskus, tempat Sultan Mushthafâ II memperlakukan keluarganya dengan sangat hormat. Sejumlah sekolah, seperti Madrasah Al-Murâdiyyah dan Madrasah Al-Naqsyabandiyyah Al-Barrâniyyah, didirikan oleh keturunan Maulânâ Murâd. Sepenuhnya berkat Syaikh Ahmad Sirhindî dan putra-putra serta para pengikutnyalah untuk pertama kali India mampu membayar utang kepada negara-negara lain atas apa yang dimilikinya dalam bidang pemikiran mistis. Surat-surat Syaikh Ahmad Sirhindî diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan Turki. Menurut *Târîkh-i Manâzil-i Bukhârâ*, sebuah kanal di Afghanistan dinamai dengan nama seorang keturunan sang Mujaddid dan penghasilan yang diperoleh dari kanal itu dikirim untuk keperluan tempat suci sang Mujaddid di Sirhind.[83]

Tarekat Naqsyabandî di Persia

Di Persia, pengaruh tarekat Naqsyabandî mengalami kemunduran sebagai akibat munculnya Dinasti Safawi (906–1151 H/1501–1738 M).[84] Namun, Seyyed Hossein Nasr menyoroti aspek-aspek lain dalam persoalan itu ketika memberi tahu kita tentang Wâ'izh Kâsyifî. "Sekalipun seorang Sunni, [dia] adalah seorang sufi Naqsyabandî dan penulis karya-karya mengenai ritual dalam mazhab Syi'ah yang kemudian menjadi sangat populer, terutama *Raudhah Al-Syuhadâ'*, yang telah memberikan namanya kepada amalan raudhah khas kaum Syi'ah yang di dalamnya kesyahidan Husain dan anggota keluarga Nabi (*ahl al-bait*) lain dirayakan." Dia kemudian mengamati: "Seluruh tokoh ini sangat berperan dalam menyiapkan latar belakang intelektual bagi kebangkitan kembali (*renaissance*) kaum Safawi yang berpijak pada mazhab Syi'ah maupun tasawuf."[85]

Namun, sikap kaum Safawi pada tasawuf perlu dikaji dan ditelaah secara komprehensif dan kritis. Suasana dan keadaan ketika beberapa sufi dalam periode Mughal, terutama kaum Naqsyabandî, menghasilkan literatur yang bersifat polemik terhadap mazhab Syi'ah disebabkan oleh situasi di India maupun Persia.[86] Namun, fenomena ini telah terjadi sekitar abad ke-11-12 H/17-18 M dan tidak bisa ditarik kembali dalam ruang atau waktu.

Pengaruh Sirhindî pada Masa-Masa Selanjutnya

Di antara keturunan spiritual Syaikh Ahmad yang memberikan kontribusi pada ajaran dan organisasi tarekat itu, patut disebutkan secara khusus nama-nama berikut ini: Syâh Walî Allâh (1114-1176 H/1703-1762 M), Mîrzâ Mazhhar Jân-i Jânân (1112-1195 H/1700-1781 M), Syâh 'Abd Al-'Azîz (1159-1239 H/1746-1824 M), Sayyid Ahmad Syahîd dari Rae Bareli (1200-1247 H/1786-1831 M), Syâh Ghulâm 'Alî (1156-1239 H/1743-1824 M), dan Maulânâ Khalid Kurdi (l. 1190 H/1776 M).

Syâh Walî Allâh memimpin sebuah madrasah, Madrasa-yi Rahîmiyyah, yang dinamai menurut nama ayahnya Syâh 'Abd Al-Rahîm.[87] Selama lebih dari setengah abad dia bekerja di sana untuk melakukan regenerasi moral dan spiritual masyarakat Muslim dan memelopori kebangkitan intelektual kaum Muslim. Muhammad Iqbâl berpandangan bahwa barangkali beliaulah Muslim pertama yang merasakan dorongan semangat baru dalam dirinya.[88] Dia melampaui eksposisi tradisional dalam kategori-kategori pemikiran teologis dengan mengambil pendekatan komprehensif dan terpadu yang memandang manusia dan lingkungannya dari seluruh sudut yang mungkin—spiritual, biologis, psikologis, moral, dan ekonomis. Dia mengevaluasi secara cermat peranan agama dalam membangun kepribadian yang secara moral otonom pada individu dan dalam membangun tatanan moral masyarakat yang sehat. Dia yakin bahwa Islam memberikan kesempatan dan peluang terbaik bagi realisasi-diri manusia. Dia memandang dirinya sebagai *qâ'im al-zamân* (kutub zaman)—ini pada hakikatnya adalah klaim *qayyûmiyyah* kaum Naqsyabandî—dan mengatakan bahwa dia dibimbing oleh Nabi dalam mimpi pada 5 Mei 1731 M di

Makkah untuk merobohkan semua sistem (yang berpijak pada eksploitasi).[89]

Syâh Walî Allâh yakin bahwa seseorang tidak bisa merealisasikan yang terbaik dalam dirinya kecuali jika mengembangkan keimanan kepada Tuhan. Dia berpandangan bahwa benteng pertahanan agama yang sudah tua dan tradisional akan cepat hancur dan pendekatan skolastik baru (*'ilm-i kalâm*) adalah kebutuhan zaman. Agama harus dijelaskan, baik sebagai sebuah aturan moralitas personal maupun sebagai sebuah cita-cita sosial.

Jika Syaikh Ahmad Sirhindî sangat menekankan *'âlam* sebagai tahapan-tahapan dan maqam perkembangan spiritual seseorang, Syâh Walî Allâh mengembangkan teorinya tentang *al-mala' al-a'lâ* (majelis tertinggi malaikat yang merupakan segenap aktivitas manusia di dunia bawah refleksi awal), dan, selangkah lebih maju dari Syaikh Ahmad, dia mencoba menunjukkan bahwa ada hubungan spiritual yang erat antara apa yang terjadi di *al-mala' al-a'lâ* dan di dunia ini. Dia merangkaikan pengalaman mistis yang lebih tinggi dengan nasib manusia di planet ini dan mengemukakan teorinya tentang evolusi spiritual manusia yang berpijak pada kontinuitas kehidupan manusia kelak di akhirat. Dia mengemukakan cara-kerja segenap emanasi atau pancaran (*tajalliyyât*) Allah di alam fisik sedemikian rupa sehingga kehidupan kita di dunia ini dan di akhirat nanti tampak sebagai sebuah proses berkelanjutan, berikut akibat amal perbuatan kita di planet ini. Seperti Ahli Tata Bahasa Browning, dia yakin bahwa "Manusia itu abadi." Perkembangan biologis manusia boleh jadi berhenti, tetapi evolusi spiritualnya akan terus berlanjut, dan kematian hanyalah suatu titik balik, bukan akhir perjalanan. Apa yang muncul sebagai isyarat singkat dalam pemikiran mistis Khwâjah 'Ubaid Allâh Ahrâr menjadi satu kesatuan filsafat pertumbuhan jiwa manusia dalam karya-karya Syâh Walî Allâh.

Sekalipun dia adalah pengikut tarekat Syaikh Ahmad Sirhindî, Syâh Walî Allâh mengambil langkah penting dengan mengupayakan rekonsiliasi antara pemikiran Ibn 'Arabî dan Syaikh Ahmad Sirhindî.[90] Ini dilakukannya dengan semangat yang sama dengan ketika Khwâjah Bâqî Billâh merekonsiliasikan pemikiran 'Alâ' Al-Daulah

Simnânî dan Ibn 'Arabî. Syâh Walî Allâh memandang perbedaan sikap mereka sebagai sejenis tamsil atau kiasan. Dalam kenyataannya, filsafat mistisnya hampir tidak dapat disesuaikan dalam kerangka teori lain kecuali *wahdah al-wujûd* yang validitasnya sangat dia yakini dengan kuat sebagaimana leluhurnya.

Syâh Walî Allâh membahas pelbagai usaha manusia dalam lingkungan sosial dengan judul-judul sebagai berikut: organisasi pekerjaan, organisasi profesi, organisasi rumah tangga, organisasi perdagangan, dan koperasi. Menurutnya, tujuan akhir dari seluruh usaha manusia seharusnya adalah terciptanya komunitas internasional yang terbebas dari segala bentuk ketegangan dan eksploitasi. Dia menyebut individu manusia sebagai "manusia kecil" dan kemanusiaan secara keseluruhan sebagai "manusia besar" dan berkarya berdasarkan gagasan tentang kesatuan dan persatuan umat manusia, yang lagi-lagi memperoleh kekuatan dari filsafat berdasarkan kesatuan wujud. Dalam sejarah Naqsyabandiyyah, kontribusi Syâh Walî Allâh sangat luar biasa kedalaman spiritual dan dampak sosialnya.[91]

Putra Syâh Walî Allâh, Syâh 'Abd Al-'Azîz, menguraikan dan menjelaskan pemikiran ayahnya, sama seperti Khwâjah Muhammad Ma'shûm menguraikan pemikiran Syaikh Ahmad Sirhindî. Di bawah pimpinan Syâh 'Abd Al-'Azîz, silsilah Naqsyabandî menjadi semakin terlibat dalam pergulatan politik waktu itu. Dia mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa semua tanah yang diduduki Inggris sebagai zona perang (*dâr al-harb*),[92] dengan tujuan melakukan penyelamatan dengan mengerahkan segala usaha. Inilah seruan untuk bertindak melawan dominasi asing, dan harapannya terwujud ketika Sayyid Ahmad dari Rae Bareli bergabung dalam lingkaran murid-muridnya serta melancarkan gerakan dari kota perbatasan Balakot hingga Calcutta dengan tujuan membebaskan negara dari pendudukan Inggris. Cabang tarekat Naqsyabandî India sejalan dengan aktivitas-aktivitas anti kolonial kaum Naqsyabandî di negara-negara lain.

Sayyid Ahmad menggunakan doktrin-doktrin dan disiplin mistis Naqsyabandî untuk mengorganisasikan gerakannya—yang sekaligus harus berurusan dengan autoritas Sikh di Punjab dan wilayah-

wilayah Perbatasan lainnya—tetapi motif utamanya adalah melawan dominasi Inggris di negara itu.[93] Untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam India, dia meminta sumpah kesetiaan atau baiat dari orang-orang untuk melakukan perang agama (jihad). Dia menggunakan hubungan mistis murid dengan guru spiritual (*mursyid*) untuk membangun laskar pejuang yang diilhami oleh semangat keagamaan dan siap mengorbankan nyawa demi tujuan dan maksud itu. Gerakannya kemudian dikenal sebagai Gerakan Mujâhidîn.[94] Sayyid Ahmad gugur dalam pertempuran di Balakot (1247 H/1831 M), tetapi para pengikutnya memandangnya sebagai *Mahdî-yi âkhir al-zamân* (Mahdi Akhir Zaman) dan meyakini bahwa dia belum terbunuh, tetapi akan muncul kembali untuk memimpin kekuatan Islam guna mencapai kemenangan.[95]

Gerakan perlawanan di India pada 1273 H/1857 M diorganisasi oleh banyak mujahid, yang umumnya disebut kaum Wahhâbi oleh para penulis Inggris. Dalam kenyataannya, mereka adalah para pengikut Sayyid Ahmad Syahîd. Sekalipun beberapa syaikh Chisytî-Shâbirî juga turut berkiprah dalam perjuangan itu, dorongan dan pemicu nyata gerakan itu datang dari kaum Naqsyabandî yang diilhami oleh cita-cita Sayyid Ahmad dari Rae Bareli.

Seorang syaikh Naqsyabandî terkenal yang sezaman dengan Syâh Walî Allâh di Delhi adalah Mîrzâ Mazhhar Jân-î Jânân.[96] Dia membatasi karyanya pada bidang spiritual saja, sementara Syâh Walî Allâh dan putranya Syâh 'Abd Al-'Azîz mempunyai cakupan aktivitas lebih luas, yang meliputi bidang akademis, spiritual, dan politik. Mîrzâ Mazhhar menarik suku-suku Afghan, khususnya orang-orang Rohilla, masuk kalangan mistis. Dia mengambil langkah berani dalam melakukan reorientasi sikap Naqsyabandî kepada orang-orang Hindu. Dia menyatakan Weda sebagai kitab yang diwahyukan dan memberikan dasar pembenaran bagi pelbagai praktik dan institusi Hindu tertentu yang semula dipandang sebagai politeistis.[97]

Murid dan pengikut utama Mîrzâ Mazhhar di Delhi adalah Syâh 'Abd Allâh, yang secara populer dikenal sebagai Syâh Ghulâm 'Alî, yang pengaruhnya pada Naqsyabandiyyah jauh lebih penting daripada rekan-rekan sezamannya.[98] Menurut Sir Syed, yang secara pribadi telah berjumpa dengannya dan yang keluarganya

berbaiat secara spiritual kepadanya, orang-orang dari Etiopia, Suriah, Asia Kecil, Afghanistan, dan tempat-tempat lainnya datang untuk menerima pengajaran spiritual dari Syâh Ghulâm 'Alî.[99] Lima ratus penghuni *khânqâh* setiap hari dipasok makanan dari dapurnya. Ratusan orang bergabung dengan *halqah*-nya—murid-muridnya duduk dalam lingkaran dan menyebut nama Allah dengan suara keras. *Halqah* ini seluruhnya dipenuhi spiritualitas, dan orang-orang yang bergabung dengan majelis ini membawa pelbagai pemikiran dan amalan Naqsyabandî ke rumah mereka serta menyebarkannya lebih jauh.[100]

Pengaruh Naqsyabandî di Luar India pada Masa Selanjutnya

Salah seorang yang paling terkemuka di antara murid-murid asing Syâh Ghûlam 'Alî adalah Khâlid Kurdî, yang makamnya di Damaskus menjadi tempat ziarah.[101] Qâdhî Damaskus yang sekarang, Mufti Kaftaro, adalah keturunan spiritual dari syaikh tersebut. Keturunan 'Abd Al-Ghanî Al-Nâbulusî (1050–1142 H/1640–1730 M) dan Khâlid Kurdî memainkan peranan penting dalam kehidupan spiritual masyarakat di Damaskus. Yûsuf Genè Pâsyâ, seorang Gubernur Damaskus dari suku Kurdi, terpengaruh oleh Naqsyabandî dan mengeluarkan pelbagai ketentuan dan ketetapan yang bertujuan menegakkan hukum agama secara ketat.

Di Turki, popularitas Naqsyabandiyyah selama abad ke-12 H/18 M disaksikan oleh Mouradja d'Ohsson. Menurut J.P. Brown, ada 52 *takiyyah* Naqsyabandiyyah di Istanbul saja.[102] Pada abad ke-13 H/19 M, tarekat itu bergerak aktif mulai Calcutta hingga Istanbul. Pemberontakan melawan penguasa Utsmaniyyah pada 1297 H/1880 M diorganisasikan oleh 'Ubaid Allâh Naqsyabandî.

Kaum Naqsyabandî mengorganisasikan gerakan-gerakannya dari pelbagai madrasah dan masjid. Pelbagai *takiyyah* dan *khânqâh* di sana banyak membantu, tetapi tidak berdiri di garis depan perjuangan. Di Bagdad, Madrasah Al-'Abbâsiyyah adalah pusat aktif dari aktivitas Naqsyabandî; di Delhi, perjuangan politik Naqsyabandî diorganisasikan dari Madrasah-yi Rahîmiyyah, Masjid-i Akbarâbâdi, dan Masjid-i Syâhjahânî.

Di Asia Tengah, kaum Naqsyabandî mengorganisasikan perlawanan terhadap penguasa asing dalam skala besar. Di Andijan, Aush, Namangan, dan Marghilan, para syaikh Naqsyabandî, seperti Ismâ'îl Khân Tore dan Muhammad 'Alî memimpin gerakan pemberontakan pada 1313-1316 H/1895-1898 M. Laporan berikut yang diberikan oleh Hélène Carrère d'Encausse mengungkapkan:

> Seorang ishan dari persaudaraan sufi Naqsyabandî, Muhammad Ali ... mempunyai reputasi kebijaksanaan, kesucian, dan kemurahan hati .... Dengan bantuan murid-murid yang tertarik kepadanya, dia mendirikan sebuah madrasah, dua masjid, dan sebuah perpustakaan. Pengaruhnya sangat besar. Di sekelilingnya berangsur-angsur berkumpul kaum Muslim yang umumnya, adalah tokoh-tokoh terkemuka sebelum penaklukan, dan yang telah kehilangan kedudukan serta sering dihancurkan hidupnya oleh orang-orang Rusia. Yang paling penting, gerakan yang diambil alih oleh ishan ini terorganisasi secara sangat rapi dan dibiayai oleh persaudaraan Naqsyabandî. Untuk pertama kalinya sejak 1865 M, tidak ada lagi peristiwa pemberontakan yang terjadi secara spontan ataupun pemberontakan yang masih mencari ideologi, tetapi perang suci yang sudah dipersiapkan, dimulai sesuai dengan rencana dan bukan dengan cara sembarangan berdasarkan dalih tertentu.[103]

Orang-orang Rusia menumpas mereka seluruhnya Di Kaukasia, kaum Naqsyabandî menentang penaklukan Rusia dan pemimpinnya, Syamil, berusaha menegakkan imamah agar kaum Muslim dapat hidup sesuai dengan Hukum Islam (syariat). Sayyid Ahmad Syahîd dari Rae Bareli juga bermaksud menegakkan imamah di Balakot. Dalam perjuangan pada 1273 H/1857 M, kaum Naqsyabandî berada di garis depan. Kebangkitan kembali Naqsyabandiyyah di Turki, Afghanistan, Asia Tengah, dan di tempat-tempat lain baru-baru ini adalah sebuah fenomena yang sangat penting dan mengungkapkan betapa tarekat itu telah memenuhi dan diharapkan untuk terus memenuhi kebutuhan spiritual manusia.

Dewasa ini, tarekat Naqsyabandî aktif bukan hanya di Afghanistan, tempat beberapa kelompok *mujâhidîn* dikaitkan dengannya, dan di Turki, tempat tarekat ini berada di garis depan pelbagai aktivitas intelektual Islam. Ia juga menyebar ke Eropa dan Amerika, tempat beberapa guru Naqsyabandî, seperti Cypriot Syaikh Nâzhim telah mendirikan pusat sufi yang menarik banyak murid. Tarekat ini juga terus aktif di kalangan kaum Muslim di Uni Soviet, yang di sana ia memainkan peranan penting dalam melestarikan dan mempertahankan Islam di tengah kondisi yang sangat sulit. Secara keseluruhan, bisa dikatakan dengan pasti bahwa tarekat Naqsyabandî terus menjadi salah satu tarekat sufi yang paling giat dan signifikan secara spiritual dewasa ini, sama seperti masa awal pendiriannya oleh Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Naqsyband tujuh abad yang lalu.[]

9

TASAWUF DI MESIR DAN TIMUR ARAB

ABDULLAH SCHLEIFER

Selama lebih dari satu milenium, Mesir telah menjadi sebuah lahan budaya subur bagi pertumbuhan doktrin dan institusi sufi yang pertama kali dirumuskan di bagian lain Dunia Islam. Contoh paling dramatis diberikan oleh tarekat Syâdziliyyah, yang pendirinya, Syaikh Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî, dan penggantinya, Abû Al-'Abbâs Al-Mursî, berasal dari Afrika Utara dan Spanyol Muslim. Namun, di Mesirlah doktrin dan metode tarekat Syâdzilî dielaborasi serta disebarluaskan, dan sejak itu, tarekat ini tumbuh subur sebagai sebuah persaudaraan spiritual.[1]

Mesir telah memainkan peranan sama dalam mengembangkan sufi-sufi individual yang berasal dari Timur Arab. Demikianlah, tokoh termasyhur dalam kehidupan spiritual Mesir adalah Sayyid Ahmad Al-Badawî (w. 675 H/1276 M). Murid-muridnya di Mesir—tempat tarekat Ahmadî atau Badawî dipandang sebagai aliran kedua terbesar di antara pelbagai tarekat[2]—berjumlah ratusan ribu orang, dan festival keagamaan utama (*maulid*) yang diadakan untuk menghormatinya setiap tahun di Delta Nil di Kota Tanta, tempat dia hidup dan meninggal, menarik lebih dari dua juta orang Mesir.

Sayyid Ahmad, yang keluarganya telah hijrah dari Arabia ke Afrika Utara kemudian kembali dalam beberapa tahun, menghabiskan masa mudanya di Makkah di lingkungan orang Badui dan terkenal sebagai penunggang kuda yang berani dan kesatria

yang gagah. Sewaktu masih muda, dia mengalami transformasi spiritual, mengabdikan dirinya untuk membaca Al-Quran dan meditasi. Sayyid Ahmad berkelana ke Irak bagian selatan, tempat dia dibina dalam tarekat Rifâ'î, kelompok pengikut sufi Arab agung, Ahmad ibn 'Alî Al-Rifâ'î.[3]

Rifâ'iyyah

Tarekat Rifâ'i, salah satu tarekat tertua dalam Islam dan menyebar luas di Mesir, berasal dari Irak. Pendirinya, Abû Al-'Abbâs Ahmad ibn 'Alî, yang dikenal sebagai Ibn Al-Rifâ'î dan lahir pada 499 H/1106 M serta wafat pada 578 H/1182 M, berasal dari daerah rawa di bagian selatan Irak, tempat dia menghabiskan hampir seluruh hidupnya. Dia adalah seorang ahli Hukum Islam (*faqih*) sekaligus seorang sufi. Pusatnya di Bata'ih di Irak (karena itu terkadang digunakan nama Bathâ'ihiyyah untuk Rifâ'iyyah) menjadi pusat utama bagi orang-orang yang tertarik dengan tasawuf dan dikunjungi oleh banyak sufi terkenal dari tarekat lain, termasuk Sayyid Ahmad Al-Badawî. Kaum Rifâ'iyyah kemudian dikenal karena kekuatan batin mereka yang luar biasa dan tindakannya, seperti berjalan di atas api dan makan ular untuk membuktikan penguasaan jiwa atas jasad. Bahkan hingga hari ini, mereka terus dikenal karena perbuatan aneh mereka, terutama berjalan di atas api atau makan bara api. Praktik-praktik seperti itu dirunut kembali pada sang pendirinya sendiri, yang dianggap dapat melakukan hal-hal seperti itu dalam keadaan ekstase, sekalipun tokoh-tokoh sufi yang belakangan menganggap cerita tentang praktik-praktik ini sekadar sebagai bumbu tambahan dalam kurun waktu berikutnya.

Tarekat Rifâ'î menyebar dengan cepat ke pelbagai wilayah di Dunia Islam, termasuk Mesir, Suriah, Palestina, Anatolia, Persia, India, sampai ke arah timur sejauh Malaya. Dalam kenyataannya, hingga abad ke-8-9 H/14-15 M, inilah barangkali tarekat sufi yang paling luas tersebar sebelum pamornya sebagian redup karena Qâdiriyyah. Rifâ'iyyah menjadi sangat populer di Mesir disebabkan oleh pelbagai aktivitas Abû Al-Fath Al-Wâsithî (w. 632 H/1234 M) dan tetap menjadi tarekat sufi utama di Mesir hingga hari ini. Dewasa ini, masjid Rifâ'iyyah di Kairo menjadi pusat tarekat ini di

kota itu. Sebagian besar pengikutnya berasal dari masyarakat setempat. Di seluruh Dunia Islam, di mana pun Rifâ'iyyah mampu bertahan hidup, entah itu di Turki, Suriah, atau Afrika Selatan, anggota-anggotanya dikenal karena tindakan-tindakan fisik yang luar biasa, sekalipun ajaran-ajaran tarekat sufi penting ini tidak boleh disamakan dengan praktik-praktik seperti itu. Di jantung tarekat itu terdapat doktrin tentang tauhid dan pelbagai sarana untuk mencapainya melalui *zikir*, sebanyak yang dijumpai dalam tarekat-tarekat sufi lainnya.

Sayyid Ahmad Al-Badawî

Dikirim ke Mesir oleh Rifâ'iyyah ketika wakil Rifâ'î meninggal dunia di Mesir, Sayyid Ahmad Al-Badawî tinggal di Tanta dan dengan cepat memperoleh sejumlah besar pengikut dari rakyat jelata Mesir hingga para amir Mamlûk. Orang-orang Mamlûk adalah para bekas budak yang menjadi penguasa di Mesir, yang memerintah di Kairo dan bertindak sebagai pendukung dan pelindung salah satu fase paling gemilang dalam peradaban Islam lebih dari empat ratus tahun. Para Mamlûk sebagai kekuatan mapan yang berkuasa hampir tanpa kecuali beraliansi dengan pelbagai tarekat sebagai institusi, karena keyakinan pribadi dan/atau demi mencari legitimasi. Tasawuf bukanlah sekadar sikap keagamaan populer untuk didukung, melainkan—lebih sering adalah—disiplin spiritual yang harus ditempuh secara personal.[4]

Sayyid Ahmad hidup di Tanta selama 41 tahun. Dalam rentang waktu itu dia menerima izin Ilahi untuk mendirikan tarekatnya sendiri, terpisah dari Rifâ'î. Pelbagai karomah (mukjizat bagi para wali) telah dinisbahkan kepadanya, sebelum dan sesudah kematiannya, sebagai wahana untuk menerima berkah Allah, dan dia dipandang sebagai orang yang, dengan berkah sebagai seorang "sahabat" atau "kekasih" Allah (*walî*), bisa memberikan syafaat untuk orang Mukmin awam.

Al-Wâsithî dan Al-Dasûqî

Pendahulu Sayyid Ahmad di Mesir, Syaikh Abû Al-Fath Al-Wâsithî, juga melakukan perjalanan ke Irak untuk menjadi wakil (*khalîfah*) Ahmad Al-Rifâ'î dan belakangan datang ke Mesir untuk memberi-

kan bimbingan spiritual kepada Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî, yang di masa mudanya juga telah melakukan perjalanan ke Irak dalam rangka pencarian spiritual. Al-Wâsithî mempunyai peran lebih dibandingkan dengan figur lain dalam memperkenalkan tarekat Rifâ'î ke Mesir, sebuah tarekat yang menjadi salah satu tarekat paling populer, khususnya di daerah pedalaman. Beliau juga yang menjadi asal-usul dari sebuah tarekat lain yang juga cukup populer dan sanggup bertahan di Mesir, Dasûqiyyah. Pendirinya, kelahiran Mesir, Syaikh Ibrâhîm Al-Dasûqî (w. 687 H/1285 M), memperoleh pendidikan dan pemahaman spiritualnya dari para pembimbing spiritual emigran, yakni Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî dan Sayyid Ahmad Al-Badawî— keduanya adalah murid atau pengikut Al-Wâsithî dan Rifâ'î jalur Irak. Dari Mesirlah seluruh tarekat ini dan cabang-cabang berikutnya menyebar ke seluruh dunia Arab dan wilayah di luarnya, ke Afrika dan Asia Tenggara.[5]

Universitas Al-Azhar dan Tasawuf

Salah satu faktor yang memudahkan transmisi ini adalah perkembangan bertahap Universitas Al-Azhar di Kairo sebagai pusat penting ortodoksi Sunni. Para ulama dari institusi ini mendominasi semua aspek kehidupan profesional di Mesir di atas jabatan-jabatan keagamaan yang dibatasi secara lebih sempit, dan mereka berfungsi sebagai perantara antara rakyat jelata dan para Mamlûk kemudian elite-elite Mamlûk-Utsmaniyyah yang berkuasa. Selain itu, mereka mengembangkan jaringan murid-guru berjangkauan luas dengan pelbagai mahasiswa dari pelbagai disiplin Islam yang semakin banyak memasuki Al-Azhar dari segenap penjuru Dunia Muslim.[6]

Sekalipun terjadi banyak ketegangan yang tak terhindarkan antara dimensi esoteris atau sufi dalam Islam dan dimensi eksoteris atau syariat, hingga periode kolonial modern dan pos-kolonial, dimensi-dimensi ini saling tumpang-tindih dalam skala besar di Al-Azhar. *Ulama* ilmu-ilmu Islam pada umumnya bertindak selaku syaikh atau murid (pengikut) dari sebuah tarekat sufi. Ulama-ulama Al-Azhar juga bekerja sebagai pengelola pelbagai institusi yang berhubungan dengan sufi, seperti makam para wali (*auliyâ'*) sufi dan harta wakaf (*auqâf*) yang diberikan para Mamlûk dan para saudagar untuk mendukung tarekat.[7]

Jaringan murid-guru di Al-Azhar yang mencapai setiap sudut penjuru Mesir dan bahkan ke pelbagai pusat kegiatan kesarjanaan dan keagamaan Arab lainnya di Afrika dan Asia sering berkembang menjadi jaringan-jaringan paralel bagi penyebaran tarekat yang berbasis di Mesir. Pada waktu yang sama, popularitas tasawuf di Mesir dengan jumlah penduduknya yang besar dan sikap positif kalangan penguasa maupun kekuasaan-mapan keagamaan ortodoks pada tasawuf semuanya akan terus menarik pendirian atau perwakilan tarekat baru, atau lebih tepatnya, cabang-cabang tarekat baru yang menghidupkan kembali salah satu aliran tua di pelbagai tempat yang jauh di dunia Arab.

Dengan demikian, tidak terelakkan bahwa gerakan-gerakan sufi revivalis abad ke-13 H/19 M, entah itu gerakan reformis seperti dalam kasus Tijâniyyah dan Idrîsiyyah, atau tradisionalis seperti dalam kasus Darqâwiyyah, juga memperoleh banyak pengikut di Mesir. Namun, dampak dari tarekat-tarekat revivalis ini lebih besar di pelbagai wilayah lain di dunia Arab, ketika interpenetrasi tarekat, kekuasaan-mapan keagamaan ortodoks, dan lingkaran elite belumlah selengkap di Mesir dan ketika motivasi reformis dari banyak aliran baru mungkin sekali ditentang mati-matian oleh tarekat-tarekat tradisional yang sudah kuat. Tarekat Tijâniyyah di Maroko dan Aljazair menyebar dengan lebih efektif ke sub-Sahara Afrika, dan bukannya ke Mesir. Demikian pula, pelbagai subkelompok Idrîsî ternyata jauh lebih berhasil di Libia (dalam kasus Sanûsiyyah) atau di Sudan (dalam kasus Mirghâniyyah/Khatmiyyah) daripada di Mesir.

Tarekat-Tarekat Sufi Revivalis Tradisionalis

Mungkin sekali, yang lebih berhasil di Mesir dan di daerah pedalaman Timur Arab adalah kelompok-kelompok revivalis tradisionalis, seperti Darqâwiyyah, yang mencapai Mesir dari Maroko melalui Madinah sebagai cabang dari Madaniyyah, yang *syuyûkh* (para syaikh)-nya mempunyai hubungan sangat erat dengan Al-Azhar. Syaikh terakhir dari tarekat yang kini relatif terabaikan, yang dikenal sebagai *al-tharîqah al-syâdziliyyah al-qâdiriyyah*, adalah Sayyid 'Alî Hasan Zain Al-'Âbidin 'Abd Al-Qâdir (sering ditulis sebagai Abdul-Kader), mantan Dekan Fakultas Ushuluddin (teologi)

di Al-Azhar, Direktur Pusat Dakwah Islam Washington D.C. dan London, dan penerjemah karya-karya Junaid, seorang sufi besar abad ke-3 H/9 M dari Bagdad ke dalam bahasa Inggris.[8]

Darqâwiyyah juga menyebar ke Palestina dan Lebanon dalam bentuk Madaniyyahnya aliran Yasyruthiyyah, yang mengambil namanya dari Syaikh 'Alî Nûr Al-Dîn Al-Yasyruthî (w. 1308 H/1891 M), pendiri *zâwiyah* pusat di Acre. Meskipun kepemimpinan tarekat diwariskan kepada garis keturunan laki-lakinya, adalah putrinya yang luar biasa, Sayyidah Fâthimah Yasyruthî, yang dibesarkan, dididik, dan dibina secara spiritual di *zâwiyah* oleh ayahnya, yang akhirnya menjadi instrumen bimbingan spiritual kontemporer utama bagi beberapa generasi Muslim dalam abad ini. Sebagai penulis tiga buku tentang tasawuf, termasuk *Al-Riḥlah ilâ Al-Ḥaqq*, Fâthimah meninggal di Beirut dalam usia sangat tua pada 1978.[9]

Tasawuf di Mesir Abad ke-13 H/19 M dan Awal Abad ke-14 H/20 M

Pada awal abad ke-13 H/19 M, tarekat sufi di Mesir demikian populer sampai-sampai menjadi seorang Muslim—terutama di wilayah perkotaan—tak lain dan tak bukan sinonim dengan berafiliasi, dalam satu dan lain cara, dengan tarekat. Sebelum itu telah disebutkan bahwa kepengikutan formal dalam pelbagai tarekat sesungguhnya mencapai titik sangat tinggi pada masa ini dibandingkan pada abad-abad sebelumnya. Kondisi-kondisi sosial-ekonomi yang berubah (kapitulasi Eropa, penetrasi barang-barang pabrik Eropa yang murah, dan sebagainya) secara radikal memperlemah atau menghancurkan sistem serikat-kerja yang beraliansi dengan tarekat, yang telah memberikan integrasi sosial memadai pada perspektif spiritual sebagian besar Muslim, sehingga dahulu mereka merasa tidak terlalu perlu menempuh disiplin spiritual tarekat yang lebih intens.

Pelbagai kekuatan, yang sering bertentangan pada tataran geopolitis atau ideologis, bergabung pada titik ini untuk meruntuhkan posisi tarekat. Yang pertama adalah munculnya (segera sesudah pendudukan Prancis yang singkat, tetapi mengejutkan pada awal abad ke-13 H/19 M) upaya sangat bersemangat oleh dinasti baru dan modern yang didirikan oleh Muḥammad 'Alî untuk memperkuat

otoritas pusat di Mesir, dengan kata lain membangun padanan sebuah negara Eropa modern di Mesir.

Adalah sifat *êtatisme* untuk meruntuhkan institusi-institusi sukarela terpadu yang mempunyai legitimasi (dan sering aset finansial yang lebih luas) yang tampak besar atau lebih besar daripada negara memusat yang baru muncul. Proses ini bisa berbentuk penindasan yang mendadak dan nyata, seperti dalam kasus Turkinya Ataturk, ketika tarekat secara gampangan dinyatakan melanggar hukum pada awal 1920, atau bisa berbentuk operasi lebih halus yang berangsur-angsur memperlemah dan mengisolasi kehidupan institusional sukarela yang relatif otonom dengan menggunakan teknik politik memecah belah dan menguasai.

Demikianlah kasus yang terjadi di Mesir sejak 1227 H/1812 M, ketika Muhammad 'Alî memilih kepemimpinan sebuah tarekat paling prestisius dan paling bergengsi, *syaikh al-sajjâdat al-bakriyyah*, dan memberi syaikh otoritas atas semua tarekat atau institusi-institusi yang berhubungan dengan tarekat, sebagai seorang *syaikh al-masyâyikh al-thuruq al-shûfiyyah* yang diangkat pemerintah atau syaikh agung dari tarekat sufi.[10] Tanpa memerhatikan popularitas dan kualifikasi-kualifikasi *syaikh al-sajjâdat al-bakriyyah* untuk posisi ini, sifat evolusinya berarti bahwa secara efektif negara Mesir modern yang baru muncul telah menciptakan jabatan formal yang menandingi jabatan Syaikh Al-Azhar dan merongrong peranan ulama Azharî dalam tarekat. Tak pelak lagi, ini sama artinya dengan membuka kembali hubungan kompetitif antara sarjana-sarjana ilmu keagamaan eksoteris dan para syaikh sufi. Bahkan, selama lebih dari ratusan tahun mendatang, mundurnya peranan ulama dalam tarekat (seperti dalam semua cabang kehidupan di Mesir lainnya) seiring dengan kemunduran tasawuf sebagai suatu disiplin yang harus dipelajari secara formal di Al-Azhar.

Sejak akhir abad ke-13 H/19 M, otoritas *syaikh al-sajjâdat al-bakriyyah* dalam kapasitasnya sebagai *syaikh al-masyâyikh al-thuruq al-shûfiyyah* harus digabungkan dengan tujuan baru yang tidak bisa tidak mengiringi bangkitnya negara modern dalam masyarakat Islam—"pembaruan" praktik-praktik tarekat.[11]

Dengan lebih menitikberatkan pada niat batin (dengan demikian tidak harus tampak) daripada legalisme, dan pada pengetahuan intuitif dan ekspresi puitis daripada nalar diskursif, dan dengan prioritasnya yang sangat kuat di alam gaib, alam malaikat, dan alam mimpi, sebagai cara untuk menyalurkan iluminasi spiritual oleh para pembimbing sufi yang masih hidup atau yang sudah mati—yang terkemuka adalah Nabi Saw.—pada dasarnya, tasawuf selalu gampang dieksploitasi oleh para dukun, orang-orang yang sok pamer, dan orang-orang gila. Selama tasawuf menguasai massa dan kehidupan institusional masyarakat, bahaya ini akan menjadi akut, karena adanya harta sedekah yang demikian sering diberikan kepada kaum sufi.

Dalam beberapa aspek, revivalisme tradisionalis, seperti Darqâwiyyah, selalu menjadi satu-satunya respons yang signifikan atas bahaya ini; ia berfungsi menggali kedalaman spiritual kehidupan tarekat melalui amalan yang tulus. Kini respons-respons lainnya, yang digolongkan sebagai "reformisme" dan sebagian diilhami oleh contoh sekuler dari elite kolonial Eropa yang sekarang mendominasi Mesir dan sebagian oleh aliran-aliran puritan tertentu dalam Islam yang sampai sekarang tidak terlalu signifikan, berpadu dengan perhatian dan kepedulian kaum revivalis sufi tradisionalis dan kaum modernis dalam usaha menghilangkan perdukunan dan sikap sok pamer. Secara periodik diambil langkah-langkah tertentu—sebagian berhasil dan sebagian lagi kurang berhasil—untuk menghilangkan ritus-ritus yang lebih ekstatis dalam tarekat dan membatasi penggunaan instrumen musik dalam arak-arakan di jalanan dan dalam melakukan amalan *hadhrah* (zikir atau menyebut Nama-Nama Allah secara berjamaah).

Maulid

Selama akhir abad ke-13 H/19 M dan sebagian besar abad ke-14 H/20 M, maksud dari langkah-langkah ini ditujukan secara khusus pada maulid—pelbagai festival atau perayaan populer yang diadakan untuk memperingati tanggal kelahiran yang bersifat simbolis dari para wali dan ahl al-bait (keturunan langsung Nabi Saw.). Di mana pun ajaran tasawuf kuat, selalu diadakan perayaan maulid dalam bentuk tertentu, tetapi maulid adalah fenomena yang amat

signifikan di Mesir.[12] Dengan runtuhnya institusi-institusi yang berhubungan dengan sufi (hampir semua harta kekayaan pribadi berlimpah yang diberikan secara khusus untuk kepentingan balai-balai pertemuan sufi, penginapan, sekolah, rumah sakit, dapur umum diambil alih secara berkala oleh negara modern), adalah ketahanan dan kegigihan maulid sebagai sebuah perayaan populer sajalah yang—dalam skala besar—memungkinkan tasawuf mempertahankan keterikatannya dengan golongan rakyat jelata di Mesir.

Selain *maulid al-nabî* (kelahiran Nabi), sebagian besar maulid dipusatkan pada situs lokal tertentu—tanpa kecuali kuburan seorang wali besar atau salah seorang anggota ahl al-bait yang dimakamkan di Mesir. Kairo mempunyai sejumlah situs seperti itu: kuburan berupa masjid dari Sayyidinâ Husain (cucu Nabi yang paling dikasihi dan wali teladan) dan anggota-anggota keluarga Nabi lainnya seperti Sayyidah Zainab (yang menandingi Sayyidinâ Husain sebagai "orang suci yang dijadikan pelindung" di Kairo), dan wanita-wanita suci seperti Sayyidah Fâthimah Al-Nabawiyah, Sayyidah Ruqayyah, dan ulama besar serta sufi Sayyiddah Nafîsah, yang masjid, makam, dan maulid-nya masih tetap paling menakjubkan hingga saat ini dibandingkan dengan yang lain.

Maulid, menurut seorang pengamat yang sangat jeli, adalah "mengagungkan Allah dengan memuliakan salah seorang kekasih-Nya" dan mendapatkan berkah dengan mendoakan wali (bukan diri sendiri) dan memperoleh syafaat di akhirat dari orang-orang suci ini. Karena maulid merupakan peristiwa yang penuh dengan kegembiraan yang diadakan untuk semua orang, suasananya adalah campuran dari situasi perayaan yang sakral namun juga manusiawi. Anak-anak bermain ayunan, seluncuran, dan permainan khas karnaval sementara toko gula-gula nyaris tampak sama seperti tenda-tenda tarekat sufi. Di dalam tenda-tenda itu, para sufi melakukan *khidmah*—melayani sesama makhluk Allah—dalam bentuk keramah-tamahan mulai menawarkan minimal teh sampai makanan lengkap kepada setiap pengunjung demi mengagungkan Allah dan menghormati tarekat.

Sekalipun maulid berusaha mati-matian bertahan hidup, tasawuf sebagai institusi yang sah maupun praktik personal

mengalami kemunduran secara drastis di kalangan kelas menengah terdidik pada pertengahan pertama abad ke-14 H/20 M. Kemunduran ini diperkuat oleh sekularisme—yang selalu berusaha menyerang dan menggempur terlebih dahulu dimensi yang lebih spiritual dari tradisi keagamaan tertentu—Westernisasi pendidikan, dan semakin berpengaruhnya respons "fundamentalis" terhadap pelbagai kekuatan yang disebut terdahulu. Karena sifat puritanisnya, faktor yang disebut terakhir ini juga bertentangan dengan banyak ekspresi tradisional spiritualitas Islam sebagaimana modernisme, yang secara teoretis ditentang oleh "fundamentalisme itu sendiri".

Kepada aliran-aliran ini mesti ditambahkan dampak sosialisme sebagai ideologi yang menjadi mode di kalangan kelas menengah sejak 1940-an dan ideologi resmi di Mesir dan negara-negara Arab lainnya sejak akhir 1950-an. Sosialisme selalu memusuhi dan menentang pemahaman "ukhrawi" tentang agama yang menjauhkan diri dari ingar-bingar politik.

Kebangkitan-Kembali Tasawuf pada Abad Ini

Dalam konteks krisis tarekat awal abad ke-14 H/20 M inilah gaung Mesir dalam kebangkitan-kembali tasawuf tradisionalis dan sangat spiritual di Afrika Utara yang dimunculkan oleh Syaikh Ahmad Al-'Alawî (lihat Bab 2 buku ini) ditemukan dalam kehidupan dan karya Sayyid (Sidi) Salâmah Al-Radhî (w. 1358 H/1939 M). Tarekat Hâmidî Syâdzilî-nya dengan hebat berhasil meraih sukses dalam perjuangan melawan segenap kondisi dan sikap yang mengasingkan tarekat dan tasawuf dari perhatian semua orang kecuali lapisan paling miskin dalam masyarakat Muslim Mesir.[13] *Hadhrah* yang disiplin, sangat liturgis, tetapi intens secara spiritual yang diadakan setiap Minggu sore di Masjid Sayyidah Zainab adalah salah satu kesaksian paling menyentuh atas kemampuan alami kehidupan spiritual untuk terus bertahan di Mesir. Sebanyak lima ratus pengikut Hâmidiyyah secara berirama menyebut Nama-Nama Allah dalam mengiringi lantunan *Dîwân* (puisi) yang dilakukan oleh syaikh yang berisi puji-pujian terhadap Allah, Nabi-Nya, dan wali-Nya.

Sekalipun Hâmidiyyah (yang kini dipimpin oleh Syaikh Hâmid, putra bungsu dari wali terakhir Sayyid Salâmah) secara langsung

tidak mempunyai dampak dan pengaruh luar biasa di luar dunia Arab seperti dalam kasus Syaikh Ahmad Al-'Alawî di Aljazair, patut diperhatikan bahwa almarhum sarjana Muslim Prancis dan seorang ahli metafisika, René Guénon (w. 1370 H/1951 M), yang mendirikan Mazhab Tradisionalis, sering menghadiri *hadhrah* Hâmidiyyah Syâdziliyyah menyertai Sayyid Salâmah. Sayyid Salâmah juga mempunyai dampak dan pengaruh spiritual formatif atas Syaikh Ibrâhîm Al-Baththâwî, yang tarekatnya, Baththâwiyyah-Syâdziliyyah, telah berkiprah selama lebih dari tiga dekade di kalangan kaum Muslim terdidik yang jumlahnya kecil, relatif informal, dan nyaris tak terlihat secara institusional di Alexandria, Kairo, dan Delta Nil dalam tradisi jalur Syâdziliyyah Hanafiyyah, tetapi memiliki jumlah pengikut yang semakin bertambah banyak di Turki, Belanda, Amerika Serikat, dan Indonesia.

Tokoh-Tokoh Sufi Kontemporer Mesir

Seorang tokoh yang juga mempunyai pengaruh spiritual besar atas kaum terdidik—dan, khususnya, kaum muda terpelajar di Alexandria—adalah Dr. Muhsin Al-Labbân. Sekalipun menerima pendidikan sekuler tipikal Mesir modern dalam bidang ekonomi, dia berada di jalur langsung para ulama Al-Azhar dan menjadi ahli waris pendidikan Islam klasik privat. Kini, sebagai seorang anggota staf pengajar di sebuah fakultas di Universitas Alexandria setelah bertahun-tahun menghabiskan kehidupan profesional di Barat, Muhsin Labbân dalam waktu relatif sangat singkat, menjadi magnet spiritual bagi para mahasiswa dan profesional muda yang tertarik untuk mengamalkan dan memahami Islam secara lebih dalam serta dikecewakan oleh politisasi dan agitasi yang menandai "kelompok-kelompok protes berorientasi Islam" yang kedudukannya menjadi sedemikian penting secara politis di sebagian besar kampus universitas di Mesir.[14] Kelompok tarekat Muhsin Labbân dipandang sebagai cabang dari tarekat Muhammadiyyah Syâdziliyyah dan, sesuai keterkaitan tarekat ini dengan Al-Azhar, bimbingannya menekankan pada perlunya memperoleh *'ilm* (pengetahuan tentang disiplin-disiplin agama lahiriah) dan *ma'rifah* (pengetahuan intuitif tentang Allah).[15]

Yang lebih paralel waktunya dengan segenap aktivitas Syaikh Ibrâhîm Al-Baththâwî[16] adalah dampak atau pengaruh atas kelas menengah terpelajar dalam karya Dr. Abû Al-Wafâ' Al-Taftâzânî, yang sekarang ini menjabat sebagai *syaikh al-masyâyikh al-shûfiyyah,* Dewan Sufi Tertinggi Mesir dan Wakil Dekan Fakultas Pascasarjana di Universitas Kairo. Sebagai sorang sarjana muda, Al-Taftâzânî pada 1377 H/1958 M menerbitkan kajian dan komentarnya atas penafsir besar doktrin Syâdzilî, Ibn 'Athâ' Allâh Al-Iskandarî (yang masjid dan makamnya di Besiteen diam-diam telah menjadi tempat pertemuan bagi orang-orang Mesir yang terlibat dalam kebangkitan tasawuf di kalangan kelompok terdidik).[17] Penerbitan karya ini secara khusus patut diperhatikan yang muncul pada saat kebencian dan cibiran pada tasawuf sedang merajalela di Mesir, khususnya di media massa.

Dengan adanya perubahan keadaan dalam kurun dua puluh tahun terakhir (karena pelbagai alasan yang sebagian besar berada di luar lingkup kajian ini, tetapi mayoritas juga karena segenap upaya dari individu-individu seperti Al-Taftâzânî), saat itu mungkin bagi *syaikh al-masyâyikh al-shûfiyyah* untuk memberikan kontribusi secara teratur pada publikasi populer artikel-artikel yang menyentuh pelbagai tema sufi—tema-tema yang juga diuraikannya dalam pelbagai wawancara dan perbincangannya di televisi Mesir. Keahlian dan kepakaran Al-Taftâzânî dalam dunia akademis sekuler mampu berbuat banyak dalam meyakinkan kembali kelas menengah terdidik, yang telah dikondisikan secara kultural selama beberapa dekade untuk memandang tasawuf sebagai semacam pengagungan gaya hidup prihatin yang sudah ketinggalan zaman dan rombeng.

Namun, seorang tokoh yang paling penting dalam kebangkitan-kembali tasawuf di kalangan kelas terdidik di Mesir adalah Syaikh Al-Azhar terakhir, Dr. 'Abd Al-Halîm Mahmûd (w. 1399 H/1979 M), yang mempunyai dampak luar biasa atas generasi kaum Muslim berpengaruh dan terdidik. Syaikh 'Abd Al-Halîm menerbitkan lusinan buku dan pamflet yang memperkenalkan kembali orang-orang Mesir modern yang terdidik pada tokoh-tokoh pencerah spiritual dalam tasawuf, seperti Dzû Al-Nûn Al-Mishrî (yang dipandang sebagai wali yang pertama kali memperkenalkan tasawuf sebagai "ilmu tentang segenap keadaan dan maqam spiritual" kepada

Mesir; w. 245 H/859 M),[18] Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî, 'Abd Allâh ibn Mubârak, Syaikh Ahmad Al-Dardîrî, Al-Muhâsibî, Sayyid Ahmad Al-Badawî, dan Syaikh 'Abd Allâh ibn Masyîsy.[19]

Karya-karya ini lebih dari sekadar penegasan-kembali doktrin sufi dalam bahasa kontemporer dan populer. Di atas segalanya, karya-karya itu mengembalikan kepada masyarakat Mesir terdidik pemahaman atau pengetahuan yang hilang tentang pesan spiritual mendalam yang diungkapkan oleh tokoh-tokoh ini dan terkandung dalam ajaran-ajaran sufi—pesan-pesan yang bagi sebagian besar orang Mesir telah tertutup oleh pandangan populer tentang para wali yang hanya berperan sebagai pemberi syafaat.

Tulisan 'Abd Al-Halîm Mahmûd dan kuliah-kuliah umumnya memengaruhi ratusan ribu orang Mesir. Dalam satu kesempatan setelah memberikan kuliah tasawuf di Universitas Kairo tak lama sebelum kematiannya, hadirin yang jumlahnya mendekati tiga ribu orang berdiri dan meminta *'ahd* dengan tangannya (baiat yang dilakukan oleh seorang syaikh sufi dan biasanya syaikh menjabat tangan murid, dengan meniru Nabi, sebagai simbol perjanjian spiritual yang dibuat murid dengan gurunya dan akhirnya dengan Tuhan). Syaikh 'Abd Al-Halîm minta maaf dan berkata sopan bahwa dia tidak menerima murid, tetapi sesungguhnya diam-diam membaiat sejumlah kecil muridnya yang paling tekun—sekelompok orang yang meliputi perwira tinggi militer, pengusaha, pedagang, dan ulama Al-Azhar. Intensitas dan maqam hubungan spiritual itu sedemikian rupa sehingga 'Abd Al-Halîm menyampaikan pelbagai petunjuk kepada murid-muridnya ini hampir seluruhnya melalui *ru'yah* (mimpi).

'Abd Al-Halîm Mahmûd menganjurkan murid-muridnya untuk menghidupkan kembali amalan *khidmah* (pengabdian) di kalangan sufi. Dengan menyebut diri sebagai "pencinta Sayyidinâ Husain dan murid Syaikh Ahmad Karâmah serta Dr. 'Abd Al-Halîm Mahmûd,"[20] mereka menyediakan makanan lengkap kepada ribuan orang dalam seluruh acara *mawâlîd* (jamak dari *maulid*) di Kairo dan selama berbuka dan makan sahur di area Masjid Al-Husain pada bulan Ramadhan selama lebih dari sepuluh tahun.[21]

Mengapresiasi aroma *barakah* yang meresap dalam aktivitas *khidmah* adalah memahami terlebih dahulu bahwa *khidmah* bukanlah tindakan "keadilan sosial" atau "kesejahteraan sosial"; apalagi sosialisme. Ia adalah sebuah ritus keagamaan dan tindakan spiritual untuk melayani, demi cinta kepada Allah, siapa saja yang menyediakan dirinya untuk melakukan pencarian—dari pangeran hingga orang gembel. Namun, *khidmah* memang dalam kenyataannya menyediakan makanan bagi ribuan orang miskin dan menunjukkan manfaat duniawi yang tidak bisa tidak didorong oleh niat yang sangat luhur untuk akhirat.[22]

Upaya-upaya Syaikh 'Abd Al-Halîm Mahmûd menjembatani jurang artifisial yang telah berkembang sejak abad ke-13 H/19 M, yang memisahkan *'ilm* dari *ma'rifah*, ketidakmabukan dari kemabukan spiritual, syariat dari *haqîqah* (hakikat), serta Al-Azhar dari kehidupan dan pemikiran sufi, dan mempunyai efek merusak pada semua hal.

Hingga sekarang Mesir tetap menjadi pusat utama tasawuf. Cukuplah mengunjungi Masjid Ra's Al-Husain di Kairo pada Jumat sore untuk menyadari sejauh mana tasawuf masih hidup di negeri yang menjadi saksi munculnya beberapa sufi besar selama berabad-abad. Tasawuf tidaklah sebatas massa rakyat jelata, sebagaimana bisa diketahui dengan menyaksikan berkumpulnya pelbagai tarekat yang menarik banyak pengikut dari kelas atas terdidik. Selanjutnya, tasawuf di Mesir masih berkaitan erat dengan Timur Arab, negara-negara seperti Suriah dan Yordania, serta Sudan, yang kebanyakan tarekatnya mempunyai hubungan langsung dengan tarekat-tarekat di Mesir. *Barakah* yang memancar dari makam para sufi terkemuka, seperti Ibn 'Athâ' Allâh Al-Iskandarî dan Ibn Al-Fâridh di Kairo atau Sayyid Ahmad Al-Badawî di Tanta melengkapi dan mendukung *barakah* yang hidup dan memancar dari praktik tulus tasawuf di seluruh Mesir. Tradisi sufi terus hidup di Mesir dan Timur Arab, sekalipun terdapat banyak hambatan dan rintangan, dan tasawuf masih tetap berada di pusat kehidupan spiritual kaum Muslim di negeri-negeri ini yang menjawab seruan dari dunia Ruh sebagaimana dilakukan leluhur sebelum mereka.[]

10

TASAWUF DAN SPIRITUALITAS DI PERSIA

SEYYED HOSSEIN NASR

Sebagian besar tarekat sufi yang dibahas dalam buku ini muncul pertama kali di Persia atau memiliki pengaruh yang mendalam di negara itu. 'Abd Al-Qâdir Jîlânî berasal dari Gilan dan tarekatnya masih tetap hidup di wilayah-wilayah tertentu di Persia hingga saat ini. Tarekat Naqsyabandî tumbuh dalam matriks kultural Persia, seperti juga Kubrawiyyah. Akan halnya tarekat Nimatullahi, seperti yang telah kita sebutkan, adalah tarekat sufi yang paling berpengaruh di Persia selama beberapa abad belakangan, sekalipun mengalami kemunduran dalam periode Safawi. Yang ingin kami lakukan dalam bab ini bukanlah mengulangi apa yang telah dibicarakan secara panjang lebar dalam bagian-bagian lain karya ini dan bukan pula menengok pada literatur sufi Persia, yang akan dibicarakan secara panjang lebar nanti, melainkan menyebutkan manifestasi-manifestasi tertentu dari tasawuf di Persia yang belum dibahas di tempat lain dalam kajian ini serta menggambarkan aroma tasawuf dan spiritualitas Islam pada umumnya sebagaimana termanifestasi di Persia, sejak awal sejarah Islam.

Persia selalu menjadi salah satu arena utama bagi tumbuh dan berkembangnya tasawuf, dan beberapa wali sufi serta orang bijak yang terbesar berasal dari negeri ini—belum termasuk gubahan-gubahan puisi para sufi Persia, yang mengubah kehidupan keagamaan dan spiritual di sebagian besar wilayah Asia. Keharuman

tasawuf bisa dirasakan di hampir setiap manifestasi kebudayaan Persia, entah itu puisi atau musik, kaligrafi atau desain pemandangan, filsafat atau sains—belum lagi pelbagai institusi dan praktik sosial, seperti *futuwwah* atau *jawânmardî* (kekesatriaan spiritual) dan "rumah kekuatan" (*zûr-khânah*).[1] Penghormatan yang tinggi kepada 'Alî di kalangan masyarakat Persia pada umumnya, entah mereka Sunni atau Syi'ah, membawa aroma tasawuf, (yang di dalamnya 'Alî dipandang sebagai bapak tarekat pertama setelah Nabi Saw.), bahkan ke wilayah kesalehan populer. Di samping itu, tasawuf bercorak filosofis dan metafisis memiliki wakil-wakil terkemuka di kalangan orang Persia.

Persia dan Tasawuf Kurun Awal: Mazhab Khurasan

Pada abad pertama H, orang Persia yang pertama memeluk Islam, Salmân-î Fârsî, adalah salah seorang wakil paling awal esoterisme Islam dan dipandang oleh kaum sufi sesudahnya sebagai salah seorang kutub mereka. Banyak kaum zahid awal (*zuhhâd*) dari abad ke-1-2 H/7-8 M datang dari Khurasan, seperti Ibrâhîm Adzam (w. pada paruh akhir abad ke-2 H/8 M) dan beberapa orang lagi yang hidup di Mesopotamia berasal dari Persia.

Pada abad ke-3 H/9 M, mazhab Khurasan berkembang dengan munculnya sejumlah guru, seperti Syaqîq Balkhî, Abû Yazîd Basthâmî, yang sedemikian terkenal karena ungkapan ekstatik (*syathḥiyyât*)-nya, dan Ḥakîm Tirmidzî, yang pengaruhnya dapat dilihat hingga sejauh Andalusia dan dalam karya-karya tulis Ibn 'Arabî. Mazhab Khurasan, terkenal karena jalan "kemabukan" (*sukr*) yang ditempuhnya dan bukannya "ketidakmabukan" (*shaḥw*), menghasilkan kaum sufi dengan jenis gnostik murni, seperti Abû Al-Ḥasan Kharrâqanî dan otoritas-otoritas klasik dalam doktrin dan praktik sufi, seperti Abû Nashr Al-Sarrâj, Abû Bakr Al-Kalâbâdzî, Abû 'Abd Al-Raḥmân Al-Sulamî, dan Imam Abû Al-Qâsim Al-Qusyairî. Selain itu, Khurasan adalah rumah bagi para penulis dan penyair sufi besar awal, seperti Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî dan Abû Sa'îd Abî Al-Khair. Belakangan, pada abad ke-5-6 H/11-12 M, mazhab Khurasan memiliki pelbagai ciri mazhab Bagdad yang dikaitkan dengan Junaid dan menghasilkan salah satu ekspresi metafisis paling rumit dan sangat dalam pada diri Aḥmad Al-

Ghazâlî, yang pengaruhnya dapat dilihat tidak hanya dalam diri pengikutnya, 'Ain Al-Qudhât Hamadânî, tetapi juga di sepanjang sejarah tarekat Kubrawiyyah dalam kurun terkemudian. Di Khurasan jugalah muncul seorang ulama Muslim terkemuka, Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, yang melahirkan keselarasan abadi antara tasawuf dan ortodoksi Sunni.[2]

Mazhab Bagdad dan Tasawuf di Wilayah-Wilayah Lain Persia

Sementara itu, orang-orang Persia juga banyak terdapat di Bagdad dan di lingkaran Junaid, yang—sekalipun dibesarkan di Bagdad—berasal dari keluarga dari Kota Nahawand di Persia. Termasuk sahabat terkenal Junaid, Abû Al-Husain Al-Nûrî, yang berasal dari Khurasan, dan anggota terkemuka terakhir dari lingkaran Bagdad, Abû Bakr Al-Syiblî, yang keluarganya juga berasal dari Khurasan. Bahkan, tokoh paling terkenal dari mazhab ini, Manshûr Al-Hallâj, yang dihukum mati di Bagdad karena mengungkapkan di depan umum pengetahuan esoteris, juga berasal dari Provinsi Fars di Persia.[3] Meskipun Al-Hallâj adalah penyair sufi berbahasa Arab terhebat, bahasa ibunya adalah bahasa Persia. Adalah fakta yang aneh bahwa, selama sejarah awal tasawuf, sebagian besar orang yang menulis secara luas tentang doktrin atau praktik sufi dalam bahasa Arab berkebangsaan Persia, demikian juga para penulis Arab besar tentang tasawuf dalam abad-abad selanjutnya. Syaikh Arab terkemuka dalam tasawuf kurun awal, seperti Dzû Al-Nûn Al-Mishrî, tampaknya sudah merasa puas dengan pelbagai pernyataan singkat dan isyarat yang mengungkapkan pelbagai hakikat atau kebenaran paling dalam dari tasawuf dalam ungkapan-ungkapan singkat berkekuatan besar.

Sementara itu, sufi-sufi terkemuka Persia juga muncul di wilayah-wilayah lain Persia, tokoh-tokoh seperti Abû Sahl Al-Tustarî dari Khuzistan, yang dikenal karena kepeloporannya dalam penafsiran esoteris Al-Quran, yang menjadi model tafsir-tafsir sufi belakangan. Barangkali, tempat paling penting bagi aktivitas sufi di Persia selain Khurasan adalah Syiraz, yang selama berabad-abad tetap menjadi pusat tasawuf hingga dewasa ini. Ibn Khafîf,

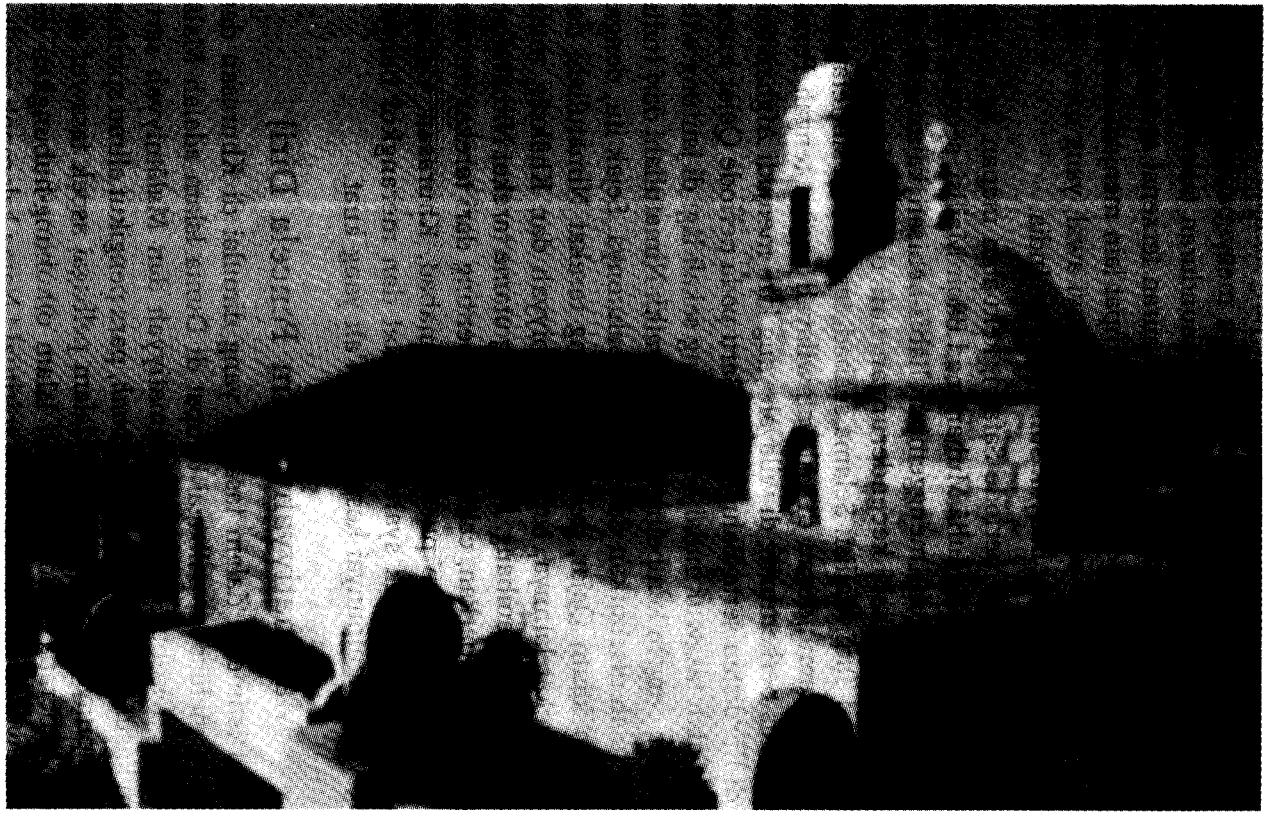
wali pelindung kota itu, adalah guru spiritual Abû Nashr Al-Sarrâj dan beberapa sufi lainnya dari wilayah yang berbeda di Persia. Rûzbihân Baqlî Syîrâzî adalah salah seorang *fedeli d'amore* Persia terkemuka dan menulis salah satu tafsir mistis Al-Quran paling penting. Dua penyair besar Persia, Sa'dî dan Hâfizh, yang dua-duanya adalah sufi, berasal dari kota itu dan dimakamkan di perbukitan sebelah utara Syiraz. Bahkan, di abad ini, salah seorang sufi terkemuka, Wahîd Al-Auliyâ', berasal dari kota Sa'dî dan Hâfizh itu.

Tak ada wilayah-wilayah Persia lainnya yang sama sekali tak terembesi oleh kehadiran tasawuf selama berabad-abad. Azerbaijan juga menghasilkan banyak sekali tokoh tasawuf penting—mulai Syaikh Mahmûd Syabistarî hingga Syaikh Shafî Al-Dîn Ardibîlî dan dari keluarga Suhrawardî, yang bermigrasi ke Baghdad untuk mendirikan tarekat Suhrawardî, hingga Syams Al-Dîn Tabrîzi. Hamadan juga mempunyai wali-wali sufi besar sendiri, seperti Bâbâ Thâhir dan Sayyid 'Alî Hamadânî, yang sangat berpengaruh luas di Kasymir. Kerman adalah tempat asal Auhad Al-Dîn Kirmânî dan tempat beberapa sufi belakangan, seperti Sayyid Muhammad Nûrbakhsy dan Syâh Ni'mat Allâh Walî tumbuh besar dan berkembang. Kota-kota utama di Persia, seperti Kasyan, Na'in, Isfahan, dan Yazd, juga melahirkan sufi-sufi besar.

Jika melakukan perjalanan menjelajahi seluruh penjuru Persia dan Afghanistan saat ini, orang akan melihat makam para wali sufi di mana saja, di daerah pedalaman maupun di dalam kota. Banyak kota, seperti Herat, tempat mausoleum Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî dijumpai, didominasi oleh makam wali sufi yang dijadikan pelindungnya. Situs-situs sufi, seperti makam Bâbâ Rukn Al-Dîn di Isfahan, Afdhal Al-Dîn Kâsyânî di dekat Kasyan, Bâyazîd di Bastam, Syâh Ni'mat Allâh Walî di Mahan, dan Syabistarî di Syabistar di dekat Tabriz terus menjadi pusat ziarah dan pusat kesalehan populer serta menjadi tempat Kehadiran Ilahi dan *barakah* yang menarik para penempuh jalan sufi.

Tasawuf dalam Sejarah Persia Kurun Terakhir

Datangnya invasi Mongol diikuti oleh periode perkembangan besar tasawuf di Persia, sebagaimana terlihat dengan bangkitnya pelbagai



Gambar 10.1 Makam Salmân-î Fârsî yang terletak di Gunung Zaitun di Yerusalem.

tarekat, seperti Kubrawiyyah, Nûrbakhsyiyyah, Naqsyabandiyyah, dan Nimatullahi. Ini juga adalah periode yang menjadi saksi bangkitnya tarekat Shafawî, yang pada akhirnya menyebabkan berdirinya Dinasti Safawi dan, ironisnya, awal kemunduran tasawuf pada sebagian besar wilayah di Persia. Pertempuran terkenal antara kaum Haidarî dan Ni'matî di Tabriz dan di tempat lain menjadi saksi atas kemunduran tasawuf selama periode Safawi awal, yang menyebabkan terjadinya migrasi banyak sufi Persia ke India.

Menjelang akhir periode Safawi, kekuatan mapan Syi'ah menentang tasawuf dan Mullâ Muhammad Bâqir Majlisî, seorang *'âlim* Syi'ah yang tangguh, menggempur habis-habisan kaum sufi dan bahkan mengingkari kecenderungan sufi dari ayahnya, Mullâ Muhammad Taqî Majlisî. Selama seabad, tasawuf masih tetap berada dalam kemunduran di wilayah-wilayah bagian tengah Persia, tetapi terus berkembang di wilayah yang kini menjadi Afghanistan dan di Kurdistan serta Baluchistan. Baru pada periode Qajar kurun awal sajalah tasawuf mulai berkembang sekali lagi di jantung wilayah Persia dengan kembalinya syaikh-syaikh Nimatullahi dari India, seperti telah disebutkan dalam bab sebelumnya. Sejak itu, dengan dukungan kaum Qajar, pelbagai cabang tarekat Nimatullahi dan tarekat-tarekat lainnya, seperti Dzahabiyyah dan Khâksâr, mulai tumbuh dan berkembang. Selain cabang utama tarekat Nimatullahi yang telah dipaparkan, cabang paling penting dari tarekat itu adalah Gunâbâdî dengan pusatnya di Gunabad, Khurasan. Cabang ini mempunyai corak syariat yang kuat dan merangkul banyak orang yang mempunyai kesalehan Syi'ah yang kuat.

Malâmatiyyah (Kaum Pencela Diri)

Gerakan istimewa dalam tasawuf yang dimulai di Khurasan dan akhirnya meluas ke pelbagai tempat di Dunia Islam adalah Malâmatiyyah. Disebut sebagai Malâmatiyyah dan Malâmiyyah serta dalam kasus tertentu *Ahl Al-Malâmah*, para pengikut aliran spiritual ini mempunyai pengaruh besar dalam pelbagai aspek tasawuf dan selama beberapa periode sejarah Islam dihubung-hubungkan dengan *futuwwah* atau kekesatriaan spiritual.[4] Nama kelompok penting ini berasal dan diturunkan dari kata *malâmah*, yang secara harfiah

berarti "celaan". Kaum Malâmatiyyah adalah orang-orang yang mencela jiwa-rendah (*nafs*) mereka sendiri dan berusaha mengendalikan dan menaklukkannya sembari mengundang celaan dan kecaman manusia atas diri mereka dengan menjauhi segala bentuk kepura-puraan dan sikap sok pamer dalam pelbagai persoalan berkenaan dengan agama dan bahkan ritus-ritus keagamaan. Mereka sering dianggap sebagai orang-orang Muslim yang tidak taat. Namun, dalam kenyataannya, sebelum gerakan itu hancur pada abad ke-6-7 H/12-13 M , kaum Malâmatiyyah menunjukkan tingkat kesadaran spiritual tinggi yang dicapai melalui keikhlasan dalam amal perbuatan, yang ditekankan di atas segala-galanya. Sufi-sufi terkemudian, seperti Anshâri, praktis menyamakan *malâmah* dengan keikhlasan.[5]

Pendiri Malâmatiyyah adalah sufi abad ke-3 H/9 M yang bernama Hamdûn Al-Qashshâr dari Naisyapur di Khurasan, dan selama beberapa lama kota ini masih menjadi pusat gerakan itu. Ucapan terkenal *al-malâmah tark al-salâmah* ("celaan adalah meninggalkan keselamatan diri sendiri") dinisbahkan kepada dirinya. Kaum Malâmatiyyah, mengikuti teladan dirinya, hidup secara batiniah dalam keadaan bersatu dengan Allah, sementara secara lahiriah mereka berkelakuan seolah-olah terpisah dari-Nya. Ciri ini diketahui oleh Al-Sulamî, salah seorang penulis sufi pertama yang membicarakan Malâmatiyyah.[6] Kecenderungan untuk melakukan tindakan-tindakan tak pantas secara lahiriah—yang memunculkan pelbagai kritik dari masyarakat—sembari hidup secara batiniah di dalam Hadirat Ilahi begitu gerakan Malâmatiyyah mulai runtuh, tampak menjadi sikap berbahaya yang tidak memedulikan syariat. Akibatnya, sejumlah orang mengaku-aku menjadi anggota kelompok ini menghindari semua ketaatan lahiriah yang menyangkut amalan-amalan keagamaan tanpa mengikuti secara batin praktik Malâmatiyyah. Pada awal abad ke-5 H/11 M, Anshârî sudah menyinggung orang-orang ini ketika mengatakan, "Sekarang ada sekelompok orang yang memunculkan ketidakbermoralan, memperlakukan hukum Tuhan dengan sembarangan, berbuat bid'ah, dan kurang menghargai etiket serta kehormatan—padahal *malâmah* tidaklah berarti bahwa seseorang bertindak tanpa menunjukkan rasa hormat pada hukum; *malâmah* berarti bahwa mereka tidak memedulikan opini orang dalam hal melakukan ibadah kepada Allah."[7]

Malâmatiyyah yang sebenarnya—berbeda dengan orang-orang yang bermuslihat menggunakan nama aliran ini untuk mencampakkan syariat dan *adab* tradisional atau etiket—berkembang di Khurasan sebagai aliran yang berbeda dengan mazhab kemabukan (*sukr*), ketidakmabukan (*shaḥw*) maupun Karrâmiyyah, yang menekankan keajaiban para wali. Syaikh-syaikh gerakan ini, seperti Ḥamdûn dan Abû Ḥafs Al-Ḥaddâd terus menekankan pentingnya keikhlasan dalam tindakan dan menentang semua bentuk tindakan sok pamer dan kemunafikan. Mereka juga hidup sederhana dan dekat dengan manusia. Walhasil, mereka menjadi semakin dekat bergaul dengan serikat-kerja para tukang dan perajin.

Sejak abad ke-5-6 H/11-12 M, gerakan asli Malâmatiyyah mengalami kehancuran, sementara sebuah tarekat sufi bernama Malâmatiyyah berkembang di daerah Utsmâniyyah, tetapi kelompok ini hampir tak memiliki hubungan apa pun dengan gerakan Khurasani. Hanya dalam tarekat Naqsyabandiyyah ibadah dan keikhlasan kaum Malâmatiyyah awal yang memiliki hubungan dengan Ḥamdûn dan lingkaran Naisyapur terus bertahan hidup.

Namun, dalam tasawuf, sikap Malâmatî tetaplah merupakan sebuah watak permanen dalam spiritualitas Islam, sekalipun banyak penyalahgunaan dilakukan atas namanya. Pada tingkat paling tinggi, jenis spiritualitas ini menandakan kepasrahan sempurna kepada Tuhan yang digabungkan dengan fungsi wadah merefleksikan seluruh Nama dan Sifat-Nya.

> Dengan memanifestasikan semua nama Ilahi tanpa jejak Ketuhanan dan, dengan demikian, menunjukkan penghambaan sempurna, bisa dikatakan manusia paripurna menjadi, benar-benar biasa. Di dalam dirinya, tak ada yang menonjol, selama ia mengalir dengan semua makhluk dalam keselarasan dan keseimbangan. Ia bagaikan pohon atau burung dalam sifat biasanya, dengan mengikuti kehendak Ilahi ke arah mana pun membawanya, tanpa ada gesekan, tanpa ada protes, ketenangan sempurna, tanpa gelombang. Ia merasa sangat tenang dalam menghadapi perubahan terus-menerus dari sebab-sebab sekunder sehingga tetap tak diperhatikan oleh orang-orang sezamannya.[8]

Tidak mengherankan jika Ibn 'Arabî menganggap kaum Malâmiyyah sebagai kaum arif paling sempurna dan menempati peringkat tertinggi di kalangan sufi. Dia menulis:

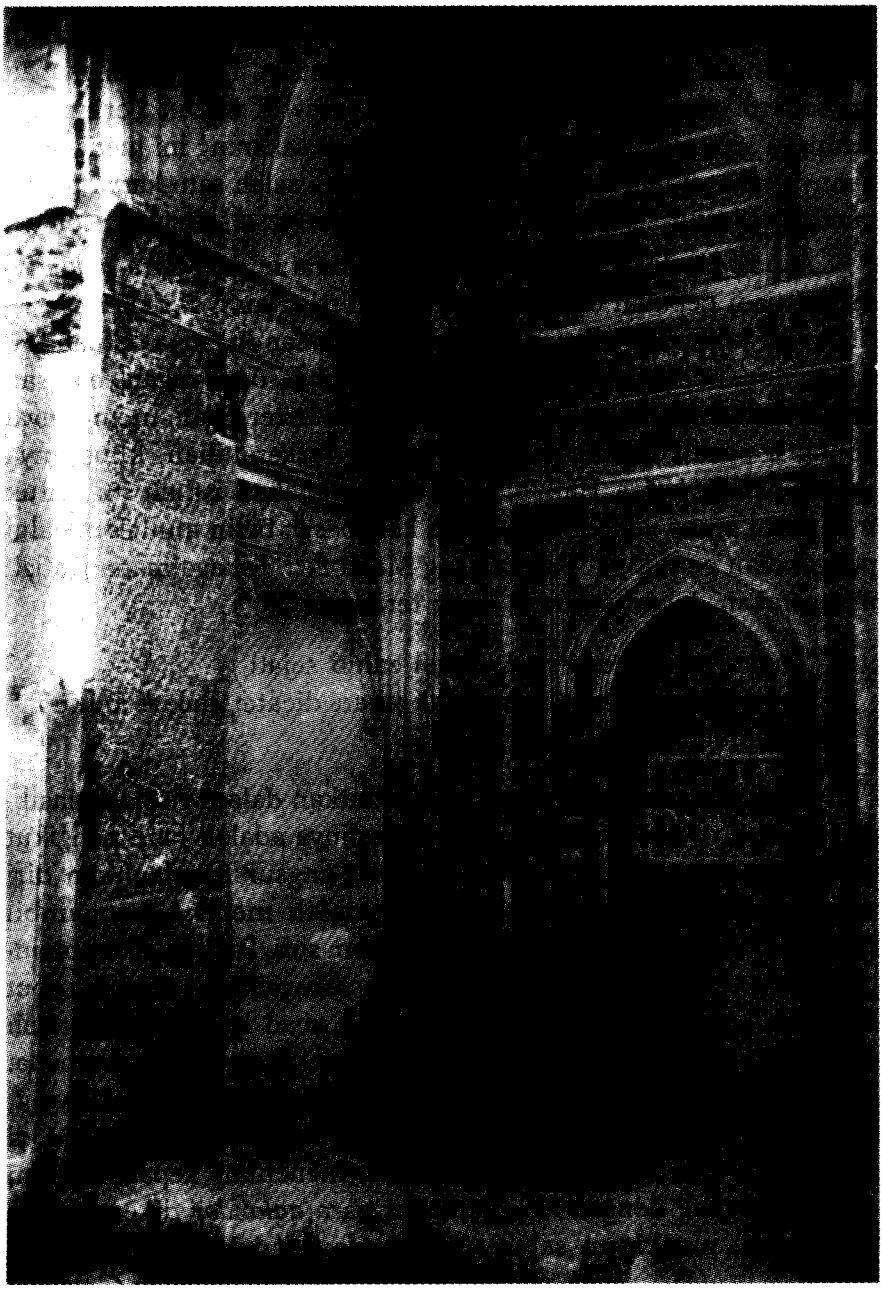
> Kaum Malâmatiyyah adalah mereka yang mengetahui dan tak diketahui ....
>
> Kaum Malâmatiyyah adalah orang-orang yang tidak dikenal, yang maqamnya tak dikenal. Tak ada urusan Ilahi menguasai mereka sedemikian rupa yang dapat memungkinkan orang tahu bahwa Tuhan bersendiri secara khusus dengan mereka. Keadaan mereka menyembunyikan maqam mereka disebabkan oleh hikmah tentang rumah kebakaan: Mereka tidak pernah tampil di tempat perselisihan, karena terkadang manusia berselisih dengan Tuan mereka—yakni Tuhan—di rumah ini karena menghormati Ketuhanan-Nya. Namun, kelompok [manusia] ini telah menyadari Tuan mereka, sehingga kesadaran ini mencegah mereka tampil di rumah kebakaan tempat Tuan mereka tersembunyi. Oleh karena itu, mereka mengalir dengan orang-orang awam (*al-'âmmah*) demi menghormati segenap tindak kepatuhan lahiriah yang dilakukan oleh orang-orang awam .... Tidak ada tindakan yang tampak dari mereka yang akan membedakan mereka dari orang-orang awam. Ini sangat bertolak belakang dengan tindakan yang menyalahi kebiasaan [*khâriq al-'âdah*—penerj.] melalui segenap keadaan yang ditunjukkan oleh sebagian wali Allah.
>
> Kaum Malâmatiyyah adalah para guru dan pemimpin manusia di jalan Tuhan. Di antara mereka adalah penghulu alam semesta, yakni Muhammad, Rasulullah—semoga Allah melimpahkan shalawat dan salam kepadanya! Mereka adalah orang-orang bijak, yang menempatkan segala sesuatu di tempat semestinya. Mereka melakukan segala sesuatu dengan baik dan menempatkan sebab-sebab sekunder di tempatnya yang benar, sembari menafikannya di tempat-tempat yang seharusnya segala sesuatu itu tidak ada di sana. Mereka tidak pernah melanggar apa yang diatur oleh

Tuhan dalam ciptaan-Nya, dengan membiarkannya sesuai dengan apa yang telah diatur-Nya. Apa pun yang diperlukan untuk dunia ini, mereka membiarkan untuk dunia ini dan apa pun yang diperlukan untuk akhirat nanti, mereka membiarkan untuk akhirat nanti. Mereka melihat segala sesuatu dengan kacamata yang sama dengan yang digunakan Allah melihat segala sesuatu. Mereka tidak pernah mencampuradukkan pelbagai realitas.[9]

Qalandar dan Khâksâr

Manifestasi penting tasawuf lainnya di Persia yang memiliki corak khas yang kemudian menyebar ke negara-negara lain, seperti India dan Anatolia adalah tarekat Qalandariyyah, dengan cabang famili jauhnya, Khâksâr.[10] Kelompok *qalandar*, yang nama aslinya tidak diketahui dengan pasti, muncul pada abad-abad awal sejarah Islam yang dihubungkan dengan orang yang berada dalam keadaan Tarikan Ilahi (*jadzbah*). Orang-orang ini tepatnya karena mereka berada dalam keadaan sedemikian, yakni menjadi bukan diri mereka sendiri dan dalam keadaan kesadaran yang berubah, bagaikan "orang-orang yang tidak mengerti tentang Tuhan" [*bahlûl*—penerj.]. Mereka telah menjadi saluran rahmat dan dihormati serta disegani oleh orang-orang di sekeliling mereka, sekalipun dalam keadaan seperti ini mereka bahkan tidak bisa mengerjakan shalat sehari-hari. Hingga dewasa ini, dalam iklim kesalehan yang intens, ketika tasawuf masih tetap hidup, seperti Pakistan dan India, *majdzûb*, yakni, orang-orang yang berada dalam keadaan *jadzbah*, terlihat ada di pusat-pusat sufi dan di sekitar makam para wali sufi.

Qalandar muncul dari latar belakang sedemikian sehingga menjadi sebuah kelompok terbatas dan bahkan membentuk sebuah tarekat bernama Qalandariyyah. Namun, mereka juga dikait-kaitkan dengan sikap sembrono dan ceroboh dalam mengamalkan ritus-ritus keagamaan dan etiket sosial yang normal. Masyarakat perkotaan melihat dalam diri mereka manifestasi sifat liar, sulit dikendalikan, dan suka menentang yang digambarkan dalam pembawaan lahiriah mereka, yang biasanya kasar dan



Gambar 10.2 Mihrab mausoleum Abû Yazîd Bashtâmî di Khurasan, Persia.

agresif. Kadang kala *qalandar* mempunyai rambut panjang dan jenggot acak-acakan. Mereka biasanya berkelana dan mengembara dari satu tempat ke tempat lain dengan membawa mangkuk untuk mengemis (*kasykûl*) dan kapak (*tabarzîn*) untuk mendapatkan makanan dan melindungi diri mereka di hutan belantara. Dua perlengkapan ini sedemikian teridentifikasi dengan tasawuf kurun berikutnya sehingga sejumlah *khânqâh* di Persia hingga sekarang ini menggunakannya sebagai lambang mereka, sementara salah satu karya paling penting tasawuf selama periode Safawi disebut *Al-Kasykûl*.[11]

Aspek perilaku tak tertib dan tak teratur dari para *qalandar* ini menjadi pepatah dalam sastra sufi Persia, yang di dalamnya istilah *rind* juga menjadi umum sebagai padanan katanya. Istilah ini, yang menandakan seseorang yang terbebas dari segala batasan dan aturan serta mempunyai rasa seni dan kecerdikan, mempunyai konotasi positif dalam puisi sufi kurun terkemudian, khususnya dalam *Dîwân* karya Hâfizh, yang menggunakan istilah itu untuk menyebut orang yang memperoleh kebebasan batin mutlak melalui pengabdian penuh pada cinta Yang Maha Esa. Sebagaimana Hâfizh mengatakan dalam syairnya yang terkenal:

> Jangan mengecam *rind*, duhai zahid sejati,
> Karena dosa orang lain tidak akan dicatat dalam buku amalanmu.

Sebagaimana Suhrawardî menyebutkan dalam risalah klasiknya *'Awârif Al-Ma'ârif*, para *qalandar* aslinya adalah para pengikut Malâmatiyyah, tetapi secara berangsur-angsur menjauhkan diri mereka darinya dan perbedaannya adalah mereka mengambil bagian dalam konser spiritual (*samâ'*) kaum sufi. Para *qalandar* mempunyai pusat sendiri yang disebut *langar*, sebagaimana disebut-sebut Rûmî dalam karya-karyanya,[12] dan sejak abad ke-7 H/13 M telah mengorganisasi diri ke dalam sebuah tarekat sufi yang berbeda. Pendirinya biasanya dikenal sebagai Syaikh Jamâl Al-Dîn Sâwajî, yang telah mengorganisasi tarekat tersebut pada 620 H/1223 M di Damaskus. Dia melembagakan amalan mencukur kepala bahkan alis mata, yang dengan cara tersebut para *qalandar* dikenal pada waktu itu, meskipun selama beberapa abad belakangan para

qalandar sering dikenali dari rambut panjang mereka. Muridnya, Muḥammad Balkhî, menambahkan amalan mengenakan *jawâl* atau karung goni, sehingga dengan itu tarekat tersebut juga dikenal sebagai Jawâliqî. Tarekat tersebut mencoba untuk melampaui dan mentransendensi segala sesuatu di dunia ini dan menyebut tindakan meninggalkan segala sesuatu ini sebagai *takbîr*. Oleh karena itu, selanjutnya puisi sufi menyebut penolakan seseorang terhadap dunia sebagai tindakan *takbîr* para *qalandar* sebagaimana dalam syair berikut:

Marilah kita cuci tangan dari dunia ini,
Dan menyerukan *takbîr* seperti para *qalandar*.

Para *qalandar* sering bertindak dengan cara yang aneh dan mengejutkan. Kadang kala mereka berjalan dengan telanjang atau berpakaian seperti badut. Kadang kala mereka mengenakan kulit harimau dan macan tutul dan mengemis di pasar, berjalan dari India hingga Turki, tetapi selalu menggunakan bahasa Persia.

Setelah invasi Mongol, tarekat Ḥaidarî dibangun dari sebuah landasan sederhana, seperti Qalandariyyah oleh Quthb Al-Dîn Ḥaidar, yang dengan namanya juga kota Turbat-i Ḥaidariyyah di Khurasan dinamai. Tarekat ini meluas mulai Khurasan hingga India dan Anatolia, dan anggotanya, seperti para *qalandar*, selalu mengembara dari kota ke kota. Salah seorang dari mereka, Ḥâjj Mubârak Ḥaidarî, sangat menghargai Rûmî. Ḥaidariyyah melaksanakan amalan asketik secara ekstrem dan menjauhi akivitas seksual.

Sepanjang mengenai India, jenis darwis yang berkelana atau *qalandar* ini merupakan hal yang sudah biasa dan pada kenyataannya masih ada sampai sekarang, tetapi mereka tidak disukai para guru sufi pada masa awal, seperti Nizhâm Al-Dîn Auliâ'. Meskipun demikian, situasi berubah ketika penyair sufi Persia, Fakhr Al-Dîn 'Irâqî, bergabung pada kelompok mereka. Para *qalandar* menjadi sangat terhormat ketika seorang sufi Persia dari Azerbaijan, La'l Syahbâz Qalandar (w. 673 H/1274 M) pergi ke Multan di India dan menjadi salah seorang figur spiritual yang paling dihormati di daerah tersebut.

Pada abad ke-8 H/14 M Sayyid Jalâl Tsânî, yang merupakan seorang keturunan Sayyid Jalâl Al-Dîn Bukhârî, *khalifah* atau

wakil Bahâ' Al-Dîn Zakariyyâ', mulai menyebarkan tarekat Jalâlî, yang merupakan cabang Qalandariyyah dan mengikuti ajaran-ajarannya. Seperti Qalandariyyah, Jalâliyyah mencukur kepala dan wajah mereka dan terus-menerus mengembara dari satu tempat ke tempat lain. Mereka juga terkenal, seperti para *qalandar*, dengan aksi memikat ular dan kalajengking dan mempunyai pelbagai macam kekuatan fisik.

Tarekat Khâksâr, yang berkembang secara luas di Persia selama periode Qajar dan tetap berkembang sampai saat ini, merupakan cabang Jalâliyyah dan karenanya kembali sepenuhnya pada gerakan Qalandariyyah-Malâmatiyyah pada abad-abad permulaan. Tarekat Khâksâr dikatakan telah didirikan oleh Ghulâm 'Alî Syâh Hindî, yang telah mengubah pendirian Jalâliyyah India ke arah mazhab Syi'ah untuk memapankan pendirian Khâksâr, yang dipastikan sebagai sebuah tarekat sufi Syi'ah. Sejarah tarekat ini tidak jelas dan didasarkan pada sumber masa lalu, seperti *Kursî-nâma-yi lâ fatâ* karya Syaidâ, yang sangat eklektis, yang memuji figur, seperti Bû 'Alî Qalandar, Syahbâz Baktâsy, dan Syâh Ni'mat Allâh Walî sebagai para guru tarekat tersebut. Yang pasti adalah bahwa Khâksâr memberi posisi khusus kepada Salmân-î Fârsî dan memperlihatkan afinitas kepada Ahl-i Ḥaqq dan Ḥurûfiyyah.[13] Bentuk baiat mereka meliputi minum dari cangkir orang miskin (*piyâla-yi faqr*) dan mengenakan sepotong kain (*lung*) yang terbuat dari potongan-potongan kain perca. Kenyataan ini mengungkapkan hubungan mereka dengan *futuwwah* atau serikat pekerja. Faktanya, kebanyakan di kalangan anggota serikat pekerjalah tarekat Khâksâr populer di Persia, walaupun para guru terkemuka tarekat ini, seperti figur kontemporer Mullâ Ḥubb-i Ḥaidar, juga mempunyai pengikut di kalangan atas terpelajar masyarakat Persia.

Tasawuf dan Spiritualitas Islam di Persia Saat Ini

Kebangkitan tasawuf pada periode Qajar berlanjut hingga periode Pahlevi, dan meskipun datang modernisme, taraket-tarekat sufi berhasil dan terus tumbuh selama beberapa dekade terakhir. Setelah Revolusi Islam di Iran, untuk sesaat permusuhan ditunjukkan ter-

hadap tarekat-tarekat tasawuf, tetapi sikap ini berangsur-angsur surut. Tarekat sufi dan tasawuf secara umum melanjutkan kehidupan mereka di Persia, meskipun beberapa guru utama tarekat tersebut pada saat ini bertempat tinggal di luar negara ini.

Selama periode kontemporer ini, tiga tarekat penting sufi dengan warna Syi'ah mendapatkan keberhasilan di Persia: Nimatullahi, Dzahabî, dan Khâksâr. Tarekat Nimatullahi merupakan tarekat yang paling berpengaruh dengan beberapa cabang yang meliputi tidak hanya cabang utama, yang dipimpin oleh Javad Nurbakhsy, tetapi juga cabang lain, seperti Gunâbâdî di Khurasan dan Teheran, para pengikut Ni'mat 'Alî Syâh di Isfahan, dan sisa-sisa cabang yang bergabung dengan Shafî 'Alî Syâh, kebanyakan di Teheran.[14] Tarekat Dzahabî dengan pusatnya di Syiraz dan Tabriz merunut asalnya pada tarekat Kubrawiyyah dan Ma'ruf Karkhî, mengaku sebagai pengikut Imam Syi'ah kedelapan, 'Alî Al-Ridhâ.

Tarekat ini terus berlanjut dan mempunyai banyak pengikut serta sangat aktif dalam penyebaran ajaran serta literatur sufi. Demikian juga, seperti telah disebutkan, Khâksâr terus memperoleh para pengikut terutama dari kelas pekerja, seniman, dan kaum buruh.

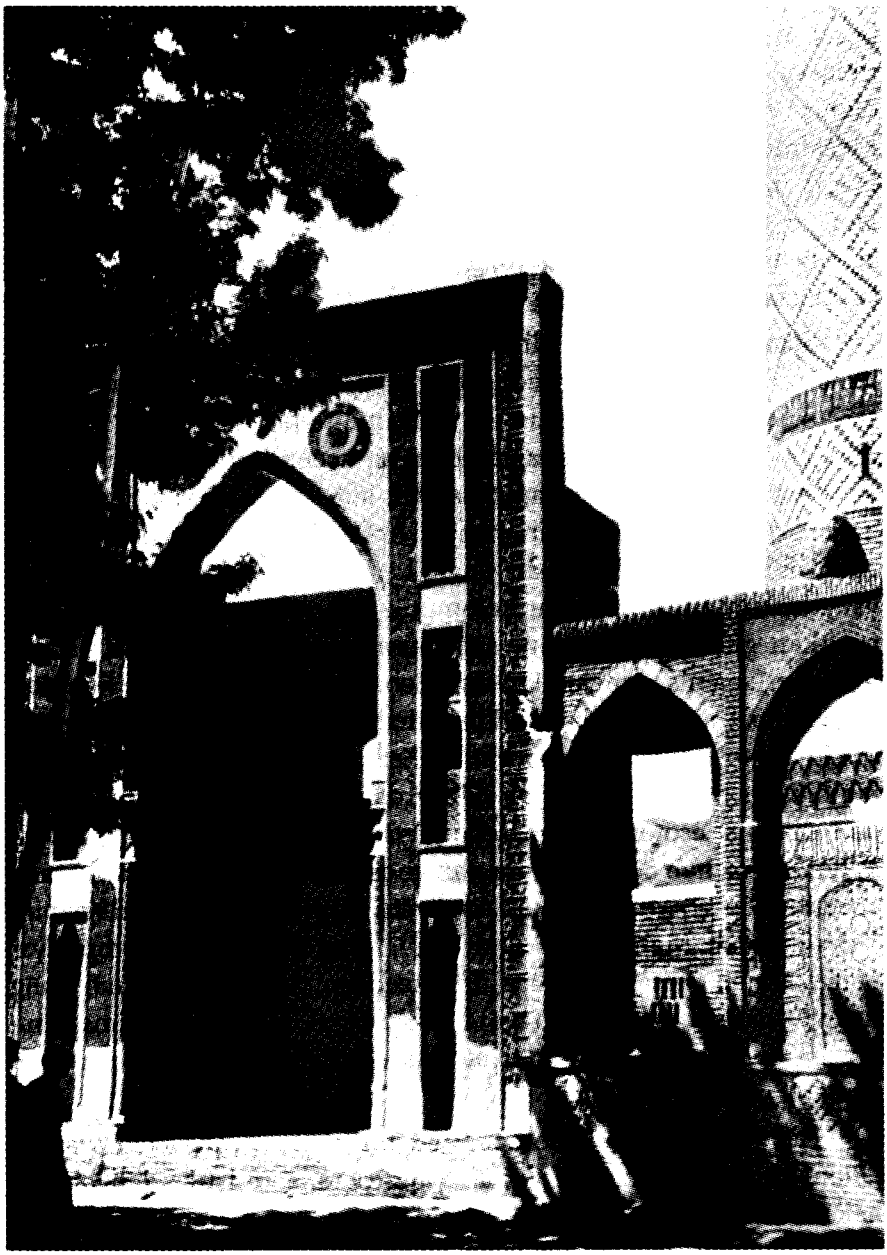
Di wilayah bagian Iran yang berpaham Sunni, seperti Baluchistan, Kurdistan, dan Afghanistan, yang merupakan wilayah Persia sebelum abad ke-13 H/19 M, kekuasaan tarekat Sunni, seperti Qâdiriyyah dan Naqsyabandiyyah terus menguat dan berfungsi sebagai tempat utama aktivitas dan aspirasi spiritual masyarakat. Satu hal yang cukup menarik, sejumlah Qâdirî akhirnya bergabung dengan tarekat Nimatullahi, dan perbedaan antara tarekat sufi Syi'ah dan Sunni menjadi tidak setajam beberapa dekade silam selama periode Qajar dan Safawi.

Orang tidak dapat membahas tasawuf di Persia saat ini tanpa menyebut sejumlah kelompok lain yang cukup penting, baik wilayah-wilayah tertentu maupun di pelbagai kalangan orang Persia. Di antara kelompok-kelompok ini Uwaisî merupakan yang paling layak disebutkan secara khusus. Asal-usul bentuk tasawuf ini mengacu kepada orang suci Yemeni (yang berasal dari Yaman), Uwais Al-Qaranî, yang memeluk Islam tanpa pernah melihat Nabi. Dia

akhirnya bergabung dengan 'Alî di Irak dan diriwayatkan telah gugur pada Perang Siffin. Kaum Uwaisî biasanya tidak mempunyai guru spiritual manusia, tetapi menerima baiat dan bimbingan dari "dunia yang tak terlihat" (alam gaib) dan secara lebih khusus dari Al-Khadhir, nabi esoterisme misterius yang disebutkan dalam Al-Quran.[15] Sepanjang sejarah Islam, terdapat kaum sufi cabang Uwaisî, beberapa orang suci dan guru, tetapi mereka belum pernah mendirikan tarekat sufi yang resmi karena sangat alaminya afiliasi sifat baiat mereka, yang tidak didasarkan pada transmisi melalui rantai periwayatan (*silsilah*).

Walaupun demikian, di Persia, pada awal abad ini muncullah seorang Uwaisî bernama Mîr Quthb Al-Dîn Muhammad 'Anqâ', yang merupakan pengarang beberapa karya terkenal dan di sekeliling dialah lingkaran penting para ahli sufi berkumpul.[16] Secara berangsur-angsur kelompok tersebut mengubah dirinya menjadi sebuah tarekat dan telah meluas ke Eropa dan Amerika di bawah arahan putera bungsu Mîr Quthb Al-Dîn, Syah Maghsoud Sadegh Angha.[17] Fenomena ini mengandung beberapa sisi menarik dalam hal menunjukkan transformasi spiritualitas Uwaisî tradisional yang didasarkan pada bimbingan dari atas oleh "orang dari alam yang tak terlihat" (*rijâl al-ghaib*) kepada tarekat sufi reguler yang diorganisasi di lingkungan seorang guru manusia. Sesuai potensinya, spiritualitas Uwaisî tradisional terus dan masih tetap menjadi satu manifestasi penting tasawuf di Persia sebagaimana pada masa lalu.

Dalam pembahasan tasawuf di Persia, kita juga mesti menyebut Ahl-i Haqq yang sudah pernah kita singgung sebelumnya. Ahl-i Haqq bukan hanya menunjukkan satu kelompok, melainkan satu "keluarga" dekat yang terhubung oleh organisasi keagamaan yang berkembang sampai hari ini di Luristan, Azerbaijan, dan pada kalangan masyarakat Turkuman di Persia serta Transcaucasia. Mereka menggabungkan ajaran sufi tertentu dengan bentuk mazhab Syi'ah yang ekstrem dalam sebuah eklektisisme yang memuat unsur-unsur Manichaean dan menyimpang, baik dari pandangan Syi'ah Itsnâ 'Asyarî maupun pandangan Sunni. Ahl-i Haqq percaya terhadap "sifat ketuhanan 'Alî", sama halnya dengan apa yang kita temukan pada kalangan Nushairîs dan Druzes.



Gambar 10.3 Façade (fasad) sebuah *khânqâh* di Natanz, Persia Tengah pada abad ke-8 H/14 M.

Kadang kala mereka malah disebut sebagai 'Alî Ilâhi ("'Ali Sang Tuhan"), meskipun julukan ini tidak dibenarkan.[18] Doktrin Ahl-i Haqq, yang harfiahnya berarti, "Orang-orang yang Benar," sebagian besar masih tetap merupakan rahasia dan mereka jarang membuka rahasia. Namun, terdapat pengecualian, misalnya *Kasyf Al-Haqâ'iq* oleh guru tarekat penting abad ke-14 H/20 M, Nûr 'Alî Syâh.[19] Meskipun sama sekali bukan termasuk arus-utama tasawuf, Ahl-i Haqq menunjukkan pengetahuan esoterik jenis tertentu yang langgeng kerahasiaannya dan pada sebagian besar tingkat populer agama tertentu masih ada di Persia pada saat ini dalam konteks kerangka keagamaan yang tidak ortodoks.

Secara bersamaan, di Persia saat ini dapat ditemukan tiga jenis spiritual yang berbeda dengan pelbagai keragaman dalam setiap jenisnya. Jenis-jenis ini pertama-tama mencakup tarekat regular dan ortodoks, sebagian dengan kecenderungan Syi'ah dan yang lainnya Sunni. Terdapat banyak kontak antara dua jenis tarekat ini, dan mereka jauh dari menjadi eksklusif satu sama lain. Kedua, baiat dan petunjuk spiritual yang diberikan oleh para guru tasawuf yang bukan anggota suatu kelompok sufi yang jelas, baik itu merupakan guru independen, sebagaimana pada abad awal Islam, maupun sejenis dengan Uwaisî. Sebagian besar gnostik kontemporer Persia, seperti 'Allâmah Thabâthabâ'î telah menerima pedoman spiritual melalui cara semacam ini. Ketiga, terdapat spiritualitas dan bimbingan baiat Syi'ah yang bebas dari tarekat sufi, tetapi keluar dari dimensi esoterik Islam seperti yang telah melahirkan tasawuf maupun mazhab Syi'ah.[20] Para ahli gnostik (*'irfân*) semacam itu pada abad ini, seperti Mîrzâ Ahmad Âsytiyânî, Sayyid Muhammad Kâzhim 'Ashshâr, dan Mahdî Ilâhî Qumsya'î, yang semuanya mempunyai pengetahuan metafisika luas dan keadaan realisasi spiritual yang tinggi, tidaklah menjadi anggota tarekat sufi, tetapi menerima bimbingan spiritual mereka dari otoritas gnosis Syi'ah dan para guru pribadi masing-masing.

Pada kenyataannya, terdapat unsur spiritual yang kuat saat ini dalam iklim spiritualitas Syi'ah yang bersifat mistik, dengan penekanannya pada pesan batiniah Al-Quran dan ajaran para Imam. Sebagian besar ahli ibadah yang diceritakan oleh individu-individu

penuh iman, seperti *Du'â-yi Kumail* dan *Al-Shahîfat Al-Sajjâdiyyah* memiliki sifat spiritual dan esoterik yang tinggi.[21] Mazhab Syi'ah tertentu, seperti Syakhîs yang pusatnya terdapat di Kerman, juga mempunyai pengetahuan esoterik yang diturunkan langsung dari ajaran para Imam. Ajaran-ajaran ini mencakup uraian kosmologi dan kimia spiritual.[22] Cukup dengan melakukan meditasi pada malam hari di pekuburan 'Alî Al-Ridhâ yang berkilauan di Masyhad, figur yang pernah menjadi Imam Syi'ah kedelapan dan menjadi kutub pelbagai rantai sufi, untuk menyadari hubungan yang sangat erat antara tasawuf dan spiritualitas Syi'ah. Keduanya berasal dari satu sumber, tetapi mempunyai aroma dan karakteristik mereka sendiri yang berbeda.

Adalah aneh bahwa pada akhir periode Safawi, disebabkan oleh dekadensi pelbagai tarekat sufi dan oposisi ulama Syi'ah terhadap tasawuf, istilah *sufi* menjadi sesuatu yang dianggap haram di lingkungan keagamaan. Realitas, bagaimanapun, tidaklah menghilang, dan istilah *'irfân*, yang merupakan dimensi intelektual dan metafisika tasawuf, masih mempunyai posisi penting di lingkaran seperti itu. Selanjutnya, *'irfân* menjadi istilah yang paling terhormat, dan hakikatnya dicari oleh pelbagai ulama, filosof, dan orang-orang terpelajar secara umum bahkan oleh orang sederhana tertentu. Sejak itu, gnosis Syi'ah (*'irfân-i syî'î*) menjadi unsur utama dalam kehidupan spiritual dan intelektual di Persia bersama tasawuf sebagaimana biasanya dipahami.

Jenis gnosis dan tasawuf ini terus berkembang selama abad ini di Persia. Periode ini telah menyaksikan beberapa orang-suci sufi besar dan guru, seperti Shafî 'Alî Syâh, Syams Al-'Urafâ', dan Wahîd Al-Auliyâ' serta gnostis Syi'ah yang telah disebutkan di atas. *Khânqâh-khânqâh* berkembang ke seluruh negeri selama periode Pahlevi dan terus menarik orang untuk mengunjunginya sampai saat ini. Pada era kontemporer ini pula sejumlah besar sarjana besar, seperti Badî' Al-Zamân Furuzânfar dan Jalâl Humâ'î menghidupkan kembali warisan tasawuf yang berkaitan dengan kesusastraan, sedangkan orang seperti Hâdî Hâ'irî melestarikan tradisi sufi klasik dengan penerjemahan *Matsnawî*.

Tasawuf pada kenyataannya menembus sedemikian dalam pada semua aspek kebudayaan Persia sehingga orang hampir tidak dapat mendengar musik klasik Persia atau membawakan puisi tanpa mengingat cinta Majnûn kepada Lailî yang melambangkan keindahan kelam dari Esensi Ketuhanan. Sinar matahari pagi yang menyinari puncak gunung yang dimuliakan di dataran tinggi Persia mengingatkan orang akan cahaya yang dianggap oleh Suhrawardî sebagai turunnya Cahaya yang berasal dari Hadirat Ilahi. Seluruh negeri dan kota terus dihiasi oleh makam pria dan wanita pengabdi Tuhan, beberapa sufi, keturunan para Imam, dan keturunan, baik spiritual maupun biologis pembawa Cahaya Muhammad (*Al-Nûr Al-Muḥammadî*) yang lain. Ketika musim semi tiba dan burung bulbul mulai menyanyikan kicauan surgawi, orang akan teringat bahwa di tanah kelahiran puisi dan bunga serta burung bulbul ini, nostalgia Ilahi dan cara mencapai Taman Abadi seperti yang dinyanyikan burung bulbul akan selalu hadir. Meskipun terjadi pergolakan sejarah dan peristiwa tragedi yang belum pernah ada sebelumnya di tanah ini, tasawuf dan spiritualitas Islam secara umum terus hidup dan burung bulbul akan tetap menyanyikan cintanya pada taman bunga yang tidak pernah mati dan tidak akan pernah layu.[]

11

TASAWUF DAN KEHIDUPAN SPIRITUALITAS DI TURKI

ANNEMARIE SCHIMMEL

Pada akhir 1982, saya mengirim sepucuk surat kepada seorang teman Turki yang telah saya kenal sebagai seorang sufi dengan pengalaman spiritual yang dalam sekalipun memangku jabatan resmi yang tampak duniawi. Saya tahu alamatnya, tetapi tiba-tiba teringat kepada teman lain yang tertarik pada tasawuf dan tinggal di wilayah itu dan saya ingin tahu apakah ia, yang tidak saya ingat lagi selama beberapa tahun, masih hidup. Hari berikutnya telepon berdering, dan suara wanita Turki mengatakan bahwa wanita yang saya ingat sehari sebelumnya memintanya untuk mengunjungi saya. Ia datang, seorang wanita anggun di usia empat puluhan, dan selama pembicaraan kami, saya mengetahui bahwa ia telah diberkahi dengan berbagai visi dan mimpi yang luar biasa. Kami bersahabat baik, dan setiap kali perjalanannya membawanya ke Jerman, ia biasa datang dan mendiskusikan berbagai persoalan tasawuf dan doktrin Islam dengan saya dan saya hanya bisa terkagum-kagum dengan cara ia memaparkan apa yang telah mencerahkan pikirannya. Sekalipun ia belum pernah mempelajari buku-buku rujukan tentang mistisisme atau karya-karya sufi utama mana pun dalam bahasa Turki, segenap mimpi dan visinya benar-benar selaras dengan apa yang dialami oleh para syaikh tarekat zaman dahulu, dan deskripsinya tentang visi-visi Maulânâ Rûmî

atau Syams-i Tabrîzi demikian bagus sekaligus memikat. Dan bagaimana tentang kemunculan Nabi di hadapan ibunya ketika dia tidak mau mengizinkan putrinya menikah dengan seorang pria non-Muslim? Visi itu mendorongnya untuk memberikan kebebasan kepada putrinya. (Bahwa suami putrinya kemudian memeluk Islam karena dorongan batiniah adalah kisah lain). Singkat kata, berjumpa dengan teman Turki ini dan keluarganya membuat saya merasa sekali lagi bahwa pengalaman bangsa Turki tentang Islam, dan tentang Islam mistis pada khususnya, sangatlah istimewa, dan diskusi kami membawa saya kembali pada 1950-an ketika kehidupan keagamaan di negara itu kembali menjadi lebih jelas dan pengamat bisa melihat betapa benarnya Muhammad Iqbal ketika dia menulis, pada akhir 1930-an: "Ada yang menyatakan bahwa bangsa Turki telah menolak dan mencampakkan Islam. Inilah kebohongan terbesar yang pernah diucapkan."

Tentu saja, setiap orang menyadari perubahan-perubahan radikal yang diperkenalkan oleh gerakan pembaruan Ataturk sejak penghapusan kekhalifahan pada 1924 hingga diperkenalkannya aturan-aturan hukum Barat, pembubaran tarekat-tarekat darwis, dan—yang terakhir, tetapi tak kalah pentingnya—diperkenalkannya abjad Romawi sebagai ganti abjad Arab. Akan tetapi, bahkan beberapa tokoh yang memimpin tarekat sufi di Turki mengemukakan pandangan bahwa penghapusan tarekat-tarekat bisa jadi menghasilkan dampak yang sehat dalam kehidupan spiritual dari orang-orang yang bergabung dengan mereka. Banyak kesalahan manajemen dan berbagai praktik non-Islam telah mewarnai kehidupan eksternal berbagai kelompok persaudaraan sufi, dan *tekke-tekke* darwis—yang pernah menjadi sumber pendidikan dan penyucian spiritual—telah kehilangan makna luhurnya ini. Penulis Turki, Samiha Ayverdi—yang mengungkapkan pandangan ini dalam buku yang sangat bagus, *Istanbul Geceleri*, dan dia sendiri salah seorang sufi terkemuka zaman kini—dalam hal ini sepakat dengan seorang orientalis Jerman, Richard Hartmann, seorang ahli kebudayaan Arab dan 'Utsmâniyyah pertama yang mengunjungi Turki setelah menjadi republik. Dia melakukan pengamatan yang sama setelah kunjungannya ke makam suci Maulânâ (Mevlana) Rûmî di Konya.

Tasawuf dan Kehidupan Spiritualitas di Turki

Hubungan Turki dengan Islam sudah sangat tua. Orang-orang Turki pelan-pelan dibimbing kepada Islam dan memeluknya dengan sepenuh hati serta menjadi pendukungnya yang paling bersemangat selama berabad-abad menyusul perjumpaan pertama mereka dengan agama baru yang dinamis ini. Cukuplah disebutkan peran dinasti-dinasti Turki, mulai Thûlûn hingga Mughal Raya, dari Saljûk hingga 'Utsmânî, belum lagi sejumlah lain yang, seperti Quthbsyâhî dari Golconda di India bagian selatan, berasal dari Turki. Orang dengan mudah melupakan peran penting yang dimainkan bangsawan-bangsawan Turki di Istana Mughal bukan hanya sebagai serdadu, melainkan juga sebagai pelindung seni dan kesusastraan, dan orang luar jarang menyadari pentingnya unsur Turki dalam struktur Kekaisaran Safawi di Iran. Tidakkah ironis jika Syâh Ismâ'îl, pendiri Kekaisaran Safawi, menulis puisi mistisnya dalam bahasa Turki, sedangkan musuh bebuyutannya, Sultan Selîm Yavûz dari Turki, menggubah syair yang indah sekali dalam bahasa Persia? (Belum lagi termasuk *Memoirs* berbahasa Turki karya Bâbur, pendiri Kekaisaran Mughal, dan *Dîwân* berbahasa Turki yang mengharukan karya Sultân Qanshauh Al-Ghûrî, penguasa Mamlûk dari Mesir sebelum penaklukan 'Utsmânî!)

Dengan datangnya orang-orang suku Saljûk di bagian timur Anatolia sesudah Perang Mantzikert yang menentukan pada Dzulhijjah 463 H/Agustus 1071 M, Anatolia Timur dan Tengah menjadi pusat kebudayaan baru yang nilai pentingnya semakin meningkat ketika Sultân 'Alâ' Al-Dîn (Alaettin) Kaiqubâd, yang mencintai seni, memerintah wilayah itu. Ketika dia membangun Masjid Alaettin di Konya pada 618 H/1221 M, wilayah bagian timur Dunia Muslim telah digempur oleh gerombolan Mongol, yang mulai membanjiri Asia Tengah di bawah pimpinan Jengis Khân dan memaksa ribuan sarjana dan kaum sufi mencari tempat berlindung di kerajaan Saljûk yang termasuk aman. Orang-orang bijak dan terdidik, seperti Najm Al-Dîn Dâyah Râzî, penulis *Mirshâd Al-'Ibâd*, Burhân Al-Dîn Muhaqqiq Tirmidzî, dan, yang terakhir dan tak kalah pentingnya, Bahâ' Al-Dîn Walad dan anaknya yang termasyhur, Jalâl Al-Dîn—yang kemudian dikenal sebagai Rûmî—tinggal di sekitar Konya, tempat terdapat banyak *madrasah* dan interaksi yang

berhasil, antara para penguasa Muslim dan banyak rakyat mereka yang beragama Kristen. Orang-orang Turki menyadari bahwa kebanyakan pemimpin besar agama mereka berasal dari Khurâsân, dan bukan hanya Maulânâ Rûmî, melainkan juga Hâjjî Biktâsy, yang mencapai negara itu agak belakangan, terhitung di antara guru-guru sufi "yang berasal dari Khurâsân".

Yang pasti, bangsa Turki telah mengenal jalan sufi dalam kurun awal sejarah. Ahmad Yisiwî (w. 560 H/1165 M) di Asia Tengah adalah orang pertama yang berjasa karena himpunan *hikam* (mutiara hikmah) yang dikumpulkannya. Dia menjadi tokoh yang sangat penting dalam perkembangan berbagai tarekat sufi, khususnya Naqsyabandiyyah, yang tumbuh di wilayah Asia Tengah hingga menjadi sebuah kekuatan politik yang kuat di Afghanistan, India, dan belakangan juga di negara-negara Islam tengah. Sementara tarekat-tarekat sufi yang terorganisasi dengan sangat baik seperti Qâdiriyyah dan Suhrawardiyyah telah mulai menarik para pengikutnya sampai India, mereka rupanya tidak memasuki Anatolia pada tahap awal ini, yakni pada abad ke-7 H/13 M. Sebaliknya, kita membaca kelompok-kelompok darwisy aneh seperti Haidarî dan Jawâlîqî, yang berkelana dengan pakaian menjijikkan dan tentu saja termasuk dalam kaum sufi *bîsyar'* (orang-orang yang menganggap diri mereka sama sekali tidak terikat oleh hukum-hukum agama). Maulânâ Rûmî melontarkan pernyataan pedas tentang orang-orang ini yang berlaku tak pantas dan tidak mengikuti *adab* (etika) kaum sufi. Pengaruh mereka agak pantas dipersalahkan bahkan sewaktu Anatolia diserbu oleh kekuatan Mongol dan kerajaan Saljûk hancur berkeping-keping.

Akan tetapi, penduduk Konya menganggap kehadiran Maulânâ Rûmî sebagai sebuah berkah dan menghubungkan *barakah*-nya yang kuat dengan fakta bahwa Konya terhindar dari kehancuran besar pada 654 H/1256 M. Sesungguhnya, Maulânâ Rûmî bukanlah satu-satunya pemimpin spiritual yang tangguh dan kuat. Shadr Al-Dîn Qûnawî, putra tiri Ibn 'Arabî, juga bertempat tinggal di ibu kota itu, dan sekalipun Maulânâ kadang kala mengejek ahli teologi yang terpelajar, tampaknya mereka bersahabat baik meskipun jiwa Maulânâ yang menjulang tinggi tidak dapat ditawan dalam sistem

pemikiran Ibn 'Arabî yang indah dan berbelit-belit sebagaimana diuraikan oleh Shadr Al-Dîn Qûnawî. Bagaimanapun, pengaruh Shadr Al-Dîn bergerak di bawah permukaan, dan teori-teori Ibn 'Arabî merupakan aspek penting dalam pemikiran dan syair mistis Turki dalam kurun waktu selanjutnya. Maulânâ Rûmî terkadang kembali pada karya-karya dan frasa-frasa berbahasa Turki dalam lirik puisinya, dan dia tentu saja sangat mengetahui dan menguasai bahasa orang-orang itu (sebagaimana dia juga mengenal, sampai batas tertentu, orang Yunani yang juga bermukim di wilayah itu). Putranya, Sulthân Walad, menggubah sebuah *Dîwân* utuh dalam bahasa Turki, yang di dalamnya dia menerjemahkan pemikiran-pemikiran agung ayahnya ke dalam bahasa sederhana sehingga bisa dipahami dengan lebih mudah oleh masyarakat awam. Namun, yang demikian itu hanyalah sekadar jenis syair yang berhubungan dengan otak. Inspirasi sesungguhnya bagi syair sufi Turki masih belum muncul.

Itulah yang kemudian berhasil dilakukan oleh Yûnus Emre, seorang darwis pengembara yang—dinilai dari syairnya—berkhidmat dalam kurun waktu lama (dia mengatakan "empat puluh tahun", angka tradisional bagi kesabaran dan pemurnian) kepada seorang sufi bernama Tapduk Emre, yang tidak ada sedikit pun keterangan tentangnya. Yûnus mungkin saja berjumpa dengan Maulânâ ketika Yûnus masih muda; Yûnus meninggal pada 721 H/1321 M, sembilan tahun setelah Sulthân Walad dan beberapa wilayah di Anatolia mengklaim sebagai tempat dia dimakamkan.[1] Yûnus Emre menggunakan bahasa sederhana masyarakat Turki. Sekalipun beberapa syairnya digubah dalam bentuk *'arûdh*, aturan ritmis kuantitatif Arab-Persia, bait-bait syair terbaiknya adalah yang di dalamnya dia menggunakan hitungan suku kata, seperti lazimnya di kalangan masyarakat Turki, dan menghasilkan lagu-lagu rakyat yang menyentuh dalam bentuk stanza empat bait. J. Walsh dari Edinburgh telah menunjukkan bahwa banyak syair Yûnus dimaksudkan untuk dilantunkan dalam *tekke-tekke* darwis.[2] Mereka mengulang formula-formula seperti *alhamdulillâh* atau shalawat atas Nabi. Semuanya itu mencerminkan seluruh tahapan jalan mistis, dengan selalu menyoroti pentingnya zikir (*dzikr*). Sebagaimana dikatakan dalam salah satu syair terbaiknya:

Sungai-sungai di surga
Semuanya mengalir dan mengucapkan Allah, Allah ...

Segala sesuatu di surga—embusan napas, pertumbuhan, semerbak harum—tak lain hanyalah zikir terus-menerus Nama-Nama Allah, yang kehadirannya menembus segala sesuatu. Misteri zikir jarang dikemukakan dengan cara yang lebih indah daripada bait-bait sederhana ini, yang bahkan anak-anak sekolah saat ini bisa menyukainya.

Yûnus memperoleh tamsilnya dari alam, dan sekalipun burung bulbul yang mengeluh dalam syair Persia tingkat tinggi sering terjadi, sajak-sajaknya yang paling kuat adalah yang di dalamnya dia bernyanyi tentang pemandangan Anatolia. Gunung menjadi musuh yang memisahkan dirinya dari Sang Kekasih, dan gumpalan awan, yang menggelayut di atas bebukitan, menangis karenanya. Di tangan Cinta, dia berubah menjadi debu di jalanan, menjadi arus deras, menjadi angin. Mendengarkan lebah-lebah, dia mendengarkan mereka memanjatkan shalawat atas Nabi. Yûnus adalah seorang maestro tamsil yang sederhana dan bait syairnya mengungkapkan ajaran-ajaran Islam mistis dalam kata-kata sederhana dan bersemayam di dalam rahasia cinta. Tidaklah sia-sia Adnan Saygun, yang karyanya, *Yunus Oratoryusu*, berpijak pada teks-teks dari *Dîwân*, menggunakan salah satu bait syair sebagai *basso ostinatto* bagi karya musikalnya: yakni bait syair *askin ver Sevkin ver*, "Berikan cintamu, berikan kerinduan kepadamu!" yang dengan indah menyimpulkan ajaran-ajaran Yûnus. Baru-baru ini, beberapa orang telah berusaha melihat dalam diri Yûnus representasi sejati sejenis kesalehan "Turki", yang tidak terikat oleh kata-kata Al-Quran dan hadis Nabi, atau menggambarkannya sebagai sebuah model "humanisme" Turki. Usaha-usaha seperti itu menghapuskan keseluruhan kosakata Islam dalam bait syairnya dan memisahkannya dari tambatan spiritualnya. Bagaimanapun, dia sama teosentrisnya dengan sufi yang lain, dan kecintaannya kepada umat manusia tumbuh dari cinta dan keimanannya kepada Tuhan.

Sewaktu Yûnus melantunkan kidung-kidung nyanyiannya yang indah dan agung, tarekat Mevlevi (Maulawiyyah) sedang diorganisasi oleh putra Rûmî, Sulthân Walad. Dia memformalkan tarian-

Gambar 11.1 Makam Jalâl Al-Dîn Rûmî di Konya, Turki.

berputar mistis yang dengannya kaum darwis Mevlevi dikenal sejak saat itu; tarian-berputar dilakukan pada hari Jumat setelah shalat berjamaah.[3] Akan tetapi, bukan hanya tarian-putar yang harus dipelajari oleh darwis: dalam 1001 hari masa magangnya, dia menjadi terbiasa melakukan pekerjaan rumah tangga dan harus mempelajari *Matsnawî* dengan teliti. Baru setelah itu, dia bisa melakukan tarian mistis dalam spirit yang benar, dengan memahaminya sebagai tarian atom-atom mengelilingi matahari di pusatnya, sebagai tarian bintang-bintang, dan sebagai lambang kematian manusia serta kebangkitan dalam cinta. (Ini dilambangkan dengan menanggalkan mantel hitam dan kemunculan kembali kaum darwis dalam jubah putih mereka; tubuh duniawi telah ditanggalkan, dan "tubuh kedua", tubuh kebangkitan spiritual, muncul ketika tarian berlangsung).[4] Kebudayaan Turki berutang banyak kepada kaum Mevlevi: mereka adalah tarekat yang mengembangkan kaligrafi dan khususnya musik sebagaimana juga sajak dalam gaya 'Utsmânî Persia klasik.

Yang sama sekali berbeda adalah sumbangan tarekat Biktâsyî pada kehidupan masyarakat Turki, sebuah tarekat yang juga berkembang ketika Yûnus Emre melantunkan kidung-kidung lagu mabuk-cintanya. Tarekat ini bahkan mengambil syair Yûnus sebagai sumber utama inspirasinya dan jenis syair seperti inilah yang ditiru selama berabad-abad di kalangan anggota-anggota resmi dan tak resmi tarekat Biktâsyî. Hâjjî Biktâsy, yang menurut namanya tarekat ini disebut, berasal dari Iran bagian timur, seperti telah disebutkan di atas. Dia tinggal di Anatolia bagian tengah dan tarekat yang berkembang di sekelilingnya—dalam banyak hal—berlawanan dengan tarekat Mevlevi yang murni dan santun.[5] Pertama, kaum Biktâsyî memiliki kecenderungan Syi'ah yang kuat; mereka bahkan berbicara tentang sejenis trinitas Allah-Muhammad-'Alî. Banyak adat-kebiasaan Syi'ah mereka ambil, tetapi tampaknya ada juga substratum Kristen tertentu yang tidak bisa diidentifikasi dengan pasti, ditemukan (barangkali secara tidak tepat) oleh beberapa sarjana dalam tradisi makan bersama dengan roti dan anggur. Aspek yang paling tidak umum dari kaum Biktâsyî adalah bahwa para wanita bisa melakukan semua amalan secara penuh dan turut ambil bagian dalam jamuan makan dan majelis pertemuan itu. Kaum Biktâsyî

sangat dipengaruhi oleh gerakan Hurûfî, dan dapat ditemukan berbagai gambar manusia dan binatang, tersusun dari huruf-huruf penuh makna, seperti doa-doa 'Alî, dalam *tekke-tekke* mereka. Teori-teori mistis mereka, sebagaimana terungkap dalam sajak-sajak tertentu, terutama berpijak pada gagasan-gagasan Ibn 'Arabî dan berbicara tentang tahapan-tahapan jiwa manusia.

Adalah mengherankan bahwa para pemimpin mistis tarekat ini (yang disebut *bâbâ*) menggabungkan diri mereka dengan Janissarie, pasukan elite Kekaisaran 'Utsmânî, sehingga setiap garnisun memiliki sekurang-kurangnya seorang *bâbâ* Biktâsyî yang tergabung dengannya. Agaknya kerja sama ini menguntungkan sekalipun serdadu-serdadu 'Utsmânî lebih sering harus berperang dengan Safawi—yang sangat dekat keterkaitannya dalam pandangan Syi'ah mereka. Lebih jauh lagi, Syâh Ismâ'îl dari Safawi menjadi salah seorang penyair paling dihormati di kalangan kaum Biktâsyî, dan himne-himne bersemangatnya, yang dia tulis dengan nama samaran Khathâ'î, adalah bagian dan paket dari ritual itu.

Selain kombinasi yang sangat mengganggu dari berbagai kecenderungan yang berbeda dalam tarekat Biktâsyî ini, kita juga harus menyebutkan di sini sumbangan mereka pada kesusastraan Turki. Kidung-kidung lagu mereka, yang diawali oleh Yûnus Emre, merupakan bagian berharga dari kesusastraan Turki sekalipun belum pernah digunakan secara serius oleh para ahli *divan edebiyatî* 'Utsmânî klasik, syair melambung tinggi yang tumbuh di bawah pengaruh masyarakat Persia, dan bahkan Indo-Persia, selama periode utama Kekaisaran 'Utsmânî. Akan tetapi, bagi pembaca modern, beberapa syair kaum Biktâsyî kurun awal itu sangat menarik, tidak hanya karena mengandung sedemikian banyak tamsil dan gagasan populer, tetapi lebih karena kadang-kadang syair-syair itu dirembesi oleh humor yang aneh.

Contoh terbaik dari gaya ini adalah Kaygusuz Abdal, seorang Biktâsyî dari abad ke-9 H/15 M, yang berjasa karena mendirikan *tekke* pertama di Kairo di Perbukitan Muqaththam. Terkadang, syairnya tak lain hanyalah sebuah parodi lagu-lagu cinta mistis yang di dalamnya dia menggambarkan petualangannya dengan seorang anak muda anggun bermulut manis yang dengan gamblang

menyuruhnya untuk enyah saja, atau dia bernyanyi tentang rasa lapar yang tak pernah terpuaskan, dan ratusan piring nasi, daging, ayam, dan buah-buahan yang ingin dia makan. Dia juga mengambil sebuah topik yang dibicarakan oleh Yûnus Emre untuk pertama kalinya dalam tradisi Turki—seruan kepada Tuhan yang telah membuat rencana yang tampak tak masuk akal untuk hari kiamat. Mengapa Dia tidak membangun jembatan yang bagus agar manusia bisa berjalan di atasnya tanpa harus jatuh ke dalam api neraka dan mengapa Dia harus menimbang dosa-dosa manusia? Gagasan-gagasan ini belakangan diambil oleh penyair Biktâsyî lainnya, yang melangkah sedemikian sampai-sampai bertanya kepada Tuhan mengapa Dia memerlukan api neraka. Apakah mungkin Dia seorang *külhanbeyi*, seorang miskin merana yang tidur di dalam tungku rumah pemandian? Kaygusuz juga melukiskan perjuangan melawan *nafs*, jiwa rendah yang membangkang, sebagai sebuah usaha sia-sia memasak seekor angsa tua yang liat. Dalam syair-syair seperti itu, muncul aspek kehidupan Biktâsyî yang dikenal bahkan hingga sekarang ini: inilah lelucon-lelucon Biktâsyî, yang hampir setiap orang mengetahui sebagian darinya. Lelucon-lelucon itu sering menuturkan kegemaran kaum Biktâsyî pada anggur atau *raki*, brendi manis kuat yang digunakan dalam upacara-upacara mereka dan dipandang sebagai *âb-i ḥayât*, Air Kehidupan.

Kaygusuz Abdal berasal dari Balkan, dan wilayah ini telah menjadi benteng kaum Biktâsyî sejak awal penaklukan 'Utsmânî. Bahkan, pada zaman kita sekarang ini, padepokan-padepokan Biktâsyî dijumpai di Bulgaria dan Macedonia, sedangkan Albania hampir seluruhnya berada di bawah pengaruh Biktâsyî. Tarekat ini terus tumbuh dan berkembang hingga pasukan Janissaries dibubarkan karena pemberontakan dan makar mereka yang semakin meningkat pada 1241 H/1826 M. Sesudah itu, tarekat ini jatuh martabatnya, tetapi masih terus berfungsi dengan peran yang tidak begitu menonjol. Ada lebih dari selusin *tekke* di Istanbul menjelang peralihan abad, dan salah satu di antaranya menjadi panggung tempat pementasan novel Turki, *Nûr Bâbâ*, yang ditulis pada 1922 M oleh Yakup Kadri (Karaosmanoglu). Buku ini bisa dipandang sebagai salah satu karya yang sungguh-sungguh hebat dalam kesusastraan Turki

modern. Sekalipun topiknya—digodanya seorang wanita muda cantik oleh seorang syaikh Biktâsyî sensual—bisa menggiring pada detail-detail yang kurang menyenangkan, transformasi dari pahlawan wanita menuju pencinta yang hebat dalam tradisi sejati syair mistis Islam digambarkan dengan sangat sempurna dan bagus, dan novel itu juga memberikan wawasan yang menarik mengenai ritual Biktâsyî. Akan tetapi, novel ini boleh jadi merupakan salah satu faktor yang menyumbang keputusan Ataturk untuk menutup *tekke-tekke* darwis.

Kaum Biktâsyî adalah salah satu unsur penting dalam kehidupan 'Utsmânî sekalipun sangat tertutup dan melakukan praktik-praktik "tak bermoral", yang sering dikecam, terutama karena kehadiran kaum wanita dalam berbagai majelis pertemuan mereka. Akan tetapi, ada juga berbagai gerakan mistis dan tarekat-tarekat lain yang berkembang di Turki selama periode 'Utsmânî dan memainkan peran penting dalam kehidupan spiritual masyarakat. Kelompok-kelompok persaudaraan utama, seperti Qâdiriyyah, Syâdziliyyah, Khalwatiyyah, dan Naqsyabandiyyah, mempunyai markas di Istanbul serta di seluruh pelosok negeri, dan aktivitas sastra mereka sungguh luar biasa. Anggota-anggota mereka menyanyikan lagu cinta kepada Tuhan dan Nabi: salah satu syair paling digemari dalam kesusastraan Turki ditulis sekitar 802 H/1400 M di ibu kota 'Utsmânî waktu itu, Bursa, yakni karya Suleymân Chelebî, *Mevlûd-i Syerîf*. Ada banyak peniruan dilakukan atas syair ini, tetapi tak satu pun pernah mencapai popularitas seperti versi aslinya, yang menceritakan kembali dalam bahasa sederhana kelahiran Nabi, menggambarkan berbagai keajaiban yang dilihat ibunya, Âminah, dan menerjemahkan kata *Marhaban* "Selamat datang!" yang hebat! dari semua makhluk ke dalam bait-bait syair yang tak terlupakan. *Mevlûd* ini dibaca bukan hanya pada hari kelahiran Nabi, melainkan juga pada berbagai peristiwa perayaan lainnya. Orang dapat merayakannya pada peringatan empat puluh hari atau setahun kematian seseorang di rumah ataupun di masjid dan orang bisa berjanji merayakan *mevlûd* jika keinginannya yang ini dan yang itu terpenuhi (sebagai nadzar).

Syair sufi dalam bahasa Turki terdiri atas seluruh genre yang dikenal di Persia dan merentang mulai kidung-kidung lagu sederhana

dari banyak penyair Biktâsyî hingga puisi dengan teknik tinggi seperti karya Nasîmî, seorang penyair Hurûfî, yang harus mengorbankan jiwa demi ajaran-ajarannya, yang diklaimnya sejajar dengan ajaran-ajaran Manshûr Al-Hallâj. Dia dibunuh dengan kejam pada 808 H/ 1405 M di Aleppo.[6] Kesepian dataran tinggi Anatolia yang keras direfleksikan dengan sangat indah dan bagus dalam lagu-lagu melankolis Pîr Sulthân Abdâl abad ke-10 H/16 M. Dia juga dieksekusi mati, bukan karena klaim-klaim mistisnya yang bergelora, melainkan karena konspirasi dengan Safawi.

Tasawuf Turki mengambil tradisi besar syair epik, yang menuturkan kembali kisah Yûsuf dan Zulaikhâ atau Majnûn dan Lailâ dan memenuhinya dengan spirit mistis yang diberikan kepada mereka oleh Maulânâ Jâmî (w. 898 H/1492 M di Herat) sebuah panutan penyair-penyair Turki terkemudian. Romansa mistis ini mencapai puncaknya dalam sebuah *matsnawî* yang terhitung ringkas karya seorang penyair Mevlevi, Syaikh Ghâlib, yang meninggal pada 1214 H/1799 M di usia 35 tahun. Karyanya, *Husn 'Isyq*, adalah sepenggal syair menarik yang menggabungkan banyak aliran berbeda dan menunjukkan wawasan psikologis yang dalam tentang misteri-misteri cinta dan kerinduan, tentang kelalaian dan keterpesonaan. Akan tetapi, puisi mistis sama sekali tidak terbatas pada anggota tarekat-tarekat sufi. Ia merasuk dalam banyak lirik yang ditulis di Turki, dan bahkan para penguasa tak ragu-ragu untuk menggubah sebuah puisi yang di dalamnya mereka, seperti Sultan Murâd III, mengingatkan diri sendiri agar bangun dari tidur nyenyak yang melalaikan.

Para sultan berpartisipasi juga dalam aktivitas lain yang sebagian besar diawasi oleh kaum sufi, yakni kaligrafi. Guru pertama gaya kaligrafi *naskh* khas Turki, Syaikh Hamd Allâh dari Amasia, adalah anggota sebuah tarekat sufi, sebagaimana halnya kerabat dan para pengikutnya. Konon, dia terilhami untuk memperbarui tulisan *naskh* karena mimpi berjumpa Khidhr,[7] yang menahbiskannya pada gaya yang tak dapat ditiru. Sangat mudah mengurai daftar panjang para penulis kaligrafi yang menjadi anggota tarekat-tarekat sufi, seperti telah dilakukan oleh penulis abad ke-12 H/18 M, Mustaqîmzâde, yang dia sendiri adalah seorang pengikut setia Naqsyabandiyyah. Daftar seperti ini menunjukkan bukan hanya latar

belakang para penulis kaligrafi, melainkan juga kegemaran mereka dalam menulis teks-teks tertentu. Orang-orang Turki cukup bangga menyatakan bahwa "Al-Quran diwahyukan di Makkah, dilantunkan dengan merdu di Kairo, dan ditulis dengan sangat indah di Istanbul". Beberapa Al-Quran 'Utsmânî dan halaman-halaman album yang dihiasi dengan hadis-hadis Nabi memang demikian hebatnya sehingga orang akan sangat memahami ucapan tadi. Akan tetapi, di samping menyalin Al-Quran dan hadis-hadis serta buku-buku agama, orang-orang Turki paling imajinatif dalam menemukan dan menciptakan berbagai variasi artistik bentuk tulisan Arab, seperti *thughrâ*, judul dokumen kekaisaran yang dihias dengan sangat indah. Kata *thughrâ* sendiri juga sering digunakan untuk semua jenis tulisan dalam bentuk melingkar atau memantul, dalam repetisi sangat indah dan dalam bentuk-bentuk yang sangat bagus dan tak biasa. Tulisan *basmalah*[8] dan kaligram-kaligram semacamnya dalam bentuk-bentuk manusia dan binatang juga termasuk dalam kategori ini.

Masih ada sisi lain dari tasawuf. Terkadang, kita melihat kaum sufi Turki memberontak melawan pemerintahan yang menurut mereka tidak adil, dan kasus Qâdhî Badr Al-Dîn dari Simauna pada awal abad ke-9 H/15 M menjadi contoh upaya kaum sufi ini untuk memperkenalkan keadilan sosial—bahkan melalui pemberontakan terbuka. Tidaklah selalu mudah bagi para sultan 'Utsmânî untuk menemukan cara yang tepat dalam menangani dan menghadapi konflik-konflik semacam ini karena mereka sendiri, bagaimanapun, adalah para pelindung resmi Islam Sunni ortodoks.

Kecintaan orang-orang Turki kepada Maulânâ Rûmî "mereka" dan Yûnus Emre "mereka" tetap hidup melewati masa berabad-abad dan berbagai perubahan politik. Karya Rûmî telah diterjemahkan dan ditafsirkan oleh berbagai penulis kenamaan dan telah menjadi sebuah sumber pelipur lara bagi ribuan orang. Perayaan pertama peringatan kematiannya pada 17 Desember dilangsungkan pada 1954 dan menarik perhatian ribuan Muslim yang saleh. Demikianlah keadaannya selama bertahun-tahun kemudian sampai ia kadang kala terlalu mirip dengan daya tarik pariwisata. Mereka yang melakukan tarian-berputar di pentas tidak lagi terlatih seperti dalam cara lama dan melihat hanya bagian luar, tidak menyadari sejumlah lapisan

makna yang dapat ditemukan dalam setiap pembacaan puisi Maulânâ. Kemunculan kembali para pemimpin sufi tertentu dalam kancah politik setelah 1951 tentu saja tidak membuat aspek tasawuf ini kehausan akan kekuasaan-diterima oleh banyak pengamat yang melihat nilai-nilai spiritual tradisional kesalehan Turki berada dalam bahaya. Sebab, spirit kaum sufi besar, tak diragukan lagi, adalah unsur formatif yang sangat kuat dalam kehidupan masyarakat Turki, dan ketika berbicara dengan masyarakat di desa-desa dan kota-kota kecil, saya sering merasakan bahwa keyakinan mereka yang tak diragukan lagi kepada Tuhan yang memberi mereka kekuatan besar untuk bertahan dalam berbagai godaan dan kesengsaraan, telah dibentuk oleh para sufi yang mengajar mereka, seperti Ibrâhîm Hakki Erzerumlu:

> Görelim Hakk ne eyler-n'eylerse güzel eyler:
> Mari kita lihat apa yang Tuhan lakukan—apa pun yang
> Dia kerjakan, Dia melakukannya dengan indah![]

Sebuah Catatan tentang Tarekat Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah

Shems Friedlander

Salah satu tarekat sufi yang paling penting di Turki dewasa ini adalah Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah, yang juga telah menyebar ke Barat selama beberapa tahun silam. Tarekat ini adalah cabang dari tarekat Khalwatiyyah (Helvetiyye dalam bahasa Turki), yang didirikan oleh sufi Persia 'Umar Khalwatî, yang meninggal di Tabriz pada 800 H/1397 M.[9] Syaikh kedua tarekat ini, Yahyâ Syîrwânî, melanjutkan kerja menyebarkan tarekat ini hingga ke Anatolia, tempat tarekat itu menjalin hubungan erat dengan gerakan *Akhî*. Setelah kematian Syîrwânî di Baku pada 869 H/1464 M, cabang-cabang tarekat itu seperti Gulsyaniyyah dan Damîrdâsyiyyah menyebar di Mesir, kemudian menjadi kuat sejak itu. Ia mengalami pertumbuhan yang luar biasa pada abad ke-13 H/19 M, sebagian

besar karena ajaran-ajaran Kamâl Al-Dîn Al-Bakrî, pendiri tarekat Bakriyyah cabang dari Khalwatiyyah. Juga pada abad ke-12 H/18 M, cabang-cabang lain dari tarekat Khalwatiyyah, seperti Kamâliyyah, menyebar di wilayah Timur Arab lain, seperti Palestina. Di satu sisi, tarekat Sammâniyyah-Khalwatiyyah menyebar ke Afrika hitam dan, di sisi lain, melalui Makkah menuju Asia Tenggara. Suriah adalah juga salah satu arena penting aktivitas Khalwatiyyah, dan cabang-cabang lain dari tarekat itu seperti Jamâliyyah dan Bakhsyiyyah sudah aktif di wilayah itu hingga zaman modern.

Arena utama aktivitas tarekat Khalwatiyyah masih tetap di Turki, yang pada abad ke-11 H/17 M menjadi unsur penting bahkan dalam kehidupan politik Kekaisaran 'Utsmânî. Puncak pertumbuhan spiritual di Kekaisaran 'Utsmânî adalah selama masa kekuasaan Suleymân Agung dan Sultan Selîm I. Lebih jauh, tarekat itu terus berkembang di Turki dan di provinsi-provinsi Kekaisaran 'Utsmânî hingga abad ini. Tarekat itu kuat di Albania sampai revolusi kebudayaan pada 1967 dan aktif di Yugoslavia hingga sekarang ini. Ia juga terus bertahan hidup di Mesir, Suriah, Lebanon, dan Palestina. Di Turki sendiri, tarekat Khalwatiyyah dihapuskan bersamaan dengan tarekat-tarekat sufi lainnya pada 1925, tetapi masih tetap ada, khususnya cabang Khalwatiyyah-Jarrâḥiyyah, yang sangat aktif dan kemudian berpusat di Istanbul.[10]

Kaum Khalwatiyyah menganggap diri mereka sebagai pewaris ajaran-ajaran Junaid dan biasanya mendukung dan mengikuti perspektif Ibn 'Arabî, terutama yang berkenaan dengan doktrin *waḥdah al-wujûd*. Secara historis, mereka juga memiliki kecenderungan pro-Syi'ah. Tarekat itu selalu menekankan puasa, bangun malam, kebersihan ritual, diam, dan zikir (*dzikr*). Ia menekankan pengasingan diri spiritual (*khalwah*) selama tiga hingga empat puluh hari. Ada sebuah ajaran yang rumit dalam tarekat itu mengenai tahap-tahap zikir "Tujuh Nama Ilahi" (*al-asmâ' al-sab'ah*), yang sesuai dengan tujuh tahap dalam perkembangan spiritual jiwa manusia. Anggota-anggota tarekat ini juga turut serta secara teratur dalam zikir berjamaah dan tarian sakral (*al-ḥadhrah*) serta diajari membaca dan melantunkan *Wird Al-Sattâr* (Wirid Penutup) Syîrwânî dalam pelbagai kesempatan dan waktu khusus yang ditentukan oleh

syaikh-syaikh tarekat itu. Akan tetapi, setiap cabang juga memiliki wirid khusus sendiri, seperti bisa dilihat dalam kasus Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah.

Anggota-anggota tarekat Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah menunjukkan bahwa Imam Ahmad ibn 'Utsmân Syarnûbî, *khalifah* dan menantu *quthb* Ibrâhîm Dasûqî, menulis dalam *Thabaqât Al-Auliyâ'* kira-kira tiga ratus tahun sebelum kelahiran Nûr Al-Dîn Jarrâhî:

> Sayyid Nûr Al-Dîn Jarrâhî akan berasal dari Istanbul dan akan muncul pada 1115 SM. Dia akan hidup selama 44 tahun. Salah satu karomahnya adalah bisa melihat maqamnya di surga sejak masih di dunia dan akan langsung masuk surga begitu wafat. Segenap doa dari orang-orang yang mengunjunginya dan yang berdoa di hadapannya akan dikabulkan oleh Allah.

Pîr Nûr Al-Dîn menandatangani buku itu, yang kini ada di Perpustakaan Fâtih di Istanbul (#3286), di dekat bagian ini.

Pendiri tarekat Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah, Pîr Nûr Al-Dîn Al-Jarrâhî dilahirkan pada 1089 H/1678 M. Melalui ayahnya, Sayyid 'Abd Allâh ibn Muhammad Husâm Al-Dîn, dia adalah keturunan Imam Al-Husain dan, melalui jalur ibunya, dia adalah keturunan 'Ubaid ibn Jarrâh, salah seorang dari sepuluh sahabat yang menurut hadis, diberi tahu akan masuk surga sejak di dunia ini oleh Nabi.

Pada umur sembilan belas, dia menyelesaikan studi di bidang hukum dengan pujian, dan sultan menunjuknya sebagai hakim ketua (*qâdhî*) Mesir, yang kemudian menjadi sebuah provinsi dalam Kekaisaran 'Utsmânî. Ketika melakukan perjalanan ke Istanbul dengan menunggang kuda dan dengan diikuti oleh satu rombongan untuk mengucapkan selamat tinggal kepada keluarganya, dia mengunjungi Hâjjî Husain Efendî, pamannya dari pihak ibu, yang rumahnya berseberangan dengan *dergâh* Jalwatiyyah cabang tarekat Khalwatî. Ia berada di Bukit Toygar di Uskudar, dan syaikhnya adalah Al-Hâjj 'Alî 'Alâ' Al-Dîn Al-Khalwatî Kostendîlî. Pamannya membawanya menemui syaikh itu, yang mengetahui namanya sebelum berkenalan. Selama acara zikir sesudah shalat, Nûr Al-Dîn mengalami keadaan ekstase dan dipenuhi dengan keinginan yang

Gambar 11.2 Konser spiritual (*samâ'*) tarekat Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah di Istanbul, Turki.

sangat kuat untuk menjadi seorang darwis syaikh ini. Syaikh 'Alî 'Alâ' Al-Dîn memerintahkannya untuk meninggalkan dunia. Karena itu, Nûr Al-Dîn berhenti dari tempat tugasnya yang terhormat, membubarkan para pengikutnya, dan menyerahkan semua harta miliknya kepada anggota keluarganya. Dia lalu memasuki pengasingan diri spiritual (*khalwah*), menghabiskan satu periode empat puluh hari dalam pengasingan dan puasa. Selama tujuh tahun dia belajar di bawah bimbingan syaikhnya, hingga umur 26 dia dinyatakan sebagai seorang syaikh.

Selama hayatnya, Pîr Nûr Al-Dîn Jarrâhî mempunyai tujuh khalifah di kalangan para darwisnya. *Dergâh*-nya adalah sebuah bangunan 'Utsmânî yang dibangun untuknya oleh sultan dan masih berdiri di wilayah Karagumruk di Istanbul. Pada 1115 H/1704 M, ketika menjadi syaikh dan meresmikan *dergâh*, dia menerima Nama-Nama Ilahi, bacaan-bacaan, dan doa-doa khusus untuk tarekatnya, *wird-i kabîr-i shabâhiyyah* dan *wird-i shaghîr-i masâ'iyyah*, *âdâb*, dan aturan-aturan bagi cabang khusus tarekat Khalwatî yang dipimpinnya—semuanya melalui inspirasi Ilahi.

Pada suatu masa, Pîr Nûr Al-Dîn Jarrâhî pernah mempunyai kurang lebih 40 ribu darwis di berbagai *dergâh* di seluruh Turki. Beberapa orang khalifahnya masih tetap berada di Istanbul, dan lainnya pergi ke Bursa, Edirne, dan bahkan sampai sejauh Morea (Peloponnesus) di Yunani, yang pada waktu itu merupakan bagian wilayah Kekaisaran 'Utsmânî. Sebagian dari para khalifah ini mendirikan cabang-cabang yang berkembang hingga kini, sementara cabang-cabang lainnya didirikan di tempat-tempat lain. Hadhrat Morâvî Syaikh Yahyâ Efendî, khalifah keempat Pîr Nûr Al-Dîn Jarrâhî, berumur seratus tahun ketika kembali ke Istanbul untuk memegang tampuk pimpinan di Karagumruk, setelah membangun empat puluh *dergâh* di jazirah Morea. Dia menjadi *mursyid* di sana selama 24 tahun dan meninggal ketika sedang menjalani *khalwah*, pada waktu pengasingan diri spiritual yang merupakan ciri tarekat itu. Pengasingan diri ini dilakukan untuk menjauhkan diri bukan dari dunia, melainkan dari pesona dunia. Pîr Nûr Al-Dîn menganjurkan para darwisnya untuk berada di dunia ini, tetapi bukan karena dunia ini.

Pada mulanya *dergâh* di Karagumruk menarik para pejabat istana sultan dan para pengelola kesultanan, sebagaimana Mevlevi pada waktu itu menarik kaum intelektual dan seniman, Biktasyî menarik militer, dan Naqsyabandî kaum agamawan. Dewasa ini, orang-orang dari berbagai lapisan masyarakat berkumpul bersama untuk melakukan zikir. Pada malam yang telah ditentukan, kepala protokoler atau profesor universitas mungkin disediakan tempat duduk berdampingan dengan seorang tukang sepatu atau tukang kayu.

Yang unik dari kaum Jarrâhî adalah zikir banyak-sisi mereka, yang asalnya adalah hadiah khusus yang diberikan sebagai penghargaan atas maqam Pîr Nûr Al-Dîn. Menurut tradisi, dikatakan bahwa tempat duduk biru yang digunakan oleh syaikh dari *dergâh* utama adalah hadiah Hadhrat Hudâ'î dari cabang Jalwatî tarekat Khalwatiyyah. Bagian serban syaikh yang menggantung di sebelah kiri *tâj* adalah hadiah dari 'Abd Al-Qâdir Jîlâni. Ahmad Rifâ'î mengirimkan ujung logam untuk bendera dan *qiyâm dzikr*. *Jalâl* (Kekuatan) berasal dari Ibrâhîm Dasûqî dan *Jamâl* (Keindahan) berasal dari Ahmad Badawî, yang juga mengirimkan gerakan zikir tertentu yang dikenal sebagai *bedevi topu*. Dari Naqsyabandî datang lantunan Al-Quran dalam zikir. Syams Al-Dîn Sîwâsî mengirimkan kidung pertama yang dilantunkan dalam zikir dan Syaikh Wafâ menyumbang repetisi-repetisi yang dilakukan selama gerakan-berputar akhir. Dari Maulânâ Jalâl Al-Dîn Rûmî datang Langkah Sulthân Walad dan dari Hadhrat Sunbul Sinân *ism*, atau Nama, *Yâ Hayy*, yang diulang-ulang sebagai bagian dari *daurân* atau gerakan berputar dalam zikir. Dalam tarekat Jarrâhî, bisa ditemukan unsur-unsur penting berbagai tarekat sufi yang berbeda.

Zikir Jarrâhî adalah *jahrî* (diucapkan keras) dan berirama, dengan menggunakan komposisi musik yang berasal dari berbagai tarekat. Kaum *Jarrâhî* dikenal sebagai "Kaum Darwis Melolong", karena *ism*, *Hû*, dipanjangkan, dirangkaikan dengan pelatihan pernapasan yang menimbulkan suara *ism* terkendali. Suara ini sering mirip dengan irama berat gergaji sampai syaikh menyatakan bahwa zikir harus *qalbî*, keluar dari hati. Kelompok penyanyi yang disebut *dzâkir* berdiri di bagian luar lingkaran para darwis bersama para musisi yang memainkan bendir dan kudum (semacam drum) dan

simbal untuk ritme. Dalam upacara zikir, para darwis duduk dalam lingkaran dan membaca formula tauhid (*lâ ilâha illâllâh*), yang diikuti oleh Nama Teragung, Allah, dan kemudian *ism Hû*. Di antara setiap siklus ada bacaan Al-Quran dan sebuah doa (*du'â'*). Para darwis kemudian berdiri dan menyanyikan *ushûl*, *ilâhî* awal yang diberikan oleh Syams Al-Dîn Sîwâsî. Mereka melanjutkan dengan pengulangan *Hû*, yang berkembang menjadi Nama Ilahi *Hayy*. Mereka mengakhiri dengan mengulangi *Hayy Al-Qayyûm Allâh*, yang mulanya dibawa kepada mereka oleh Syaikh Wafâ, dan akhirnya *Hayy*, *Hayy*, *Hayy*, *Hû*.

Setiap darwis diberi Nama atau *Asmâ'* tertentu, sesuai dengan maqamnya. Jumlahnya terus meningkat sampai 28 *asmâ'*, yang menjadi rahasia tarekat itu.

Sejak masa Pîr Nûr Al-Dîn Jarrâhî, sudah ada dua puluh syaikh yang duduk di atas tempat duduk biru (kulit domba yang dicelup) pada *dergâh* utama di Karagumruk dan mengikuti prinsip-prinsip Islam untuk mengikat diri mereka dengan Allah. Sembilan belas di antara syaikh-syaikh ini, berikut Pîr Nûr Al-Dîn dan keluarganya, dimakamkan di *dergâh*. Yang kesembilan belas, Al-Hajj Syaikh Muzaffereddin Al-Jerrahi Al-Khalwati, datang ke Amerika dan memprakarsai berdirinya cabang tarekat itu di Barat. Tujuan utama Syaikh Muzaffer adalah mendapatkan sebanyak mungkin manusia yang mengulang-ulang kalimat Tauhid: "Tidak ada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah utusan-Nya." Dia meninggal di Istanbul pada 12 Februari 1985, dengan kepala bersujud dalam shalat dan lidah serta hatinya mengulang-ulang kalimat Tauhid. Dewasa ini, Syaikh Sefer Efendi, syaikh kedua puluh dari *dergâh* utama tarekat Jarrâhî, mengimami shalat kaum Muslim di *dergâh* Jarrâhî asli di Istanbul, dan tarekat ini terus aktif di Amerika.[]

12

TASAWUF DI ANAK BENUA INDIA: TAREKAT DAN PUISI SPIRITUAL DALAM BAHASA REGIONAL

SAYYID ATHAR ABBAS RIZVI

Tradisi spiritual Islam di Anak Benua India telah mengembangkan corak yang unik dan khas, tetapi sebagaimana ditemukan di bagian lain Dunia Islam, mereka masih berakar kuat pada Al-Quran, hadis, dan ajaran-ajaran para khalifah yang adil serta keturunan 'Alî ibn Abî Thâlib. Pembimbing spiritual bagi sufi besar asal Persia, Bâyâzîd Basthâmî, adalah Abû 'Alî Sindî.[1] Pada 292 H/904 M, ketika melakukan hajinya yang kedua, Manshûr Al-Hallâj bersama empat ratus pengikutnya melakukan perjalanan melalui Gujarat, Lembah Indus Bawah, dan India Utara yang berbatasan dengan Khurasan dan Turkestan.[2] Dari waktu ke waktu, para sufi lain juga berpindah ke bagian-bagian lain dari Sind dan Punjab, tetapi hanya sumbangan yang berasal dari para sufi yang bermukim di India setelah penaklukan Punjab dan Sind oleh Sultan Mahmûd dari Ghaznah (388–421 H/998–1030 M) sajalah yang berhasil didokumentasikan.

Tarekat Kâzirûniyyah

Pada abad ke-4 H/10 M, para sufi telah membentuk berbagai tarekat dan kelompok persaudaraan. Salah satunya didirikan oleh Syaikh Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Syahriyâr (w. 426 H/1035 M), yang meninggal di Kazirun, yang terletak di antara Syiraz dan Pesisir Teluk Persia. Dia memerintahkan keponakannya, Syaikh Shafî Al-Dîn, untuk

menunggang unta dan melakukan perjalanan ke arah mana pun binatang itu membawanya; dia bertekad akan menetap di mana pun binatang tersebut berhenti. Unta tersebut berhenti di Uchh (Sind Atas di Pakistan), tempat Shafî Al-Dîn mendirikan *khânqâh*-nya (padepokan sufi). Syaikh tersebut meninggal di Uchh, tetapi pengaruh pamannya sangat kuat terhadap kehidupan nelayan dan pelaut yang melakukan pelayaran dari Teluk Persia ke Cina melalui Lautan Hindia dan Kepulauan Indonesia. Ibn Baththûthah, yang melakukan perjalanan di sepanjang Pantai India dalam rangka perjalanannya ke Cina antara 743 H/1342 M dan 747 H/1346 M, sempat singgah di *khânqâh* Kâzirûnî di Calicut dan Quilon di Pesisir Malabar dan Zaitun di Cina.[3] Seorang sarjana modern membandingkan rantai *khânqâh* Kâzirûnî tersebut dengan perusahaan asuransi,[4] tetapi tak diragukan bahwa para nelayan meyakini bahwa mereka dapat pulang kembali ke rumah dengan selamat berkat kemakbulan doa Abû Ishâq.

Tarekat Junaidiyyah

Tak lama kemudian, Lahore juga menjadi pusat sufi yang penting. Abû Al-Fadhl Muhammad ibn Al-Hasan Khuttalî, seorang murid Hushrî (w. 371 H/981-82 M) dari jalur mazhab Junaidiyyah di Bagdad, adalah sufi pertama yang diketahui telah memerintahkan seorang muridnya, Syaikh Zanjânî, untuk berpindah ke Lahore. Selanjutnya, Khuttalî meminta muridnya yang termuda, Abû Al-Hasan 'Alî Hujwîrî, untuk mengikuti Zanjânî. Tampaknya, dia tiba di Lahore pada 426 H/1305 M, bersamaan dengan saat meninggalnya Zanjânî.

Dilahirkan di Ghaznah sekitar 399 H/1009 M, Hujwîrî belajar dari beberapa guru sufi, tetapi guru utamanya adalah Khuttalî dari Suriah. Dari Lahore, dia melakukan perjalanan panjang ke Dunia Islam, setidak-tidaknya dua kali pada masa hidupnya. Menurut A. Nicholson, dia meninggal sekitar antara 465-469 H dan 1072-73-1076-77 M di Lahore.[5] Pada masa sesudahnya, kaum Muslim memberinya gelar anumerta, Dâtâ Ganj Bakhsh (berarti penyebar khazanah tak berbatas). Di antara beberapa ahli mistik awal yang melakukan disiplin asketis yang keras di kuburannya adalah Khwâjah Mu'în Al-Dîn Chistî, pendiri tarekat Chistiyyah di Anak Benua India.

Hujwîrî menulis beberapa buku tentang tasawuf, baik dalam bentuk prosa maupun puisi. Karyanya, *Kasyf Al-Maḥjûb*, diakui sebagai buku panduan tasawuf pertama yang ditulis dalam bahasa Persia. Disusun pada akhir kehidupannya, karya tersebut ditulis berdasarkan berbagai sumber yang tersedia dalam bahasa Arab dan merupakan paparan yang paling otoritatif tentang mazhab sufi Junaidiyyah yang berwatak tenang. Ini menunjukkan bahwa Lahore telah menjadi pusat tasawuf yang penting, dan dapat dipahami bila beberapa ahli sufi sangat mempertimbangkan tradisi spiritual Hindu. Salah seorang dari mereka—seorang ahli tafsir Al-Quran—menganggap bahwa *baqâ'* berarti kehadiran Tuhan di dalam diri manusia. Beberapa sufi Lahore menyamakan makrifat (gnosis) dengan wahyu Ilahi. Beberapa sufi memercayai keunggulan orang suci (wali) atas para nabi. Merupakan tugas sulit bagi Hujwîrî untuk meyakinkan mereka tentang makna sufi yang sebenarnya. Dia menganggap dirinya "terperangkap dalam masyarakat yang salah"[6] di Lahore.

Sejak masa awal, tasawuf di India tampaknya menghasilkan kecenderungan yang saling bertentangan, terutama karena adanya tantangan dari gerakan-gerakan mistik lokal. Analisis tentang tasawuf, berikut sejarah dan prinsip-prinsipnya, yang dibahas secara gamblang dalam *Kasyf Al-Maḥjûb* telah membuka jalan ke arah pemantapan pemikiran sufi tidak hanya di India, tetapi bahkan di Persia dan Asia Tengah.

Suhrawardiyyah

Satu-satunya karya lain yang bisa menandingi *Kasyf Al-Maḥjûb* dalam popularitas dan digunakan di India adalah *'Awârif Al-Ma'ârif* karya Syaikh Syihâb Al-Dîn Abû Ḥafs 'Umar (539-632 H/1145-1234 M), pendiri tarekat Suhrawardiyyah. Dia menempuh pendidikan di bawah bimbingan pamannya, Syaikh Dhiyâ' Al-Dîn Abû Al-Najîb Suhrawardî (490-563 H/1097-1168 M), yang membangun sebuah pondok di situs reruntuhan di Tigris, Bagdad. Khalifah Al-Nâshir li-Dînillâh (575-622 H/1180-1225 M) mengangkat Syaikh Syihâb Al-Dîn sebagai duta besarnya ke berbagai istana para penguasa penting dan membangun sebuah *khânqâh* luas untuknya di Bagdad,

yang meliputi tempat pemandian dan kebun mewah. Dia banyak melakukan perjalanan dan beberapa kali berziarah ke Makkah dengan disertai murid-murid terkemukanya. Kaum sufi dari berbagai penjuru dunia berkumpul di *khânqâh*-nya untuk mendapatkan baiat darinya. Salah seorang dari mereka adalah Syaikh Bahâ Al-Dîn Zakariyyâ', yang dilahirkan di Kot Karor dekat Multan (sekarang Pakistan) pada sekitar 578 H/1182–83 M. Setelah belajar di berbagai pusat pengetahuan Islam yang berbeda, dia tiba di Bagdad. Masa pendidikannya di bawah bimbingan Syaikh Syihâb Al-Dîn berlangsung hanya selama tujuh belas hari karena merasa murid-murid senior sangat muak padanya, tetapi Syaikh mendiamkan mereka dengan mengatakan bahwa ketika mereka pertama kali datang kepadanya, mereka sudah menjadi seperti hutan menghijau yang tidak akan terbakar oleh api, sementara Bahâ' Al-Dîn bagaikan kayu kering, yang mulai terbakar bahkan oleh satu embusan napas.

Di Multan, para sufi dan ulama terkemuka menentang matimatian Syaikh Bahâ' Al-Dîn, tetapi capaian-capaian keilmuan dan posisi istimewanya di antara murid-murid Syaikh Syihâb Al-Dîn Suhrawardî segera membuatnya menjadi tokoh utama di Multan. Tampak bahwa banyak sekali saudagar dari Irak dan Khurasan tertarik kepadanya. Syaikh membangun *khânqâh* yang luas berdasarkan pola *khânqâh* pembimbing spiritualnya di Bagdad. Tanpa merasa gentar sedikit pun dia menentang Qubâchah, penguasa Multan, dan mendukung Sultan Syams Al-Dîn Iltutmisy (607–33 H/1211–36 M) dari Delhi, yang merebut Multan pada 625 H/1228 M. Invasi berkali-kali Mongol atas Multan membuat kehidupan masyarakat kota merana dan sengsara, tetapi ketenaran kesalehan Syaikh Bahâ' Al-Dîn di Khurasan dan Transoxiana memudahkan keberhasilan perundingan dengan pasukan penyerbu Mongol.[7]

Syaikh Bahâ' Al-Dîn sangat tidak menganjurkan kaum sufi mencari bimbingan dari sejumlah *pîr* (pembimbing spiritual) yang berbeda, dengan mendorong mereka untuk menundukkan kepalanya di satu dan bukannya sejumlah ambang pintu. Dia sangat menekankan pentingnya menunaikan shalat-shalat wajib dan menomorduakan shalat-shalat sunnah dan *dzikr*. Dia makan secara normal

dan tidak berpuasa terus-menerus. Pada Shafar 661 H/Desember 1262 M, dia meninggal di Multan, dan makamnya menjadi pusat ziarah di wilayah itu. Dia digantikan oleh anaknya sendiri, Syaikh Shadr Al-Dîn 'Ârif (w. 684 H/1286 M). Murid dan menantu Syaikh Bahâ' Al-Dîn Zakariyyâ, penyair dan sufi Syaikh Fakhr Al-Dîn Ibrâhîm, yang dikenal secara populer sebagai 'Irâqî (w. 688 H/1289 M), sangat terkenal mulai dari Suriah hingga Turki. Karya 'Irâqî, *Lama'ât*—yang didasarkan pada ceramah-ceramah Syaikh Shadr Al-Dîn Qûnawî (w. 673 H/1274 M) tentang *Fushûsh Al-Hikam* karya gurunya, yakni Ibn 'Arabî—sangat berpengaruh pada disiplin spiritual Suhrawardiyyah di India.

Syaikh Shadr Al-Dîn 'Ârif beruntung mendapatkan penyair Amîr Husain Husainî (l. 671 H/1272–73 M) sebagai muridnya. Berbagai karya Husainî, seperti *Zâd Al-Musâfirîn*, *Nuzhat Al-Arwâh*, dan *Kanz Al-Rumûz* tidak memiliki kepekaan spiritual 'Irâqî, tetapi ajaran-ajaran etikanya yang dalam sangatlah penting.[8]

Putra dan penerus Syaikh Shadr Al-Dîn, Syaikh Rukn Al-Dîn Abû Al-Fath, menghidupkan kembali kejayaan politik dan spiritual kakeknya. Sejak pemerintahan Sultan Alâ' Al-Dîn Khaljî (695–715 H/1296–1316 M) hingga kematiannya sendiri pada 735 H/1334–35 M pada masa pemerintahan Sultan Muhammad ibn Tughluq (725–52 H/1325–51 M), Syaikh Rukn Al-Dîn sangat dihormati oleh raja-raja yang memerintah di Kesultanan Delhi. Setiap kali dia mengunjungi Delhi, dia tidak pernah lupa menemui Syaikh Chishtî agung, Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', tetapi dia tidak pernah memedulikan hubungan tegang Nizhâm Al-Dîn dengan para sultan. Para pembuat petisi memenuhi tandu Syaikh Rukn Al-Dîn dengan petisi dalam perjalanannya menuju istana sultan. Sultan membacanya dengan cermat dan teliti serta mengabulkan permintaan para pembuat petisi, berkat pengaruh Syaikh Rukn Al-Dîn. Ketenaran syaikh mencapai sejauh Alexandria dan Ibn Baththûthah dianjurkan untuk mengunjunginya. Karya-karya syaikh tidak sampai kepada kita, tetapi beberapa pembicaraan autentik dengan kaum sufi cenderung menyatakan bahwa dia memandang kepemilikan harta, ilmu pengetahuan, dan pencerahan mistis sebagai sangat penting dan diperlukan oleh kaum sufi. Hanya saja, kaum Chishtî

tidak pernah sepakat dengan kaum Suhrawardî tentang persoalan pengumpulan harta kekayaan.[9] Bagaimanapun, beberapa syaikh dari kalangan Suhrawardî adalah zahid-zahid besar. Salah seorang dari mereka adalah Syaikh 'Utsmân Sayyâh (w. 738 H/1337-38 M) (sang petualang) dari Sunnam di bagian timur Punjab. Dia adalah salah seorang murid Syaikh Rukn Al-Dîn. Dengan izin dari *pîr*-nya, dia berangkat menunaikan ibadah haji ke Makkah tanpa membawa tempat air sekalipun. Setelah dia kembali dari Makkah, *pîr*-nya mengizinkannya tinggal di Delhi, tempat dia mempertahankan dengan penuh semangat praktik *samâ'* (musik spiritual) Chishtî.

Kembali pada murid-murid Syaikh Syihâb Al-Dîn, yang memperkuat gerakan spiritual Suhrawardî di India, kita dapat menyebutkan Qâdhî Hamîd Al-Dîn dari Nagawr di Rajasthan, yang tidak boleh untuk dikacaukan dengan Syaikh Hamîd Al-Dîn Shûfî dari tarekat Chistiyyah (lihat Bab 6 dalam buku ini). Keluarganya telah bermigrasi dari Bukhara ke Delhi sebelum penaklukan Bukhara oleh orang-orang Turki. Dia menyelesaikan pendidikannya di Delhi dan diangkat sebagai *qâdhî* Nagaur. Setelah tiga tahun menjabat, dia merasa muak dengan jabatan itu dan pergi ke Bagdad, tempat dia menjadi murid Syaikh Syihâb Al-Dîn. Dia mengunjungi Makkah dan Madinah, dan melakukan perjalanan ke berbagai tempat di bagian barat Asia dan kemudian mengunjungi Delhi sekitar 618 H/1221 M. Dia adalah sahabat karib Khwâjah Quthb Al-Dîn Bakhtiyâr Kâkî Chistî dan dengan antusias turut serta dalam berbagai acara *samâ'* di Delhi. Kecerdasannya, berikut pengetahuannya yang mendalam tentang Hukum Islam, menggagalkan segenap upaya ulama untuk mengalahkannya dalam persoalan-persoalan hukum. Kehausannya akan cinta yang lengkap dan tak terbatas dalam tiga karyanya yang masih ada, *'Isyqiyyah*, *Thawâli' Al-Syumûs*, dan *Risâlah min Kalâm*, sungguh sangat mendalam. Dalam *'Isyqiyyah* dia mengatakan bahwa, sekalipun Pencinta dan yang dicintai tampak berbeda, keduanya sesungguhnya sama. Siapa pun yang melihat mereka sebagai dua berarti sedang bingung dan siapa pun yang tidak melihat mereka sama sekali berarti gila. Orang yang hilang dalam Wujud adalah bagian dari Sifat-Sifat Allah. Tahap ini membuat kaum sufi ada di mana-mana. Lenyapnya "aku" me-

nyebabkan berkuasanya "Dia". Baik Pecinta maupun Kekasih adalah cermin satu sama lain. Cinta adalah sumber dari segala sesuatu yang ada. Api adalah kualitas cinta yang menyala, udara adalah aspek kegelisahannya, air adalah gerakannya, dan bumi adalah aspeknya yang tak berubah.[10] Di dalam *Thawâli' Al-Syumûs*, Qâdhî menguraikan secara terperinci misteri Nama-Nama Allah. Dia mengatakan bahwa nama Allah yang paling agung adalah *Huwa* (Dia) dan ini menunjukkan sifat abadi-Nya, suci dan bebas dari kekurangan dan kejatuhan. Sang Qâdhî meninggal pada 643 H/1245–46 M.

Murid Syaikh Syihâb Al-Dîn Suhrawardî yang memopulerkan Islam di Bengal adalah Syaikh Jalâl Al-Dîn Tabrîzî. Dia mengungguli semua murid syaikh dalam mengabdi kepada *pîr*-nya. Setelah pindah ke Bengal, dia membangun sebuah *khânqâh* di Deva Mahal dekat Pandua di bagian utara Bengal dan mengislamkan sejumlah besar orang Hindu dan Buddha. Dalam *Rihlah* Ibn Baththûthah, Syaikh Jalâl dari Sylhet yang dikunjunginya dikacaukan dengan Syaikh Jalâl Tabrîzî dan kesalahan ini terus diulang-ulang oleh beberapa sarjana.

Kaum Suhrawardî dan Chistî kurun awal telah membagi berbagai wilayah Anak Benua India yang berbeda dalam wilayah-wilayah pengaruh spiritual mereka masing-masing dan menahan diri agar tidak mencampuri satu sama lain. Sekalipun rendah hati, para syaikh Chistî menganjurkan murid-murid mereka untuk menunjukkan penghormatan penuh pada *pîr* mereka dan bahkan membolehkan mereka bersujud di hadapan mereka, tetapi Syaikh Bahâ' Al-Dîn Zakariyyâ' mengharapkan agar murid-muridnya menyambut dengan ucapan salam biasa: *Assalâmu'alaikum warahmatullâhi wabarakâtuh* (semoga kedamaian dilimpahkan atasmu). Dia juga mendorong murid-muridnya untuk menunaikan terlebih dahulu kewajiban-kewajiban agama mereka dan menyambutnya sesudah itu. Pandangan Suhrawardî tentang fungsi negara, sebagaimana dipikirkan oleh murid Syaikh Syihâb Al-Dîn, Syaikh Nûr Al-Dîn Mubârak Ghaznawî, yang tinggal di Delhi dan meninggal di sana pada 632 H/1234–35 M, meliputi kemakmuran kelas atas kaum Sunni saja; kaum Syi'ah dan Hindu diizinkan hidup, asalkan mereka mau hidup dalam keadaan ekonomi yang sengsara. Kaum

Suhrawardî, seperti digambarkan dalam berbagai legenda seputar aktivitas-aktivitas Syaikh Jalâl Al-Dîn Tabrîzî di Bengal, dan seputar Makhdûm Jahâniyân, seperti akan kita lihat, tak ragu-ragu lagi dalam semangat untuk mengajak orang lain masuk Islam. Sebaliknya, kaum Chistî percaya bahwa hanya kelompok Muslim yang saleh dan asketis saja yang dapat menarik orang lain untuk menerima Islam. Bagi mereka, misi utama mereka adalah berupaya mengintegrasikan orang-orang Hindu yang memeluk Islam untuk membuat mereka menjadi orang-orang Muslim yang benar-benar saleh dan menyelamatkan mereka agar tidak meniru golongan pejabat yang congkak.

Makhdûm Jahâniyân Sayyid Jalâl Al-Dîn Bukhârî adalah cucu dari murid Syaikh Bahâ' Al-Dîn Zakariyyâ, Sayyid Jalâl Al-Dîn Surkh. Sultan Muhammad ibn Tughluq, yang memprakarsai kebijakan mengatur pengangkatan ketua-ketua *khânqâh* sufi, menjadikannya sebagai pemimpin *khânqâh* Sehwan. Akan tetapi, tidak lama kemudian, Makhdûm Jahâniyân pergi menunaikan ibadah haji dan kemudian mengadakan perjalanan ke berbagai bagian dunia Islam, dengan memperoleh julukan *Jahângasht* (pelancong dunia) bagi dirinya. Selama masa pemerintahan Sultan Fîrûz Tughluq (752–90 H/1351–88 M), dia menetap di Uchh dan kadang kala mengunjungi Delhi. Sebagai seorang yang terkenal puritan, Makhdûm Jahâniyân sangat menyesalkan adat dan seremoni keagamaan Muslim India yang dipinjam dari agama Hindu dan merupakan tambahan dari orang-orang India.[11] Dia menganjurkan kaum darwis, sufi, dan ulama untuk mengunjungi para penguasa dan pejabat pemerintahan dengan tujuan memperoleh bantuan bagi sebagian kaum Muslim yang tertindas. Dia memperkenalkan di kalangan murid-muridnya spirit *akhî* dan *futuwwah* (kekesatriaan spiritual) di Anatolia, Khurasan, dan Transoxiana. Setelah wafatnya pada 785 H/1384 M, dia digantikan oleh saudaranya, Shadr Al-Dîn, yang sangat terkenal dengan nama panggilan Râjû dan Qattâl (pembunuh) karena *evangelisme* militannya. Seorang cucu Makhdûm Jahâniyân pindah ke Gujarat dan tidak lama kemudian menjadi terkenal sebagai *Quthb-i 'Âlam* (Kutub Alam Semesta). Dia bermukim di Ahmadabd, ibu kota yang baru didirikan sebuah di-

nasti penguasa Provinsi Gujarat. Dia meninggal pada 857 H/1453 M dan digantikan oleh putranya, yang terkenal dengan julukan termasyhur Syâh-i 'Âlam (Penguasa Alam Semesta), dan juga disebut Syah Manjhan. Quthb-i 'Âlam, Syâh-i 'Âlam (w. 880 H/1475 M) dan murid-murid mereka menjadikan Gujarat sebagai pusat utama sufi Suhrawardî di India. Pengaruh Syaikh Samâ' Al-Dîn dan ketenaran muridnya Syaikh Jamâlî mengubah Delhi menjadi pusat penting Suhrawardî. Jamâlî (w. 942 H/1536 M) sangat gemar bepergian dan, dimulai dengan ziarah ke Makkah, dia melakukan perjalanan melalui Asia bagian barat dan Maghribi. Di Herat dia berjumpa dengan penyair besar Persia Jâmî dan mengadakan diskusi yang hangat, khususnya tentang karya 'Irâqî *Lama'ât*.[12] Jamâlî adalah penulis berbagai *matsnawî* berbahasa Persia yang di dalamnya dengan kata-kata pujian dia menguraikan tema perubahan spiritual melalui cinta. Catatan-catatan biografis tentang kaum Chistî dan Suhrawardî yang ditulisnya dalam *Siyar Al-'Ârifîn* mengandung informasi berlimpah yang dihimpun selama perjalanannya ke Persia dan Irak. Pada abad ke-8 H/14 M, pusat Suhrawardî didirikan di Kashmir, memperkuat Sunnisme ortodoks di sana.

Cabang Firdausî dari Kubrawiyyah

Syaikh Najm Al-Dîn Kubrâ (540–618 H/1145–1221 M), pendiri tarekat Kubrawî, adalah murid Syaikh Ismâ'îl Qashrî (w. 589 H/1193 M) dari Khuzistan dan Syaikh 'Ammâr ibn Yâsir Al-Bidlîsî (w. 597 H/1200 M), yang pada gilirannya adalah murid-murid Syaikh Abû Al-Najîb Suhrawardî (lihat Bab 5 dalam buku ini). Sekelompok sufi terkemuka berkumpul di Kubrâ sebagai murid dan sejumlah cabang tarekatnya menyebar ke Bagdad, Khurasan, dan India. Salah seorang Kubrâ yang termasyhur, Syaikh Saif Al-Dîn Bâkharzî (w. 658 H/1260 M) memerintahkan muridnya, Khwâjah Badr Al-Dîn Samarqandî Firdausî, untuk bermukim di Delhi. Setelah kematiannya di Delhi, dia digantikan oleh Khwâjah Najîb Al-Dîn Firdausî dan Khwâjah Rukn Al-Dîn. Kaum Firdausî tidak bakal dikenal, sekiranya Khwâjah Najîb Al-Dîn tidak sedemikian beruntung menemukan seorang murid terkenal, Syaikh Syaraf Al-Dîn Ahmad ibn Yahyâ Munyarî (juga dikenal sebagai Maneri).[13] Ahmad

dilahirkan di Munyar, dekat Patna di Bihar, tempat dia memperoleh pendidikan dasarnya. Dia kemudian pindah ke Sunargaon, dekat kota yang saat ini disebut Dacca di Bengal, tinggal bersama Syaikh Abû Tawwâmah dari Bukhara, dan belajar di bawah bimbingannya sampai ayahnya sendiri meninggal pada 690 H/1291 M. Dari sana dia mengunjungi Delhi dan Panipat dan akhirnya menjadi *khalîfah* dari Khwâjah Najîb Al-Dîn dan kembali ke Bihar. Alih-alih kembali ke kampungnya, syaikh justru memilih melakukan latihan-latihan asketik di Bukit Rajgir yang terpencil di Bihar, tempat para pendeta Buddha dan orang-orang bijak Hindu suka mendirikan pertapaan mereka. Dia pergi ke Bihar Syarif di dekat Patna setiap hari Jumat untuk melaksanakan shalat berjamaah dan kembali ke hutan Rajgir setelah itu. Belakangan, pada 782 H/1381 M, dia terpaksa tinggal di Bihar Syarif, tempat dia hidup selama masa pemerintahan Muhammad ibn Tughluq.[14]

Ajaran-ajarannya diwujudkan dalam berbagai koleksi surat kepada murid-muridnya, baik ulama maupun kaum sufi. Dia juga menulis kepada para bangsawan dan bahkan kepada Fîrûz Tughluq. Salah satu koleksi yang terdiri dari seratus pucuk surat dihimpun pada 747 H/1346-47 M, dan koleksi lainnya, yang berisi 151 pucuk surat, dihimpun pada 769 H/1367-68 M.[15] Karyanya, *Malfûzhât,* juga merupakan kumpulan surat dan memberikan gambaran autentik tentang sumbangan spiritualnya pada rekan-rekan sezaman dan anak-cucunya. Melalui ayat-ayat Al-Quran, hadis-hadis, berbagai anekdot dan parabel dari karya-karya sufi klasik, dia membahas berbagai kewajiban keagamaan dan spiritual Islam serta tanggung jawab sosial dan etis kaum Muslim dalam kosakata yang diperkaya oleh visi kontemplatifnya sendiri tentang realitas segala sesuatu. Sering sekali mengutip ayat Al-Quran ... *janganlah kalian berputus asa dari rahmat Allah,* ... (QS Al-Zumar [39]: 53), dia sering menegaskan bahwa api Ilahi memakan akar kesedihan dan tunas muda keputusasaan. Pengetahuan mistis adalah benih cinta. Mereka semua yang menyelami dalam-dalam wilayah pengetahuan mistis dilanda oleh api cinta dan semakin memperoleh kegembiraan dan kebahagiaan luar biasa dari wajah Kekasih dan dari pandangan Yang Diinginkan. Sekalipun syaikh

sangat menganjurkan murid-muridnya berpegang teguh pada syariat, dia tidak mengakui keunggulan ulama atas kaum sufi. Akan tetapi, dia berusaha untuk tidak mengungkapkan perasaan ekstatik dan pengalaman spiritualnya serta menasihati murid-muridnya agar menyimpan dalam-dalam pengetahuan mereka sendiri tentang pengalaman-pengalaman seperti itu.[16] Dia dikejutkan oleh hukuman mati yang dilakukan Sultan Fîrûz atas diri sahabat-sahabatnya dan kaum sufi yang berperilaku tidak normal (*majdzûb*) Syaikh 'Izz Kâkû'î dan Syaikh Ahmad Bihârî. Sekiranya tidak ada campur tangan dari Makhdûm Jahâniyân yang tepat pada waktunya, dia juga mungkin akan mengalami nasib yang sama.[17]

Jumlah murid-murid syaikh cukup besar; di antara mereka, yang paling terkemuka adalah Syaikh Muzhaffar Balkhî. Sebuah jaringan *khânqâh* yang membentang dari Bihar sampai Bengal dan mencapai berbagai wilayah Anak Benua India menyebarkan ajaran-ajaran spiritual syaikh seperti yang diwujudkan dalam surat-suratnya.

Kubrawiyyah Kashmir

Tarekat Kubrawiyyah diperkenalkan ke Kashmir oleh Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî, yang dibaiat oleh Syaikh Syaraf Al-Dîn Mahmûd Nizhâm Al-Dîn Mazdaqânî, seorang murid Syaikh 'Alâ' Al-Daulah Simnânî yang agung. Atas permintaan *pîr*-nya, Mîr Sayyid 'Alî belajar di bawah bimbingan sejumlah murid penting Syaikh 'Alâ' Al-Daulah, tetapi dia tidak bisa dialihkan pada pandangan *wahdah al-syuhûd* (kesatuan kesadaran), sekalipun sebelum kematian syaikh berusia lanjut itu, dia pergi ke Simnan dan menyelesaikan latihan akhir bersamanya. Akan tetapi, dia ditulari semangat berdakwah dan rasa tanggung jawab sosial dari syaikh. Mîr Sayyid 'Alî meninggalkan Simnan bersama dengan Muhammad Asyraf Jahângîr Simnânî (w. 840 H/1436–37 M), seorang Kubrawî yang, setelah menetap di Kichawcha di Kesultanan Syarqi di Jaunpur, India, mendirikan cabang tarekat Kubrawî, yaitu Asyrafî. Yang satu melakukan perjalanan lebih dahulu dari yang lain, sesaat sebelum kematian Syaikh 'Alâ Al-Daulah. Setelah melakukan perjalanan melintasi Uchh, Mîr Sayyid 'Alî tiba di Srinagar pada 783 H/1381 M. Dia diiringi oleh sejumlah sayyid yang sangat banyak. Semangat dakwah mereka

berwujud tindakan penghancuran kuil dan konversi paksa pada banyak orang Hindu. Setelah singgah di Kashmir sekitar tiga tahun, Sayyid 'Alî meninggalkan Srinagar dan meninggal *en route* pada 786 H/1385 M setelah melintasi Pakhli di dekat Kunar. Jasadnya dibawa ke Khuttalan, yang kini menjadi bagian dari Uni Soviet, tempat dia dimakamkan.[18]

Mîr Sayyid 'Alî dihormati karena telah menulis 170 risalah, yang pada umumnya berupa risalah pendek. Dari seluruhnya, sekitar 50 buah risalah masih ada. Dia menerjemahkan *Fushûsh Al-Hikam* ke dalam bahasa Persia dan menulis risalah politik-keagamaan berjudul *Dhakhîrat Al-Mulûk*. Kejelasan ungkapan dan kekuatan argumen-argumennya dalam berbagai risalah pendek tentang etika dan spiritualitas Muslim benar-benar luar biasa. Interpretasinya tentang "kesatuan wujud" disertai dengan gambaran mistis tentang "realitas manusia paripurna". Dia mengidentifikasi yang disebut terakhir ini dengan "Hakikat Muhammad", yang bertindak sebagai wadah bagi semua kesempurnaan sang Wujud. Risalahnya yang berjudul *Akhî* dan *Futuwwah* dirancang untuk membangkitkan pengabdian dalam *futuwwah*-nya 'Alî ibn Abî Thâlib, yang berpijak pada maaf dan ampunan sebagai ganti balas dendam, kesabaran dalam keadaan marah, mengharapkan kebaikan atas musuh, dan mementingkan kebutuhan orang lain di atas kebutuhannya sendiri. Sang Mîr meyakini bahwa makhluk-makhluk spiritual yang keberadaan duniawinya sudah sepenuhnya punah, yang berenang dalam lautan *ahadiyyah* (keesaan, kesatuan), dan terbang menuju alam *huwiyyah* (Hakikat Ilahi) termasuk dalam kategori supernatural, tetapi mereka yang masih tetap tabah mengabdi pada orang-orang awam dan memerhatikan kebahagiaan umat manusia adalah anggota-anggota sejati *futuwwah*.

Ketika Sayyid 'Alî meninggalkan Kashmir, hanya sedikit para sayyid Persia yang diizinkan menyertainya kembali ke Persia. Setelah 796 H/1393 M, kepindahan putra Mîr Sayyid 'Alî, Mîr Sayyid Muhammad, memenuhi kebutuhan mereka akan kepemimpinan. Sultan Sikandar (788–813 H /1386–1410 M), dengan nama panggilan *But Shikan* (penghancur berhala), menjadi muridnya, dan Wazir Sultan Brahmin, Suhâ Bhatta, memeluk Islam setelah mendapat

pendidikan dari Mîr Muhammad. Banyak kuil kuno dihancurkan dan hukum-hukum negara yang bersifat puritan serta diskriminatif diperkenalkan untuk pertama kalinya di Kashmir. Mîr Sayyid Hishârî, seorang murid Mîr Sayyid 'Alî yang lebih dahulu pindah ke Kashmir dan kehilangan pengaruhnya pada kalangan istana, merasa sangat bingung dengan *evangelisme* agresif anak *pîr*-nya. Tidak lama kemudian, dia sudah dapat mengukuhkan kembali posisinya di istana dan Mîr Sayyid Muhammad meninggalkan Kashmir setelah singgah kurang lebih selama dua belas tahun. Pada waktu itu, tarekat Kubrawî benar-benar sudah mapan di sana.[19] Peran mereka dalam mengislamkan kaum Kashmîrî Brahmin di luar dugaan, tetapi kesetiaan pada 'Alî ibn Abî Thâlib dan para keturunannya ditanamkan dalam diri kaum Muslim di Kashmir oleh kaum Hamadânî-Kubrawî yang membuat tradisi spiritual Kashmîrî unik di anak benua itu.

Di antara murid-murid Mîr Sayyid 'Alî adalah Khwâjah Ishâq Al-Khuttalânî, yang dihukum mati oleh Sultan Tîmûrid Syâhrukh (807–50 H/1405–47 M) pada 826 H/1423 M karena memimpin pemberontakan yang gagal melawan sultan. Pengaruhnya pada kehidupan spiritual di wilayah Khuttalan dan Balkh sangat mendalam. Muridnya, Sayyid Muhammad Ahsâ'î, yang dia beri gelar Nûrbakhsy (*Pemberi Cahaya*) dan yang dianggapnya sebagai Mahdi[20] dalam tradisi Sunni, diburu dari satu tempat ke tempat yang lain oleh Syâhrukh. Gangguan dan penganiayaan membuat sayyid menjadi terkenal hingga melintasi Persia, Asia Tengah, dan Kashmir. Pada 869 H/1464–65 M, dia meninggal di Rayy dekat Teheran, tetapi putranya, Syâh Qâsim Faidhbakhsy, yang hidup pada masa pemerintahan Sulthân Husain Bâiqarâ (873–911 H/1469–1506 M) dari Herat dan Syah Ismâ'îl Shafawî (907–30 H/1501–24 M) dari Persia mengubah ajaran-ajaran Kubrawî tentang kesetiaan pada 'Alî ibn Abî Thâlib menjadi Syi'ah Itsnâ 'Asyarî. Muridnya, Mîr Shams Al-Dîn 'Irâqî, memperkenalkan mazhab Syi'ah ke Kashmir. Sekalipun mazhab Syi'ah ditentang keras oleh pemimpin Suhrawardî, Syaikh Hamzah Makhdûm (w. 984 H/1576 M) dan kemudian oleh Naqsyabandiyyah, kerangka spiritual Kubrawiyyah di Kashmîr masih tetap berakar kuat dalam *aurâd* (wirid-wirid) Mîr Sayyid 'Alî Hama-

dânî. Semuanya ini disuburkan dengan semangat doa-doa kepada Allah yang dinisbahkan kepada murid 'Alî ibn Abî Thâlib, yakni Kumail ibn Ziyâd. Pengaruh yang disebut terakhir ini pada Kubrawiyyah tidak bisa dihapuskan.

Syaththâriyyah

Syaththâriyyah menggali inspirasi dari karya-karya tafsir mistis tentang ketuhanan yang dinisbahkan kepada Imâm Ja'far Al-Shâdiq (w. 148 H/765 M), Imam keenam kaum Syi'ah. Pengaruh lainnya pada tarekat itu berasal dari kisah-kisah mistis tentang kehidupan Abû Yazîd Basthâmî. Pada masa Turki 'Utsmânî, tarekat itu dikenal sebagai Basthâmiyyah dan di Persia serta Turki ia dikenal sebagai 'Isyqiyyah. Cabang India dari tarekat itu yang didirikan oleh Syah 'Abd Allâh lebih suka menyebut dirinya sebagai Syaththâriyyah. Syah 'Abd Allâh pindah dari Bukhara—tempat dia menyelesaikan latihan mistisnya—ke India pada awal abad ke-9 H/15 M. Masa pendidikan sufi dalam tarekat ini hingga mampu memecahkan paradoks Keesaan dalam kemajemukan yang luar biasa cepat mendorong Syah 'Abd Allâh menyebut tarekat itu dengan Syaththâr (mereka yang bergerak cepat). Selama perjalanannya, sang syaikh yang berpakaian indah berbaris bersama muridmuridnya yang berseragam hitam, mengenakan pita, dan memukul genderang. Dia menyatakan bahwa dia tengah melakukan pencarian untuk menemukan lebih banyak rahasia *waḥdah al-wujûd* dari siapa saja yang lebih sempurna dari dirinya. Pada saat yang sama, orang-orang lain pada gilirannya dapat belajar dari persepsinya. Dia melakukan perjalanan dari India Utara sampai Bengal, tempat sufi terkemuka, Syaikh Muḥammad 'Alâ', yang dikenal sebagai Syaikh Qâdin, tak memedulikan tantangannya. Dengan perasaan kecewa yang mendalam, syah mundur ke Malwa di India tengah dan menetap di ibu kotanya, Mandu, pada 846 H/1442–43 M; dia meninggal di sana pada 890 H/1485 M. Sultan-sultan lokal sangat menghormati syah dan para petualang spiritual dari seluruh penjuru India duduk di kakinya. Syaikh Qâdin juga tiba dari Bengal dan meminta maaf atas perilaku kasarnya dahulu dan mendaftarkan diri sebagai muridnya. *Lathâ'if-i Ghaibiyyah*, yang ditulis oleh syah,

Gambar 12.1 Pertemuan Miyân Mîr dan Dârâ Shukûh.

menguraikan kerangka dasar ajaran-ajaran dan praktik-praktik Syaththâriyyah. Di dalamnya, Syah 'Abd Allâh membagi hamba-hamba spiritual Muslim yang tekun dalam tiga kategori: *akhyâr* (orang-orang yang terpilih), *abrâr* (orang-orang yang patuh), dan *syaththâr* (orang-orang yang bergerak cepat). Dari semuanya ini, Syaththâriyyah lebih unggul dari semuanya, karena mereka memperoleh latihan langsung dari arwah para wali besar masa lalu dan, dengan demikian, sanggup menempuh jalan kenaikan sufi dengan cepat.[21]

Pengaruh Syaikh Qâdin membuat tarekat Syaththârî sangat berhasil di Bengal. Muridnya, Syaikh Zhuhûr Hâjjî Hamîd Hudhûr dari Gwalior, bermukim dalam waktu lama di Madinah dan di usia tua dia kembali ke Gwalior, tempat dia mendidik dua anak muda, Syaikh Muhammad Phûl dan Syaikh Muhammad Ghauts. Dia kemudian membawa keduanya ke Bihar. Atas dorongannya, Syaikh Muhammad Ghauts menerjunkan diri dalam latihan asketik keras di sebuah gua di Chunar dekat Banaras. Sejumlah orang bijak brahmin dan Nâtha siddha juga menjadikan wilayah itu sebagai tempat pertapaan mereka. Syaikh Muhammad Ghauts tinggal di sana lebih dari tiga tahun.

Kaisar Mughal Humâyûn (937-47 H/1530-40 M dan 962-63 H/1555-56 M) menjadi murid Syaikh Phûl. Pada 946 H/1540 M, Syaikh Ghauts pindah ke Gujarat. Di sana *'âlim* terbesar di wilayah itu, Syaikh Wajîh Al-Dîn Gujarâtî (w. 997 H/1589 M), menjadi muridnya. Syaikh 'Alî Muththaqî (w. 975 H/1567 M), ahli hadis besar dari India, dan beberapa ulama terkemuka dan kaum sufi dengan tegas menentang Syaikh Ghauts atas klaim-klaim yang dikemukakan dalam karyanya, *Risâla-yi Mi'râjiyyah*, bahwa kenaikan mistisnya sendiri memungkinkan dirinya tiba di dekat Hadirat Ilahi dan berbincang-bincang dengan Allah. Akan tetapi, pengaruh Syaikh Wajîh Al-Dîn di Gujarat menyelamatkan pembimbing spiritualnya. Sesudah Akbar (963 -1014 H/1556-1605 M) naik takhta, syaikh kembali ke *khânqâh*-nya di Gwalior dan meninggal di sana pada 970 H/1563 M.

Karya-karya dan murid-murid Syaikh Wajîh Al-Dîn Gujarâtî memastikan popularitas tarekat Syaththârî di seluruh India. Murid-muridnya di Makkah dan Madinah membaiat anggota-

anggota dari Malaya dan Kepulauan Indonesia ke dalam tarekat itu. Pada gilirannya, mereka menyebarkan ajaran-ajaran Syaththârî di tanah kelahiran mereka. Dari semua karya yang ditulis oleh Syaikh Ghauts, karyanya, *Jawâhir-i Khamsah* inilah yang meninggalkan tanda tak terhapuskan tentang tasawuf di Anak Benua India, dan di Malaya serta Indonesia. Karya ini ditulis pertama kali pada 929 H/1522-23 M, dan atas permintaan murid-muridnya, pada 956 H/ 1549-50 M, karya itu disunting dan beberapa materi baru ditambahkan, menggantikan versi terdahulu. Tak lama kemudian, karya itu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan sangat populer di negara yang menggunakan bahasa Arab. *Jauhar* (substansi) ketiganya—yang membahas zikir Nama-Nama Allah dan signifikansi mistis dari huruf, angka, dan rubrik—sangat terkenal di kalangan kaum sufi yang tekun dan bersungguh-sungguh memperoleh kekuatan supernatural. Bagian keempatnya membahas tahap-tahap lebih tinggi dari pencapaian mistis Syaththâr, yang, menurut sarjana Syaththâriyyah kontemporer Ghautsî Syaththârî, adalah warisan dari Imam Ja'far Al-Shâdiq dan Abû Yazîd Basthâmî. Bagian kelimanya membahas kesempurnaan ontologis yang dimanifestasikan oleh Nama-Nama Ilahi, yang mengarah pada tahap ketika berbagai sifat kaum sufi menjadi pengejawantahan dari Sifat-Sifat Ilahi.[22]

Syaikh Muhammad Ghauts menerjemahkan kembali *Bahr Al-Hayât*, tentang latihan-latihan yoga, oleh Qâdhî Rukn Al-Dîn Samarqandî (w. 615 H/1218 M). Karya itu, yang semula diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dari bahasa Sanskrit *Amritkunda*, dimaksudkan untuk menggabungkan secara lebih padu berbagai praktik dan prinsip yoga dengan disiplin spiritual Syaththâriyyah.

Qalandariyyah

Sebagaimana telah disebutkan dalam Bab 10, pendirian tarekat-tarekat sufi sejalan dengan gerakan kaum darwis berpindah-pindah tempat yang tidak mengikuti aturan-aturan lazim kehidupan sufi dan perilaku sosial normal. Mereka memandang kehidupan *khânqâh* sebagai melanggar kesucian dan bersifat duniawi. Catatan-catatan kaum Chistî menggambarkan bahwa mereka bersikap dan berlaku sangat kasar kepada para pemimpin Suhrawardî, tetapi

agak lebih ramah kepada kaum Chistiyyah karena kerendahan hati mereka. Fakhr Al-Dîn 'Irâqî mengunjungi Syaikh Bahâ' Al-Dîn yang tengah bersama kaum *qalandar*. Kekecualian lain yang dibuat oleh Syaikh Bahâ' Al-Dîn adalah dalam kasus muridnya yang paling terkenal, Mîr Sayyid 'Utsmân dari Marwand di Sistan, yang dikenal sebagai Lal Syahbâz (Rajawali Merah). Dia mendirikan *khânqâh*-nya di Sehwan, Sind, di situs tempat suci tua Shaivite. Konon, dia melakukan berbagai keajaiban yang luar biasa, dan bahkan makamnya di Sehwan dikenal karena berbagai keajaiban yang tak terhitung jumlahnya.[23] Syair-syair yang konon digubah oleh anggota-anggota *khânqâh* Sehwan cenderung menunjukkan bahwa mereka sangat setia kepada 'Alî ibn Abî Thâlib dan menyegarkan kembali tradisi-tradisi Hallâjian dalam syair mereka. Murid-muridnya mengembangkan praktik *bî-syar'* (tidak peduli dengan syariat) dan dikenal sebagai *malang*. Pekan raya tahunan mereka di bulan Syawwal menarik sangat banyak penonton di Sehwan dari seluruh penjuru Pakistan.

Cabang-cabang *qalandar*, Haidarî dan Jawâliqî juga memberikan pengaruh yang dalam pada kehidupan spiritual masyarakat India. Dengan mengembara dari satu tempat ke tempat lain di seluruh India, kaum *qalandar* yang menyanyikan lagu-lagu cinta dan berjalan di atas bara api serta memakan arang membara menghadirkan tontonan yang menggemparkan masyarakat kota dan pedesaan di seluruh wilayah. Akan tetapi, mereka berhasil membangkitkan kepekaan spiritual di kalangan mualaf Muslim, yang tidak pernah melupakan kebiasan *siddha* dan yoga dalam lingkungan pergaulan Hindu mereka.

Seperti kaum Suhrawardî, kaum Chistî juga menginisiasi para *qalandar* ke dalam tarekat mereka. Salah seorang *qalandar* yang paling terkenal dari tarekat Chistiyyah adalah Syaikh Abû 'Alî Qalandar. Surat-suratnya menjelaskan tasawuf dan berbagai aspek kontroversialnya. Sekalipun sebuah *Dîwân* yang dinisbahkan kepadanya sebenarnya diragukan, beberapa syair dan kuatren yang tampak murni mengingatkan kembali pembaca pada Ahmad Ghazâlî dan 'Irâqî. Dia meninggal di Panipat pada 724 H/1324 M.[24]

Kaum *Majdzûb* (Kaum Sufi yang Berperilaku Tidak Normal)

Dalam tradisi-tradisi sufi, *malâmatî* adalah orang-orang suci yang dengan sengaja menjalani kehidupan hina dengan tujuan menyembunyikan hakikat capaian spiritual mereka. Akan tetapi, kaum Malâmatiyyah hampir tidak memberikan kelonggaran bagi pengagum mereka. Demikian pula halnya dengan kaum *Majdzûb* atau kaum sufi yang berperilaku aneh. Banyak sufi yang hidup dalam keadaan ekstase dalam jangka waktu pendek maupun lama, tetapi sebagian dari mereka tidak pernah lagi mendapatkan kembali stabilitas mental. Sebagaimana tidak ada kriteria eksternal yang bisa kita pakai untuk menilai sufi sejati atau yang bisa kita gunakan untuk membedakannya dari seorang dukun, sulit untuk membedakan seorang *majdzûb* dari orang gila. Bagaimanapun menurut pikiran populer, kaum *Majdzûb* adalah makhluk-makhluk supernatural yang dapat melakukan keajaiban luar biasa, dan orang-orang Hindu atau Muslim berlomba-lomba satu sama lain dalam memperlihatkan ketaatan kepadanya.

Dalam setiap dekade dan setiap abad, selalu saja ada kaum *Majdzûb*. Banyak kisah yang tidak masuk akal bertutur tentang segenap capaian spiritual mereka. Tersedia catatan-catatan biografis tentang beberapa orang dari mereka, bahkan dalam literatur hagiografi sederhana, tetapi tak ada seorang pun mampu mengungguli Muhammad Sa'îd Sarmad dalam sumbangannya pada kehidupan mistis penuh warna dan kesuburan emosi dalam syair. Dia adalah seorang Yahudi Armenia yang datang dari Kasyan, tetapi memeluk Islam karena pengaruh gurunya, Mullâ Shadrâ, dan rekan sezamannya, Mîr Findarskî. *Hikmah Al-Isyrâq* dan *wahdah al-wujûd* sudah menjadi tarikan napasnya. Dia bekerja mencari nafkah sebagai seorang pedagang dan mengumpulkan kekayaan yang sangat banyak dari perdagangan luar negerinya. Pada 1042 H/1632–33 M, dia mengunjungi Thatta, tempat yang membuat dia benar-benar jatuh cinta dengan seorang anak laki-laki Hindu, Abhai Chand namanya. Pada 1044 H/1634–35 M, Sarmad pergi ke Lahore dan kemudian ke Hyderabad, Deccan. Pada sekitar 1064 H/1654 M, Sarmad mencapai Delhi, tempat Pangeran Dârâ Syukûh menjadi pengagumnya.

Kedalaman pengalaman Sarmad yang tak terlukiskan dalam berbagai misteri tentang Cinta Ilahi diartikulasikan dalam kuatrennya yang teramat indah, sekalipun cenderung menyerang sentimen-sentimen ortodoks.

Pada 1071 H/1660-61 M, Kaisar Aurangzeb, dalam usahanya menghapus total pengaruh Dârâ Syukûh, mengeluarkan perintah untuk menghukum mati Sarmad. Ketika Sarmad dibawa ke tiang gantungan, algojo mulai menutup matanya, tetapi Sarmad mencegahnya, ia melemparkan pandangan sekilas kepada si algojo dan berkata sambil tersenyum, "Kenakan topeng penutup mana pun yang kaupilih, aku mengenalmu dengan baik," dan melantunkan syair berikut:

Ada hiruk-pikuk dan kami membuka mata dari tidur abadi,
Mengetahui bahwa malam kejahatan masih berlangsung,
lalu tidur lagi.
Kau telah melihat para raja, darwis, dan *qalandar*,
Datanglah, lihatlah Sarmad yang sedang mabuk dalam
keadaan yang menyedihkan.[25]

Kisah-kisah berbau mitos juga dihubungkan dengan Sarmad dan kuatrennya. Dalam sejarah tasawuf maupun dalam pikiran populer, Sarmad menempati status yang sama seperti yang diduduki oleh Abû Manshûr Hallâj. Benarlah apa yang diramalkan salah satu syairnya terdahulu:

Lama sesudah Manshûr yang termasyhur menjadi peninggalan masa lampau,
Akan kutunjukkan dengan kepalaku tiang gantungan dan tali.

Syair Sufi dalam Bahasa-Bahasa India

Para wali sufi terkemuka mengungkapkan gagasan-gagasan mereka umumnya dalam syair dan prosa berbahasa Persia, tetapi apa yang membuat tasawuf menjadi sebuah kata sehari-hari dan gerakan massal di Anak Benua India adalah syair dalam bahasa-bahasa

daerahnya. Kaum Chistî, baik para pemimpin terkemuka di kota maupun kaum sufi di desa, adalah pelopor dalam gerakan itu, yang menulis terutama dalam bahasa Hindâwî atau Hindi (lihat Bab 6); belakangan, kaum sufi di bagian-bagian lain negeri itu mulai memberi celah bagi emosi mereka dalam menyentuh syair berbahasa Hindi.

Syaththâriyyah menulis syair dalam bahasa Hindi maupun Râjasthânî. *Madhu-Mâltî, Matsnawî* dalam versi bahasa Hindi, yang digubah oleh Syah Manjhan Syaththârî (w. 1001 H/1592-93 M) pada 952 H/1545 M, menegaskan kembali dalam gaya yang sangat liris dan artistik sebuah teori *bahktî* (pengabdian) sufi dan Hindu tentang manifestasi-diri Yang Mahamutlak.[26] Kaum Syaththâriyyah, seperti kaum Chistiyyah, dengan bebas meminjam simbol-simbol dan kisah-kisah mitologis dari lingkungan Hindu lokal mereka, tetapi dengan memberinya warna Islam untuk menggambarkan keterlibatan mereka dengan kehebatan cinta cemerlang mereka pada Ilahi. Teori Nâtha tentang kesatuan wujud tidak berbeda dengan persepsi kaum sufi tentang *wahdah al-wujûd*, dan—karena itu, Syaththâriyyah tidak mengalami kesulitan untuk mempelajari secara mendalam terminologi Nâtha guna membuat kesadaran mereka sendiri tentang Realitas diketahui oleh masyarakat awam. Namun, mereka tidak pernah menganut kepercayaan Hindu tentang perpindahan jiwa. Perhatian utama mereka tertuju pada kesadaran jiwa melalui yoga atau cinta, atau keduanya, dan tujuan ini direalisasikan dalam batas-batas Islam, sekalipun kerangka puitisnya adalah Hindu atau Buddha.

Syair Kashmîrî dari Syaikh Nûr Al-Dîn Risyî (779-842 H/1378-1439 M) melihat adanya perkawinan-silang antara keyakinan kaum sufi dengan apa yang diungkapkan oleh Lâl Ded atau Lalla, seorang wanita Shaivite Kashmîrî yang Realitas Tertingginya, dikenal sebagai Shiva, adalah Mahaabadi, Maha Meliputi, dan Mahakuasa. Sebagian syair Syaikh Nûr Al-Dîn hampir sama dengan syair yang ditulis oleh Lalla, tetapi syair-syair yang dinisbahkan hanya kepada syaikh menunjukkan dirinya sebagai pengagum setia Yang Mahamutlak, dengan berusaha mencapai Yang Tak Dikenal dalam hati dengan menyalakan lampu cinta.

Baginya, pengulangan pengakuan keimanan Islam tidaklah lengkap tanpa kesadaran yang sahih tentang realitas jiwa. Dia mengakui bahwa, meskipun makan daging diperbolehkan oleh *Syarî'ah*, baginya yang demikian itu adalah kejahatan pada binatang. Murid-muridnya membuat pakaian khusus bagi para pengikutnya dan mengubah ajaran-ajaran guru mereka menjadi sebuah gerakan Rishî (sufi asketik) terorganisasi. Para penyair dan penulis dalam gerakan ini meyakini bahwa mereka mempunyai kewajiban untuk mengubah Kashmir menjadi surga—sekalipun mereka sendiri menjalani kehidupan yang keras dan sulit—dengan menanam pohon buah-buahan demi kemaslahatan masyarakat awam.

Di Bengal, para sultan Husain Syâhî (897-945 H/1494-1538 M) memberikan dorongan kuat pada kesusastraan Bengali, tetapi pertumbuhan nyata dari syair sufi terjadi terutama sejak abad ke-10 H/ke-16 M di wilayah Cittagong dan di Istana Arakanese. Beberapa karya menerjemahkan kesusastraan Nâtha Panthî dari bahasa Sanskerta ke bahasa Bengali dan berusaha menyelaraskannya dengan *maqâmât* (tahap-tahap) dan ajaran-ajaran sufi. Kontribusi menonjol dari para penyair sufi Bengali meliputi penciptaan himpunan tulisan (korpus) tentang berbagai *matsnawî* mistis dan legendaris berdasarkan model yang ditulis di Persia oleh Nizhâmî, 'Aththâr, dan Jâmî. Sayyid Sulthân (957-1058 H/1550-1648 M) dari Chittagong, seorang sufi terkemuka di wilayah itu, sangat menguasai cara membangkitkan emosi manusia dengan menggunakan diksi atau pilihan kata yang paling tajam. Dia menggubah sejumlah *matsnawî* dalam bahasa Bengali tentang tema-tema yang berkenaan dengan kehidupan Nabi Muhammad dan anggota-anggota keluarganya, dengan meminjam kiasan dan metafora dari berbagai epik dan legenda Hindu. Puisi mistisnya seperti *Gnân C'hautîsa* dan *Gnân Pradîp* diyakini ditulis pada masa tuanya dalam rangka menyelaraskan Hatha-Yoga dengan tasawuf.

Para penyair Bengali menunjukkan kemahiran hebat dalam sastra dan cita-rasa estetis dalam menggambarkan persepsi mereka tentang *al-nûr al-muhammadî* (secara harfiah, Cahaya Muhammad) atau cahaya pra-penciptaan yang darinya segala sesuatu diciptakan. Dalam *Nûr-Nâmah* atau *Nûr-Kandîl*, Sayyid Murtadhâ (998-1072 H/

1590-1662 M) dengan penuh gairah memandang sang Nabi sebagai penyebab dan sekaligus tujuan dari penciptaan. Hadis, *anâ Ahmad bilâ mîm* (Aku adalah Ahmad tanpa huruf *m*, yakni, Ahad = Satu) dikemukakan oleh banyak penyair sufi Bengali dalam simbol-simbol Hindu, dan bahkan sebagian dari mereka sampai-sampai "menjasadkan" konsep itu.

Penyair-penyair sufi pertama dari Punjab adalah Bâbâ Farîd dari Pakpattan (lihat Bab 6) dan keturunannya. Mâdho Lâl Husain (946-1001 H/1539-93 M) adalah penyair sufi Punjabi yang penuh warna. Syair-syairnya yang disebut *kâfî* memberikan ungkapan-ungkapan emosional bagi doktrin *wahdah al-wujûd*. Cerita-cerita rakyat dari Hîr dan Rânjhâ dan Sohnî Mehanwâl juga dinyanyikan dalam syairnya. Nausyâh Ganjbakhsh (w. 1064 H/1654 M) sangat dipengaruhi oleh para pelopor gerakan kebaktian Hindu, Kabîr (828-911 H/1425-1505 M) dan Gurû Nânak (873-946 H/1469-1539 M). Dia menulis berbagai *dôha* (bait-bait syair) berbahasa Punjabi yang di dalamnya dia menjawab berbagai pertanyaan yang sebelumnya dikemukakan oleh Kabîr. Meskipun demikian, dengan keras dia mengkritik keyakinan Hindu tentang perpindahan jiwa. Sultan Bâhû (w. 1102 H/1691 M) adalah penulis *Sîharfî* dalam bahasa Punjabi yang diakhiri dengan seruan *Hû* (Dia). Syair-syairnya tidak hanya mendapat sambutan di pertemuan *samâ'*, tetapi juga telah—dan hingga kini masih—dilantunkan oleh seluruh lapisan masyarakat Punjabi. Syair-syair itu berbicara tentang manifestasi-jiwa dari Yang Mahamutlak dan keutamaan dari kehidupan yang dibimbing dalam pengabdian spiritual dan asketisisme. Akan tetapi, penyair sufi terbesar dalam bahasa Punjabi adalah Mîr Bullhe Syah Qâdirî-Syaththârî (1091-1165 H/1680-1752 M). Tamsil-tamsilnya tentang *wahdah al-wujûd* terhitung baru dan jelas. Pada sekitar 1180 H/1776 M, Wârits Syah, seorang sufi Chistiyyah terkemuka, menggubah kembali cerita-rakyat Punjabi terkenal, *Hîr-Rânjhâ*. Di dalamnya, yogi Bâlnath mengerahkan kemampuan spiritualnya bekerja sama dengan lima *pîr* (Khwâjah Khidhr, Bâbâ Farîd Syakarganj, Lâl Syahbâz Qalandar, Syaikh Bahâ' Al-Dîn Zakariyyâ', dan Makhdûm Jahâniyân) untuk memberkahi Rânjhâ. Sang penyair berulang-ulang menggambarkan *unio mystica* melalui *matsnawî*.

Seperti kasus di wilayah-wilayah lain India, majelis-majelis pertemuan *samâ'* di Sind mengumandangkan musik sufi dalam bahasa Sindhi. Penyair sufi paling terkemuka dari Sind adalah Syah 'Abd Al-Lathîf (1102-65 H/1690-91-1752 M). Melodi dari karya-karya puitisnya berjudul *Risâlo* (*Kitab*) yang memasukkan pula balada rakyat Sind pun sarat dengan emosi dan menggerakkan perasaan. Di antara kisah-kisah romantis yang dipilih oleh Syah untuk menarik kaum sufi agar memusatkan perhatian pada Cinta Ilahi adalah *Sasui Punhûn*. Dia tidak memberikan perincian-perincian tentang kisah itu, tetapi dengan lihai hanya menggambarkan beberapa episode yang menggairahkan sebagai latar belakang bagi persepsi mistisnya tentang pencarian, keterpisahan, dan kematian.

Abad ke-12 H/18 M juga menyaksikan kristalisasi bentuk puitis bahasa Urdu, yang digunakan oleh orang-orang Hindu maupun Muslim. Penyair sufi terbesar dalam periode itu adalah sufi Naqsyabandiyyah Khwâjah Mîr Dard dan Mîrzâ Jân-i Jânân Mazhhar. Penyair abad ke-13 H/19 M, Mîrzâ Asad Allâh Khân Ghâlib (1212-86 H/1797-1869 M) tidak menempuh kehidupan *khânqâh* dan dikenal karena keriangannya, tetapi syairnya dalam bahasa Urdu ditandai oleh kepekaan spiritual yang mendalam. Dia juga menulis *ghazal* yang sangat hebat dalam bahasa Persia. Sir Muhammad Iqbal (1294-1357 H/1877-1938 M) juga menulis syair dalam bahasa Persia maupun Urdu. Dia secara tajam mengkritik kemerosotan tasawuf di zamannya dan memandangnya sebagai ancaman atas dinamisme Islam dan jiwa (*khudî*).

Pengaruh Tasawuf pada Anak Benua India

Dengan mempersembahkan seluruh diri mereka kepada Yang Mahamutlak, kaum sufi di Anak Benua India mencapai tujuan spiritual mereka melalui intuisi, pengetahuan esoteris, dan pengalaman tentang dunia mistis. Apa yang mereka lakukan merupakan antitesis dari pengalaman intelektual semata-mata yang dikembangkan oleh para filosof. Beberapa pemimpin Suhrawardî dan darwis-darwis lainnya turut memainkan peranan penting dalam pergulatan kekuasaan di kalangan kelas penguasa dan aristokrasi serta menekan pemerintah sehingga memiliki pandangan yang sempit dan picik

tentang Islam. Akan tetapi, sejumlah besar sufi terkemuka yang visinya tentang kehidupan spiritual Islam memiliki pijakan yang luas memberikan keberanian moral kepada banyak orang dengan membangkitkan dalam diri mereka nilai-nilai spiritual dan keimanan kepada Tuhan selama ditimpa berbagai musibah seperti musim kemarau panjang, banjir, panik karena adanya perang yang berlarut-larut, dan invasi bangsa asing. Kaum Chistiyyah awal meyakini bahwa kontak dengan orang-orang suci dan para wali adalah satu-satunya sarana yang bisa membuat manusia meninggalkan kejahatan atau memeluk Islam. Posisi sosial dan ekonomi masyarakat Muslim mualaf yang menerima Islam akibat pelbagai tekanan sesungguhnya tidaklah lebih baik dari masyarakat Hindu, karena dominasi kelas penguasa yang melakukan diskriminasi tersebut. Sekalipun demikian, *khânqâh-khânqâh* memang menawarkan kedamaian dan kebahagiaan kepada ribuan Muslim yang memenuhi kota. Kurangnya bukti yang berkaitan dengan kesusastraan adalah rintangan paling hebat dalam menyajikan gambaran tentang *khânqâh-khânqâh* di desa, tempat makam *pîr-pîr* lokal dan kuburan martir-martir lokal—asli maupun palsu—memberikan kebahagiaan spiritual kepada penduduk yang tengah dilanda derita dan kesedihan. *'Urs* (peringatan kematian) dan berbagai upacara lain yang dirayakan di *khânqâh* berkembang menjadi institusi budaya yang penting dan dengan tak sabar ditunggu-tunggu oleh orang-orang miskin maupun kaya.

Syair sufi bukan hanya merupakan ungkapan cinta mistis tentang jiwa kehausan yang tengah mencari pemahaman intuitif tentang Tuhan, melainkan juga menjadi jalan keluar atau saluran berbagai emosi dan perasaan spiritual yang mungkin tidak akan pernah diungkapkan karena kegeraman kaum ortodoks, hambatan sosial, dan tekanan politik. Syair sufi dalam bahasa Hindi dan bahasa-bahasa regional membuka cakrawala baru bagi jalan hidup spiritual baru yang damai, dan penuh warna-warni. Simbol-simbol Nâtha Panthî dan Vaishnavite tidak niscaya menjadikan mereka sinkretis, mengingat sejumlah sufi yang biasa menggunakan simbol-simbol seperti itu sangat terkenal karena kesetiaan mendalam mereka kepada Islam. Semuanya itu dirancang untuk dapat menyatukan berbagai pengalaman dari orang-orang setanah air mereka yang

jiwanya sangat ingin menjangkau Realitas yang lebih tinggi. Baik para penyair sufi dalam bahasa-bahasa daerah maupun para pelopor gerakan *bhaktî* (kebaktian) Hindu memberontak melawan semua bentuk formalisme keagamaan, kepalsuan, kemunafikan, dan kebodohan serta berusaha menciptakan sebuah dunia yang di dalamnya kebahagiaan spiritual menjadi dambaan semua orang. Kesetiaan sebagian penguasa dan anggota-anggota kelas penguasa pada kaum sufi turut bersama-sama memungkinkan dibangunnya karya-karya besar arsitektur seperti makam Syaikh Suhrawardî Rukn Al-Dîn di Multan, *khânqâh* Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî di Srinagar (Kashmir), dan makam Syaikh Muhammad Ghawts di Gwalior dan Syaikh Salîm Chistî di Fatehpur Sikri. Bahkan, miniatur-miniatur Mughal tidak mengabaikan lanskap sufi; sebagian darinya menggabungkan tema-tema sufi dengan *bhakta* (pengabdi-pengabdi Hindu).

Ancaman paling serius bagi kelangsungan hidup tasawuf adalah klaim-klaim sombong para dukun dan sufi palsu. Yang disebut terakhir ini memanfaatkan pengaruh sufi demi kepentingan dan keuntungan mereka sendiri. Syair dan musik mereka menyuguhkan praktik-praktik tak bermoral, penggunaan narkotika, dan menjadi ancaman besar bagi pandangan dunia spiritual kaum sufi sejati. Akan tetapi, tasawuf sejati mampu menghadapi ancaman ini maupun ancaman lainnya serta masih mampu bertahan hidup hingga hari ini.[]

13

TASAWUF DI DUNIA MELAYU-INDONESIA

OSMAN BIN BAKAR

Tasawuf terus mengalami perkembangan dan memberikan pengaruh penting di dunia Melayu-Indonesia sejak permulaan sejarah Islam di wilayah tersebut hingga hari ini.[1] Akan tetapi, selama beberapa abad permulaan sejarah itu, terutama pada abad ke-10 H/16 M dan ke-11 H/17 M, tasawuf memainkan peran terbesar dan paling menentukan dalam membentuk pandangan religius, spiritual, dan intelektual di Kepulauan Melayu. Pada masa itu, tasawuf memainkan peran penting dalam proses islamisasi di kepulauan tersebut.[2] Peristiwa historis yang khusus ini menjadi kebanggaan kultural bagi masyarakat Melayu, karena melalui Islamlah peradaban Melayu mencapai ketinggian kultural dan intelektualnya. Atau, dapat dikatakan bahwa sejarah intelektual Melayu baru dimulai pada masa itu.

Melalui tasawuf, semangat intelektual dan rasional Islam memasuki alam pikiran masyarakat Melayu, melahirkan manifestasi intelektual dan budaya baru yang tidak pernah ada sebelum Islam datang. Yang terpenting, pandangan-dunia mitologis orang-orang Melayu pra-Islam, berikut bahasa yang dengannya pandangan-dunia itu diekspresikan, mengalami transformasi radikal. Seorang sarjana Melayu, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, menyatakan bahwa pengaruh *weltanschauung* Islam—sebagaimana ditafsirkan terutama oleh para sufi—terhadap pandangan-dunia

Melayu sebanding dengan pengaruh Al-Quran terhadap orang-orang dan bahasa Arab. Dalam kedua kasus tersebut, perubahan pandangan-dunia secara revolusioner dengan jelas tecermin dalam bahasa, sebab pandangan-dunia diproyeksikan melaluinya, yakni, bahasa Melayu dan Arab.[3]

Tak diragukan lagi, sumbangan terbesar tasawuf untuk peradaban Melayu terletak pada pembentukan dan pengkristalan milieu intelektual dan spiritual selama proses islamisasi pada masa selanjutnya, yakni sejak abad ke-9 H/15 M hingga sekitar akhir abad ke-12 H/18 M. Hal ini membawa perubahan yang menyeluruh dan permanen di dunia Melayu menuju *weltanschauung* Islam. Dalam pandangan sarjana-sarjana seperti Profesor Al-Attas, yang tulisan-tulisannya memperkenalkan berbagai bentuk dan dimensi dari alam intelektual dan spiritual Melayu di bawah pengaruh Islam ke dunia luar, perubahan yang terjadi selama proses islamisasi awal hanyalah satu bagian. Meskipun terdapat perubahan yang taat dan ketundukan terhadap *Syarî'ah*, banyak konsep fundamental yang berhubungan dengan prinsip pokok Islam, *tauḥîd* (keesaan Tuhan), masih dapat dipahami berdasarkan *Weltanschauung* lama, yang merupakan campuran antara mitologi Yunani Olympia dalam taraf dekadensi dan metafisika Hindu-Buddha populer. Tugas mengurai silang sengkarut dan kebingungan konseptual antara gagasan yang lama dan baru belakangan dilakukan terutama oleh para sufi. Dengan bekal penguasaan baik doktrin metafisika maupun metode spiritual tasawuf, mereka ternyata menjadi yang paling lengkap, secara intelektual dan spiritual, dalam menguraikan secara efektif permasalahan yang diajukan oleh mistisisme Melayu pra-Islam. Selama masa dominasi tasawuf inilah sebagian besar wilayah di Kepulauan Melayu dikonversi menjadi Islam. Dalam penjelasan ini, sufi telah secara populer digambarkan sebagai penyebar Islam di kepulauan itu.

Peran para sufi dalam penyebaran Islam di Kepulauan Melayu sama sekali tidak terbatas pada proses islamisasi taraf akhir. Cukup jelaslah dari kisah historis yang dipaparkan oleh berbagai hikayat Melayu dan Jawa bahwa sufi pasti telah mengambil bagian dalam penyebaran Islam, baik tepat sejak permulaan kegiatan penyebaran Islam maupun selama proses islamisasi taraf awal ketika ilmu

hukum dan ahli hukum sangat mendominasi. Karakteristik dari penyebar Islam yang pertama dan awal ini, sebagaimana digambarkan dalam kisah ini, menunjukkan ciri-ciri yang khas para sufi. Setelah dengan singkat membahas peran sentral yang dimainkan oleh tasawuf dalam mengislamkan Kepulauan Melayu dan dalam menciptakan zaman keemasan peradaban Melayu, kita sekarang akan melihat secara lebih dekat peran ini dan manifestasi pentingnya dalam sejarah dan kebudayaan Melayu.

Tasawuf dan Penyebaran Islam di Kepulauan Melayu

Islam datang di Kepulauan Melayu melalui perdagangan dan kegiatan dakwah. Sumber-sumber Cina menyebutkan pembangunan permukiman Arab dan boleh jadi permukiman Muslim lainnya di pesisir barat Sumatra pada 54 H/674 M.[4] Wilayah ini, yang sangat penting secara strategis dalam rute perdagangan antara Arabia dan Cina, berperan sebagai pelabuhan penting untuk pusat kunjungan dan perdagangan bagi pedagang Arab dan Persia. Emigrasi besar-besaran para pedagang Muslim berikutnya ke kepulauan itu terjadi pada 264 H/878 M akibat pemberontakan Huang Ch'ao di Cina Selatan di mana, menurut sejarahwan dan ilmuwan Muslim terkenal Abû Al-Hasan Al-Mas'ûdî (w. 345 H/956 M), sekitar 120 atau 200 ribu pedagang dari barat, sebagian besar darinya adalah Muslim, dibunuh.[5] Orang-orang Muslim yang selamat dari pembunuhan ini, terutama yang berkebangsaan Arab dan Persia, melarikan diri ke kepulauan itu dan berdiam di Kalah di pesisir barat Semenanjung Malaysia serta di San-fo-ch'i (Palembang) di bagian timur Sumatra. Perkampungan awal pedagang Muslim lainnya disebutkan terletak di Champa pada 430 H/1039 M dan di Jawa pada 475 H/1082 M. Akan tetapi, sekalipun ada banyak perkampungan Muslim awal, kita mengetahui bahwa tidak ada kegiatan dakwah yang penting di kalangan Muslim sampai sekitar akhir abad ke-70 H/13 M. Kegiatan dakwah ini terus meningkat pada abad ke-8 H/ke-14 M dan menguasai seluruh kepulauan dalam abad berikutnya.

Kebangkitan kegiatan dakwah Muslim yang sangat mencolok di kepulauan ini yang berawal pada abad ke-7 H/13 M perlu diteliti sebab-sebabnya, dan beberapa teori tentangnya telah dikemuka-

kan oleh para sarjana. Pandangan yang pertama dikemukakan oleh J.C. van Leur, yang—sekalipun mengakui ketidakmampuannya untuk menyebutkan dengan pasti penyebab sesungguhnya dari awal penyebaran Islam yang intensif pada abad ke-8 H/14 M—meyakini bahwa faktor perdagangan merupakan penyebab utamanya.[6] Akan tetapi, beberapa sarjana telah menunjukkan bahwa perdagangan bukanlah pendorong utama di belakang kegiatan dakwah yang penuh semangat, persisnya karena Islam dan perdagangan di kepulauan itu sudah terkait erat sekurang-kurangnya sejak abad ke-2 H/8 M. Sekalipun demikian, selama abad-abad yang menyelangi itu, ketika Muslim memperoleh banyak keuntungan dari perdagangan dengan kepulauan itu dan Cina, tidak dirasakan perlunya menyebarkan Islam di wilayah itu.

Yang juga tidak masuk akal adalah teori yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana seperti W.F. Wertheim dan B.J. Schrieke, yang menyebutkan "pertarungan" dengan agama Kristen sewaktu kedatangan Portugis pada abad ke-10 H/16 M sebagai faktor penyumbang utama dalam penyebaran Islam.[7] Pandangan ini bertentangan dengan fakta bahwa bangkitnya kegiatan dakwah Islam bisa dilihat hampir dua abad sebelum kedatangan Portugis dan agama Kristen. Lebih jauh lagi, Islam telah menjadi kekuatan yang sedang tumbuh ketika Portugis tiba, dan Malaka, yang dikuasai belakangan pada 917 H/1511 M, telah lama menjadi markas untuk kegiatan dakwah Muslim ke Jawa. Oleh karena itu, ada ucapan yang terkenal: Jawa diislamkan oleh Malaka. Semarak kegiatan dakwah Islam pada abad ke-10 H/16 M, yang diamati dengan teliti oleh Schrieke, bukanlah awal, melainkan kelanjutan, dari proses historis yang telah dimulai pada waktu sebelumnya dan kini memperoleh momentum karena adanya kekuatan internal tertentu di dalam komunitas Muslim tersebut. Proses historis ini adalah apa yang kita sebut-sebut sebelumnya sebagai *islamisasi*, dan "kekuatan-kekuatan internal" mengacu terutama pada tasawuf, karena kurun waktu yang dikutip oleh Schrieke itu, tepatnya, adalah kurun waktu ketika tasawuf mendominasi proses islamisasi.

Sesungguhnya, tasawuf adalah faktor utama yang dihubung-hubungkan oleh banyak sarjana Melayu dengan bangkitnya semangat dakwah sejak akhir abad ke-7 H/13 M. Pandangan ini juga

dikemukakan oleh beberapa sarjana Barat seperti A.H. Johns, sampai-sampai dia menegaskan dengan pasti bahwa Islam tidak bisa dan tidak akan pernah bisa berakar di Kepulauan Melayu hingga berkembangnya tarekat-tarekat sufi, dan bahwa cepatnya penyebaran Islam setelah abad ke-7 H/13 M terutama berkat kerja keras para juru dakwah sufi.[8] Faktor sufi tampak sebagai penjelasan yang paling masuk akal bukan hanya karena mendapatkan dukungan yang cukup dari bukti sejarah yang diberikan oleh hikayat-hikayat lokal Melayu dan Jawa, melainkan juga karena penjelasan ini sesuai dengan iklim keagamaan dan spiritual yang melanda Dunia Muslim setelah abad ke-7 H/13 M. Pandangan ini dianut secara populer, dan ada juga bukti literatur yang dilengkapi dengan berbagai telaah tentang literatur mistis dan religius Melayu. Yang paling jelas dari semua telaah ini, barangkali, adalah karya Al-Attas tentang segenap gagasan dan ajaran Hamzah Al-Fanshûrî, seorang penyair sufi Melayu abad ke-10 H/16 M. Karya ini, yang menyoroti aktivitas intelektual dan spiritual bangsa Melayu sejak abad ke-9 H/15 M hingga akhir abad ke-11 H/19 M, mengungkapkan bahwa tasawuf tumbuh dan berkembang secara sedemikian rupa sehingga pastilah memiliki pengaruh penting dalam pengislaman kepulauan itu yang berskala besar, sebuah proses yang terjadi selama kurun waktu ini.

Dalam hikayat lokal dan juga tradisi-tradisi lisan, terdapat banyak keterangan tentang *faqîr* (darwis), *walî* (orang suci), dan *syaikh* (guru) di kalangan penyebar awal Islam di berbagai wilayah kepulauan itu selama abad ke-7 H/13 M dan ke-8 H/14 M. Semua ini adalah istilah teknis yang terdapat dalam kosakata tasawuf, yang bahkan setelah dipungut oleh bahasa Melayu dan dipakai secara populer tetap dipertahankan makna-makna teknis yang khusus sebagaimana dipahami dalam tasawuf sehingga memberi kesan sangat kuat bahwa para penyebar ini adalah kaum sufi. Dalam *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Raja-Raja Pasai*, disebutkan tentang Syaikh Ismâ'îl, yang dikirim ke Samudra oleh Syarîf dari Makkah untuk menyebarkan Islam di sana pada pertengahan abad ke-7 H/13 M. Dalam perjalanan, kapalnya singgah di Ma'abri, yang kemudian dikenal sebagai nama Pesisir Coromandel, yang penguasanya, Sultan

Muhammad, turun takhta dengan sukarela dan menyerahkannya kepada anaknya serta bergabung dengan kapal itu sebagai seorang *faqîr*. Syaikh Ismâ'îl dan *faqîr* ini berhasil mengislamkan Perlak dan Samudra. Penguasa kerajaan Samudra, Merah Silu, menggunakan gelar Al-Malik Al-Shâlih (w. 696 H/1297 M).

Dituturkan selanjutnya bahwa *faqîr* itu tetap tinggal di Samudra sebagai seorang guru agama. Oleh sebab itu, kemungkinan besar, dalam kapasitasnya sebagai guru agama, sang *faqîr* memperkenalkan beberapa unsur tasawuf di kalangan mualaf Melayu kurun awal ini. Barangkali, dengan merujuk pada kemungkinan ini sarjana Belanda terkenal, Snouck Hurgronje, mengemukakan pandangan bahwa bentuk mistisisme tertentu diperkenalkan di kepulauan itu bersamaan dengan diperkenalkannya Islam.[9]

Kerajaan Pasai

Perlak dan Samudra segera bersatu di bawah kekuasaan Al-Malik Al-Shâlih untuk membentuk Kerajaan Pasai, yang muncul sebagai pusat ilmu pengetahuan Islam paling awal di kepulauan itu. Ketika petualang Muslim terkemuka, Ibn Baththûthah, mengunjungi kerajaan itu pada 746-47 H/1345-46 M, dia menemukan bahwa raja berikutnya yang berkuasa, Al-Malik Al-Zhâhir, mungkin putra tertua dari dua putra Al-Malik Al-Shâlih, adalah seorang yang menyukai perdebatan keagamaan dan dikelilingi oleh para ahli hukum, ahli teologi, dan ulama, dan beberapa orang dari mereka berasal dari tempat yang jauh seperti Syiraz dan Isfahan di Persia. Ini menunjukkan bahwa sejak paruh pertama abad ke-8 H/14 M, kaum Muslim Melayu telah menjalin kontak keagamaan dan intelektual dengan Dunia Islam lainnya. Ihwal sejauh mana pengaruh tasawuf berperan di dunia keagamaan Pasai selama periode ini masih tetap menjadi spekulasi karena tiadanya bukti-bukti tertulis. Akan tetapi, dalam membicarakan pengaruh ini, kita perlu membedakan antara tasawuf sebagai sebuah praktik atau pengalaman spiritual dan tasawuf sebagai uraian intelektual tentang berbagai doktrin dan metode spiritual. Kita mengetahui dari sejarah Islam bahwa tasawuf sebagai uraian intelektual memiliki perkembangan historis yang sesuai dengan perubahan kebutuhan waktu serta "kebutuhan" jenis masya-

rakat berbeda yang menjadi sasaran penjelasan tentang kebenaran tasawuf. Sementara itu, tasawuf sebagai sebuah praktik spiritual Islam tidak mengenal perkembangan, karena ia mengacu pada realitas serupa yang berupa metode dan praktik spiritual yang berasal dari Nabi.

Karena ini berlaku pada tasawuf Melayu, beralasan kiranya untuk berasumsi bahwa paparan doktrinal tasawuf belum memasuki bidang wacana keagamaan Melayu selama periode ini, karena belum dibutuhkan. Kebutuhan praktis langsung dari komunitas Muslim yang bertumbuh cukup cepat berkenaan dengan kaidah-kaidah dan peraturan-peraturan yang menata kehidupan individu maupun kolektif, yang kini harus sesuai dengan perintah-perintah *Syarî'ah*, terlepas dari apakah pengislaman itu dilakukan oleh kaum sufi atau bukan. Barangkali ini sebagian menjelaskan keunggulan fiqih dan para ulama fiqih di berbagai istana Kerajaan Melayu pada waktu itu. Seperti akan kita lihat nanti, kebutuhan akan uraian doktrin sufi yang autentik dan menyeluruh dalam bahasa Melayu baru muncul pada abad ke-10 H/16 M. Sekalipun demikian, terdapat bukti yang kuat sekali bahwa pada sekitar pertengahan abad ke-9 H/15 M, berbagai bentuk uraian doktrin sufi mulai memasuki kancah perdebatan dan wacana keagamaan Melayu. Oleh karena itu, dalam membicarakan kehadiran atau pengaruh sufi di Pasai pada abad ke-8 H/14 M, kita hanya bisa mempostulatkan kehadiran tasawuf sebagai kesadaran spiritual tentang kehidupan batin Islam yang berpijak pada metode dan praktik Nabi, dengan tetap mengingat kehadiran awal kaum sufi yang berperan sebagai juru dakwah dan guru agama.

Peran Tradisi Lisan di Filipina

Ada banyak kaum Muslim Filipina dewasa ini yang mengklaim sebagai keturunan dari beberapa juru dakwah Muslim awal, yang semuanya disebut sebagai *makhdûmîn* (tunggal: *makhdûm*, "guru"). Klaim-klaim ini dikuatkan dengan menunjukkan apa yang disebut oleh kaum Muslim Filipina sebagai *tarsila* atau *silâsila* (pohon silsilah). Makam-makam *makhdûmîn* ini diklaim berada di berbagai tempat lain di Kepulauan Sulu, seperti Tandu Banak di Pulau Sibutu, Bud Agad di Jolo, dan Pulau Lugus di Tapul. Makam-makam itu sangat

dihormati dan menjadi objek ziarah hingga hari ini. Ini menunjukkan betapa dalamnya pengaruh spiritual dan keagamaan *makhdûmîn* ini pada jiwa setiap Muslim Filipina. Dalam kenyataannya, *makhdûmîn* ini dianggap sebagai wali-wali (*auliyâ'*) pertama di Filipina. Mereka dianggap memiliki kekuatan gaib, dan ajaran-ajaran mereka digambarkan sebagai kekuatan yang dinapasi oleh nada mistis. Salah seorang wali yang paling terkenal adalah Makhdûm Karîm, yang makamnya diyakini berada di Tandu Banak. Dia secara populer dikenal sebagai *Tuan Syarîf Auliyâ'* (Guru Para Wali) karena sifat-sifat kewaliannya. Tradisi-tradisi Sulu menuturkan bahwa dia melakukan perjalanan secara ekstensif di wilayah yang di situ dia berpengaruh penting dalam mengislamkan masyarakat lokal. Juru-juru dakwah awal ke wilayah yang kini menjadi bagian dari Filipina selatan memiliki ciri khas kaum sufi.

Seorang sarjana Muslim Filipina yang dihormati, Cesar Adib Majul, berpandangan bahwa *makhdûmîn* ini mungkin adalah kaum sufi yang melarikan diri ke Kepulauan Melayu menyusul penaklukan Bagdad oleh Mongol pada 656 H/1258 M.[10] Jika Makhdûm Kârim memang tiba di Sulu pada paruh akhir atau sekitar pertengahan abad ke-8 H/14 M, sebagaimana diyakini banyak sarjana, maka dia dan para dai sebelumnya pasti cukup berhasil dalam menyebarkan Islam. Pada peralihan abad itu, kaum Muslim yang datang dari tanah Melayu lainnya untuk mendirikan kerajaan, seperti pangeran dari Sumatra Râja Baguindâ 'Alî, memperoleh dukungan yang cukup dari kaum Muslim lokal untuk mencapai tujuan politik mereka. Pada pertengahan abad ke-9 H/15 M, Syarîf Al-Hâsyim berhasil mengislamkan suku-suku pedalaman atau pegunungan di Jolo, yang disebut kaum Buranun. Pada waktu itu, Islam sudah menjadi agama yang tersebar luas di Kepulauan Sulu, yang membuat pemimpin dan masyarakat lokal mau mengadopsi institusi-institusi politik Islam, khususnya kesultanan. Sekiranya saja tidak dicegah oleh orang-orang Spanyol, yang datang untuk menjajah dan mengkristenkan Kepulauan Filipina pada paruh terakhir abad ke-10 H/16 M, islamisasi Filipina mungkin akan sempurna, karena waktu itu Manila sudah menjadi kerajaan Muslim yang diperintah oleh raja-raja yang merupakan anggota keluarga yang memerintah di Brunei, dan pengamalan praktik-praktik Islam sudah meluas ke utara sejauh Provinsi Cagayan.

Kebangkitan Malaka

Di Semenanjung Malaya sendiri, kebangkitan Malaka sebagai sebuah kerajaan Muslim yang sangat kuat dan makmur pada abad ke-9 H/15 M memberi daya dorong nyata bagi penyebaran Islam. Malaka, tak lama setelah didirikan dan penguasa pertamanya, Parameswara, masuk Islam pada sekitar 817 H/1414 M, berkembang menjadi sebuah pusat perdagangan maupun ilmu pengetahuan Islam dan kegiatan dakwah. Al-Attas yakin bahwa tasawuf pasti telah memainkan peran penting dalam islamisasi Malaka dan bagian lain di semenanjung itu. Untuk mendukung pandangan ini, dia menunjuk pada fakta bahwa, selama pemerintahan Sultan Manshûr Syâh (863-82 H/1459-77 M), yang pada waktu itu Kerajaan Malaka telah meliputi hampir seluruh semenanjung, para ahli teologi kerajaan sedang merumuskan berbagai persoalan keagamaan, seperti apakah neraka itu abadi atau tidak. Pemahaman mereka tentang berbagai persoalan metafisika, yang telah dibahas oleh kaum sufi kurun awal, pasti mensyaratkan penguasaan ajaran-ajaran doktrinal tasawuf sampai tingkat tertentu.

Dituturkan dalam *Sejarah Melayu* bahwa seorang syaikh sufi di Makkah yang bernama Abû Ishâq, setelah menyelesaikan sebuah buku tentang tasawuf berjudul *Durr Al-Manzhûm*, memerintahkan muridnya Abû Bakr untuk membawa buku itu ke Malaka dan menyebarkan pengetahuan tentangnya di sana. Abû Bakr datang dengan buku itu, yang membahas ihwal Zat, Sifat-Sifat, dan Perbuatan Allah, dan diterima dengan kemegahan dan upacara besar serta pukulan genderang di sepanjang jalan menuju istana Raja Malaka. Sultan Manshûr Syâh sendiri sangat tertarik dan berminat mempelajari buku itu dan mengirimkannya ke Pasai kepada Makhdûm Patakan, yang diminta untuk menafsirkan makna-makna batiniahnya.

Sejarah Melayu juga menuturkan bahwa Manshûr Syâh mengirim Tun Bija Wangsa ke Pasai untuk mencari jawaban yang memuaskan atas persoalan apakah orang-orang yang ada di surga dan neraka tetap di sana selama-lamanya. Pertama-tama, utusannya menerima jawaban eksoteris bahwa memang demikianlah keadaannya. Akan tetapi, ketika ia mengadukan bahwa orang-orang di Malaka

sudah mengetahui hal ini, dia diberi jawaban esoteris bahwa penderitaan orang-orang terkutuk pada akhirnya akan berubah menjadi kebahagiaan. Sebagian ulama mengomentari bahwa jawaban ini mencerminkan ajaran seorang syaikh sufi terkenal, 'Abd Al-Karîm Al-Jîlî, dalam karyanya, *Al-Insân Al-Kâmil*, yang mengesankan bahwa karya ini mungkin dikenal, sekurang-kurangnya di Pasai, dalam beberapa dekade sesudah kematian penulisnya, sekitar 832 H/1428 M.

Bagaimanapun, tidak diragukan lagi bahwa, ketika Manshûr Syâh menjadi Sultan Malaka, beberapa bentuk uraian tentang doktrin sufi telah mulai memasuki wilayah perdebatan dan wacana keagamaan. Akan tetapi, sultan tidak meminta bantuan dari para ulama di Pasai untuk menafsirkan makna-makna batiniah *Durr Al-Manzhûm* dan Tun Bija Wangsa belum mencari jawaban esoteris atas persoalan teologis tentang keabadian atau kefanaan neraka. Setelah Manshûr Syâh, titik-tekan pada tasawuf menjadi semakin nyata. Tarekat-tarekat sufi tertentu juga tampaknya didirikan dalam kurun waktu ini. Misalnya saja, Sultan Mahmûd, yang naik takhta pada 893 H/1488 M dan yang masa kekuasaannya berlangsung hingga 917 H/151 M, ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis, diketahui telah menjadi murid dari seorang sufi.

Yang sangat relevan di sini adalah pentingnya Malaka sebagai pusat kegiatan dakwah Islam ke berbagai penjuru terjauh di kepulauan itu dan peran kaum sufi yang berkaitan dengannya. Maulânâ Abû Bakr, yang telah disebut sebelumnya, tampaknya sama dengan Abû Bakr yang juga salah seorang juru dakwah paling terkenal di Filipina dan yang kepadanya dinisbahkan pendirian Kesultanan Sulu, pengenalan *Syarî'ah*, dan penyebaran huruf Arab di Kepulauan Sulu. Hal ini bisa disimpulkan dari pernyataan dalam sumber-sumber tradisional Muslim Filipina bahwa Abû Bakr semula berasal dari Arab, singgah di Palembang, Sumatra, dan tiba di wilayah Sulu pada paruh kedua abad ke-9 H/15 M, yang bertepatan dengan pemerintahan Sultan Manshûr Syâh. Pentingnya Abû Bakr dalam sejarah kaum Muslim Filipina terletak dalam kenyataan bahwa dia memberikan sumbangan signifikan pada penyebaran dan konsolidasi Islam selanjutnya di Sulu. Hal ini memungkinkan masyarakatnya menentang upaya-upaya asing untuk menaklukkan dan melakukan de-islamisasi atas mereka sejak kedatangan bangsa Spanyol hingga sekarang.

Islamisasi Jawa

Telah dinyatakan bahwa Jawa "diislamkan di Malaka". Tak pelak lagi, memang benar bahwa, bahkan sebelum didirikannya Malaka, sebuah gerakan dakwah Muslim yang signifikan telah berjalan di pesisir timur pulau Jawa di sekitar wilayah Gresik, yang dipimpin oleh Maulânâ Malik Ibrâhîm, yang merupakan keturunan dari Zain Al-'Âbidîn, seorang cicit Nabi. Konon, dia tinggal di Jawa sebagai seorang juru dakwah selama lebih dari dua puluh tahun, sampai wafatnya pada 822 H/1419 M, dan makamnya di Gresik masih dimuliakan sampai sekarang sebagai pusara juru dakwah pertama yang sebenarnya di Jawa. Akan tetapi, juga benar bahwa pengislaman sebagian besar Jawa dinisbahkan pada beberapa orang wali sufi Jawa paling terkemuka yang diketahui telah belajar di Malaka. Hikayat Jawa, *Babad Tanah Djawi*, menyebutkan, misalnya, Sunan Bonang dan Sunan Giri telah belajar di Malaka selama setahun di bawah bimbingan Syaikh Walî Lanang. Sunan Bonang terkenal terutama karena telah menjelajahi seluruh Jawa, dan mengislamkan para petapa Buddha-Shiwa yang dikenal sebagai *adjar*. Walî Lanang sendiri, yang tempat asal-usulnya adalah Jeddah, konon telah mengunjungi dan mengajar di Ampel, yang terletak tidak seberapa jauh di sebelah selatan Gresik dan pada pertengahan abad ke-9 H/15 M menjadi kerajaan Muslim terkenal dan pusat penyebaran Islam di Jawa dan pulau-pulau di sekitarnya. Banyak juru dakwah yang berpengaruh dan berhasil di sini adalah para pangeran yang—dalam satu atau lain cara—menjalin hubungan dengan raja Hindu dari kerajaan besar Majapahit waktu itu.

Karena hubungan darah dan semakin meningkatnya pengaruh yang dimiliki oleh para pangeran Muslim dalam komunitas Muslim baru sebagai akibat dari semakin banyaknya orang yang masuk Islam, mereka ditunjuk oleh Raja Majapahit sebagai kepala daerah di bagian timur dan utara Jawa sehingga terjadi pengislaman besar-besaran. Kemudian, semua pangeran Muslim—kecuali Raden Husain—bergabung dalam sebuah konfederasi di bawah kepemimpinan Raden Patah, seorang anak raja yang tak diakui, untuk menggulingkan kerajaan ayahnya. Majapahit jatuh dan Raden Patah menjadi raja Muslim pertama di Jawa.

Akan tetapi, jatuhnya Majapahit tidaklah menimbulkan peralihan dan islamisasi yang cepat di pulau dengan penduduk paling banyak di Kepulauan Melayu ini. Ini hanya menegaskan pandangan bahwa, pada umumnya, kekuatan politik tidak pernah menjadi instrumen utama dalam pengislaman kepulauan itu. Bahkan, dalam kasus penaklukan Muslim atas Majapahit, sejarah mencatat bahwa Raden Patah lebih didorong oleh keinginan untuk membalas dendam atas kekejaman ayahnya dalam memperlakukan ibunya daripada semangat keagamaan. Pola islamisasi pada umumnya sama saja di mana pun: kebangkitan negara-negara dan kerajaan-kerajaan Muslim didahului oleh konversi besar-besaran yang dilakukan oleh juru dakwah asing maupun lokal, yang sebagian besar darinya adalah kaum sufi. Dengan demikian, setelah jatuhnya Majapahit, diperlukan waktu tiga abad lagi agar konversi Jawa sempurna. Kerajaan Blambangan di ujung paling timur pulau itu, misalnya, tidak menganut Islam hingga akhir abad ke-12 H/18 M Di Jawa Tengah sendiri, tempat Hinduisme berakar kuat, baru pada 1182 H/1768 M otoritas kitab-kitab hukum Hindu, khususnya aturan Manu, kalah oleh aturan hukum-hukum yang lebih sesuai dengan semangat perundang-undangan Islam.

Islam di Sumatra

Konversi Sumatra pun telah sempurna pada akhir abad ke-10 H/16 M dengan kekecualian daerah Batak di pedalaman bagian tengah wilayah pulau itu, sekalipun wilayah itu sudah ditaklukkan pada 944 H/1537 M oleh Aceh di bawah penguasanya, 'Alâ' Al-Dîn Ri'âyat Syâh Al-Qahhâr (w. 976 H/1568 M). Masyarakat Batak tidak mengalami pengislaman sepenuhnya. Aceh harus disebut bersama dengan Pasai dan Malaka karena peran pentingnya dalam penyebaran Islam, teologi Islam, dan tasawuf di Jawa khususnya, dan keseluruhan Kepulauan Melayu pada umumnya.

Ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis, Aceh menjadi penerusnya sebagai pusat perdagangan Muslim yang penting di kepulauan itu dan pusat ilmu pengetahuan Islam yang besar. Selama pemerintahan 'Alâ' Al-Dîn Ri'âyat Syâh (jangan dikacaukan dengan penakluk wilayah Batak) sejak 997 H/1589 M hingga 1013 H/1604 M

dan Sultan Iskandar Muda sejak 1016 H/1607 M hingga 1046 H/ 1636 M, Aceh mencapai puncaknya dalam bidang militer dan kekuatan perdagangan serta menyaksikan pertumbuhan tasawuf, yang melahirkan zaman keemasan peradaban Melayu, khususnya menyangkut intensitas kehidupan intelektual dan spiritual. Selama kurun waktu ini hiduplah sufi-sufi Melayu terbesar, seperti Hamzah Al-Fanshûrî dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî, dan mereka segera diikuti oleh figur-figur sufi seperti Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî dan 'Abd Al-Ra'ûf Singkel. Melalui sejumlah tulisan dan penyebaran tarekat-tarekat sufi mereka, mereka memberikan kontribusi signifikan pada islamisasi di Kepulauan Melayu.

Tulisan ini tidak memungkinkan kita menguraikan secara terperinci penyebaran Islam di pulau-pulau penting lainnya di kepulauan itu, seperti Kalimantan, Maluku, dan Sulawesi. Kita hanya membahas wilayah-wilayah yang secara umum diakui dan diterima sebagai pusat utama Islam dan paling berpengaruh dalam proses islamisasi di seluruh kepulauan itu. Cukuplah dikatakan di sini bahwa penyebaran dan konsolidasi Islam di pulau lain juga dipengaruhi oleh kerja keras para juru dakwah yang dipasok berturut-turut oleh Pasai, Malaka, dan Aceh, yang merupakan tiga pusat keagamaan Islam terbesar. Ini terjadi melalui sebuah proses panjang konversi dan islamisasi, yang di dalamnya kaum sufi berperan secara aktif.

Tasawuf dan Daya Tarik Islam bagi Bangsa Melayu

Untuk menyimpulkan peran kaum sufi dan tasawuf dalam penyebaran Islam di Kepulauan Melayu, kita perlu menegaskan bahwa tasawuf, lebih dari faktor lainnya, sangat memudahkan penerimaan Islam di kalangan masyarakat Melayu. Daya tarik umum tasawuf di kalangan bangsa Melayu berkaitan dengan temperamen psikologis dan spiritual mereka, yang termanifestasi dengan jelas sepanjang sejarah keagamaan mereka dalam berbagai bentuk yang disebut oleh Sir Richard Winstedt sebagai "mistisisme populer yang mendalam".[11] Dalam perjumpaan mereka dengan kaum mistik Hindu-Buddha, para juru dakwah sufi tidak menyerukan penolakan atas doktrin-doktrin keagamaan dan spiritual yang sudah ada, tetapi

berusaha menafsirkannya kembali menurut perspektif ajaran-ajaran spiritual Islam sebagaimana terejawantahkan dalam tasawuf. Mereka juga tidak menuntut penggunaan terminologi baru sebagai ganti dari yang masih berlaku. Dalam pengertian ini, kedatangan Islam ke Jawa, tempat mistisisme Hindu-Buddha lebih berurat-akar, dapat dipandang sebagai koreksi sufi atas penafsiran tentang doktrin-doktrin Hindu sesuai dengan Vedânta.

Penggunaan istilah-istilah pra-Islam Melayu-Jawa yang mengacu pada doktrin-doktrin Hindu dalam tulisan-tulisan sufi Jawa membuat sarjana-sarjana tertentu berkesimpulan bahwa para juru dakwah sufi dengan sengaja dan sadar telah dipaksa untuk berhubungan dengan Hinduisme lama agar dapat menyelesaikan perselisihan antara Islam dan Hinduisme Jawa. Sesungguhnya, aktivitas kaum sufi ini bukanlah praktik kompromi atau kebijakan keagamaan, melainkan merupakan persoalan tentang teknik juru dakwah berbakat yang digunakan untuk menginsyafkan orang Jawa dari sudut pandang Islam. Pada tataran dakwah spiritual personal dan langsung, keefektifan teknik itu tergambar secara yang sangat baik dalam kenyataan bahwa sejarah masyarakat Jawa mencatat contoh ratusan kaum mistik Shiwa-Buddha yang memeluk Islam setelah berjumpa dengan para wali sufi. Keefektifan itu mengandaikan, sebagian, syarat bahwa ada doktrin-doktrin yang sama antara tasawuf dan mistisisme Shiwa-Buddha. Memang demikianlah adanya. Sebab, bila tidak demikian, tidak mungkin bagi kaum sufi untuk menafsirkan makna-makna Islamnya dengan banyak istilah yang digunakan dalam bentuk mistisisme yang disebut terakhir.

Ada karakteristik-karakteristik penting lainnya yang berkaitan dengan kaum sufi yang membuat segenap upaya dakwah mereka lebih berbuah daripada upaya kelompok lainnya. Salah satu karakteristik ini adalah kesiapan mereka untuk menggunakan teknik-teknik dakwah yang memanfaatkan apa yang dipandang sebagai medium yang sudah lazim dan terkait erat dengan konsep-konsep dan *Weltanschauung* lama. *Wayang* adalah medium seperti itu, karena melalui wayanglah masyarakat umum berkesempatan melihat sekilas dan "mengalami" pandangan-dunia filosofis-mistis

yang digambarkan oleh para penyair kesusastraan Jawa Lama. Akan tetapi, di tangan beberapa juru dakwah sufi, apa yang sekarang merembes ke dalam *wayang* sebenarnya merupakan ajaran-ajaran Islam itu sendiri. Penggunaan *wayang* oleh Sunan Kalijaga untuk menyebarkan Islam di Jawa merupakan fakta yang sangat terkenal. Dengan demikian, baik ketika kaum sufi berurusan dengan penyair, kaum mistik Shiwa-Buddha, atau masyarakat awam, penggunaan teknik-teknik dakwah yang tepat dalam setiap kasus memungkinkan untuk mengislamkan orang-orang Jawa.

Karakteristik lainnya yang diketahui telah menarik banyak mualaf adalah kekuatan spiritual tertentu yang dimiliki oleh kaum sufi, sebagaimana ditampakkan, misalnya, dalam menyembuhkan penyakit. Orang-orang Melayu menyebut kekuatan supernatural ini *keramat*, yang merupakan perubahan kata dari bentuk aslinya dalam bahasa Arab *karâmât*. Afiliasi-afiliasi berbagai tarekat sufi dengan perdagangan dan serikat kerja atau perusahaan merupakan faktor-faktor tambahan dalam keberhasilan kerja dakwah kaum sufi. Dengan mengakui kecenderungan mistis yang kuat dari bangsa Melayu dan kecondongan mereka pada apa yang akan dan telah diberikan oleh kaum sufi ini, A.H. Johns berkomentar bahwa "Islam jenis Wahhâbî" hanya akan berpengaruh kecil di wilayah seperti Jawa.

Berbagai Bentuk dan Dimensi Tasawuf Melayu

Sejumlah tarekat sufi menemukan tanah subur dalam jiwa orang-orang Melayu dan benar-benar tertanam sebagai sebuah komponen integral dalam kehidupan keagamaan dan spiritual Melayu, yang berlanjut hingga hari ini untuk memenuhi kebutuhan spiritual sebagian besar kaum Muslim di kepulauan itu. Sebagian praktik keagamaan tasawuf, dalam versi yang populer, telah terasimilasi ke dalam kebudayaan umum masyarakat. Akan halnya dimensi intelektual dari spiritualitas Islam, manifestasinya di dunia Melayu merupakan awal sejarah literatur dan intelektual dunia itu sendiri.

Selama beberapa abad, tasawuf berpengaruh kuat pada hampir setiap segi kehidupan intelektual Melayu. Ini nyaris tidak mengherankan mengingat fakta bahwa tokoh-tokoh intelektual terbesar dalam sejarah Melayu adalah juga pendiri dan representasi

terbesar dari berbagai tarekat sufi di dunia Melayu. Selain itu, dalam Islam, kehidupan intelektual sering sekali diolah dalam ladang kesadaran spiritual. Selanjutnya, kami akan berusaha menyajikan tinjauan singkat tentang arus-arus spiritual dan intelektual utama dalam tasawuf Melayu yang telah membentuk dan memengaruhi kehidupan dan pemikiran Melayu selama berabad-abad.

Tarekat-Tarekat Sufi di Dunia Melayu: Peranan dan Pengaruhnya

Disebabkan oleh ketiadaan bukti historis, asal-usul dan perkembangan awal tarekat-tarekat sufi di Kepulauan Melayu masih problematis. Tarekat sufi yang tampaknya disebut-sebut secara eksplisit untuk pertama kali dalam berbagai tulisan awal yang tersedia pada kami adalah Qâdiriyyah. Hamzah Al-Fanshûrî, penyair sufi Melayu termasyhur yang hidup dan tumbuh besar, kemungkinan besar, dalam kurun waktu sebelum dan selama masa pemerintahan Sultan 'Alâ' Al-Dîn Ri'âyat Syâh dari Aceh (997-1013 H/1589-1604 M), mengungkapkan dalam salah satu syairnya (bahasa Arab *syi'r*, "syair") bahwa dia adalah pengikut tarekat Qâdiriyyah. Dia dibaiat secara formal dalam tarekat itu semasa tinggal di Bagdad, tempat dia juga menerima *ijâzah*-nya dari syaikh Qâdiriyyah, yakni otoritas untuk mengajar dan membaiat orang lain ke dalam tarekat itu.

Akan tetapi, kita harus mempertimbangkan kemungkinan paling kuat bahwa beberapa tarekat sufi diperkenalkan dengan baik ke dunia Melayu sebelum masa Hamzah Al-Fanshûrî, barangkali di awal paruh kedua abad ke-9 H/15 M. Kemungkinan ini didasarkan pada beberapa pertimbangan. Kita mengetahui bahwa, dalam kurun waktu ini, guru-guru tasawuf (*makhdûmîn*) telah mencapai posisi yang berpengaruh dan Sultan Mahmûd Syâh dari Malaka telah menjadi salah satu muridnya. Pada waktu ini juga, semua tarekat sufi utama telah didirikan, dan pada umumnya, menjadi murid jalan mistis dilakukan melalui salah satu tarekat ini. Lebih dari itu, ada kontak-kontak keagamaan yang akrab antara Malaka dan Pasai dan Dunia Islam lainnya, khususnya India, Persia, dan Semenanjung Arab. Tarekat Chistiyyah, yang ada di dunia Melayu, telah menyebar ke seluruh anak Benua India sewaktu wali termasyhur-

nya, Muhammad Gîsûdarâz (w. 825 H/1422 M), menulis karyanya, *Mi'râj Al-'Asyiqîn*, dan komentar atas karya Ibn 'Arabî, *Fushûsh Al-Hikam*, dan karya 'Abd Al-Qâhir Abû Najîb Al-Suhrawardî, *Âdâb Al-Murîdîn*. Kemudian terjadi transaksi perdagangan yang sangat besar dengan Mamlûk Mesir, yang, setelah kejatuhan Bagdad, menjadi pusat tarekat-tarekat sufi seperti Syâdziliyyah, yang menjadi salah satu tarekat paling populer di dunia Melayu. Persoalan ini memerlukan kajian dan telaah yang lebih cermat. Mesti ditambahkan bahwa sebagian besar tarekat sufi yang menyebar di kalangan masyarakat Melayu diperkenalkan secara langsung dari Makkah setelah abad ke-10 H/16 M.

Di antara sejumlah tarekat sufi yang muncul di kepulauan itu selain Qâdiriyyah, Chistiyyah, dan Syâdziliyyah adalah Rifâ'iyyah, Naqsyabandiyyah, Syaththâriyyah, dan Ahmadiyyah. Yang paling populer dan berkembang luas di antara tarekat-tarekat ini adalah Qâdiriyyah, Naqsyabandiyyah, dan Ahmadiyyah. Tidaklah mungkin di sini membahas secara terperinci semua kegiatan ritual dan spiritual yang dilakukan oleh setiap tarekat ini atau membahas ragam perbedaan coraknya. Kami hanya bisa mengemukakan sedikit contoh ilustratif tentang jenis peran dan pengaruh yang telah dimiliki tarekat-tarekat sufi Melayu selama berabad-abad keberadaannya.

Amalan-Amalan Tarekat Rifâ'iyyah

Tarekat Rifâ'i menyebar luas di kepulauan itu, terutama di Sumatra dan Semenanjung Malaya, mungkin melalui ajaran-ajaran dan berbagai upaya dari wakilnya yang paling terkenal, Nûr Al-Dîn ibn 'Alî Hasanjî ibn Muhammad Hamîd Al-Rânîrî (w. 1076 H/1666 M), yang tiba di Aceh pada 1047 H/1637 M atau bahkan lebih awal. Syaikh Yûsuf dari Makassar yang termasyhur adalah juga anggota dari tarekat ini dan konon belajar di bawah bimbingan Al-Rânîrî. Salah satu amalan ritual paling khas yang dilakukan tarekat ini adalah apa yang umumnya dikenal di dunia Melayu sebagai upacara *dabbûs*, yang oleh orang-orang Aceh di Sumatra disebut juga sebagai pertunjukan *rapa'i*. Namun, tidak diketahui kapan sebenarnya upacara ini pertama kali diperkenalkan di dunia Melayu. Kata *dabbûs* dalam bahasa Arab berarti jarum yang terbuat dari besi. Upacara itu di-

namakan demikan karena sebuah jarum yang terbuat dari besi digunakan sebagai alat utama untuk melukai tubuh yang merupakan bagian dari upacara itu sendiri, sekalipun pedang, pisau, dan kadang kala api juga digunakan. Kata *rapa'i*, tak diragukan lagi, berasal dari nama pendiri tarekat itu, Ahmad Al-Rifâ'î (w. 467 H/1175 M), yang diyakini telah menciptakan amalan-amalan ini sambil mengalami keadaan ekstase.

Rapa'i juga adalah nama yang diberikan pada instrumen (tamborin) yang digunakan untuk menghasilkan musik yang mengiringi upacara itu. Tindakan menyiksa diri dengan melukai tubuh konon menunjukkan kekuatan Tuhan dan *karâmât* dari syaikh tarekat itu, yang memungkinkan ia keluar dari upacara itu tanpa menunjukkan tanda luka di tubuhnya. Akan tetapi, penyair sufi Persia terkenal, 'Abd Al-Rahmân Jâmî (w. 898 H/1492 M), menyangkal bahwa amalan-amalan seperti itu dan berbagai pertunjukan aneh lainnya yang dianggap terkait dengan kaum darwis Rifâ'iyyah, seperti memakan ular hidup, duduk di tungku panas, menunggang singa, berasal dari Al-Rifâ'î. "Agaknya semua ini adalah sesuatu yang tidak diketahui oleh Syaikh, tidak juga oleh sahabat-sahabatnya yang saleh—kami berlindung kepada Allah dari setan!" seru Jâmî ketika berbicara tentang "penyimpangan-penyimpangan" ini.[12] Ada klaim bahwa amalan-amalan ini diperkenalkan ke dalam Rifâ'iyyah setelah invasi Mongol.[13]

Dari mana pun asal sebenarnya, upacara *dabbûs* atau *rapa'i* ini, bagi anggota-anggota tarekat Rifâ'iyyah dan para pengagumnya di Sumatra, berhubungan langsung dengan Ahmad Al-Rifâ'î sendiri, yang sangat dihormati di pulau ini. Berkat pertunjukan-pertunjukan umum dari upacara misterius ini, tarekat Rifâ'iyyah dapat menarik banyak pengikut, terutama di kalangan kaum muda. Bahwa pertunjukan seperti itu bukan hanya mungkin, melainkan benar-benar tersebar menunjukkan bahwa iklim spiritual dan keagamaan yang berlaku di dunia Melayu pada waktu tasawuf menguasai kehidupan spiritual masyarakat. Barulah ketika muncul "ortodoksi" eksoteris dan gerakan modernis pada akhir abad ke-13 H/19 M atau awal abad inilah amalan-amalan seperti itu menghilang—sekurang-kurangnya dari tempat umum, sekalipun tidak

benar-benar sepenuhnya. Upacara *dabbûs* masih tetap hidup di bagian tertentu di kepulauan ini, terutama di Sumatra dan Malaka, yang di tempat itu upacara tersebut diselenggarakan dari waktu ke waktu oleh anggota-anggota Rifâ'iyyah.

Laporan tentang upacara *dabbûs* atau *rapa'i* berikut ini dibuat oleh R.L. Archer. Penggambaran dihubungkan dengannya, demikian ditegaskannya, oleh anggota-anggota Rifâ'iyyah di Padang di pesisir barat Sumatra:

> Pertunjukan *dabbûs* harus diselenggarakan di bawah pemimpin *khalîfah* yang benar, yakni pengganti spiritual Pendiri Tarekat, yang dengan namanya upacara ini diselenggarakan; pemimpin ini juga harus mempunyai lisensi (ijazah) dari gurunya yang memberi wewenang kepadanya untuk memimpin pelatihan berbahaya ini.
>
> Orang yang ingin menerima pelajaran dalam latihan ini harus membawa sebagai hadiah satu gulung kain putih, tiga buah jarum, dan sejumlah uang. Murid-murid ini sebagian besar terdiri dari anak-anak muda, yang berumur delapan belas hingga dua puluh tahun. Pelajaran diberikan di tempat sunyi yang jarang didatangi orang. Sangatlah penting agar murid dan guru ini tidak terganggu. Selama hari-hari latihan itu, murid-murid tidak makan maupun minum sampai dia mencapai tujuannya. Sebagian dari mereka bertahan sampai tiga puluh hari, tetapi jika mereka tidak dapat bertahan selama itu, *khalîfah* memerintahkan mereka kembali ke rumah. Orang yang mampu bertahan sampai rampung upacara dianggap sebagai murid sebenarnya dari *dabbûs khalîfah* itu dan kemudian bersiap-siap pergi bersamanya dari satu tempat ke tempat lain untuk mengadakan pertunjukan upacara misterius ini.
>
> Pertunjukan *dabbûs* biasanya dilakukan pada pagi hari setelah jam tujuh. *Khalîfah* dan murid-muridnya berkumpul di tempat umum dan, setelah menerima dan membalas salam penghormatan, mereka memanjatkan doa kepada Tuhan mereka untuk Muhammad dan wali pelindung tare-

kat mereka, sementara pada waktu yang sama mereka memukul genderang keras-keras untuk menarik perhatian orang-orang. Pembacaan doa yang ditentukan oleh syaikh tarekat itu diduga untuk membangkitkan visi-visi suci dalam pikiran murid itu yang dianugerahi kasih sayang Tuhan; sebagian akan melihat visi pendiri tarekat itu; yang lain akan mencapai tingkat tertentu kondisi ekstatik yang diberi kualitas kekebalan. Kemudian, dengan memukulkan senjata pada tubuh mereka sendiri, mereka mempertunjukkan—kepada orang-orang yang menyaksikannya—kekuatan Tuhan dan keunggulan dari syaikh tarekat mereka ....

Akhir dari upacara tersebut adalah doa syukur kepada Allah yang telah memberikan keselamatan kepada mereka melalui latihan itu. Lalu, sepotong kain dibentangkan di atas tanah yang dengan kain itu penonton diminta untuk melemparkan uang sebagai sedekah. Dan *khalîfah* ini menganggapnya sebagai bayaran.[14]

Adalah salah jika kita menyimpulkan dari paparan Archer di atas bahwa keajaiban-keajaiban merupakan tujuan utama dari aktivitas spiritual kaum Rifâ'î atau bahwa semuanya itu ditentukan semata-mata oleh pertimbangan duniawi. Dari sudut pandang mereka, dan sebagaimana juga berlaku untuk tarekat-tarekat sufi lain, tujuan nyata dari menempuh jalan mistis adalah menyadari kehidupan spiritual yang autentik pada tataran setinggi mungkin dengan menerima pelajaran dan bimbingan yang tepat tentang metode zikir (*dzikr*) dan meditasi (*fikr*) serta pemahaman yang benar atas doktrin-doktrin Islam sebagaimana yang ditafsirkan oleh kaum sufi. Keajaiban (*karâmah*) dianggap sebagai salah satu anugerah spiritual Tuhan kepada beberapa orang yang disayangi-Nya. Keramat tidak terlalu penting bagi tarekat sufi, sekalipun aspek-aspek positifnya harus diakui. Hal ini digambarkan dengan sangat baik oleh fakta bahwa, dalam tarekat-tarekat sufi di dunia Melayu, martabat dan popularitas syaikh tertentu di hadapan murid-muridnya tidak pernah ditentukan terutama oleh berbagai keramat yang diyakini bisa dilakukannya, melainkan oleh karismanya, kedalaman pengetahu-

annya, kebenaran ajaran-ajarannya sebagaimana dialami oleh para murid dan pengikut yang akan menyebarkannya kepada orang lain.

Aspek-aspek positif dari keramat yang dihubungkan dengan berbagai tarekat sufi bisa dilihat dalam contoh-contoh sejarah tertentu pada masa lalu. Salah satunya adalah penyebaran Islam di Kepulauan Melayu itu sendiri, yang telah kami sebutkan sebelumnya dalam tulisan ini. Bagaimanapun, tak dapat disangkal bahwa memang ada banyak orang yang telah bergabung dengan berbagai tarekat sufi dengan harapan dapat memiliki berbagai kekuatan ajaib. Sama juga benarnya bahwa, selama periode kemunduran spiritual, berbagai kelompok maupun individu muncul atas nama tasawuf atau ajaran mistis, atau sebagai cabang atau subcabang dari tarekat-tarekat yang ada atau yang tak dikenal, dan menyebarkan ajaran dan amalan palsu di kalangan masyarakat Melayu.

Berbagai Karakteristik Umum Praktik Sufi di Dunia Melayu

Setelah membahas contoh sebuah ritual sufi yang telah didemokratisasikan atau dipopulerkan oleh bangsa Melayu, sebagaimana ditunjukkan oleh tarekat Rifâ'î, kini kita akan melihat berbagai karakteristik umum tarekat sufi di dunia Melayu dan jangkauan kegiatan spiritual yang dapat diikuti oleh siapa pun yang ingin ambil bagian di dalamnya. Tarekat-tarekat sufi memperlihatkan pola-pola otoritas dan organisasi umum sama seperti yang ditemukan di mana pun di Dunia Muslim. Pada awal berdirinya sebuah tarekat, seorang syaikh bisa menggunakan otoritas penuh atas seluruh *tharîqah*-nya di berbagai tempat di kepulauan. Seorang Al-Ranîrî atau seorang 'Abd Al-Ra'ûf dapat menulis dan mengirim instruksi kepada murid-muridnya yang tersebar. Akan tetapi, dewasa ini, ada banyak syaikh dalam tarekat tunggal, yang kepemimpinan mereka diakui hanya oleh anggota-anggota cabangnya masing-masing di suatu tempat dan sekitarnya, kecuali dalam kasus beberapa orang yang martabat dan popularitasnya telah menyebar ke wilayah lain juga. Selain itu, tidak ada *syaikh al-masyâ'ikh* atau pemimpin dari semua syaikh tersebut. Pembatasan otoritas spiritual ini sebagaimana tertanam

dalam diri syaikh-syaikh lokal adalah indikasi dari kemunduran secara umum dalam hal kualitas kepemimpinan spiritual dan kemerosotan disiplin yang berhubungan dengan organisasi.

Ciri umum lainnya dari tarekat-tarekat sufi Melayu kontemporer adalah bahwa keanggotaan dalam sebuah sebuah tarekat tidak eksklusif, dalam pengertian bahwa seseorang mungkin menjadi lebih dari satu anggota tarekat dalam waktu yang sama. Akan tetapi, dalam kenyataannya, dia hanya terikat dengan satu tarekat. Akan halnya kualifikasi kepemimpinan dalam sebuah tarekat, titik-beratnya masih, sekurang-kurangnya dalam teori, terletak pada kepemilikan wawasan spiritual yang mendalam dan pengetahuan yang benar dalam *ushûl* (prinsip agama pada umumnya dan ilmu hukum Islam pada khususnya), *fiqh* (yurisprudensi) dan *tashawwuf*. Hanya, dalam praktiknya, unsur ibadah atau kebaktian inilah yang lebih ditekankan daripada unsur intelektual. Dengan demikian, para syaikh sering tidak benar-benar menguasai doktrin-doktrin tasawuf, tidak juga benar-benar mengetahui ilmu tentang *ushûl* jika dibandingkan dengan kaum sufi Melayu terdahulu. Diri mereka sarat dengan keimanan, kerendahan hati, kesalehan, dan keikhlasan—termasuk kejujuran intelektual mereka. Mereka terus membacakan, di hadapan murid-muridnya, teks-teks tentang doktrin-doktrin sufi yang telah mereka warisi dari guru-guru tarekat mereka sebelumnya, tetapi mereka sungguh-sungguh mengakui kegagalan mereka untuk menyamai tingkat pemahaman intelektual yang telah dicapai oleh para sufi Melayu terdahulu. Mereka tidak berani bahkan membahas apa-apa yang mereka rasakan sebagai doktrin-doktrin tasawuf yang sulit. Meski tidak mewarisi pemahaman tentang doktrin-doktrin dari kaum sufi terdahulu, mereka tetap menghidupkan apresiasi atas keutamaan memiliki pengetahuan seperti itu.

Dalam sebagian besar tarekat sufi di dunia Melayu, syaikh dari sebuah tarekat biasanya mencalonkan salah seorang muridnya yang terkemuka sebagai seorang *khalîfah* (wakil) untuk mewakilinya di kalangan murid-muridnya atau di tempat lain jika dia tidak hadir karena sakit atau karena alasan lain (kecuali mati). Dalam kasus seorang syaikh yang mempunyai sejumlah besar pengikut yang terpencar-pencar di berbagai tempat yang jaraknya jauh, lebih dari satu *khalîfah* mungkin dicalonkan. Akan tetapi, hanya kekuatan-

kekuatan tertentu syaikh saja yang ditanamkan dalam *khalîfah*-nya, yang diharapkan tidak memperkenalkan berbagai bentuk bid'ah dalam ajaran-ajaran syaikhnya. Jika *khalîfah* adalah juga penerus dan pengganti syaikhnya, maka *ijâzah* untuk mengajar dan membaiat kaum Muslim untuk masuk ke dalam tarekatnya akan dilimpahkan kepadanya. Dalam kasus-kasus ketika tidak ada pengganti yang jelas sewaktu syaikh meninggal dunia, kebiasaan yang berlaku di antara murid-murid adalah menerima syaikh baru mereka dari orang di kalangan mereka yang jelas-jelas dilihat sebagai murid kesayangan syaikh. Prinsip pemilihan dalam menemukan pengganti—tidak diragukan lagi—dijunjung tinggi dalam hampir semua tarekat sufi, tetapi hal ini sangat jarang terjadi, karena kebutuhan akan hal itu dirasa belum perlu.

Secara tradisional, syaikh-syaikh dari berbagai tarekat sufi mempunyai pengaruh besar di komunitasnya dalam berbagai cara. Terutama selama zaman keemasan sufi pada abad ke-11 H/17 M dan ke-12 H/18 M, mereka adalah pemimpin spiritual dan sekaligus pembimbing bagi tarekat mereka masing-masing, penasihat keagamaan dan sementara di istana-istana raja, guru agama dan *imâm* (pemimpin shalat berjamaah) di komunitas lokal mereka, dan—barangkali bahkan lebih penting dari sudut pandang masyarakat tradisional—mereka adalah tabib yang dapat mengobati segala macam penyakit, termasuk penyakit kejiwaan. Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî, Al-Rânîrî, dan 'Abd Al-Ra'ûf, yang kehidupan dan aktivitasnya berlangsung selama mungkin lebih dari satu abad, tak diragukan lagi, adalah representasi *par excellence* dari kategori sufi ini. Ketika Sir James Lancaster memperkenalkan dirinya di istana Sultan 'Alâ' Al-Dîn Ri'âyat Syâh pada 1010 H/1602 M untuk merundingkan perjanjian perdamaian dan persahabatan antara Inggris dan Aceh, pendampingnya adalah Al-Sumatrânî, guru spiritual sultan dan syaikh al-islâm kerajaan, yang digambarkan oleh Lancaster sebagai "pemuka agama yang menguasai bidangnya".[15] Tampaknya, Al-Rânîrî adalah *qâdhî* istana yang berpengaruh dan begitu pula 'Abd Al-Ra'ûf setelahnya. Ketika berita tentang pengislaman masyarakat Kedah di Semenanjung Malaya sampai di Aceh pada awal abad ke-11 H/17 M, adalah Syaikh Nûr Al-Dîn, seorang guru sufi dari Makkah, yang diminta oleh sultan Aceh untuk mengirimkan buku-buku agama ke Kedah

"agar agama Islam benar-benar dapat ditegakkan dan masyarakat diajari sepenuhnya tentang berbagai kewajiban dan ritus agama mereka".[16]

Kecenderungan umum syaikh-syaikh sufi awal untuk memainkan peran ganda dalam kehidupan komunitas mampu bertahan hidup hingga kini, meskipun sekarang hanya terlihat sebagian besar pada tingkat perkampungan, yang di dalamnya sama sekali lazim syaikh lokal menjadi paling dihormati dan figur yang berpengaruh karena kenyataan bahwa dia melayani kebutuhan spiritual masyarakat, *imâm* mereka dalam shalat dan juga tabib. Di Indonesia, beberapa tarekat sufi telah turut ambil bagian dalam politik dan adakalanya cenderung menjadi militan. Di Sumatra, misalnya, kaum Naqsyabandî mendirikan sebuah partai politik yang dikenal sebagai *Partai Politik Tharîqat Islâm.*

Kita juga mempunyai beberapa contoh tentang penguasa yang menjadi *mursyid* (pembimbing spiritual) dari sebuah tarekat sufi. Hal ini terjadi pada Engku Hâjjî Muda Râja 'Abd Allâh (w. 1274 H/ 1858 M), penguasa dari Kerajaan Melayu Riau, yang menjadi seorang *mursyid* tarekat Naqsyabandiyyah dan sangat membantu dalam menyebarkan tarekat itu di wilayah Riau. Banyak pangeran Riau menjadi anggota tarekat ini dan, dalam kurun waktu tertentu dalam sejarah Kerajaan Riau, kepemimpinan spiritual dan temporal menjadi satu dalam figur tunggal. Ketika Râja 'Abd Allâh meninggal, keponakannya, Râja Muhammad Yûsuf menggantikannya sebagai penguasa Riau maupun sebagai *mursyid* Naqsyabandiyyah di kerajaan itu. Râja Muhammad Yûsuf dikenal sebagai pelindung utama ilmu pengetahuan, di samping sebagai orang yang saleh dan terpelajar. Konon, dia telah mendirikan sebuah perpustakaan di Pulau Penyengat, yang menghimpun dalam koleksinya, antara lain, buku-buku tentang mistisisme Islam, filsafat, dan pengetahuan, termasuk karya besar Ibn Sînâ, *Qânûn.*

Baiat

Langkah pertama menuju kesadaran penuh tentang kehidupan spiritual dengan berpartisipasi dalam *tharîqah* adalah latihan spiritual pra-baiat, yang umumnya sangat keras. Calon murid harus men-

jalani ujian-ujian tertentu, yang dimaksudkan untuk menguji kapasitasnya dalam ketahanan dan ketaatan kepada syaikh. Latihan itu meliputi pelaksanaan dengan ketat ibadah-ibadah wajib yang telah ditentukan oleh *Syarî'ah* serta menunaikan kewajiban-kewajiban keagamaan lainnya dengan benar sebagaimana diminta oleh syaikh. Termasuk di dalamnya adalah pengasingan diri berkala untuk menyepi (dalam bahasa Arab *khalwah*; bahasa Melayu *berkhalwat*), ketika seseorang diwajibkan untuk merenungkan Allah dan mengingat-Nya terus-menerus dengan menyebut nama-Nya secara berulang-ulang dalam hati, pikiran, atau lisan (*dzikr*), dan mengendalikan keinginan hawa nafsu melalui puasa. Hanya sesudah masa latihan seperti ini, yang berbeda-beda dari satu ke lain pengikut latihan bergantung pada prestasi dan kemajuannya, sang pencari itu dibaiat ke dalam tarekat oleh syaikh. Upacara baiat formal disebut dengan pemberian baiat (sumpah setia), yang mengikat sang *murîd* dengan syaikh dan silsilah spiritualnya dan biasanya diadakan setelah menyelesaikan shalat sunnah dua *rak'at*, yang dilaksanakan segera setelah shalat wajib.

Upacara itu juga diadakan secara berjamaah di hadapan murid-murid lainnya atau di hadapan syaikh sendiri. Dengan baiat ini dimulailah tahap baru kehidupan spiritual sang murid. Dia harus menunaikan berbagai tugas dan kewajiban baru yang akan terus bertambah dari waktu ke waktu, dan kemajuannya di jalan spiritual diamati oleh syaikh. Di dalam tarekat Qâdiriyyah maupun Naqsyabandiyyah, misalnya, sesaat sebelum sang murid mengucapkan sumpah setia di hadapan syaikh, syaikh menyebutkan satu demi satu amalan spiritual yang harus dilakukan sang murid secara terus-menerus dan juga menguraikan metode dan teknik pelaksanaannya.

Doa dan Wirid

Dalam beberapa tarekat, simbolisme abjad memainkan peran dalam memengaruhi aspek kuantitatif berbagai amalan spiritual yang ditentukan oleh syaikh untuk murid-muridnya. Kaum sufi Melayu, seperti rekan-rekannya di mana pun juga di Dunia Islam, menyandangkan makna mistis pada abjad Arab—yang setiap hurufnya diketahui memiliki nilai numerik tertentu.

Salah satu contoh aplikasi simbolisme alfabetis ini pada amalan spiritual adalah pemilihan salah satu dari 99 nama Allah, yang padanya murid diwajibkan untuk memusatkan pikiran dan bermeditasi dalam *wird*-nya (jamak: *aurâd*, "wirid"). Perhitungan-perhitungan tertentu dibuat berkenaan dengan nilai-nilai numerik dari huruf yang dikandung dalam nama sang murid dan nama ibunya, dengan tujuan menentukan Nama Allah yang paling cocok bagi *wird*-nya. Misalnya, jika nama murid itu adalah 'Alî (*' l y*), maka total nilai numerik dari nama tersebut adalah 110 (' = 70; l = 30; y = 10). Jika nama ibunya adalah Maryam (*m r y m*), maka total nilai numeriknya adalah 290 (m = 40; r = 200; y = 10). Total nilai dari dua nama itu, 400, kemudian dibagi dengan jumlah bulan dalam setahun; hasilnya adalah 33 dengan bilangan sisa 4. Bilangan sisa, 4, adalah kunci nama yang harus dipilih untuk *wird* murid tersebut. Nama Allah yang keempat adalah *Al-Malik* (Raja). Contoh lainnya ditemukan dalam amalan tarekat Qâdiriyyah, yang di dalamnya murid melafalkan dengan khusyuk 66 kali Nama *Allâh*, karena bilangan ini adalah nilai numerik dari keseluruhan huruf dalam kata *Allâh* (A = 1; l = 30; h = 5).

Ritus-Ritus Jamaah dan Upacara Râtib

Selain *dzikr* dan *wird* yang harus dilakukan sendirian oleh seorang murid, ada berbagai macam ibadah berjamaah dan upacara yang diadakan secara berkala oleh tarekat-tarekat sufi Melayu. *Dzikr* mingguan berjamaah diadakan juga di rumah syaikh atau di masjid atau *surau* yang cocok pada hari Kamis atau Jumat malam setelah shalat.[17] Salah satu *dzikr* mingguan yang paling terkenal luas di dunia Melayu adalah yang dilakukan oleh Naqsyabandiyyah, yang disebut dengan *khattam tawajjuh*, yang dilaksanakan pada hari Jumat setelah shalat *'ashr* (sore hari), *'isya'* (malam hari), dan *subh* (fajar). Ada juga pertemuan bulanan, yang biasanya diadakan di rumah syaikh, tempat *dzikr* khusus dilaksanakan. Dalam pertemuan mingguan atau bulanan ini, *dzikr* kadang kala dilaksanakan dengan iringan musik, khususnya oleh tarekat Rifâ'iyyah dan Syâdziliyyah. Yang juga dilaksanakan secara berkala adalah *râtib* (bahasa Arab, jamak: *rawâtib*), yang sama dengan *dzikr*, tetapi di dalamnya terdapat suatu bentuk puisi yang dikenal sebagai *qashîdah* (ode) dan *nasyîd* (nyanyian cinta Ilahi).

Terdapat berbagai jenis *râtib*, yang masing-masing darinya memuat asal-usulnya pada *walî* dan dinamai menurut namanya. Salah satu *râtib* paling populer yang dikenal telah diamalkan di Kepulauan Melayu, khususnya di Sumatra pada abad ke-12 H/ke-18 M, adalah *Râtib Sammân* yang diciptakan oleh Syaikh Muhammad ibn 'Abd Al-Karîm Al-Sammânî Al-Ma'ânî dari Madinah antara tahun 1112 H/1700 M dan 1163 H/1750 M. Syaikh Al-Sammânî dikatakan dalam berbagai sumber, baik Melayu maupun Arab, termasuk penganut tarekat Syaththâriyyah, Khalwatiyyah, dan Qâdiriyyah. *Râtib*, yang masih bertahan di bagian tertentu di kepulauan ini, biasanya dilaksanakan secara umum dalam kesempatan seperti perayaan keagamaan, terpenuhinya janji, dan ketika terjadi bencana seperti kelaparan dan wabah yang mengancam masyarakat.

Keseluruhan upacara *Râtib Sammân* biasanya berakhir selama enam atau tujuh jam. Pemimpin upacara dan pendampingnya harus seorang anggota dari sebuah tarekat yang telah dibaiat menjadi pelaksana dan pemimpin *râtib*. Akan halnya pelaksana lainnya, kebanyakan mereka bukan anggota dari tarekat tertentu, tetapi dari para pendengar. Mereka bergabung dalam momen khusus pada upacara tersebut untuk membentuk sebuah lingkaran penganut di sekeliling pemimpin dan rekan-rekannya, menyanyikan *dzikr* serta mempertunjukkan berbagai sikap tubuh dan gerakan dengan cara seperti yang ditunjukkan oleh sang pemimpin. Tanpa bermaksud membahas secara terperinci upacara ini, kita akan menjelaskan beberapa cirinya yang menonjol.[18] *Râtib* tepatnya dibagi menjadi empat bagian dan didahului dengan menyampaikan shalawat dan salam kepada Nabi Saw., keluarga, dan sahabatnya, dan juga kepada 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî (w. 561 H/1166 M), pendiri tarekat itu, dan kepada Junaid Al-Baghdâdî yang ternama (w. 297 H/910 M). Menyusul berikutnya adalah lantunan *dzikr*, *lâ ilâha illâllâh* ("Tidak ada Tuhan selain Allah") dengan enam variasi yang berbeda dalam dua nada suara dan tempo. Tiga variasi pertama dilaksanakan dalam posisi duduk dan, karenanya, disebut *râtib duduk*. Kumpulan variasi lainnya dilaksanakan dalam posisi berdiri dengan ketukan kaki dan goyangan badan ke sana kemari dan, karenanya, disebut *râtib berdiri*. Dengan *dzikr* ketujuh mulailah bagian

pertama dari *râtib* yang tepat, yakni nyanyian Ahum! Ahhhum! ... Ahum! Ahhhum! ... disertai dengan menari dalam lingkaran, dan bagian pertama selesai pada *dzikr* kesepuluh, yakni, nyanyian Ahil! Ahhhil! ... Ahil! Ahhhil! .... *Dzikr* terakhir dalam upacara itu adalah yang ke-23, yang merupakan bagian keempat dari *râtib*. Ini adalah nyanyian dari 'Am! Ah! 'Am! ... 'Am! Ah! 'Am! ....

Setiap empat bagian *râtib* terdiri dari satu kumpulan jenis *dzikr* berbeda yang dinyanyikan dalam nada suara dan tempo yang berbeda. Di antara setiap *dzikr* dari *râtib* yang benar serta yang mendahului *râtib duduk* dan *râtib berdiri*, *qashîdah* dan *nasyîd* dinyanyikan oleh pemimpin dan pengikutnya dan oleh para pengikut semata. *Râtib Sammân* sangat terkenal karena dinamismenya. Di sepanjang pertunjukan, pemimpin dan pengikutnya terus-menerus bergerak, menyanyi, dan menari dalam gerakan ritmis yang khas di pusat lingkaran dari pengikutnya yang menari dan berputar. Pada puncak upacara, kebanyakan pengikut jatuh pingsan atau mengalami ekstase, tetapi segera disadarkan lagi oleh pemimpin dan para pengikutnya untuk beristirahat sejenak, ketika tuan rumah menyajikan makanan dan minuman yang disediakan untuk upacara itu.

Dalam aspek formalnya, upacara tampak telah sedikit memudar keasliannya selama beberapa abad keberadaannya di daerah Melayu. Semua *qashîdah* dan *nasyîd* tetap dinyanyikan dalam bahasa Arab asli kecuali dua baris terakhir dari sebuah syair yang dinyanyikan selama melantunkan *dzikr* ke-15, bait yang digantikan oleh syair-syair Melayu. Dua baris ini mengagungkan dan memuliakan Hasan dan Husain, dua cucu Nabi, karena kesyahidan mereka di jalan Allah. Namun, makna asli yang tertera dalam syair-syair *qashîdah* dan *nasyîd* ini, terutama yang mengungkap soal cinta sufi (*misytical love*), telah benar-benar hilang.

Di Semenanjung Melayu, *râtib* yang paling terkenal berasal dari tarekat 'Alawiyyah, seperti *râtib* Al-Haddâd, Al-'Athhâs, dan Al-'Idrûs, serta *râtib* Syaikh 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî. Semua *râtib* ini dapat dilakukan sendiri-sendiri maupun secara berjamaah, dan pelaksanaannya terbuka bagi seluruh umat Islam. Di bagian awal esai ini, kami menyebutkan fakta bahwa beberapa praktik keagamaan tasawuf secara bertahap telah diasimilasikan dengan budaya-penduduk yang

lazim. Praktik-praktik ini adalah *dzikir* dan *ratîb*, yang, setelah dikosongkan secara perlahan dari unsur spiritualnya, ditransformasikan ke dalam permainan dan hiburan pengisi waktu penduduk kepulauan ini. Beberapa contoh yang menarik adalah *Râtib Sadâti* di Sumatra dan *Dzikr Barat* di Semenanjung Melayu. Demikian pula, sekarang kita mendapati tari-tarian Melayu, seperti *hadrah* (bahasa Arab *hadhrah*, "kehadiran") serta *gabih*, dan unsur-unsur musik Melayu, khususnya *qashîdah* dan *nasyîd*, yang semuanya berasal mula dari *samâ'* (konser spiritual) dan *râtib* tasawuf, namun sama sekali tanpa kandungan spiritual yang sejati dan tidak ada hubungannya dengan tasawuf, kecuali nama-nama dan sedikit formalitasnya. Namun, sebagian *qashîdah* dan *nasyîd* masa kini juga berisikan tema-tema religius, dan pesan yang dikandungnya terutama menyangkut kewajiban-kewajiban dan tanggung jawab keagamaan dan moral kaum Muslim dan juga tentang teladan hidup Nabi Saw. dan para sahabatnya serta para pahlawan Islam lainnya yang agung.

Ada pula ritus-ritus berjamaah lain dalam kehidupan para sufi Melayu yang dengannya anggota umum komunitas itu dipengaruhi oleh praktik-praktik religius tasawuf. Salah satunya adalah *haul*, upacara tahunan atas pendiri tarekat. Masing-masing tarekat melaksanakannya pada waktu yang berbeda pada tahun yang sama. Para anggota tarekat itu, dari jauh atau dekat, akan berkumpul di sebuah tempat pertemuan yang telah diatur sebelumnya, biasanya tempat tinggal syaikh itu. Acara utama hari itu adalah pembacaan *manâqib* (keutamaan-keutamaan) pendiri tarekat tersebut. Praktik religius berupa *dzikr* dan *râtib*, terkadang diiringi musik dan tarian yang bersifat religius, juga dilaksanakan. Upacara itu, termasuk pesta khusus, berlangsung kurang lebih selama satu hari.

Pengaruh Praktik Sufi terhadap Budaya Melayu

Tak pelak lagi, pelbagai tarekat sufi telah berpengaruh besar bagi kehidupan religius dan spiritual penduduk Melayu hingga dewasa ini. Tasawuf telah menjadi kekuatan pemersatu yang luar biasa. Para syaikh dan tarekat mereka, melalui upacara dan ritus-ritusnya, pesta-pesta tradisional dan religusnya, telah membangkitkan masyarakat di atas diri mereka dan mempererat ikatan persatuan

inter dan antarkomunitas-komunitas. *Râtib-râtib* dan *dzikr-dzikr* serta tarian-tarian religius mereka tidak hanya digunakan sebagai saluran-saluran ekspresi dari segala jenis perasaan, tetapi juga sebagai faktor pemadu yang menyatukan kelompok-kelompok yang berpartisipasi. Pada umumnya, ciri damai dan tidak militan tarekat-tarekat sufi Melayu telah memengaruhi pandangan orang Melayu mengenai sistem politik dan tatanan sosial mereka. Kecuali satu atau dua kejadian, orang Melayu tidak pernah dikenal menampakkan militerisme religius.

Ketika menekankan pengaruh-pengaruh positif tarekat sufi secara umum, kami sama sekali tidak bermaksud menolak manifestasi dari beragam tipe mistisisme vulgar yang ditimbulkan oleh banyak misinterpretasi atas tasawuf dan praktik-praktik religiusnya. Penyimpangan tasawuf terjadi dengan beraneka cara. Akan tetapi, dalam suatu masyarakat tempat tasawuf berkembang, manifestasi-manifestasi negatif demikian tak terhindarkan Di Jawa, sebuah wilayah yang sangat dipengaruhi oleh mistisisme dibandingkan dengan tempat lain mana pun di Nusantara dan ketika ketegangan-ketegangan yang lebih besar diketahui telah muncul antara mistisisme dan ulama-ulama eksoteris, yang memuncak dalam insiden-insiden seperti eksekusi Syaikh Siti Djenar dan Sunan Panggung serta cacian atas Syaikh Tjebolek, terdapat manifestasi-manifestasi spiritual lain yang memancar bukan dari tasawuf, melainkan dari "sumber pribumi". Itulah mistisisme Jawa kuno pra-Islam dan bahkan pra-Hindu serta pra-Buddha, yang intinya adalah konsep ketunggalan esensial seluruh eksistensi dan penyatuan mistis hamba dengan Tuhan, yang dalam bahasa Jawa disebut dengan *manunggaling kawula-Gusti*.

Ketika tiba di Jawa, tasawuf mampu menyerap lebih banyak elemen-elemen mistik Jawa ke dalam alam spiritual dan intelektualnya, karena elemen-elemen itu sepenuhnya sesuai dengan ajaran-ajaran yang terkandung di dalam dimensi esoteris Islam. Akan tetapi, segmen lain mistisisme "pribumi" tetap berada di luar tasawuf, karena sekalipun mayoritas penganutnya mengidentifikasi diri dengan aspek eksoterik atau legalistik Islam, mereka tetap percaya pada pandangan-pandangan kuno, semisal inkarnasi (dalam bahasa

Arab *hulûl*) Tuhan dalam diri manusia. Ketika bertemu dengan tasawuf, segmen mistisisme Jawa ini tidak bisa menyerap elemen-elemen tertentu dari spiritualitas sufi. Akan tetapi, dengan surutnya tasawuf, segmen ini kembali menegaskan dirinya di hadapan ortodoksi eksoterik Islam di Indonesia kontemporer dan mengejawantahkan dirinya dalam apa yang secara populer dikenal sebagai *aliran kebatinan*.[19] Di antaranya yang sangat terkenal dari aliran-aliran ini adalah *Paguyuban Ngesti Tunggal*, yang sangat terkenal dengan kependekannya, *Pangestu*, dan yang juga terkenal memiliki sebuah kecenderungan intelektual, dan *Susila Budi Dharma* (disingkat *Subud*), yang sangat terkenal secara internasional, dan memiliki para pengikut yang tersebar di seluruh dunia, khususnya di Eropa.

Tokoh Sufi Melayu, Karya, dan Pengaruh Intelektualnya

Sejarah intelektual Melayu dimulai dengan islamisasi pandangan-dunia Melayu, yang—sebagaimana dijelaskan di atas—terutama dipengaruhi oleh para sufi. Kecenderungan yang dominan dalam pandangan-dunia Melayu pra-Islam lebih menekankan unsur-unsur estetis agama daripada intelektual.[20] Dengan demikian, meskipun pengaruh Hindu-India berlangsung berabad-abad, tidak ditemukan adanya terjemahan bahasa Jawa atas Upanishad atau bahkan terjemahan penjelas yang utuh atas doktrin-doktrin Hindu menurut Weda (*Vedânta*). Apa yang dipilih untuk diterjemahkan, pertama ke dalam bahasa Jawa dan kemudian dari bahasa Jawa ke dalam bahasa Melayu, adalah bagian-bagian dari *Mahâbhârata* dan *Bhagawadgîtâ* yang bercorak epik, romantis, atau mitologis. Terjemahan-terjemahan inilah yang digunakan sebagai sumber utama untuk masyarakat dalam memahami ajaran Hindu. Betapa pun sedikitnya, karya-karya intelektual yang ada, seperti karya Prapanca yang sangat terkenal, *Nâgara Kertâgama*, dikritik oleh pandangan religius dan didesak ke pinggiran peradaban Jawa. Demikian pula, sejak abad ke-4 H/10 M hingga abad ke-5 H/11 M, Sumatra merupakan pusat utama Buddhisme dan filsafat Hindu, tetapi lagi-lagi tidak ditemukan adanya terjemahan dari karya-karya teologi dan filsafat Buddha di Melayu.

Kecerdasan Jawa-Melayu yang telah diberi kebebasan ekspresi sepenuhnya adalah kecerdasan artistik, seperti disimbolkan oleh kompleks-kompleks Borobudur, Candi Mendut, dan Candi Sewu di Jawa. Ketika tiba di Nusantara, para sufi sangat memahami kecerdasan pribumi ini dan mengeksploitasinya untuk kepentingan Islam, bahkan saat mereka tengah sangat bergairah dalam memperkenalkan semangat rasional dan intelektual Islam yang memang selaras dengan kiprah Islam sendiri sebagai jalan pengetahuan.

Pada abad ke-10 H/16 M, bahasa Melayu dan Jawa—khususnya yang terdahulu—muncul melalui karya-karya para sufi sebagai bahasa yang sangat mampu berperan menjadi sarana kesusastraan untuk wacana religius, filosofis, metafisik, dan mistik. Dalam hal yang sama, bahasa Turki ditransformasikan oleh sastrawan sufi, Yûnus Emre (w. 721 H/1321 M), menjadi sebuah idiom susastra yang sangat memukau, bahasa Melayu berkembang dengan luar biasa sebagai sebuah media bagi konsep-konsep dan ide-ide filosofis dan metafisis di kedua tangan Al-Fanshûrî, intelektual terbesar dari Melayu. Ibn 'Arabî-dunia-Melayu ini adalah orang pertama di Melayu yang menuliskan semua aspek fundamental ajaran sufi. Dia pula yang pertama menghasilkan karya yang sistematis-spekulatif di Melayu. Sebelum Al-Fanshûrî, kita tahu tiadanya karya yang sebanding dalam bidang sastra Melayu secara umum. Karya-karya tasawuf awal yang dikenal penduduk Melayu, seperti *Durr Al-Manzhûm* yang dijelaskan dalam *Sejarah Melayu*, dan *Al-Saif Al-Qâthi'* yang dijelaskan dalam *Bustân Al-Salâthîn* karya Al-Rânîrî, tidak ditulis dalam bahasa Melayu. Al-Fanshûrî sendiri mengakui pandangan bahwa semua karya tasawuf yang dikenal sebelumnya ditulis dalam bahasa Arab dan Persia, karena dia mengatakan dalam buku pertamanya, *Syarâb Al-'Âsyiqîn*, bahwa dia telah menuliskannya dalam bahasa Melayu agar mereka yang tidak paham bahasa Arab dan Persia mungkin bisa mendiskusikan topik itu. Sangat mungkin, *Syarâb* adalah buku paling awal tentang tasawuf di Melayu.

Mengenai karya-karya sufi di Jawa, sejumlah ilmuwan telah menisbahkan sebuah karya pada Sunan Bonang, yang dikatakan tinggal di Tuban, sebelah timur laut Jawa sekitar 880–906 H/1475–1500 M.[21] Karya itu berjudul *Wirasanin Ushûl Sulûk*, dan ia mengaku

telah banyak mengutip materi-materinya dari *Ihyâ 'Ulûm Al-Dîn* karya Al-Ghazâlî. Karya tersebut terutama mengupas isu-isu etika dan praktik sufi yang berkaitan dengan Jalan; karena itu, ia sangat berbeda dari karya-karya Al-Fanshûrî, yang lebih banyak mengupas metafisika sufi.

Hamzah Al-Fanshûrî

Karya-karya Al-Fanshûrî, termasuk tiga karya prosanya, *Asrâr Al-'Ârifîn*, *Syarâb*, dan *Al-Muntahî*, dan aneka syairnya luar biasa signifikan dalam beberapa aspek. *Pertama-tama*, dari sudut pandang literatur Melayu, dia memperkenalkan bentuk-bentuk puisi baru ke dalam bahasa Melayu, yakni *rubâ'î* dan *sya'ir*.[22] *Kedua*, melalui penciptaan istilah-istilah dan konsep-konsep teknis yang baru dalam bahasa Melayu, dia membuat bahasa itu sepenuhnya memadai untuk membahas doktrin-doktrin filosofis dan metafisis yang sangat mendalam yang telah diformulasikan oleh para sufi dahulu. Dia mungkin tidak menyusun formulasi-formulasi baru. Akan tetapi, kemampuannya menguraikan doktrin-doktrin ini untuk pertama kalinya dalam bahasa Melayu adalah cukup signifikan bagi intelektualitas Melayu belakangan. Tak pelak, hal ini bukan saja buah dari kemahiran Al-Fanshûrî berbahasa Arab dan Persia, melainkan juga pemahamannya yang utuh atas doktrin sufi.

Sufi yang jelas-jelas berpengaruh luar biasa dalam kehidupan intelektual Al-Fanshûrî adalah Muhyî Al-Dîn ibn 'Arabî. Akan tetapi, karya-karya Al-Fanshûrî juga menunjukkan bahwa dia akrab dengan ide-ide para sufi semisal Al-Jîlî (w. 832 H/1428 M), Al-Basthâmî (w. 260 H/874 M), Al-Hallâj (w. 310 H/922 M), 'Aththâr (w. 618 H/1221 M), Rûmî (w. 672 H/1273 M), Syabistarî (w. 720 H/1320 M), Jâmî (w. 898 H/1492 M) dan sufi lain yang kurang dikenal, semuanya dia kutip. Karya-karyanya juga mengungkapkan iklim religius, spiritual, dan intelektual di Melayu hingga dewasa ini. Suatu iklim ketika ulama syariat (ulama eksoteris) secara gencar menghabisi—dengan menggunakan karya dan polemik-polemik otoritatif sebagaimana juga menggunakan undang-undang otoritas religius mahkamah (*qâdî*)—semua bentuk mistisisme yang mencurigakan, karena pada masa itu kehadiran tasawuf-palsu (*pseudo-sufism*) sangat terasa di kalangan umat. Karya-karya Al-Fanshûrî

dengan jelas menunjukkan bahwa dia menentang aktivitas-aktivitas dan ide-ide pseudo-sufi itu sekeras perlakuan fuqaha menentangnya. Dia juga menyerang fuqaha yang telah menafsirkan tasawuf tanpa memiliki pengetahuan yang mendalam tentangnya. Buku-buku *fiqh* terkenal, seperti *Kitâb Mahallî* dan *Kitâb Muharrar,* menjadi sasaran kritik-kritiknya.

Sebuah contoh yang baik tentang kegemaran fuqaha dalam diskusi-diskusi metafisis di luar kompetensi mereka adalah perdebatan tentang sifat esensi-esensi atau entitas-entitas abadi (*al-a'yân al-tsâbitah*) di Aceh antara dua orang yang amat terpelajar yang datang dari Makkah pada 990 H/1582 M, Abû Al-Khair ibn Al-Hajar, penulis *Al-Saif Al-Qâthi'* yang dijelaskan di atas, dan Muhammad Al-Yamanî. Perdebatannya menyangkut penjelasan yang autentik tentang doktrin-doktrin sufi di Melayu, dan kemudian Al-Fanshûrî melangkah masuk untuk meluruskan hal itu. Pengetahuannya tentang doktrin-doktrin ini tetap tak terlampaui dan dia mendirikan aliran *wujûdiyyah,* yang telah meletupkan perdebatan intelektual tanpa akhir di antara penduduk Melayu dan tetap hidup hingga dewasa ini di beberapa kalangan tradisional.

Dokrin utama mazhab *wujûdiyyah* adalah doktrin *wahdah al-wujûd.* Pengkajian Al-Fanshûrî atas doktrin ini adalah tak lebih dari sebuah reproduksi dan penjelasan Melayu atas ajaran-ajaran Ibn 'Arabi secara mengagumkan. Dalam karya-karyanya, Al-Fanshûrî menggunakan beberapa analogi untuk melukiskan konsep *wahdah al-wujûd.* Akan tetapi, analogi kesukaannya adalah samudra tak terukur dan gelombang, karena hanya samudralah yang tidak hanya menyampaikan pengertian transendensi (*tanzîh*) dan imanensi (*tasybîh*), tetapi juga sebuah sintesis keduanya. Lebih lanjut, samudralah yang membangkitkan gambaran tidak statis, tetapi dinamis, dalam menjelaskan bahwa *wujûd* Allah dan *wujûd* semesta adalah satu dan sama secara esensial, seperti gelombang dan air samudra. Al-Fanshûrî menandai bahwa identifikasi *esensial,* berlawanan dengan identitas dan kontinuitas *substansial.* Maka, dia menulis dalam *Al-Muntahî,* dengan mengutip sebuah syair terkenal berbahasa Arab karya Al-Jandî, (w. sekitar 700 H/1300 M) komentator *Fushûsh:*

Samudra adalah samudra, sebagaimana ia ada sebelumnya,
Yang "baru" adalah gelombang-gelombang dan sungai-sungai;
Biarlah tiada bentuk-bentuk mirip mereka yang mencadarimu,
Dari Dia yang mewujud dalam diri mereka, karena mereka adalah tirai-tirai.
Tapi gelombang-gelombang ada bersama samudra abadi.
Sebagaimana sebuah syair menuturkan:
Samudra adalah abadi: kala ia bergelombang
Seseorang berbicara tentang "gelombang-gelombang", tetapi pada hakikatnya mereka adalah samudra,
karena samudra dan gelombang adalah satu. Sebagaimana Allah Swt. berfirman: *Allah Maha Meliputi segala sesuatu* (QS Fushshilat [41]: 54).

Frasa kunci Al-Fanshûrî dalam deskripsi di atas adalah *pada hakikatnya* (*"in reality, essentially"*). Doktrin-doktrin lain yang dibahas Al-Fanshûrî dalam beragam karyanya termasuk doktrin *"tanazzulât"* (keturunan) ontologis Al-Muthlaq, yang skemanya jelas-jelas mengikuti skema Ibn 'Arabî dan Al-Jîlî; doktrin emanasi (*al-faidh*) kreatif, yang dia katakan tidak berlawanan dengan konsep teologis tentang *creatio ex nihilo* (penciptaan dari ketiadaan), tetapi justru menjelaskan maknanya; hubungan antara Sifat-Sifat Ilahi dan Zat Ilahi; doktrin insan kamil (manusia sempurna), dan konsep *fanâ'* serta hubungannya dengan *ma'rifat* (gnosis) dan *ikhtiyâr* (kebebasan).

Al-Sumatrânî

Setelah Al-Fanshûrî, doktrin-doktrin ini dielaborasi lebih jauh dan diperdebatkan oleh para sufi dan mutakalim Melayu, yang paling terkenal adalah Al-Sumatrânî, Al-Rânîrî, dan 'Abd Al-Ra'ûf. Ketiganya hidup pada abad ke-11 H/17 M, periode paling subur akan karya-karya Melayu tentang tasawuf dan teologi. Al-Sumatrânî (w. 1039 H/1630 M), yang karya-karya dan ajaran-ajarannya pertama kali diperkenalkan ke dunia luar oleh sejumlah ilmuwan Belanda,[23] tak pelak adalah eksponen terbesar aliran *wujûdiyyah* setelah Al-Fanshûrî.

Tampak bahwa Al-Fanshûrî dan juga Al-Sumatrânî menikmati proteksi dan patronasi dari para sultan mereka masing-masing dalam melaksanakan aktivitas-aktivitas intelektual mereka di depan perlawanan yang kuat dari para fuqaha. Ada sebuah puisi yang digubah Al-Fanshûrî atas permintaan sultan saat itu, 'Alâ Al-Dîn Ri'âyat Syâh, atau persembahannya sendiri pada sang sultan. Dalam puisi ini, Al-Fanshûrî menggambarkan sultan pendukungnya ini yang juga dikenal dengan gelar Syâh 'Âlam dan Sayyid Al-Mukammal, sebagai raja sekaligus wali. Sebuah stanza berbunyi:

> Syâh 'Âlam raja yang adil,
> Kutub yang utuh kesempurnaannya;
> Wali Allah yang sungguh-sungguh disatukan dengan-Nya,
> Raja arif yang sangat luhur.[24]

Sepintas telah kami sebutkan bahwa Al-Sumatrânî adalah *syaikh al-islâm* Kerajaan Aceh dan juga penasihat spiritual sultan saat itu, Iskandar Muda. Ketika sang syaikh wafat, para pengikutnya tetap didukung sultan dan terus menguasai kehidupan spiritual di Aceh, yang berarti bahwa iklimnya cukup tak sehat bagi eksponen Islam legalistik. Karena alasan ini, Al-Rânîrî, pengkritik terbesar dan paling terkenal atas *wujûdiyyah* Al-Fanshûrî dan Al-Sumatrânî, memilih tidak mengkritik mereka secara terbuka hingga tahun 1045 H/1636 M, ketika sang sultan telah digantikan oleh Iskandar Tsânî, seorang raja dengan temperamen spiritual yang berbeda.

Al-Rânîrî

Al-Rânîrî (w. 1076 H/1666 M), keturunan Melayu-India, adalah seorang pemikir andal dan penulis produktif buku-buku dan risalah-risalah yang ternama.[25] Di antara karyanya yang sangat terkenal adalah *Hujjat Al-Shiddîq li Daf' Al-Zindîq*, *Bustân Al-Salâthîn*, dan *Al-Tibyân fî Ma'rifat Al-Adyân*. Namun, sebagian besar karyanya dimaksudkan untuk menolak Al-Fanshûrî dan Al-Sumatrânî, yang dia cap sebagai bid'ah dan yang karya-karyanya dia nilai penuh dengan kecenderungan-kecenderungan "panteistik". Sebagai konsekuensi dari serangan-serangan destruktif Al-Rânîrî terhadap *wujûdiyyah*, ke-

banyakan karya Al-Fanshûrî dan Al-Sumatrânî dibakar oleh lawan-lawan mereka.

Tuduhan utama Al-Rânîrî terhadap Al-Fanshûrî secara khusus bisa diringkas sebagai berikut: (1) bahwa iman Al-Fanshûrî adalah "panteistik" dalam arti bahwa *dzat* Allah secara sempurna adalah imanen di dunia ini; (2) seperti para filosof, Al-Fanshûrî percaya bahwa dunia adalah abadi, Al-Quran adalah makhluk dan Allah adalah *Wujûd Basîth*. Dalam studinya yang terperinci atas penolakan-penolakan Al-Rânîrî, Al-Attas menunjukkan dengan jelas bahwa tak satu pun dari tuduhan-tuduhan di atas yang memiliki validitas.[26] Dengan mengingat fakta bahwa karya-karya asli Al-Fanshûrî dan Al-Sumatrânî tersedia bagi Al-Rânîrî, Al-Attas sampai pada kesimpulan bahwa, terlepas dari bias dan kepentingan pribadi, kritik-kritik Al-Rânîrî timbul dari lemahnya penguasaan dia terhadap doktrin-doktrin sufi sebagaimana juga kurangnya penguasaan dia atas bahasa Melayu. Bagaimanapun, hal ini bukan untuk menolak bahwa Al-Rânîrî sepenuhnya benar (*justified*) dalam usahanya membersihkan pikiran penduduk daerah Melayu dari pengaruh yang merusak dari para anggota *wujûdiyyah* yang bid'ah, yang sebetulnya telah menjamur semasa Al-Rânîrî.

'Abd Al-Ra'ûf

Tokoh terakhir intelektual besar Melayu abad ke-11 H/17 M, 'Abd Al-Ra'ûf dari Singkel (w. 1104 H/1693 M), telah hidup dengan penghormatan rakyat sebagai seorang wali. Sejumlah karyanya sudah tidak ada lagi.[27] Sebagai penulis produktif, 'Abd Al-Ra'ûf adalah sufi Melayu pertama yang memperkenalkan tarekat Syaththârî ke Kepulauan Melayu, sebuah tarekat yang awalnya menyebar di Sumatra dan kemudian di Jawa, lalu Semenanjung Melayu. Dia dipuji karena menulis terjemahan dan tafsir Al-Quran berbahasa Melayu pertama yang lengkap, yang didasarkan pada karya terkenal Al-Baidhâwî. Mencermati berbagai pandangan sufistiknya, karya-karyanya menyiratkan suatu penolakan atas "kebid'ahan" Al-Fanshûrî dan Al-Sumatrânî walaupun dia tidak pernah dijumpai mengkritik pandangan mereka secara eksplisit.

Tokoh-Tokoh Sufi Belakangan

Berlimpahnya karya sufi, yang juga ditandai dengan terjemahan Al-Rânîrî atas *Syarh Al-'Aqâ'id Al-Nasafiyyah*, karya terkenal Taftâzânî, ke dalam bahasa Melayu dan terjemahan *Tâj Al-Salâthîn* yang terkenal pada 1012 H/1603 M,[28] mulai memudar sejak awal abad ke-12 H/18 M, sekalipun karya-karya tentang tasawuf terus diterjemahkan, diurai-ulang, dan diringkas hingga akhir abad ke-13 H/19 M. Di antara tokoh-tokoh yang juga berpengaruh pada masanya adalah 'Abd Al-Shamad dari Palembang, yang telah menerjemahkan dan memberi komentar pada bagian-bagian *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn* karya Al-Ghazâlî dalam sebuah karya yang dikenal sebagai *Sayr Al-Sâlikîn*; Syaikh Muhammad Sammân yang telah disebutkan sebelumnya; Dâ'ûd ibn 'Abd Allâh ibn Idrîs dari Patani; dan Kemas Fakhr Al-Dîn dari Palembang. Terjemahan penting yang lain adalah *Kitâb Al-Hikam* karya Ibn 'Athâ Allâh, tercatat pada 1252 H/1836 M. Berdasarkan terjemahan bahasa Melayu inilah kita memiliki terjemahan pertama bahasa Inggris atas buku yang terkenal ini.[29]

Kira-kira selama satu abad, di bawah pengaruh modernisme dan dekadensi umum tasawuf itu sendiri, warisan intelektual dan spiritual Melayu yang diwariskan oleh para sufi hanya hidup di beberapa kalangan tradisional. Belakangan, tampak muncul kebangkitan daya tarik kembali di berbagai kelompok, termasuk elite-elite modern yang terpelajar. Barangkali demikianlah adanya, tasawuf tetap menjadi bagian integral dari kehidupan religius dan kultural Melayu dan sumber spiritualitas hingga dewasa ini.[]

14

TASAWUF DI AFRIKA

ABDUR-RAHMAN IBRAHIM DOI

Tasawuf dan Penyebaran Islam di Afrika

Para wali dan syaikh telah memiliki hubung- an harmonis dengan berbagai kawasan di Afrika jauh sebelum perkembangan paling mutakhir dari agama Islam. Keharmonisan hubungan antara para juru dakwah Islam dan para pedagang terkemuka telah dimulai sebelum perkembangan mutakhir proses islamisasi yang dengan ramah diterima oleh para penduduk di berbagai kawasan itu. Banyak pedagang pada masa-masa awal itu yang juga menjadi juru dakwah. Setiap kali mereka pergi dalam sebuah kafilah dan berhenti untuk berdagang atau beristirahat, mereka melaksanakan shalat berjamaah, sebuah tindakan yang sangat berpengaruh terhadap penduduk lokal. Secara perlahan dan bertahap, yakni ketika penduduk lokal Afrika merasa tertarik, mereka membawa serta guru-guru dan para wali, yang dengan sukarela mengajarkan Islam kepada penduduk lokal. Para wali dan kaum sufi ini mengajarkan dasar-dasar Islam, memperagakan tata cara pelaksanaan ibadah-ibadah melalui praktik mereka sendiri dan menggunakan *barakah* (kekuatan spiritual dan mistik) dalam menangani berbagai urusan duniawi dan agama. Sebagian dari para juru dakwah awal ini mengabdikan hidup mereka di jalan ini dan menghabiskan waktu selama bertahun-tahun di daerah-daerah asing meski menghadapi kesulitan yang tiada terperi.

"Ketika orang-orang yang terlibat dalam budaya-menulis menyimpan rahasia mereka hanya untuk orang-orang yang bisa membaca, para pendukung kuat atas Islam ini memainkan pengaruh yang luar biasa pada komunitas-komunitas yang di dalamnya mereka berperan."[1] Mereka menjadikan kawasan ini sebagai tanah air mereka, melakukan perkawinan di sana dan menjadi bagian darinya. Mereka memberikan bimbingan kepada penduduk lokal dalam segala keadaan dan situasi untuk menjelaskan perbedaan antara Islam yang murni dan praktik-praktik sinkretik lokal.

Islam dan berbagai kecenderungan sufistik memasuki Afrika secara bersamaan, dan penyebarannya terjadi secara serempak. Kaum sufi, baik sebagai juru dakwah individual maupun sebagai anggota berbagai tarekat, adalah pemimpin dalam menjalankan kewajiban mengislamkan penduduk lokal, yang berarti meng islamkan suku-suku di sana. Sir Hamilton Gibb menjelaskan ihwal perkembangan-perkembangan mutakhir:

> Misi-misi yang paling berhasil sering merupakan misi yang melibatkan para penduduk lokal (*co-nationals*), termasuk para anggota suku, orang-orang kasar, buta huruf, dan tak tahu adat. Mereka melicinkan jalan bagi generasi-generasi masa berikutnya untuk melakukan pemurnian dengan menanamkan pengaruh-pengaruh hukum dan teologi ortodoks. Terutama berkat usaha mereka (para juru dakwah sufi) selama abad-abad wilayah penyebaran agama Islam terus meluas di Afrika, India, dan Indonesia, melintasi Asia Tengah ke Turkestan dan Cina, dan di belahan-belahan bagian tenggara Eropa.[2]

Tasawuf mulai menyebar dengan cepat di Afrika bagian utara. Ia memasuki daerah Maghribi melalui Spanyol, dan pada abad ke-7 H/13 M, telah menyebar dengan cepat, dan para syaikh sufi telah mulai mendirikan *zâwiyah-zâwiyah*. Pada abad ke-9 H/15 M, tarekat-tarekat sufi telah eksis dengan menunjukkan segi-segi ketenangan yang telah membedakan mereka sejak saat itu.[3] Setelah tarekat-tarekat atau perkumpulan-perkumpulan sufi terbentuk, pelbagai *zâwiyah*, *tekke*, dan *ribâth* sufi didirikan oleh masing-masing persaudaraan itu. *Ribâth-ribâth* seperti itu, kata Trimingham, dibentengi

oleh batas tempat-tempat yang penjaganya sering merupakan para penyebar Islam yang efektif.[4]

Tarekat-Tarekat Sufi

Ada sejumlah tarekat atau persaudaraan sufi yang dianut oleh mayoritas umat Islam Afrika. Para juru dakwah diutus oleh tarekat-tarekat semacam itu untuk menyebarkan Islam di daerah-daerah non-Muslim. *Ribâth* atau *zâwiyah* meliputi sekolah, makanan, dan penginapan yang ditawarkan pada pengelana. "Afrika," kata A.S. Tritton, "merupakan suatu pusat peradaban."[5] Belakangan, persaudaraan-persaudaraan sufi itu menjadi saling iri satu sama lain, dan sebuah kompetisi yang keras dimulai dalam penyebaran tarekat dan penyebaran Islam. Mereka yang menjadi pengikut sebuah tarekat sufi tertentu mempersembahkan cinta dan takzim mereka pada seorang syaikh atau penasihat spiritual. Para pemimpin spiritual tarekat-tarekat sufi ini melatih sekelompok kecil di antara para pengikut yang setia dalam mengkaji kitab-kitab Islam dan tradisi-tradisi hukum sekaligus tata cara ibadah dan ketaatan. Mereka mengajarkan bahwa keselamatan datang melalui tindakan, teguh pada ketentuan moral Islam, dan semangat untuk menyebarkan agama (dakwah). Seluruh anggota tarekat dipandang sejajar dan harus mematuhi tata pergaulan yang dirumuskan oleh mursyid tarekat. Tarekat-tarekat bertindak berdasarkan anjuran Nabi Saw. bahwa dunia ini adalah sarana untuk akhirat; seseorang seharusnya bekerja keras di sini untuk menuai panen di akhirat.

Tarekat-tarekat sufi melakukan beragam gerakan pembaruan. Ide utamanya adalah kembali kepada kemurnian dan spiritualitas Islam sebagaimana dipraktikkan pada masa Nabi. Tarekat-tarekat itu biasanya mengklaim sebuah silsilah spiritual yang dinisbahkan pada para sahabat Nabi dan kemudian pada Nabi sendiri. Silsilah itu mengabsahkan klaim bahwa seorang pengikut sebuah tarekat akan memiliki kesalehan religius di atas orang awam.

Disiplin keras dan gerakan pembaruan yang dijalankan di sebuah *ribâth* bisa dilihat dari aktivitas-aktivitas *ribâth* awal abad ke-5 H/11 M yang dibangun di suatu tempat di Pesisir Atlantik Mauritania.[6] Tujuan primernya adalah mengajarkan dasar-dasar Islam

pada anggota-anggota suku yang agak "pagan", yang dikonversi menjadi Islam yang sebenarnya (nominal). Pemimpin *ribâth* itu adalah sosok yang berdisiplin keras bernama 'Abd Allâh ibn Yâsîn. Ia melancarkan misi pembaruannya di kalangan suku-suku Berber Maghribi—suku Goddala, Sanhaja, dan Lamtuma—sejak 430 H/1038-39 M hingga 450 H/1058-59 M. Menurut Ibn Abî Zar', dia melancarkan gerakannya di antara orang-orang "yang tidak bersembahyang, tidak mengucapkan nama Allah dan sulit mengenal *syahâdah*, diperbudak oleh kebodohan dan menjauh dari-Nya untuk mengikuti hawa nafsu mereka."[7] Dalam *ribâth*, 'Abd Allâh ibn Yâsîn segera dikelilingi oleh sejumlah besar murid spiritualnya dan kemudian mulai menyebarkan Islam pada suku-suku Berber. Gerakan pembaruan ini dikenal sebagai gerakan Almoravid atau Al-Murâbithûn (karena dimulai dari *ribâth*).

Al-Bakrî menggambarkan aturan keras 'Abd Allâh tentang praktik-praktik ibadah. Terlambat melaksanakan shalat bisa dihukum dengan dua puluh cambukan, mengabaikan sajadah (alas shalat) bisa dihukum dengan lima cambukan, dan menyaringkan suara di masjid bisa dihukum dengan beberapa cambukan yang dianggap pantas oleh penegak disiplin.[8] 'Abd Allâh ibn Yâsîn akhirnya gugur saat jihad melawan sekte Barghawata yang bid'ah. Sekte ini mengacaukan ajaran, termasuk membuat sebuah Al-Quran baru yang terdiri dari delapan puluh surah, berpuasa pada bulan Rajab di samping Ramadhan, merayakan Idul Adha pada hari ke-11 Muharram, menjadikan Kamis sebagai sebuah hari shalat berjamaah, dan tidak makan telur, ikan, atau kepala-kepala binatang.[9]

Tasawuf marabout sangat awal memberi karakter pada Islam di Senegambia. Tasawuf tetap merupakan faktor penting dalam kehidupan religius penduduk di sana bahkan hingga dewasa ini. Para sufi marabout Mauritania memperkenalkan Islam ke beberapa wilayah selatan Sungai Sinegal.[10] Dewasa ini sebagian besar umat Islam Afrika Barat bergabung dengan tarekat-tarekat sufi besar. Guru spiritual adalah marabout, dan pengikut spiritualnya adalah *talibe* (*thâlib*), yang menerima bimbingan dalam *riyâdhah-riyâdhah* keagamaan.

Kita tidak perlu memperdetail soal tersebarnya tarekat-tarekat sufi ke Afrika Utara dan Maghribi, karena hal itu adalah topik lain. Di sini kita hanya akan melihat salah satu di antara tarekat-tarekat mutakhir yang sangat penting, Sanûsiyyah. Pada akhir bab, disajikan sebuah daftar tentang beberapa tarekat di Afrika, yang menunjukkan periode kapan mereka ada. Kita akan menelaah penyebaran dan pertumbuhan tarekat-tarekat di Afrika Timur, bagian timur Sudan, dan Afrika Barat dengan agak detail.

Di bagian timur Sudan, pengaruh sufi terutama datang dari Hijaz sejak periode Fung, yang dimulai pada 906 H/1500 M. Ada lebih dari dua puluh tarekat sufi yang berbeda di wilayah ini, yang paling terkemuka di antara tarekat-tarekat itu adalah Syâdziliyyah dan Khatmiyyah, yang dikenal dengan nama lainnya sebagai tarekat Mirghâniyyah. Di Republik Sudan, tarekat Khatmiyyah sangat terkenal, khususnya di kalangan keturunan para pengikut Muhammad Ahmad, Mahdi Sudan sejak 1259–1302 H/1843–85 M, sekalipun sang Mahdi sendiri adalah syaikh spiritual tarekat Sammâniyyah.

Di bagian timur laut Sudan dan Tanduk Afrika, tarekat terkemuka adalah Qâdiriyyah, yang diperkenalkan di Harar, Etiopia, oleh Syarîf Abû Bakr ibn 'Abd Allâh Al-'Aidarûs, yang wafat pada 915 H/1255 M di Aden. Tarekat lain yang sangat menonjol adalah Ahmadiyyah, didirikan oleh pembaru Makkah yang sangat terpelajar, Sayyid Ahmad ibn Idrîs Al-Fâsî (1173–1253 H/1760–1837 M). Mujahid Muslim yang masyhur Syaikh 'Abbdille Hassan (Syaikh 'Abd Allâh Hasan), seorang Somalia yang saleh, adalah seorang pengikut setia tarekat ini. Dialah yang memimpin jihad pada permulaan abad ini melawan kolonisasi dan gangguan Kristen terhadap umat Islam dataran rendah Somalia serta perlawanan terhadap penduduk Kristen dataran-dataran tinggi Etiopia.

Persebaran Tasawuf di Afrika Timur

Pelbagai tarekat sufi yang tersebar di Afrika Timur sama seperti yang ditemukan di belahan lain Dunia Islam. Tarekat paling populer adalah tarekat Qâdiriyyah Syaikh 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî, yang diperkenalkan ke Zanzibar dari suatu tempat yang disebut Barawa di Pesisir Somalia. Sayyid 'Umar Akullatain (Al-Qullatain) adalah orang pertama yang mengajarkan tarekat ini di sana. Dia dikebumikan di

Welezo, sekitar empat mil dari Zanzibar. Qâdiriyyah adalah sebuah tarekat terkemuka di Lindi.

Tarekat sufi lain yang menonjol di Afrika Timur adalah Syâdziliyyah. Syaikh sufi yang mengabdi untuk menyebarkan ajaran-ajaran tarekat Syâdzilî adalah Sayyid Muhammad ibn Syaikh. Ia tinggal di Kepulauan Comoro dan wafat pada 1338 H/1920 M. Tarekat Syâdziliyyah paling menonjol di Kilwa.

Tarekat Rifâ'iyyah tersebar luas di pesisir dan di Zanzibar. Praktik-praktik Rifâ'i sangat sulit, sebagaimana dilukiskan dalam bab-bab yang lalu, di antara praktik itu adalah menelan api dan menggunakan benda-benda tajam untuk menusuk bagian-bagian tubuh. Para anggota tarekat ini menggunakan rebab dan tamborin selama berzikir dan menyanyikan puji-pujian demi Allah, Nabi, dan Syaikh Ahmad Al-Rifâ'î.

Demikian pula, tarekat 'Aidarûsiyyah, yang didirikan oleh Abû Bakr ibn 'Abd Allâh Al-'Aidarûs dan Haddâdiyyah, yang didirikan oleh 'Abd Allâh ibn 'Alawî ibn Muhammad ibn Ahmad Al-Haddâd (w. 1132 H/1720 M), juga diikuti oleh beberapa penduduk, terutama di Lamn dan Zanzibar. Tarekat 'Aidarûsiyyah dan Haddâdiyyah adalah cabang dari tarekat 'Alawiyyah, yang didirikan oleh Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad (w. 653 H/1255 M). Tarekat Dandarâwiyyah yang didirikan oleh Ahmad Al-Dandarâwî juga diikuti di Zanzibar, bagian utara Kenya, Somalia, dan Kepulauan Comoro. Akan tetapi, secara keseluruhan, Qâdiriyyah memiliki pengikut paling luas di Afrika Timur, dan Syâdziliyyah adalah paling kuat di Uganda dan Zanzibar, disusul oleh Qâdiriyyah.

Di Afrika Timur, tasawuf mula-mula memengaruhi wilayah-wilayah pesisir dan kemudian menyebar masuk ke pedalaman, walaupun tidak begitu berhasil. Pusara-pusara para wali sufi ditemukan di pesisir dan kepulauan, misalnya, di Lamu. Kaum wanita Swahili berziarah ke pusara-pusara ini. Pusara seorang wali yang terbaru adalah pusara Shâlih ibn 'Abd Allâh, yang wafat pada 1354 H/1935 M dan merupakan pendiri Ribâth Riyâdhât Al-Lamu. Sebagaimana bisa dilihat di beberapa belahan lain Dunia Islam, bunga-bunga ditempatkan di atas pusara, dan perayaan *'urs* tahunan berlangsung dengan beberapa syair pujian dan zikir. Pusara Shaha Msyaham

ibn Hisyâm (w. 1000 H/1592 M), seorang penguasa Syirazi dari Mombasa, adalah juga tempat keramat yang masyhur. Pusara lain tempat ziarah dilakukan di Mombasa adalah pusara Syaikh Jundânî di Masjid Jundânî. Ada pula pusara Syaikh Faqîhî Manshûrû di Kota Taka, yang dikunjungi oleh banyak penduduk lokal.

Tasawuf di Afrika Barat

Tarekat-tarekat sufi menyebar di Afrika Barat melalui suku-suku Berber Afrika Utara, yang sangat menghormati pusara-pusara para wali, sehingga dalam batas-batas tertentu sikap mereka dapat dilukiskan sebagai penyembahan atau pemujaan terhadap wali. Akan tetapi, ada dua perbedaan penting di Afrika Utara: (a) pemujaan wali jarang ditemukan, kecuali orang-orang Wolof, yang mengeramatkan pusara Ahmad Bâmbâ di Touba; (b) tidak banyak tarekat sufi. Dua tarekat yang tersebar adalah Qâdiriyyah dan Tijâniyyah. Segelintir orang mengikuti tarekat Syâdziliyyah di bagian barat Guinea. Mereka terpengaruh saat perjalanan haji dan juga melalui hubungan-hubungan dengan umat Islam Afrika Utara. Demikian pula, pada saat yang sama, tarekat 'Arûsiyyah telah diperkenalkan ke wilayah Chad oleh suku Tripolitarian dari Aulâd Sulaimân, namun anggota-anggota mereka juga beralih ke Tijâniyyah.[11] Akan tetapi, para pengikut Tijâniyyah dan Qâdiriyyah bisa ditemukan di semua negeri Afrika Barat.

Tarekat Qâdiriyyah

Qâdiriyyah adalah tarekat pertama yang memasuki Afrika Barat. Melalui pengaruh 'Umar Al-Syaikh (864-960 H/1460-1553 M), penguasa suku Kunta, tarekat ini pertama kali dibawa ke Sudan bagian barat. Dia berhubungan dengan syaikh-syaikh Qâdiriyyah selama haji dan dibaiat ke dalam tarekat itu.[12] 'Umar mengutus para pengikutnya untuk menyebarkan Islam di seluruh Sahara, timang Nigeria, dan Hausaland. Salah seorang pengikutnya yang paling aktif adalah Al-Mukhtâr ibn Ahmad (1142-1226 H/1729-1811 M), yang mengembangkan ajaran-ajaran Qâdirî di kalangan orang-orang hitam Afrika. Dia mendirikan sebuah *zâwiyah* di Azawad, sebelah utara Timbkutu. Dari pusat inilah tarekat Qâdiriyyah menyebar jauh dan luas dan

memengaruhi para pemimpin besar yang memungkinkan mereka melancarkan gerakan-gerakan pembaruan.

Dua pembaru yang melancarkan jihad dan mereformasi penduduk mereka adalah Syaikh 'Utsmân Dan Fodio dari Nigeria dan Syaikh Hamadu dari Masina. Karena pengaruh dari *zâwiyah* Azawad, Syaikh Sidya Al-Kabîr (1194–1285 H/1780–1868 M) dari Aula Birri dan cucunya Sidya Bâbâ (1286–1342 H/1869–1924 M) mampu memengaruhi suku-suku Moorish di Mauritania dan orang-orang Wolof di Senegal. Kemudian muncul sejumlah cabang Qâdiriyyah: Lisîdiyyah dipimpin oleh Sidya Bâbâ (w. 1342 H/1924 M), Fâdhiliyyah Muhammad Fâdhil (w. 1276 H/1860 M), dan Murîdiyyah Ahmadou Bâmbâ (w. 1345 H/1927 M). Cabang-cabang ini disesuaikan dengan kebutuhan orang hitam Afrika. Cabang yang paling terkenal adalah Murîdiyyah, yang memimpin banyak pengikut dan telah menyebar pesat di kalangan orang Wolof, yang sebagian besar adalah para petani, dan para "pagan" Senegal. Dengan pusatnya di Masjid Touna, penekanan khusus diletakkan pada pertanian. Para pemimpin tarekat telah mendorong munculnya perkebunan kolektif. Pemimpin yang sekarang adalah Syaikh Falilu Mbake, yang dimuliakan oleh seluruh pengikut tarekat itu.

Syaikh Qâdiriyyah lainnya yang masyhur adalah Syehu 'Utsmân Dan Fodio. Dialah yang melancarkan jihad untuk mereformasi para pengikutnya. Pengaruhnya menyebar jauh melintasi negara-negara bagian utara Nigeria sekarang hingga Nigeria tengah dan Zerma. Pengaruh Qâdiriyyah menjadi begitu kuat hingga para pemimpin tarekat itu berperan dalam membentuk negara-negara baru di Fouta Jallon pada 1137 H/1725 M, Fouta Toro pada 1190 H/1776 M, Masina pada 1225 H/1810 M, dan Khalifah Sokoto dari Nigeria pada 1219 H/1804 M. Sekarang, pengaruh ini telah merosot dan orang-orang telah berubah dan lebih berminat kepada Tijâniyyah yang muncul sebagai tarekat sufi yang dominan di Afrika Barat saat ini.

Tarekat Tijâniyyah

Tarekat Tijâniyyah, didirikan oleh Syaikh Ahmad ibn Muhammad Al-Tijânî (1150–1230 H/1737–1815 M), telah diterima secara luas nyaris segera setelah kelahirannya. Syaikh 'Alî ibn 'Îsâ (w. 1260 H/1844 M)

yang dinamis mengutus para juru dakwahnya dari *zâwiyat al-timâsin* bersama dengan kafilah-kafilah pedagang dan *zâwiyah-zâwiyah* segera dibangun di Kano, Bornu, dan Waday.

Tarekat itu memperoleh banyak pengikut melalui usaha-usaha 'Umar ibn Sa'îd Al-Fûtî. Pada abad ke-13 H/19 M, tarekat itu muncul sebagai kekuatan keagamaan sekaligus kekuatan politik di selatan Sahara. Di Afrika Utara, khususnya di Maghribi, kebangkitan tarekat sebagian disebabkan oleh dominasi kolonial Prancis karena tarekat-tarekat itu menjadi suatu instrumen yang digunakan oleh para penguasa Muslim untuk melawan ekspansi politik Kerajaan Prancis dan Inggris di negara-negara Muslim. Prancis menuduh Al-Hajj 'Umar ibn Sa'îd Al-Fûtî sebagai "Le Faux Prophet" dan seorang Muslim fanatik yang berbahaya, karena dia berhasil membangkitkan penduduk melawan ekspansi kolonial mereka. Tijâniyyah menjadi penentang Prancis yang sangat bersemangat dan "beberapa administratur awal Prancis takut pada semangat pengikut mereka yang bisa dibangkitkan Tijani Marabout".[13]

Hubungan Al-Hajj 'Umar Tâl dengan Tijâniyyah terbukti menjadi titik peralihan sejarah tarekat itu. Dilahirkan di Fouta Toro pada 1212 H/1797 M, Al-Hajj 'Umar adalah putra seorang marabout. Sekitar 1235 H/1820 M dia pergi naik haji ke Makkah dan menjadi seorang pengikut tarekat Tijâniyyah. Sepulang dari ibadah haji, dia membantu menyebarkan tarekat itu dengan melaksanakan dakwah ke istana-istana para penguasa Muslim Afrika Barat, mengunjungi pusat-pusat Islam seperti Kanem, Sokoto, Fouto Toro, dan Fouto Jallon. Al-Hajj 'Umar juga merupakan seorang ilmuwan dan menulis *Jawâhir Al-Ma'ânî* yang hingga dewasa ini dianggap menjadi sebuah sumber penting oleh para syaikh Tijâniyyah.

Tarekat Tijâniyyah telah diperkenalkan di Nigeria oleh Al-Hajj 'Umar ketika dia pulang dari ibadah hajinya dan tinggal beberapa lama di Bornu dengan Al-Kâminî. Dia kemudian sampai ke Sokoto, tempat dia menghabiskan beberapa tahun dalam persahabatan dengan Sultan Muhammad Bello, putra Syehu 'Utsmân Dan Fodio, dan juga menikah dengan putri Muhammad Bello. Qâdiriyyah mendominasi kekhalifahan Sokoto, namun secara bertahap tarekat Tijâniyyah akhirnya disukai oleh kaum pemuda terdidik. Tijâniyyah

memiliki pengikut kelas bawah yang jauh lebih banyak daripada Qâdiriyyah, yang keanggotaannya terbatas pada kalangan elite. Para pemimpin Tijâniyyah berkeliling ke negeri-negeri Afrika Barat dan mengangkat para *muqaddam* (wakil syaikh) baru di banyak daerah, dan dengan cara ini, Tijâniyyah terus menyebar. Syaikh Sidi ibn 'Umar Al-Tijânî dari Maghre mengunjungi banyak negeri di Afrika Barat dan mengangkat para *muqaddam* baru di bagian utara dan selatan Nigeria. Syaikh Ibrâhîm Niasse dari Kaolak juga melakukan kunjungan ke negeri-negeri Afrika Barat. Umat Islam berkumpul untuk melihatnya karena melihatnya secara personal dipercaya menjadi sebuah sumber berkah ruhani yang luar biasa. Beberapa orang berjalan ratusan mil dari daerah-daerah pedalaman untuk mengunjunginya, untuk dibaiat ke dalam tarekat itu, dan mendengarkan nasihat-nasihatnya. Di Negara Timur Pusat Nigeria, yang kebetulan menjadi daerah mayoritas Kristen didiami oleh orang-orang Ibo, ada seorang Ibo pemimpin Muslim dan seorang *muqaddam* Tijâniyyah, yang, setelah dia beralih dari agama Kristen ke Islam, mengganti namanya dengan Syeikh Ibrâhîm Niasse dari Kaolak, sehingga menjadi Syaikh Ibrâhîm Niasse Nwagui. Dia telah mendirikan banyak sekolah Muslim di dalam dan di sekitar Afikpo dan Enugu-Ezike dan juga telah membentuk sebuah klinik Muslim dan membangun masjid-masjid. Orang-orang Ibo baru yang beralih ke Islam mengikuti tarekat Tijâniyyah. Syaikh Ibrâhîm Nwagui sekarang terlibat dalam penerjemahan Al-Quran ke dalam bahasa Ibo.

Tarekat Syâdziliyyah

Sekalipun tarekat ini telah menyebar di belahan-belahan lain Afrika, ia tidak terlalu berpengaruh di Afrika Barat. Tarekat ini di bawa ke sana pertama kali oleh seorang Muslim Pulo, 'Alî Al-Shûfî dari Fouta Jallon, selama kunjungannya ke Fez. Para muridnya mendirikan *zâwiyah-zâwiyah* di Gomba, N'dama, dan Jawiya. Syâdziliyyah cukup berpengaruh di Fuota Jallon hingga Al-Hajj 'Umar Tâl datang dan mulai menyebarkan tarekat Tijâniyyah. Pengikut Syâdziliyyah pun beralih ke Tijâniyyah.

Merosotnya Tarekat-Tarekat Sufi di Afrika

Tanda-tanda kemerosotan telah menjalari tasawuf Afrika dalam beragam bentuk. Misalnya, adalah lazim bagi para pengikut mencurahkan diri mereka untuk melayani syaikhnya dan meninggikannya di atas para syaikh dari tarekat-tarekat lain. Akan tetapi, sebagian terlampau jauh, seperti mengatakan bahwa seseorang harus mengikuti sang syaikh dan melupakan yang lain, hingga terjadi beberapa penyimpangan dalam ketaatan religius Islam. Kepercayaan pada para sufi besar, yang biasanya disebut sebagai para kekasih Allah (*auliyâ' Allâh*), sering menjadi begitu dilebih-lebihkan sehingga orang-orang percaya bahwa semua kebaikan mengalir dari mereka dan bahwa hanya melalui perantara merekalah Allah akan ridha pada mereka. Mereka pergi ke kuburan para syaikh seperti itu, meletakkan karangan bunga, menuangkan susu pada kuburan, mengelilinginya sebagaimana tawaf di Ka'bah, dan memotong banyak kambing, biri-biri jantan, dan unggas di kuburannya jika mereka merasa bahwa keinginan-keinginan mereka telah dipenuhi. Pemujaan kepada para syaikh ini terkadang memberi kesan penyembahan wali. Pada saatnya, orang-orang mulai membungkuk nyaris dalam posisi bersujud di depan kuburan dan lebih mencari pertolongan dari para wali itu daripada dari Allah.

Kecenderungan-Kecenderungan Baru: Usaha-Usaha Pembaruan

Dalam keadaan demikian, kini gema pernyataan Ibn Jauziyyah dan Ibn Taimiyyah terdengar di berbagai kawasan Afrika, yang diperkuat oleh gerakan Wahhâbî. Sebagaimana di negeri-negeri Afrika Utara, bagian timur Afrika, dan bagian Tengah, opini modernis sering sangat menentang pemujaan para wali dan penghormatan berlebihan yang dilakukan secara tradisional terhadap orang-orang suci.[14] Di Afrika Timur, misalnya, Matwa-matwa mulai melawan pemujaan wali, karena disadari atau tidak, pemujaan itu membawa pada syirik (menyekutukan Tuhan). Inilah alasan mereka mengapa dengan keras melawan pembangunan pusara yang amat indah dan besar di makam Sultan Sa'îd.

Para pembaru juga menganggap beberapa praktik Tijâniyyah sebagai *al-bid'ah al-sayyi'ah* (bid'ah yang buruk). Pada setiap Jumat sore, para pengikut Tijâniyyah duduk dalam sebuah lingkaran, membentangkan kain putih di tengah, dan mulai membaca syair-syair barzanji di bawah bimbingan seorang *muqaddam*. Mereka percaya bahwa selama pembacaan-pembacaan itu, Nabi Muhammad datang dan duduk di kain putih itu. Demikian pula, selama pembacaan *maulidî* (hari kelahiran), ketika pembaca mengucapkan pernyataan bahwa "Nabi kita telah lahir", jamaah berdiri sebagai suatu tanda penghormatan kepada Nabi, karena mereka percaya bahwa Nabi sendiri datang pada peristiwa itu. Kemudian mereka mengucapkan, *"Yâ Nabî, assalâmu'alaikum."* Praktik ini, umumnya di anak benua Indo-Pakistan, tampak berpengaruh kuat pada umat Islam Afrika Timur.

Tarekat Sanûsiyyah

Pada abad ke-13 H/19 M, tarekat Sanûsiyyah didirikan oleh Muḥammad ibn 'Alî Al-Sanûsî Al-Khaththâbî Al-Idrîsî Al-Ḥasanî (1201–75 H/1787–1895 M). Tarekat ini segera populer dengan cepat.[15] Sang pendiri *tharîqah* ini merevolusi struktur sosial Libia, yang memberi kontribusi pada pembentukan Libia modern dan merdeka.

Sayyid Muḥammad ibn 'Alî Al-Sanûsî lahir di Tursh di Kota Mostaghanem Aljazair. Dia keturunan keluarga Idrîsî yang terkenal dan juga anak cucu khalifah Islam keempat, 'Alî, melalui putra sulungnya, Ḥasan, cucu Nabi Muhammad. Ayahnya wafat ketika dia masih muda, dan dia diasuh oleh ibunya. Dia masuk sekolah pertama di kampungnya, belajar di bawah Abû Ra's (w. 1233 H/1823 M) dan Belghandûz (w. 1244 H/1829 M). Kemudian dia kuliah di Universitas Qarawiyyîn di Fez pada 1236 H/1821 M. Dia menghabiskan delapan tahun di universitas itu, belajar tafsir-tafsir Al-Quran, hadis, serta fiqih dan mempunyai hubungan dengan sejumlah ulama dan berbagai kelompok persaudaraan sufi di Maroko. Prestasi akademisnya memberinya sebuah posisi untuk mengajar di universitas itu. Dia kembali ke Aljazair pada 1244 H/1829 M yang kian masyhur sebagai seorang terpelajar, saleh, dan sufi. Disertai oleh pengikut pertamanya, ia berkelana melintasi Sahara, Tunisia, Tripolitania, dan Cyrenaica

untuk menyebarkan Islam. Dia menyeru untuk menegakkan kesatuan Islam yang lebih besar dan menyuruh orang-orang untuk menjauhi bid'ah yang buruk dalam kepercayaan dan praktik-praktik mereka dan kembali pada agama Nabi, melucuti tambahan-tambahan belakangan dan detail-detail yang tidak berhubungan.

Sayyid Muhammad meninggalkan Fez, berangkat ke timur dan berhenti di Kairo, tempat ia tinggal beberapa lama bersama para ulama Universitas Al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan ke Hijaz untuk melaksanakan ibadah haji dan tinggal di sana, mengajar, tafakur, dan mencermati kondisi-kondisi sosial umat Islam. Dia sedih melihat apa yang dijumpainya dan memutuskan untuk mengabdikan hidupnya guna membantu orang-orang agar menemukan jati diri mereka kembali.

Selama tinggal di Hijaz, Sayyid Muhammad berjumpa dengan pendukungnya yang paling gigih, Amîr Muhammad Syarîf, penguasa Waday. Selama periode ini pula dia berjumpa dengan ahli kalam dan sufi terkenal, Ahmad ibn Idrîs Al-Fâsî, mursyid tarekat Khadhiriyyah, orang Maroko. Pada diri Al-Fâsî, Sanûsî menemukan guru yang seide. Ia kemudian menjadi teman karib Al-Fâsî dan pergi ke Yaman untuk perjalanan dakwah. Al-Fâsî wafat di sana, tetapi sebelum meninggal, dia memerintahkan para pengikutnya agar mengikuti ajaran-ajaran Sanûsî, yang segera mendirikan sebuah *zâwiyah* dan perguruan di dekat Makkah. Sekitar tahun 1256 H/1840 M, dia akhirnya memutuskan untuk pulang ke Aljazair, tetapi tidak bisa karena pendudukan Prancis. Kemudian dia pergi ke Cyrenaica.

Sanûsî Agung membangun *zâwiyah* pertamanya pada 1259 H/1843 M di sebuah tempat yang dikenal sebagai *Zâwiyah Al-Baidhâ'*. Ia dimanfaatkan sebagai masjid, sekolah, tempat istirahat, dan jika dibutuhkan menjadi benteng. Dalam periode yang singkat, daerah-daerah di sekitarnya ditandai dengan *zâwiyah-zâwiyah* serupa. Bangunan-bangunan itu tersusun dari struktur yang serupa, yang masing-masing ditempatkan pada jarak enam jam perjalanan antara satu dan lainnya, dan senantiasa diletakkan di tempat-tempat penting dan strategis. Jamaah-jamaah regular dikumpulkan di *zâwiyah-zâwiyah* setiap hari Jumat dan diikuti oleh penduduk setempat. Dari

mimbar masjid-masjid *zâwiyah*, orang-orang diperingatkan untuk menaati dasar-dasar Islam dan untuk memikirkan masyarakat Islam yang lebih luas. *Zâwiyah-zâwiyah* digunakan sebagai pusat-pusat komunitas di bawah pimpinan seorang yang lebih tua yang juga bertanggung jawab untuk menciptakan kedamaian dalam perselisihan-perselisihan lokal. Masing-masing *zâwiyah* memiliki sebuah sekolah yang didempetkan. Tanah antara *zâwiyah* dan sekolah ditanami oleh penduduk setempat, yang mendanai *zâwiyah*. Orang-orang baru dari *zâwiyah-zâwiyah* disebut *ikhwân* atau "saudara-saudara".

Di bawah kepemimpinan Sanûsî yang penuh semangat, gerakan itu menyebar ke Chad, Afrika Tengah, dan Hijaz. Akan tetapi, tarekat itu mempunyai sebuah kepentingan khusus untuk Libia, yang ternyata menjadi sebuah gerakan religius, kultural, dan politik. Gerakan tersebut mempunyai sebuah efek-jangkau yang jauh dalam perjuangan melawan kolonialisme, pertama di Afrika Tengah di bawah kepemimpinan Sayyid Al-Mahdî, ayah Raja Idrîs, dan kemudian melawan para penjajah Italia di Libia sejak 1329 H/1911 M hingga akhirnya mereka terusir selama Perang Dunia Kedua.

Sanûsî Agung memiliki kombinasi anugerah yang jarang: ilmuwan, sufi, dan sekaligus pekerja. Tarekat ini mengajarkan ketaatan yang lebih besar pada, dan pemahaman atas, Islam dalam konteks kehidupan aksi yang dipancari oleh pengalaman sufi. Sanûsî Agung mendorong para pengikutnya untuk kembali pada Al-Quran dan Sunnah Nabi, menjauhi praktik-praktik bid'ah.

Setelah beberapa tahun, Sanûsî pergi lagi ke Makkah dan berdakwah kepada para jamaah haji yang berasal dari pelbagai belahan Dunia Islam. *Ikhwân*, atau para pengikut Sanûsî, sangat banyak terinspirasi oleh ajaran-ajaran syaikh ini sehingga mereka menjadi para duta hidup tarekat Sanûsiyyah, yang berkelana dari satu tempat ke tempat lain dan mendirikan *zâwiyah-zâwiyah* baru. Sanûsî kembali ke Cyrenaica pada 1269 H/1853 M, dan pada 1271 H/1855 M dia memindahkan pusat tarekatnya dari Al-Baidhâ' ke oasis Jaghbub yang terpencil, sekitar 180 mil sebelah timur Tobruk. Di Jaghbub dia menciptakan sebuah komunitas para pengikutnya yang sedang berkembang di pinggiran Gurun Sahara. Dia membangun universitas

Islam berdasarkan pola pengajaran Al-Azhar Kairo dan universitas-universitas lain di Afrika Utara. Dia mengumpulkan banyak ilmuwan hebat dan membangun perpustakaan yang menyimpan delapan ribu judul dan seribu manuskrip. Dia melatih tiga ratus ilmuwan berkaliber tinggi dan bersemangat untuk mereformasi masyarakat Islam dari akar-akarnya dan untuk menyebarkan pesan-pesan Islam di Afrika Tengah dan negeri-negeri yang berada di tengah-tengah Sahara. Markas besar Sanûsiyyah yang baru terletak di sebuah rute perdagangan yang penting dan menjadi sebuah pusat bagi tumbuhnya pengaruh Sanûsî di Mesir, Sudan, dan Libia, jauh dari campur tangan orang-orang Eropa dan Turki.

Sanûsî Agung wafat di Jaghbub pada 1275 H/1859 M setelah dia meletakkan dasar-dasar yang kuat atas gerakan Sanûsiyyah. Dia dikebumikan di sana, di sebuah pusara besar yang dengan takzim dikunjungi para pengikut Sanûsî hingga dewasa ini. Keberhasilan gerakan Sanûsiyyah bisa dipastikan oleh fakta bahwa ketika Sayyid Muhammad Al-Mahdî, pengganti Sanûsî Agung, mengambil alih kepemimpinan tarekat pada 1275 H/1859 M, Sanûsiyyah telah memiliki 146 *zâwiyah*.

Kesimpulan

Tasawuf telah memainkan peran sentral sepanjang sejarah Islam dalam penyebaran dan pemeliharaan Islam dan budayanya di Afrika. Tasawuf telah memengaruhi aspek-aspek kehidupan Islam di Afrika, dari arsitektur hingga politik. Namun, lebih dari itu, tasawuf telah memungkinkan lahirnya generasi laki-laki dan perempuan yang taat dan saleh, yang telah menjadi teladan untuk keutamaan dan kebijaksanaan spiritual. Tokoh-tokoh seperti itu telah dicintai dan diikuti di seluruh benua tersebut dan sepanjang abad oleh jutaan orang Afrika yang telah memeluk Islam. Hingga dewasa ini, spiritualitas yang diajarkan tasawuf tetap merupakan sebuah realitas yang hidup di seluruh Afrika, yang kini penduduknya adalah Muslim.[]

Lampiran
Beberapa Tarekat Sufi di Afrika Saat Ini

Tarekat	Periode awal pengaruh	Wilayah pengaruh
Al-Qâdiriyyah	Pada masa 'Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî (w. 561 H/1166 M)	Seluruh Afrika
Al-Syâdziliyyah	Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî dari Tunis (w. 648 H/1250 M)	Terutama di Maroko, Tunisia, Ajazair, dan Uganda
Al-Sammâniyyah (cabang Al-Syâdziliyyah)	abad ke-13 H /19 M	Mesir, Sudan
Al-Rifâ'iyyah	570 H/1175 M	Di kebanyakan Afrika
Al-'Alawiyyah	653 H/1255 M	
Al-Ahmadiyyah	Sayyid Ahmad Al-Badawî (w. 675 H/1276 M)	Mesir
Al-Burhâniyyah	Ibrâhîm Al-Dasûqî (w. 676 H/1277 M)	Mesir
Al-Jazûliyyah (cabang Al-Syâdziliyyah)	869 H/1465 M	Maroko
Al-'Îsawiyyah	Muhammad ibn 'Îsâ (w. 930 H/1523 M)	Maroko, Aljazair, Tunisia
Al-Tijâniyyah	1196 H/1782 M	Afrika Utara dan Barat
Al-Sanûsiyyah	1253 H/1837 M	Libia
Al-Darqâwiyyah	1238 H/1823 M	Aljazair dan Maroko
Al-Madaniyyah (cabang Al-Darqâwiyyah)	abad ke-13 H/ke-19 M	Tripolitania
Al-'Aidarûsiyyah	915 H/1509 M	Lamu dan Zanzibar

Tarekat	Periode awal pengaruh	Wilayah pengaruh
Al-'Alawiyyah (cabang Al-Darqâwiyyah)	Syaikh Ahmad Al-'Alawî, 1337 H/1919 M	Aljazair
'Ammâriyyah (cabang Al-Qâdiriyyah)	abad ke-13 H/19 M	Aljazair, Tunisia
'Arûsiyyah (cabang Al-Qâdiriyyah)	'Abd Al-'Abbâs ibn 'Arûs (w. 864 H/1460 M)	Tripolitania
Awamiriyyah (cabang Al-'Îsawiyyah)	abad ke-13 H/19 M	Tunisia
Bakkâ'iyyah (cabang Al-Qâdiriyyah)	911 H/1505 M	Sudan
Bû'aliyyah (cabang Al-Qâdiriyyah)	abad ke-13 H/19 M	Mesir, Aljazair
Ismâ'îliyyah	abad ke-13 H/19 M	Tarekat Nubian dari Kurdufan
Masyîsyiyyah	Ibn Masyîsy (w. 632 H/ 1226 M)	Maroko
Yûsufiyyah (cabang Al-Syâdziliyyah)	abad ke-10 H/16 M	Maghribi
Khatmiyyah atau Mirghaniyyah (cabang Nubian dari Al-Idrîsiyyah)	1269 H/1853 M	Sudan
Al-Murîdiyyah (cabang Al-Qâdiriyyah)	Ahmadou Bâmbâ (w. 1345 H/1927 M)	Senegal
Haddâdiyyah	—	Uganda

15

KEKESATRIAAN SPIRITUAL

SEYYED HOSSEIN NASR

Tidaklah mungkin mendiskusikan spiritualitas Islam tanpa memperhatikan realitas spiritual yang dalam bahasa Arab disebut *futuwwah* dan dalam bahasa Persia *jawân-mardî* dan dalam bahasa Inggris dapat diterjemahkan *mystical youth* atau *spiritual chivalry*. Istilah bahasa Arab maupun Persia (*fatâ*, Arab dan *jawân*, Persia) ini digunakan untuk menyebut kepemudaan—atau bahasa Latin *juvenis*—tetapi telah memperoleh makna yang lebih terkait dengan kepemudaan yang berhubungan dengan mata air kehidupan spiritual yang abadi daripada dengan kepemudaan secara fisik. Memiliki *futuwwah* atau *jawânmardî* berarti dihiasi sifat keberanian dan kedermawanan, yang berhubungan dengan kekesatriaan yang bergerak menuju jenjang makna yang paling tinggi dari alam tindakan lahiriah menuju alam kehidupan spiritual, tetapi tanpa menafikan dunia tindakan lahiriah. Karena itu, penerjemahannya sebagai "kekesatriaan spiritual" lebih menonjolkan konsep dasar Islam ini daripada segala ekspresi lainnya yang realitasnya telah mengejawantah dalam begitu banyak bidang, dari aktivitas serikat pekerja di pasar-pasar hingga aktivitas-aktivitas para kesatria di medan tempur, dari dunia kontemplatif sufi hingga dunia para sultan dan wazir.[1] Selama berabad-abad banyak substansi spiritual jiwa muslim telah dibentuk oleh *futuwwah* dan *jawânmardî*, dan hingga dewasa ini seorang Muslim tradisional terpesona, takzim, dan memercayai pribadi yang mengejawantahkan "kekesatriaan spiritual" ini.

Asal-Usul *Futuwwah*

Asal-usul *futuwwah* sangat diperdebatkan. Sebagian orang meyakini bahwa institusi *'ayyârî* Persia pra-Islam dipadukan dengan tasawuf untuk menghasilkan *futuwwah*. (Istilah *'ayyârî* secara umum bermakna "ketajaman kecerdasan" dan "tangkas", tetapi secara lebih khusus, ia dikaitkan dengan pelbagai kelompok terorganisasi yang sering bangkit melawan kekuasaan pusat khalifah dan para gubernurnya di berbagai wilayah Persia.) Sebagian yang lain percaya, sebagaimana di kalangan orang Arab pra-Islam, adanya *muruwwah* (keperkasaan), yang terdiri atas adanya keberanian (*syajâ'ah*) dan kedermawanan (*sakhâwah*), demikian pula adanya keutamaan serupa yang berkembang di kalangan orang yang menetap selama periode Islam yang sarat dengan *futuwwah*. Namun, sebagian lagi menganggap *futuwwah* sebagai cabang tasawuf dengan ciri khas tersendiri.[2] Sumber-sumber tradisional, khususnya sumber-sumber para penganut *futuwwah*, memandang pencipta kekesatriaan spiritual ini adalah bapak monoteisme, Ibrâhîm sendiri. Istilah *fatâ* (pemuda) dalam Al-Quran digunakan untuk menyebut Ibrâhîm dalam ayat berikut: *Mereka berkata: "Kami mendengar seorang pemuda (*fatâ*) yang mencela berhala-berhala ini yang bernama Ibrahim"* (QS Al-Anbiyâ' [21]: 60). Hal ini berkenaan dengan penghancuran Ibrâhîm terhadap berhala-berhala. Sufi asal Khurasani yang termasyhur, Imam Abû Al-Qâsim Al-Qusyairî, mengatakan dalam karyanya, *Al-Risâlah*: *"Al-Fatâ* adalah Ibrahim yang memecahkan seonggok berhala. Dan berhala setiap manusia adalah egonya."[3]

Al-Quran (Al-Kahfi [18]: 13) juga menyebutkan tujuh orang yang tidur dalam gua (*ashḥâb al-kahf*) sebagai orang muda (*fityân*). Mereka juga dianggap sebagai ahli *futuwwah* dalam karya-karya keislaman belakangan mengenai topik tersebut. Memerhatikan signifikansi ekumenis ashabul kahfi itu, yang termasuk keseluruhan keluarga monoteistik,[4] dan peran Ibrâhîm sebagai bapak monoteisme, mudahlah dimengerti mengapa *futuwwah* selalu memiliki sebuah karakter "ekumenis". Sebelum zaman modern, para penganut kekesatriaan spiritual, baik Yahudi, Kristen maupun Muslim, telah membentuk sebuah pesaudaraan yang bergerak melintasi batas-

batas iman. *Gottesfreunde* yang dijelaskan dalam mistisisme Rhenis sangat mirip dengan *auliyâ' Allâh*, "Para kekasih Allah" dalam *futuwwah* sufi, dan cita-cita penganut *futuwwah* sangat serupa dengan apa yang terlukis dalam puisi Wolfram von Eschenbach.[5] Ibrâhîm, yang menjauhkan diri dari godaan-godaan dunia ini demi mencari Tuhan Yang Esa, tetap menjadi bapak kesatria spiritual yang lazim di Dunia Islam dan Barat tradisional.[6]

"Ibrâhîm menaikkan kelompok ini ke kapal *tharîqah*, jalan mistik. Dia mendamparkan perahu itu di atas samudra raya *haqîqah*, kebenaran metafisik, dan mendaratkannya di pulau *futuwwah*, tempat kelompok itu membangun tempat tinggalnya."[7]

Karena itu, Ibrâhîm adalah inisiator majelis *futuwwah*, yang, menurut para penulis belakangan, semisal Wâ'izh Kâsyifî, telah ditransmisikan seperti kenabian (*nubuwwah*) itu sendiri. Ibrâhîm mewariskannya pada Ismâ'îl dan Ishâq, Ishâq pada Ya'qûb, dan Ya'qûb pada Yûsuf, salah seorang teladan utama *futuwwah*. Kemudian, ia ditransmisikan kepada Kristen dan akhirnya kepada Islam. Nabi Islam menerima kebenaran dan kekuatan *futuwwah* melalui "Nûr Muhammad", yang beliau transmisikan kepada 'Alî, yang kemudian menjadi sumber tertinggi *futuwwah* dalam Islam Sunnî maupun Syî'î. Dalam salah satu risalah belakangan tentang *futuwwah* oleh 'Abd Razzâq Kâsyânî yang berjudul *Tuhfat Al-Ikhwân fî Khashâ'ish Al-Fityân*, siklus-siklus kenabian dan *futuwwah* dibandingkan seperti berikut:[8]

kenabian (nubuwwah)	asal	: Âdam
	kutub	: Ibrâhîm
	penutup	: Muhammad
futuwwah	asal	: Ibrâhîm
	kutub	: 'Alî
	penutup	: Imam Al-Mahdi

Sejarah *Futuwwah*

Secara historis, tidak diragukan lagi bahwa *futuwwah* pertama kali dihubungkan dengan ajaran Syî'ah dan juga Persia. Setelah 'Alî

adalah Salmân Al-Fârsî yang dinobatkan sebagai syaikh *futuwwah,* dan setelah Salmân adalah Abû Muslim Khurâsânî, panglima terkenal Persia yang telah meruntuhkan Bani Umayyah. *Futuwwah* tetap bertaut erat dengan konsep Syî'ah tentang *walâyah* atau kekuasaan inisiatik dan spiritual. Sepanjang abad, mereka yang setia pada Imam kedua belas dipandang sebagai para *jawânmard* dan para *fatâ par excellence,* sebagaimana mereka, para pejuang yang membela kebenaran melawan kejahatan dan membela ruhani melawan eksternalisasi yang melemahkan dan memudarkan hakikat spiritual. Bahkan, setelah abad ke-6 H/12 M, ketika *futuwwah* menyebar ke kantong-kantong Sunnî di Irak, Suriah, dan Mesir, *futuwwah* tetap mempertahankan keterikatannya pada 'Alî. Sementara di Turki Utsmânî, *futuwwah* tetap bercorak sangat Syî'ah hingga masa kekuasan Sultan Sâlim, tatkala ajaran Syî'ah secara umum lebih dibatasi di wilayah Ustmâniyyah.

Ungkapan *lâ fatâ illâ 'Alî, lâ saifa illâ dzû al-fiqâr* (tiada *fatâ* kecuali Alî dan tiada pedang kecuali *dzû al-fiqâr* [pedang bermata dua terkenal milik 'Alî]) secara tradisional dinisbahkan pada Malaikat Jibril, yang ia sampaikan kepada Nabi. Pernyataan termasyhur ini telah bergaung di sepanjang abad di seluruh Dunia Islam dan secara khusus dipuja-puja di dunia Syî'ah, tetapi tidak terbatas padanya. Pribadi 'Alî, yang bijak sekaligus kesatria, perenung sekaligus pelindung para pekerja dan perajin, sepanjang abad senantiasa mendominasi seluruh horizon *futuwwah* sebagaimana terhadap tasawuf.

Selama periode Umayyah, *futuwwah* memperoleh banyak penganut di kalangan orang-orang non-Arab dan khususnya Persia yang telah memeluk Islam (*mawâlî*). Diketahui bahwa Salmân, kawan dekat 'Alî, memiliki hubungan dengan kelas para perajin di Irak sebagaimana juga Abû Muslim, yang selama abad-abad belakangan banyak sekali literatur mengenainya ketika dia menjadi salah seorang pahlawan *futuwwah.* Walaupun ada dekadensi bentuk-bentuk tertentunya pada abad ke-3 H/9 M, *futuwwah* yang autentik terintegrasi ke dalam tasawuf, dan referensi tentang beragam bentuk kekesatriaan spiritual mulai tampak dalam teks-teks sufi. Dalam karyanya, *Thabaqât Al-Shûfiyyah,* Sulamî, penulis buku

pertama tentang *futuwwah*, memasukkan tokoh-tokoh besar tasawuf, semisal Ma'rûf Al-Karkhî, Abû Turâb Al-Nakhsyabî, dan Abû 'Abbâs Al-Dînawarî sebagai penganut tradisi *futuwwah*.[9] Setelah periode awal ini, buku-buku tentang *futuwwah* dan *jawânmardî* malah lebih umum di kalangan penulis sufi, khususnya orang Persia, seperti Al-Qusyairî dan Maibudî dalam tafsirnya yang sangat tebal, *Kasyf Al-Asrâr*. Sastrawan ternama seperti Unshurî dan Firdausî serta para penulis prosa seperti 'Unshur Al-Ma'âlî Kâ'ûs ibn Iskandar, penulis *Qâbûs-nâmah*, memuji pentingnya kekesatriaan spiritual. Buku-buku ini lebih lazim lagi di kalangan penulis sufi belakangan seperti Rûmî, tokoh terpenting pada periode abad ke-7–9 H/10–12 M, ketika sebagian besar *Futuwwat-nâmah* (risalah tentang kekesatriaan spiritual) yang terkenal telah ditulis, buku *Futuwwat-nâmâ-yi Sulthânî* yang luar biasa itu ditulis pada abad ke-9 H/15 M oleh ilmuwan dan sufi, Husain Wâ'izh-i Kâsyifî Sabziwârî.[10]

Selama fase terakhir kekuasaan Abbâsiyah, Khalifah Al-Nâshir li Dîn Allâh (w. 622 H/1225 M) mengubah bentuk *futuwwah* menjadi sebuah baiat kekesatriaan dan melembagakan sebuah perkumpulan orang-orang mulia yang diikat bersama dengan ritus-ritus yang diambil dari kekesatriaan. Perkumpulan ini dihancurkan di Irak sebagai konsekuensi dari invasi Mongol, tetapi bertahan beberapa lama pada masa Dinasti Mamlûk di Mesir dan Suriah, dan sampai batas tertentu pada Dinasti Utsmâniyyah.

Namun, bentuk *futuwwah* serikat yang menggantikan *futuwwah* yang bersifat kesatria sejak abad ke-8 H/14 M tetap saja terkait erat dengan *futuwwah* Nâshiri. Dalam manifestasi populernya, tipe *futuwwah* serikat ini terus dihubungkan dengan kalangan Syî'ah di Anatolia sebagaimana juga kasus belakangan di India, yang di tempat itu kita dapat menemukan buku-buku *Kasb-nâmah* secara jelas bercorak Syî'ah. Serikat-serikat ini bertahan di dunia Utsmânî hingga abad ke-13 H/19 M, masing-masing serikat memiliki *fütüwwet-nâmeh* sendiri, di antaranya yang terpenting adalah *Fütüwwet-Nâme-i Kebir* karya Sayyid Mehmed Al-Radhawî, dari abad ke-10 H/16 M.[11] Serikat-serikat itu bahkan terus hidup hingga dewasa ini di berbagai wilayah di Suriah, Persia sendiri, India Muslim, dan belahan-Dunia Islam lainnya, tempat metode-metode keterampilan tradisional dan perdagangan masih dipraktikkan.

Futuwwah-kesatria juga meninggalkan jejaknya pada olahraga tradisional seperti gulat, yang di Persia *zûr-khânah* (secara harfiah, "rumah kekuatan") hidup hingga dewasa ini beserta cabang-cabangnya. *Zûr-khânah*, dengan "terowongan sakral", pembimbing atau *mursyid*, baiat—penekanan keutamaan moral sebagaimana juga pembentukan dan penguatan tubuh—menggambarkan keberlangsungan *futuwwah*-kesatria yang penting. Selama berabad-abad semua kelas masyarakat memiliki kedermawanan dan keberanian yang sangat ditekankan dalam *futuwwah*.[12] Mereka telah menjadi para pelindung masyarakat untuk melawan tekanan para penguasa sekaligus serangan internal dari para pencuri dan bajingan. Salah seorang di antara para kesatria pegulat ini, Pahlawân Mahmûd Khwârazmî (w. 722 H/1322 M), yang dikenal sebagai Pûriyâ-yî Walî, adalah pahlawan Persia. Selain sebagai seorang pegulat dan petarung besar, dia juga adalah seorang sufi dan sastrawan yang kepadanya risalah *Kanz Al-Haqâ'iq* dinisbahkan. Dewasa ini para pemuda pegulat di *zûr-khânah* disumpah dengan namanya, dan dia mewujudkan perpaduan kekuatan dengan kerendahan hati, keberanian, dan kedermawanan yang telah menjadi ciri *futuwwah* atau *jawânmardî* selama berabad-abad.

Isi *Futuwwah-nâmah:* Tujuan *Futuwwah*, Baiat, Hubungan dengan Serikat Pekerja dan Profesi

Buku-buku *Futuwwah* yang ditulis antara abad ke-7 H/13 M dan ke-9 H/15 M oleh tokoh-tokoh, seperti 'Abd Al-Razzâq Kâsyânî, Syams Al-Dîn Âmulî, Syihâb Al-Dîn 'Umar Suhrawardî, dan Wâ'izh-i Kâsyifî banyak mengungkap tentang tujuan dan maksud *futuwwah*, ritual-ritual yang terkait dengannya, dan hubungan antara *futuwwah* dan aneka ragam perajin dan serikat pekerja. Sebagai contoh, kita bisa membaca *Tuhfat Al-Ikhwân fi Khashâ'ish Al-Fityân* karya Kâsyânî.[13] Menurut penulis, konsep fundamental yang terkait dengan *futuwwah* adalah *fithrah* atau watak primordial manusia. Meskipun terdampar di dunia kekacauan dan kegelapan ini, manusia terus mempunyai *fithrah* itu dalam dirinya yang dengannya dia diciptakan. *Fithrah* adalah seberkas cahaya yang bersinar di pusat wujud manusia bahkan sekalipun ia diselubungi

oleh tabir-tabir hawa nafsu dan kelalaian. *Futuwwah* menciptakan suatu kondisi di dalam jiwa manusia yang memungkinkan *fithrah* manusia menang atas kegelapan dunia ini dan lebih untuk mengatasi kejatuhan watak manusia daripada tetap menjadi potensi dalam diri manusia. Tujuan *futuwwah* adalah mengubah cahaya *fithrah* dari potensialitas ke aktualitas. Pertarungan paling besar kesatria sejati adalah perjuangan untuk menundukkan watak manusia dengan cahaya *fithrah*. Puncak kekesatriaan spiritual adalah seni yang menuntun kita menjadi diri kita sendiri dan memperoleh kesadaran sejati atas watak primordial kita.

Dalam bab pertama karyanya, Kâsyânî menguraikan jenjang-jenjang *futuwwah*. Dia memulai dengan *muruwwah*, yang mirip dengan pemaknaan Barat Abad Pertengahan atas *courtoisie*. Puncaknya adalah *walâyah*, dalam pengertian inisiasi spiritual Syî'ah, yang Kâsyânî identifikasi sebagai kembali pada *fithrah*. Tobat, sebagai permulaan dari setiap pencarian spiritual, tak lain adalah kesucian primordial (*thahârah*) manusia, dan *futuwwah* atau *jawânmardî* tak lain daripada kembali pada kondisi *alastu*, yakni, perjanjian primordial yang dibuat antara Tuhan dan manusia ketika, menurut Al-Quran, Tuhan menanyai manusia, "Bukankah Aku Tuhanmu?" (*alastu bi rabbikum*) dan manusia menjawab, "Betul!" (*balâ*) (QS Al-A'râf [7]: 172). Tingkat ketiga di atas *futuwwah* adalah *risâlah* atau kenabian, yang sekaligus sumber *walâyah* dan *futuwwah*. Tanpa wahyu, manusia tidak akan bisa mengaktualisasi cahaya watak primordial dalam dirinya walaupun watak itu bersemayam di pusat wujudnya.

Bab 2 risalah Kâsyânî membicarakan topik *walâyah* (bahasa Persia *walâyat*), yang mengungkapkan mengapa ia begitu penting dan mengapa ia merupakan hubungan antara kenabian dan *futuwwah*, *walâyah* menjadi kesempurnaan (*kamâl*) *futuwwah*. Ibrâhîm adalah pribadi pertama yang padanya *futuwwah* dan *walâyah* mengejawantah pada saat yang sama. Dialah yang menghancurkan berhala-berhala atas nama Tuhan Yang Esa.

Bab ketiga menguraikan akar-akar *futuwwah* dan syarat-syarat untuk menyelami lapisan-lapisannya. Ada sebuah petunjuk yang jelas pada Kâsyânî tentang ritus-ritus baiat yang terkait dengan *futuwwah*. Ritus-ritus itu meliputi acara meminum air dan garam, yang telah

Nabi tawarkan pada 'Alî dan Salmân. Kemudian pemakaian sepasang pantalon (*sarâwâl*) seperti pakaian yang dikenakan oleh 'Alî. Terakhir, pemasangan ikat pinggang sebagaimana ikat pinggang yang Nabi pasangkan di pinggang 'Alî. Masing-masing ritus ini merupakan simbol dari sebuah realitas spiritual. Air menyimbolkan *ma'rifah* dan kearifan, garam adalah keadilan, sepasang pantalon adalah kesopanan dan *wara'*, dan ikat pinggang adalah keberanian dan kehormatan. Ada sebuah transmisi baiat (ijazah) dari mursyid kepada murid, yang dilaksanakan melalui ritus-ritus yang mirip baiat sufi sejauh transmisi kekuatan baiat diperhatikan, tetapi bentuk-bentuk ritus ini berbeda.

Dalam Bab 4, penulis beralih pada dasar-dasar dan makna *futuwwah*, dasar itu tak lain adalah penyucian jiwa, satu-satunya yang memungkinkan aktualisasi cahaya watak primordial manusia atau *fithrah*. Kâsyânî kemudian beralih membahas kebaikan-kebaikan *futuwwah* yang penting untuk memahami hakikatnya.

Kebaikan Menurut *Futuwwah*

Deskripsi Kâsyânî yang sangat terperinci tentang berbagai kebaikan kekesatriaan-spiritual mengungkapkan betapa penting kebaikan itu pada keseluruhan *futuwwah*, sebagaimana pada tasawuf, karena realitas kedua hal itu bukanlah kata-kata atau pemikiran, melainkan wujud dan tindakan yang memengaruhi dan mengubah cara hidup seseorang. Kebaikan-kebaikan yang diurutkan oleh Kâsyânî, sebagaimana oleh para syaikh *futuwwah* yang lain dalam satu bentuk atau lainnya, adalah sebagai berikut:

1. Tobat (*taubah*). Ini meliputi transformasi batin dan kembali kepada jati diri.

2. Dermawan (*sakhâ*). Ini tingkatan tertinggi *muruwwah* dan terdiri atas tiga jenjang: *Pertama* mencakup objektivitas dan kedermawanan tanpa mengharapkan imbalan; *kedua* adalah murah hati dan mengorbankan diri dan harta secara sukarela dan ikhlas; dan *ketiga* adalah memberikan harta kekayaan dalam membantu kawan-kawannya dan berbagi apa yang mereka miliki.

3. Rendah hati (*tawâdhu'*). Ini membuat ego seseorang tunduk kepada akal pada saat bertindak.

4. Damai (*amn*). Ini memiliki kemantapan batin dan ketenangan pikiran, dan tak ada kedamaian tanpa cahaya iman dalam hati.

5. Jujur (*shidq*). *Shidq* adalah dasar kearifan, dan *jawânmard* adalah pribadi yang senantiasa jujur dan tindakan-tindakan lahiriah dan batiniahnya tidak saling bertentangan.

6. Petunjuk (*hidâyah*). Ini adalah mengikuti jalan yang membawa pada keselamatan, dan ia berarti teguh dalam melangkah. Pada tahap ini, petunjuk berarti "pandangan melalui hati" dan memperoleh pengetahuan yang pasti (*'ilm al-yaqîn*).

7. Nasihat (*nashîḥah*). Ini adalah sumber cahaya keadilan dan buah dari keseimbangan batin yang dianugerahkan oleh Tuhan.

8. Kesetiaan (*wafâ*). Ini adalah tetap setia pada kata seseorang, dan pada puncaknya, ia berkenaan dengan pemenuhan perjanjian pra-keabadian yang dibuat antara Tuhan dan manusia.

Kâsyânî kemudian menyebutkan penyakit-penyakit (*âfât*) yang bisa merusak *futuwwah*. Penyakit yang utama adalah kebanggaan, yang senantiasa berbahaya, yang mengharuskan kontrol atas hawa nafsu (*nafs*) setiap saat.

Akhirnya, penulis menggambarkan perbedaan antara *fatâ*, *mutafattî*, dan *mudda'î*. Di sini dia membedakan antara kesatria spiritual (*fatâ*) sejati atau ahli *futuwwah*, pribadi yang mengklaim suatu *maqâm* seperti itu tanpa setia pada prinsip-prisipnya (*mutafattî*), dan yang mengaku-aku (*mudda'î*) mengikuti majelis para kesatria spiritual tanpa pernah mengikuti jejak mereka atau belajar dari kesadaran batin mereka.

Sang penulis menyimpulkan risalahnya itu dengan meringkas kebaikan-kebaikan dan arti pentingnya serta kembali menekankan signifikansi kedermawanan dan keramah-tamahan.

Jadi, kebaikan terletak pada inti *futuwwah* karena hanya *futuwwah*-lah yang bisa mengubah jiwa dan menghiasinya. Melalui bentuk-bentuk *futuwwah* yang populer, suatu kebaikan ditanamkan di berbagai kelompok dan kelas masyarakat Islam tradisional, dan puncak kebaikan *futuwwah* menjadi sepadan dengan kebaikan tasawuf.

Futuwwah dan Serikat Pekerja

Sebagaimana telah dikatakan, *futuwwah* menjadi semangat dan prinsip yang membimbing banyak pekerja di Persia, Anatolia, Suriah, dan belahan Dunia Islam lainnya. Melalui *futuwwah*, aktivitas para seniman menyatu dalam kehidupan religius dan aktivitas lahiriah para perajin menjadi pendukung bagi "kerja batin", persis seperti aktivitas para arsitek dan perajin Barat Abad Pertengahan. Ada sejumlah risalah dalam bahasa Persia, Arab, dan Turki yang menjadi saksi atas peran *futuwwah* dalam memungkinkan integrasi spiritual atas aktivitas-aktivitas tradisional di dunia kesenian dan kerajinan, yang dari sudut pandang Islam adalah satu dan sama.[14] Risalah-risalah seperti itu ada, misalnya, untuk serikat pekerja pandai besi dan pemintal tekstil.

Futuwwat-nâmah para pemintal tekstil (*chîtsâzân*) sangatlah signifikan dalam menjelaskan hubungan antara serikat pekerja dan *futuwwah*.[15] Menurut risalah ini, setiap tindakan dalam memintal dan mewarnai tekstil memiliki makna simbolik. Ketua serikat para pemintal tekstil adalah Imam Syî'ah keenam, Ja'far Al-Shâdiq, dan Jibrillah yang pertama kali mengajari manusia bagaimana mencelup kain. Risalah itu menegaskan bahwa seseorang harus memiliki seorang guru (*ustâdz*) dan bahwa hanya melalui petunjuk-petunjuk spiritual yang diberikan oleh mata rantai *futuwwah*-lah ruh (semangat) bisa diembuskan ke dalam pekerjaan perajin dan makna dilimpahkan kepadanya.

Melalui *futuwwah*, spiritualitas Islam menyusup ke dalam aktivitas-aktivitas sehari-hari masyarakat Islam, dan seni menyatu dalam dimensi spiritual Islam, tidak hanya secara teoretis, tetapi juga secara praktis. Tidak mungkin memahami spiritualitas Islam secara utuh tanpa mengerti peran kekesatriaan spiritual dalam mentransformasi jiwa mereka yang pada gilirannya mengubah dan membuat sesuatu menjadi mulia dalam aktivitas universal itu. Itulah seni dalam pengertian tradisionalnya yang sebelumnya terbatas pada suatu kelas khusus umat manusia di dalam masyarakat Barat modern.

Rûmî dan Ketulusan Tindakan

Pada salah satu episode paling terkenal dalam *Matsnawî*, Rûmî meringkas dalam puisi Persia yang abadi itu apa yang menjadi inti *futuw-*

wah, yaitu, kedermawaan, keberanian, dan tindakan objektif (tak berperasangka) dipadukan dengan ketulusan (*ikhlâsh*) dan dipersembahkan untuk Tuhan. Riwayat itu menceritakan pertempuran antara 'Alî, kutub *futuwwah*, dan seorang petarung yang melawannya di medan tempur:

> Belajarlah dari 'Alî bagaimana bertindak tulus [*ikhlâsh*]: ketahuilah bahwa Singa Allah ('Alî) telah menyingkir dari (segala) kebohongan.
>
> Tatkala bertempur melawan orang kafir, dia mengangkat tangannya di atas seorang jawara (yang kalah), dan dengan cepat menghunus pedang dan hendak bersegera (membunuhnya).
>
> Dia meludah ke wajah 'Alî, kebanggaan setiap nabi dan wali;
>
> Dia meludahi muka yang sebelumnya wajah rupawan itu membungkuk rendah di tempat ibadah.
>
> 'Alî segera memasukkan kembali pedangnya dan mengurungkan (upayanya) untuk berkelahi dengannya.
>
> Jawara itu terkejut oleh tindakan itu dan oleh ampunan dan kasih-sayangnya yang tanpa alasan.
>
> Dia berkata, "Kau mengangkat pedangmu yang tajam untuk melawanku: mengapa kau menarik kembali dan membiarkan aku hidup?
>
> Apa yang menurutmu lebih baik daripada bertarung dengan-ku sehingga kau menjadi kendur memburukku?
>
> Apa yang kaulihat, sehingga kemarahanmu reda, dan seberkas kilat pedangmu memudar? ...
>
> Dalam keberanian, kau adalah Singa Allah: dalam kedermawanan, siapakah yang betul-betul tahu siapa kau sebenarnya?
>
> Dalam kedermawanan, kau (seperti) awan Musa di gurun, dari mana datangnya hidangan makanan dan sajian tak terbandingkan." ...

Dia ['Alî] berkata, "Aku memegang dan menggunakan pedang karena Allah, aku adalah hamba Allah, aku tidak berada di bawah perintah tubuh.

Aku adalah Singa Allah, aku bukan singa hawa nafsu: perbuatan-perbuatanku menjadi saksi agamaku.

Dalam perang, aku adalah (mengejawantahkan hakikat dari) *kau tiada melemparkan manakala kau melempar*: Aku (hanyalah) seperti pedang, dan yang memegang dan menggunakan adalah Matahari (Ilahi).

Aku telah mengenyahkan segala hawa nafsu dari jalan, aku telah menganggap (apa yang adalah) selain Allah menjadi tiada.

Aku adalah bayang-bayang, Matahari adalah Tuhanku; aku adalah pembantu rumah tangga, aku bukanlah tirai (yang mencegah pendekatan) kepada-Nya.

Aku dipenuhi dengan permata penyatuan, bagai sebilah pedang (yang dipermatai): dalam pertempuran aku membuat (orang-orang) hidup, bukan mati.

Darah tidak menutup kemilau pedangku: bagaimana angin akan menghalau awanku?

Aku bukanlah sebatang jerami, aku adalah gunung penahan hawa nafsu dan kesabaran serta keadilan: bagaimana angin yang dahsyat akan mengempas gunung?"[16]

Ibn 'Arabî dan *Futuwwah*

Makna tertinggi *futuwwah* ditemukan dalam karya-karya Ibn 'Arabî, yang mengintegrasikan tidak saja untaian-spiritualitas utama ini, tetapi juga begitu banyak hal baru lainnya ke dalam sintesis besar yang karenanya dia begitu terkenal. Selama berada di Andalusia, Ibn 'Arabî telah berjumpa dengan para syaikh *futuwwah*. Dalam karyanya, *Rûḥ Al-Quds*, Ibn 'Arabî menulis mengenai Abû Muḥammad ibn Ibrâhîm Al-Malâqî Al-Fakhkhâr, "Tokoh ini, yang dikenal sebagai

"pengupas-ikan" (*Al-Qulafât*), adalah sahabat Abû Al-Rabî' Al-Kafîf dan lainnya serta sahabat Ibrâhîm ibn Tharîf. Dia menempuh jalan kekesatriaan (*futuwwah*) dan memperlihatkan semua tanda berbuat demikian."[17]

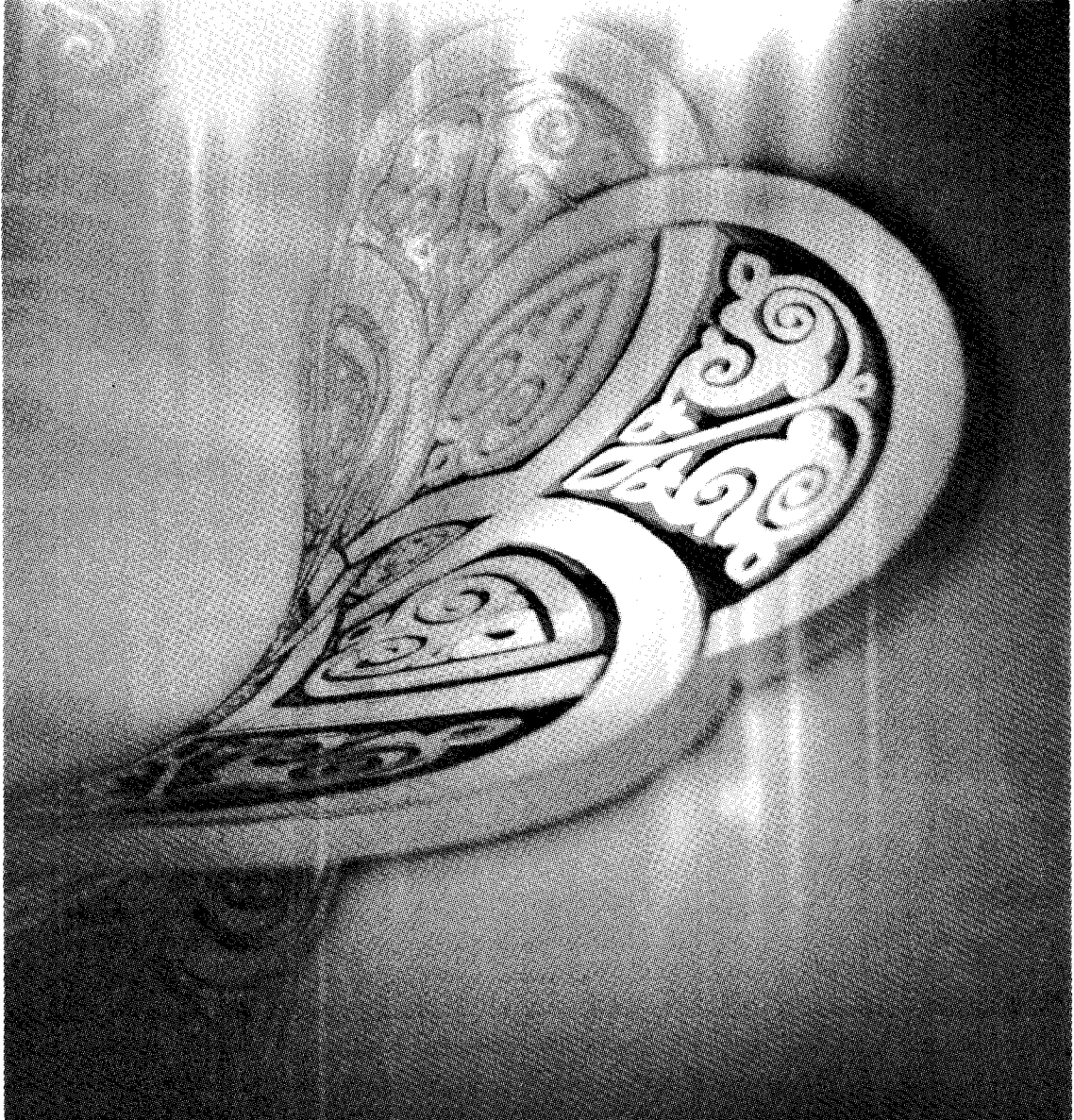
Ibn 'Arabî menulis tiga bab dari *magnum opus*-nya, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, untuk topik *futuwwah* dan juga membahas tema ini dalam karya-karyanya yang lain. Misalnya, dalam *Hilyat Al-Abdâl*, dia tidak hanya menyebutkan perlunya mengikuti *syarî'ah*, tetapi juga keutamaan-keutamaan perilaku (*makârim al-akhlâq*), yang di antaranya secara tegas menyebutkan bahwa *zuhd* (asketis) dan *futuwwah* sangatlah diperlukan demi kemajuan spiritual.[18] Namun, dalam *Futûhât*-lah, Ibn 'Arabî menggali rahasia-rahasia *futuwwah* yang sangat dalam. Dalam bab pertama karya monumental ini, dia menggambarkan perjumpaannya dengan pemuda (*fatâ*) misterius yang pada pertemuannya itu dia menisbahkan kreasi seluruh karya itu. Tokoh yang memesona inilah yang mengungkapkan rahasia-Ilahi Ka'bah Ketuhanan kepadanya.

> Secara kasar kita bisa membedakan empat momen dalam pendahuluan ini. Momen pertama adalah saat tawaf dan pertemuan di depan Hajar Aswad; pertemuan ini berpuncak pada pernyataan ketika Pemuda itu menyatakan siapa dirinya. Pengetahuan tentang makna mistis Ka'bah, muncul melalui tembok batunya, berpindah dari tangan ke tangan dalam pertemuannya dengan kebaikan *samâwî* pribadi Pemuda itu. Pemuda itu memerintah dia: "Ketahuilah rahasia Ka'bah sebelum ia hilang; kamu akan melihat kebanggaan apa yang ia peroleh dari mereka yang bertawaf massal di sekitar batu-batunya, yang melihat pada mereka dari bawah cadar-cadar dan pakaian-pakaian ihram." Dan sufi ini memang melihatnya hidup. Dengan memperoleh kesadaran tentang *maqâm* Pemuda itu, tentang kedudukannya yang menguasai ruang dan waktu, tentang makna "turun"-nya, dia berbicara dengannya dalam *'âlam mitsâl* (alam ide-imajinasi): "Aku mencium tangan kanannya dan menyeka keringat Wahyu dari dahinya. Aku berkata padanya: "Lihatlah mereka yang ingin hidup dalam persahabatan denganmu

dan sangat ingin menikmati persahabatan denganmu." Dia memberikan semua jawaban agar aku memahami: melalui sebuah tanda dan teka-teki; yang demikian itu adalah wataknya yang fundamental sebab dia tidak berbicara dengan siapa pun kecuali dalam simbol-simbol. "Ketika kamu telah belajar, mengalami, dan memahami percakapanku dalam simbol-simbol, kamu akan tahu bahwa seseorang tidak memahami atau mempelajarinya sebagaimana seseorang memahami atau mempelajari kefasihan para orator ...." Aku berkata kepadanya: "Wahai utusan atas kabar-kabar baik! Itu adalah sebuah manfaat yang sangat besar. Ajarkan kosakatamu kepadaku, baiat aku ke dalam gerakan-gerakan yang seseorang harus berikan kunci yang membuka rahasia-rahasiamu, karena aku suka bercengkerama denganmu kala malam, aku suka membuat sebuah perkumpulan denganmu." Lagi-lagi, dia yang diperkenalkan sebagai Sahabat abadi, *paredros samâwî*, hanya menjawab dengan sebuah tanda. Akan tetapi, kemudian aku mengerti. Hakikat ketampanannya disingkapkan kepadaku, dan aku dilanda rasa cinta. Aku pingsan dan dia memelukku. Ketika aku sadar kembali, tetap gemetar dengan ketakutan, dia tahu bahwa aku sudah mengerti siapa dia sebenarnya. Dia melemparkan tongkatnya dan berhenti (yakni, menjadi linglung, dia yang melarikan diri) .... Aku berkata kepadanya: "Berikanlah kepadaku sebagian rahasiamu agar aku bisa menjadi di antara banyak buktimu." Dia berkata kepadaku, "Catat dengan baik artikulasi-artikulasi dari watakku, perintah-perintah dari susunanku. Apa yang kauminta kepadaku akan kau dapati tergores dalam diriku, karena aku bukanlah seseorang yang mengucapkan kata-kata atau yang kepadanya kata-kata diucapkan. Pengetahuanku hanya milikku, dan *dzatku* (pribadiku) tak lain daripada Nama-Nama-Ku. Aku adalah Pengetahuan, Yang Diketahui dan Yang Mengetahui. Aku adalah Hikmah, kitab Hikmah, dan Hakîm."[19]

Siapakah tokoh ini yang mengetahui sekaligus yang-diketahui dan yang Ibn 'Arabî jelaskan karakteristik-karakteristiknya yang begitu berlawanan sebagai "wujud yang hidup atau mati" dan "terkandung dalam segala sesuatu dan mengandung segala sesuatu", wujud yang darinya watak "semua yang tertulis dalam buku ini" didapat?[20] Pemuda, hakikat *futuwwah*, ini tak lain adalah hakikat Ibn 'Arabî sendiri dalam alam keabadian, wujudnya yang Ilahiah (*in divinis*).

Beberapa hadis Nabi meriwayatkan para penghuni surga sebagai para pemuda tak berjenggot, dan Ibn 'Arabî sendiri mengutip sebuah hadis yang menyatakan, *"Aku telah melihat Tuhanku*[21] dalam bentuk seorang pemuda yang tak berjenggot."[22] Perjumpaan dengan *fatâ* di depan *Ka'bah* karenanya tak lain adalah perjumpaan Ibn 'Arabî sendiri dengan Tuhannya itu (*rabb al-shanâm*). Mereka yang—seperti Ibrâhîm—telah mampu menghancurkan berhala hawa nafsu mereka, dapat menemui *fatâ* yang merupakan sumber dari segala kekesatriaan spiritual. Dalam perjumpaan dengan realitas *samâwî* seseorang, manusia berpartisipasi di dalam pemuda mistis itu yang tak lain adalah kepemudaan mata air kehidupan spiritual yang abadi. Dari pemuda itu memancar kekesatriaan spiritual yang begitu kental telah memengaruhi adat-istiadat dan kebiasaan sejumlah besar para kesatria dan penguasa, para perajin, dan para seniman. Akan tetapi, pada puncaknya, kepemudaan yang abadi ini memungkinkan manusia untuk mengetahui pengetahuan tertinggi dan menjadi sadar bahwa dia *adalah* dirinya hanya ketika dia mengetahui dirinya *in divinis*. Karena itu, bentuk tertinggi kekesatriaan spiritual adalah menghancurkan kuk penghambaan pada watak rendah kita supaya layak berjumpa dengan pemuda *samâwî* itu, *fatâ*, yang *adalah* kita sebenarnya, yang telah ada dan akan ada secara abadi dan di dalamnya semata-mata kita betul-betul menjadi diri kita, abadi dalam kedekatan dengan Diri Ilahi.[]



Bagian Kedua

Kesusastraan Islam sebagai Cermin Spiritualitas Islam

16

Sastra Arab

Safa Khulusi

Spiritualitas Islam, sebagaimana terefleksikan dalam sastra Arab, bisa dilihat dari empat sudut pandang: (1) Al-Quran dan hadis, (2) Cinta Platonik pada awal Dinasti Umayyah, (3) Syi'ah, dan (4) Tasawuf. Semua ini memainkan peran utama dalam menanamkan spiritualitas dalam sastra Arab.

Al-Quran dan Hadis

Spiritualitas Islam dalam sastra Arab diawali dengan Al-Quran Mulia, yang menandai permulaan sebuah era baru, memisahkan zaman Jâhiliyyah atau "Zaman Kebodohan" dari keimanan baru. Al-Quran, yang ditakdirkan untuk memengaruhi kehidupan kaum Muslim selama empat belas abad berikutnya dan setelahnya, menggantikan tuhan-tuhan "konkret" dengan Tuhan transenden yang tidak beranak dan tidak diperanakkan. Sebagaimana dinyatakan dengan tepat oleh A.J. Arberry, Al-Quran "disusun di tengah-tengah karya-karya terbesar (*masterpieces*) umat manusia".[1] Dalam ungkapan M. Pickthall, "ia merupakan simfoni yang tak bisa ditiru, suara sejati yang menggerakkan manusia menuju keharuan dan kebahagiaan."[2]

Ketakbisaan-ditirunya Al-Quran yang stilistik harus dipandang sebagai standar bagi cita rasa sastra yang baik. Tidak ada penulis Muslim agung, penyair, atau tokoh spiritual dari kategori apa pun yang tidak terpengaruh, dengan satu atau lain cara, oleh Al-Quran.[3] Baik Al-Quran maupun hadis telah menatah wicara sehari-hari

bangsa Arab pada khususnya dan kaum Muslim pada umumnya dengan menjelaskan berbagai kutipannya. Bagian-bagian tertentu dari Al-Quran nyaris merupakan puisi murni, misalnya, Surah Alam Nasyrah (94) yang berirama. Jika digubah dalam bahasa Indonesia dengan irama yang sama, ia berbunyi:

Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?
Dan Kami telah menghilangkan beban dari dirimu?
Yang memberatkan punggungmu;
Dan Kami tinggikan bagimu namamu?
Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan,
Sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan,
Maka apabila kamu telah selesai (dari sesuatu urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh (urusan) yang lain,
Dan kepada Tuhanmulah hendaknya kamu berharap.[4]

Irama dan prosodi ayat-ayat Al-Quran tersebut sudah terkenal dan telah dikaji oleh sebagian ahli sastra bahasa Arab dari abad-abad awal Islam hingga sekarang.[5]

Hadis adalah pelengkap Al-Quran. Sejauh pengaruh spiritual hadis terhadap sastra Arab diperhatikan, bagaimanapun, adalah signifikan, terutama, untuk memberi perhatian pada kehadiran hadis khusus, yang dikenal sebagai *hadîts qudsî*, yang di dalamnya Tuhan berbicara dalam bentuk orang pertama. Bentuk firman ini berada di antara Al-Quran dan sabda Nabi yang biasa. Berikut adalah contoh yang baik tentang *hadîts qudsî*, terutama karena ia menggambarkan praktik sentral dari *dzikr*: "Tuhan Yang Mahatinggi berfirman, Aku adalah Teman bagi orang yang mengingat-Ku dan Aku bersama hamba-Ku ketika ia mengingat-Ku dan menyebut Asma-Ku dengan bibirnya."[6] Tradisi-tradisi ini memiliki pengaruh yang dalam terhadap sastra Arab.

Cinta Platonik di Awal Dinasti Umayyah: Lirik-Lirik Cinta 'Udzrî dari Hijaz dan Najd

Jenis cinta ini dikaitkan dengan sufisme dan Cinta Ilahi. Seorang Mistikus Arab Agung, Ibn 'Arabî mengungkapkan dalam puisi

terkenal: "Kita memiliki teladan dalam diri Bishr, kekasih Hind dan saudarinya, dan dalam diri Qais dan Lubna, serta Mayya dan Ghailan." Kemudian ia melanjutkan komentar atas kalimat ini: "Cinta, *qua* cinta, adalah realitas yang satu dan sama bagi para pencinta Arab dan bagiku; tetapi objek-objek dari cinta kita berbeda, karena mereka mencintai fenomena, sedangkan aku mencintai yang hakiki."[7]

Cinta 'Udzrî, sebagaimana telah disebutkan, sudah dikenal di Arab sebelum munculnya Islam. Ia menyebar sangat cepat di kalangan Banû 'Udzrah, sebuah klan Banû Qudhâ'ah, di Wâdî Al-Qurâ, utara Hijaz dan juga memasuki Najd. Disebutkan bahwa pada suatu saat terdapat tidak kurang dari tiga puluh anak muda, dalam satu tempat yang melakukan bunuh diri bersama karena alasan yang tidak lain kecuali cinta Platonik murni yang tak kesampaian. Banû 'Âmir menjadi terkenal dalam genre sastra ini. Tidak ada penjelasan atas fenomena ini kecuali bahwa Islam memurnikan jiwa dan mengutuk hubungan-hubungan seksual di luar nikah. Cinta 'Udzrî ini merupakan cinta seorang badui asli yang diislamkan yang jauh dari seksualitas urban yang penuh polusi. Cinta 'Udzrî tidak dikenal oleh para penghuni kota, yang menikmati cinta sensual sebagaimana digambarkan oleh puisi Al-Ahwash dan Al-'Arajî. Cinta 'Udzrî lebih mirip dengan cinta mistikus Râbi'ah Al-'Adawiyyah. Ia tetap menjadi cinta anak muda meskipun terjadi di usia tua, jika sang kekasih ditakdirkan berumur panjang tanpa menjadi gila seperti Qais (Majnûn), kekasih Lailâ yang gila. Kisah cinta Lailâ dan Majnûn adalah sebuah alegori dengan hiasan-hiasan Syi'ah. Qais merepresentasikan klaim kekhalifahan Syi'ah, Lailâ dan ayahnya yang kejam, yang menyebabkan seluruh penderitaannya, (merepresentasikan) Bani Umayyah. Ini diilustrasikan dengan jelas oleh Ahmad Syauqî, dalam gubahan romansanya.[8]

Sebagian dari para kekasih 'Udzri dikenang sebagai kaum zahid, seperti 'Abd Al-Rahmân ibn Abî Ammâr ibn 'Utbah. 'Abd Al-Rahmân adalah salah seorang zahid Makkah dan oleh karenanya dijuluki Al-Quss, sang pendeta. Ia jatuh cinta pada seorang biduanita, namanya Sallâmah, sehingga ia akhirnya menyebut Sallâmah Al-Quss, dengan mengaitkan namanya dengan nama Sallâmah.[9] 'Urwah ibn

'Udhainah adalah salah seorang teolog Madinah dan penutur kisah tradisi-tradisi Kenabian.[10] Menarik untuk diungkapkan bahwa ia terbiasa membuat puisi-puisinya menjadi musik.

Seluruh romansa cinta Platonik memiliki kemiripan yang dekat dengan garis-garis cinta sufi: "Kisah-kisah tentang Majnûn dan Lailâ, Yûsuf dan Zulaikhâ, Ngengat dan Lilin, Burung Bulbul dan Mawar adalah gambar-gambar-bayangan dari kerinduan jiwa yang penuh gairah untuk disatukan-kembali dengan Tuhan."[11]

Syi'ah

Di tempat lain, saya telah berusaha untuk memberikan jawaban atas pertanyaan tentang pengaruh Syi'ah terhadap sastra Arab.[12] Jawabannya sangat kompleks, dan mungkin di sini saya hanya akan membahas secara singkat sejumlah penyair dan penulis Syi'ah yang mencerminkan spiritualitas Syi'ah dalam sastra Arab. Di antara contoh-contoh yang baik adalah Farazdaq, Kutsayyir, dan Al-Kumait.

Farazdaq adalah pendukung setia keturunan 'Ali. Puisinya yang memuji Zain Al-'Abidîn (39–94 H/659–713 M), Imam Syi'ah keempat dan cucu 'Ali, adalah sebuah karya besar yang patut dipuji. Puisi ini terkait kisah Khalifah 'Abd Al-Malik ibn Marwân dan Zain Al-'Âbidîn: dalam perjalanan haji menuju Makkah, sang khalifah memperingatkan kerumunan orang yang tengah memberi penghormatan terhadap seseorang selain dirinya (yakni Zain Al-'Âbidîn.[13] Dengan berang, ia menunjuk padanya dan bertanya, "Siapakah dia?" Setelah mendengar dari kejauhan, Al-Farazdaq menjawab, dengan melantunkan secara mendadak odenya yang terkenal:

> Dia adalah manusia yang tapak-tapak kakinya akrab dengan batu-batu keras di Makkah. Rumah Suci itu mengenalnya, demikian juga perjanjian dan sumpah yang kukuh, dan juga Tempat Perlindungan Suci. Ini adalah anak Fathimah jika Anda tidak mengenalnya! Kakeknya adalah Penutup para nabi.

Karena jawaban yang ofensif ini, Al-Farazdaq dijebloskan ke penjara bawah tanah.

Kutsayyir adalah wakil dari sekte Kaisaniyyah, sementara Al-Kumait adalah wakil dari kaum Zaidiyyah.[14] Kutsayyir percaya bahwa pembunuhan Al-Husain di Padang Karbala bukanlah kematian biasa, tetapi sebuah *ghaibah* atau isyarat gaib, dan demikian juga dengan kematian saudaranya Muhammad ibn Al-Hanafiyyah, yang hilang di Gunung Radwa, tempat ia dihidupi dengan madu dan air.[15] Gagasan tentang "Imam yang Tersembunyi" ini merasuki seluruh sastra Syi'ah.

Al-Kumait menjadi terkenal karena *Hâsyimiyyât*-nya, yang memperkenalkan sebuah genre baru ke dalam spiritualitas sastra Arab, yaitu, "Syi'ah emosional" dan versifikasi dari "polemik-polemik" (*adab al-hajâj*) Syi'ah, yang digubah menjadi prosa hingga saat ini. Ia berusaha untuk memperkuat klaim yang sah dari keturunan 'Ali atas kekhalifahan dengan secara konstan merujuk pada Al-Quran Mulia dan hadis.

Syi'ah telah memunculkan berbagai elegi tentang syahid agung Al-Husain, yang disebut *adab al-thaff*, sastra Al-Thaff, di belakang nama tempat ia dibunuh. Sastra ini dicirikhasi oleh kesedihan dan kelembutan yang melankolik. Senyatanya, pada umumnya, sastra Syi'ah adalah lembut dan syahdu, sedemikian rupa sehingga ia menjadi terkenal karena kelembutannya seperti yang digemakan dalam ungkapan, "Lebih lembut daripada air mata perempuan Syi'ah yang meratapi 'Alî ibn Abî Thalib!"

Hasil lain dari spiritualitas Syi'ah adalah kitab terkenal *Nahj Al-Balâghah*. Dalam keindahan diksi dan gaya, ia melebihi Al-Quran. Apa pun yang mungkin dikatakan para kritikus tentang autentisitas dari kitab tersebut, masih tetap ada bagian substansial yang bisa secara aman dianggap berasal dari Iman 'Ali sendiri. Kitab ini dihimpun oleh penyair Syi'ah terkenal Syarîf Al-Radhî (w. 453 H/1016/M) atau, menurut sebagian orang, oleh saudaranya Al-Murtadhâ. Emosi-emosi intens yang ditunjukkan dalam *Nahj*, utamanya dalam ucapan 'Ali setelah ia kembali dari Perang Shiffîn,[16] membuat seseorang sadar bahwa kegagalan seorang pemimpin akan dipandang mulia, utamanya terlebih jika ia dikelilingi lingkaran cahaya kesucian dan juga romansa, jika diungkapkan dalam pernyataan-pernyataan apologetik yang menarik sekaligus penuh dengan seruan retorik.[17]

Kitab tersebut berisi pidato-pidato, khutbah-khutbah, peribahasa-peribahasa, dan ungkapan-ungkapan bijak.

> Keagungan dan keyakinan yang bergairah dari seorang penyeru berbakat sangatlah terasa dalam khutbah-khutbah ini. 'Ali mengemas pemikiran-pemikirannya dalam bentuk yang anggun dan aforistik, surat-surat dan khutbah-khutbahnya ekspresif dan lakonik, serta memadukan keluasan pemikiran dan penggambaran yang hidup dan jelas. Terhadap hal-hal ini, harus pula dipujikan penguasaan stilistiknya yang sangat baik sebagai seorang penyeru, penggunaan gambaran dan metafora-metaforanya, bentuk-bentuk literernya, kepiawaiannya dalam menggunakan prosa bersajak, dan efek musikalnya.[18]

Tasawuf atau Agama Cinta dan Keindahan

Di dalam tasawuf, spiritualitas Islam dalam sastra Arab mencapai puncaknya yang tidak bisa disamai oleh kategori literer manapun.[19] Senyatanya, tiga kategori yang dibahas sebelumnya muncul dalam tasawuf, dengan membentuk sebuah arus spiritual yang kuat. Harus ditunjukkan di sini bahwa perempuan-perempuan sufi sama sekali tidak kosong. Misalnya, ada Nafîsah, putri Al-Hasan, yang meninggal di Kairo tahun 208 H/823 M. Imam Syafi'i yang terkenal biasa mengunjunginya dan melakukan *tarâwîh*, shalat malam pada bulan Ramadhan, di masjidnya. 'A'isyah (w. 145 H/762 M di Mesir), putri dari Imam Syi'ah keenam, Ja'far Al-Shadiq, biasa menyebut Tuhan dengan nada seorang kekasih yang merajuk: "Demi kekuasaan dan kemuliaan-Mu aku bersumpah, jika Engkau melemparkan aku ke neraka, aku akan tetap memegang teguh keyakinanku akan keesaan di tangan kananku kemudian mengelilingi para penghuni neraka untuk mengatakan pada mereka, 'Aku bersaksi akan keesaan-Nya meskipun Dia menghukumku'."[20]

Namun, yang paling masyhur di kalangan kaum wanita—dan, sebenarnya juga di kalangan pria—adalah Rabî'ah Al-'Adawiyyah (95–185 H/714–801 M), yang hatinya begitu dipenuhi dengan cinta kepada Tuhan sehingga tidak ada tempat untuk mencintai Nabi atau

Gambar 16.1 Majnûn, sang figur pencinta sejati, di hutan belantara.

membenci Setan. Sebagian dari bait-bait syairnya terus-menerus diingat ketika orang berbicara tentang kecintaan kepada Tuhan.

> Aku mencintai-Mu dengan dua cinta: demi diriku sendiri dan untuk-Mu semata
> Cinta yang pertama membuatku tiada berarti kecuali dengan memikirkan-Mu sepenuh hati
> Cinta paling murni adalah ketika Engkau ungkapkan hijab-Mu kepada penglihatanku yang penuh damba
> Puja-puji itu bukanlah milikku
> Milik-Mulah segala puja-puji itu.[21]

Rabî'ah tidak hanya unggul dalam syair, tetapi juga dalam doa-doa prosodik. Oleh karena penyesalannya akan kehidupan sebelumnya yang penuh dosa, ia tetap terbakar dalam api Cinta Ilahi hingga kematiannya pada usia 87 tahun.

Dengan datangnya abad Islam ke-3, para sufi mulai mengurangi ekspresi pada tren-tren *antinomian* dan paradoksal mereka. Al-Junaid Al-Baghdâdî (w. 296 H/906 M) mulai berbicara tentang jalan ketenangan dan rekonsiliasi hukum (*Syarî'iah*) dan kebenaran (*Haqîqah*). Adalah Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M), yang mampu mendamaikan Islam eksoterik dengan tasawuf dan menjadikan tasawuf sebagai cara berpikir yang diakui. Al-Ghazâlî telah menuntaskan tugas ini meskipun faktanya bahwa ada seorang sufi seperti Al-Hallâj (w. 310 H/922 M) yang lebih ekstrem dalam mengungkapkan kesatuan batinnya dengan Tuhan ketika dia menyatakan, *"al-Haqq" fi jubbatî"* ("Kebenaran ada dalam jubahku"). Lagi-lagi, *"Ana al-Haqq wa al-Haqq" huwa-Allah!"* ("Aku adalah Kebenaran dan Kebenaran adalah Tuhan"), ungkapan terkenal yang membawanya pada hukuman mati. Al-Hallaj adalah salah seorang penyair sufi utama yang memakai bahasa Arab, dan mutiara spiritualitas sufi berikut ini dinisbahkan kepadanya: "Aku adalah Dia yang Aku cintai, dan Dia yang Aku cintai adalah Aku; kami adalah dua jiwa yang menghuni satu tubuh. Jika engkau melihatku, berarti engkau melihat-Nya; dan jika engkau melihat-Nya, berarti engkau melihat kami berdua."[22]

Dalam proses menuju tiang gantungan, Al-Hallâj dikabarkan berjalan sendiri dengan bangga dalam belenggu rantainya sambil melantunkan bait-bait ini:

> Sahabat terkasihku tidak layak dihujat. Dialah yang memberiku minuman dari apa yang dia minum, sebagaimana seorang tuan rumah yang mulia melayani tamunya. Tetapi setelah beberapa teguk minuman, dia memerintahkan agar pedang dan sarung kulir penjagal dibawa serta dalam perjamuan. Inilah takdir bagi dia yang minum bersama seorang raksasa di musim panas![23]

Sebagian besar tulisan Al-Hallâj telah hilang, kecuali *Dîwân* dan *Kitâb Al-Tawâsîn* yang tetap bertahan sebagai kesaksian atas keterampilan puitisnya yang hebat.[24]

Sebagian besar kaum sufi adalah orang Persia dan non-Arab, tetapi orang-orang Arab melahirkan salah seorang sufi terbesar sepanjang masa, Muhyî Al-Dîn ibn 'Arabî, yang juga merupakan salah seorang penyair sufi Arab terbesar. *Tarjumân Al-Asywâq*-nya juga diapresiasi di dunia Barat.[25] Di sana, ia berdendang:

> Sebermula, aku selalu menolak sahabat yang tidak seiman dengan keimananku. Tapi hatiku kemudian menjadi rumah bagi segala keyakinan. Hati adalah padang rumput bagi kawanan rusa; biara bagi para rahib Kristen; kuil bagi para pemuja; Ka'bah bagi para peziarah; Lembaran-lembaran Taurat; sebuah kitab Al-Quran. Aku menganut agama Cinta, ke mana pun perjalanan ini ditempuh. Cintalah agamaku dan imanku.[26]

M. Asín Palacios, di samping pakar yang lain, percaya bahwa kecenderungan sufistik Dante dan penggambarannya tentang Dunia yang Tak-Tampak berasal dari Ibn 'Arabî dengan sedikit adaptasi,[27] dan pengaruh Ibn 'Arabî, baik dalam hal sifat gnostik maupun literernya terhadap sufisme tetaplah sangat besar.

Orang-orang Arab juga melahirkan seorang penyair sufi agung dalam pribadi 'Umar ibn Al-Farîdh (576–631 H/1180–1234 M), sezaman dengan Ibn 'Arabî dan 'Umar Al-Suhrawardî serta pengarang

kitab *Al-Tâ'iyyah Al-Kubrâ wa Al-Tâ'iyyah Al-Shugh'râ*. Bait-bait berikut ini adalah dari salah satu kidung mistis ekstatiknya:

Lihatlah! Di wajahnya berhimpun setiap pesona dan keanggunan;
Seluruh Kecantikan yang berpadu dalam seraut wajah yang sempurna
Siapa yang menatap-Nya akan berseru,
"Tidak ada Tuhan selain Dia, dan Dialah yang Mahatinggi!"[28]

Ibn Al-Farîdh dilahirkan dan meninggal di Kairo,[29] dan tinggal di daerah yang disebut Lembah Kaum Tertindas (*Wâdî Al-Mustadh'afîn*) di Al-Muqattam, dan kadang-kadang di Hijaz. Ia menyusun sejumlah puisi yang kemudian menjadi terkenal. Dalam ode-odenya yang memabukkan dan penuh cinta (*Al-Khamriyyah*) dia menggunakan seluruh kosakata cinta untuk mengekspresikan pemujaannya pada Tuhan:

Dalam ingatan akan kekasih, aku meminum anggur
minuman itulah yang menciptakan kita sebelum anggur diciptakan.
Mereka menyatakan, "Kamu telah bermaksiat."
Tidak persis begitu, kawan
Aku meminum apa yang semestinya tidak kuminum.[30]
Yang bagiku ini sungguh berdosa.

Sastra Arab tidak berhenti merefleksikan spiritualitas Islam setelah zaman klasik Ibn 'Arabi dan Ibn Al-Fârîdh. Di sepanjang abad berikutnya, kerinduan-kerinduan jiwa yang paling dalam akan Tuhan terus-menerus direfleksikan dalam puisi dan prosa Arab sebagaimana terlihat dalam *dîwân-dîwân* para syaikh sufi, seperti Syaikh Al-'Alawî dan Syaikh Habîb pada masa-masa sekarang dan dalam banyak karya prosa yang menggemakan kerinduan jiwa terhadap Tuhan dan kehidupan spiritual manusia di muka Bumi.[]

17

SASTRA PERSIA

S.H. NASR DAN J. MATINI

Persia dan Islam

Bahasa dan sastra Persia yang sekarang lahir dari perkawinan antara Islam dan jiwa masyarakat Persia, yang memeluk agama ini setelah hancurnya Dinasti Sassani oleh tentara Arab pada abad ke-1 H/7 M dan penaklukan Persia (pada abad) berikutnya. Tidak diragukan lagi, Islam sangat memengaruhi seluruh ranah kehidupan orang-orang Persia, dari persoalan sosial dan politik hingga seni dan agama, bahkan bahasanya, yang membantu menempa bentuknya sehingga menjadi seperti yang sekarang ini. Namun demikian, adalah penting untuk dijelaskan bahwa berkebalikan dengan wilayah-wilayah Barat, tempat dominasi Islam dibawa bersama Arabisasi secara sedemikian rupa sehingga wilayah-wilayah dari Mesir hingga Maroko menggunakan bahasa Arab hingga hari ini, di Persia Islam menyebar tanpa adanya orang-orang Persia yang menjadi Arab sebagaimana yang terjadi dengan orang-orang Mesir dan Suriah. Sebaliknya, bahasa Persia yang berkembang dari bahasa Pahlawi awal dan bahasa-bahasa dari Iran Sassani bahkan menjadi semakin berpadu dengan kosakata bahasa Arab Qurani dan menggunakan bentuk abjad Arab yang telah dimodifikasi.

Orang-orang Persia tidak menjadi Arab, tetapi mereka mengembangkan bahasa Persia menjadi bahasa Islam yang utama

sementara mereka juga memberikan sumbangan-sumbangan besar untuk bahasa Arab. Pada kenyataannya, bahasa Persia adalah satu-satunya bahasa di Dunia Islam di samping bahasa Arab yang menjadi universal dan digunakan oleh masyarakat lain melampaui batas-batas wilayah para penutur aslinya. Ketika seseorang berbicara tentang bahasa Persia atau sastra Persia, berarti dia tidak hanya berbicara tentang bahasa dan sastra para penduduk Dataran Tinggi Iran, tetapi juga tentang bahasa dan sastra yang telah dimiliki bersama selama satu milenium oleh kalangan kaum Muslim dari Cina sampai Irak bahkan jauh di wilayah barat di Kerajaan Turki Utsmani. Namun, pusat perkembangan bahasa dan sastra ini, tentu saja, tetap di Persia sendiri.

Latar Belakang Keagamaan bagi Sastra Islam Persia

Sebelum membahas apa yang disebut genre-genre Islam dalam sastra Persia, adalah penting untuk mengingat secara singkat latar belakang Islam dari sastra ini di Persia. Harus diingat bahwa dalam sebagian besar sejarahnya, kebanyakan orang Persia dahulu adalah Sunni, terutama dari mazhab Syâfi'i dan Hanbalî, dan Persia merupakan pusat utama mazhab Syi'ah Dua Belas Imam, yang akhirnya menjadi dominan bersama dengan orang-orang Safawi dan Ismâ'iliyyah, setidaknya sejauh aspek-aspek intelektualnya dipertimbangkan. Lebih-lebih, Persia juga merupakan pusat tasawuf yang penting. Sebagaimana ditunjukkan sebelumnya dalam buku ini, banyak sufi awal terbesar, seperti Abû Yazîd Al-Basthâmî, Hallâj, Tirmidzî, dan Qusyairî, adalah orang-orang Persia, demikian juga dengan para pendiri beberapa tarekat sufi utama, seperti Qâdiriyyah, Suhrawardiyyah, dan Maulawiyyah.

Akhirnya, Persia merupakan salah satu pusat utama dari ilmu-ilmu keagamaan dan intelektual Islam. Sebagian ahli hadis terbesar, seperti Bukhârî dan Muslim, berasal dari dunia kultural Persia,[1] seperti juga sebagian penafsir Al-Quran terkenal, seperti Zamakhsyarî dan Baidhâwî. Di antara para pendiri mazhab hukum Sunni, salah satunya, Abû Hanîfah, adalah orang Persia, sedangkan baik kalam Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah mendapatkan sebagian

eksponen terbesarnya di wilayah tersebut. Seperti halnya terhadap ilmu-ilmu "intelektual", kiranya tak perlu disebutkan bahwa mayoritas filosof Islam, seperti Ibn Sînâ dan Suhrawardî, adalah orang-orang Persia, demikian juga sebagian ilmuwan paling terkenal, seperti Khayyâm dan Nashîr Al-Dîn Thûsî.

Terdapat periode-periode harmoni dan era-era pertentangan di antara pelbagai mazhab pemikiran di Persia. Namun, hampir dalam setiap abad, Persia tetap merupakan pusat utama bagi hampir seluruh spektrum pemikiran Islam, dari pelbagai kajian hukum sampai tasawuf, dan Persia laiknya sebuah mikrokosmos intelektual dan spiritual dari seluruh Dunia Islam. Situasi ini meninggalkan bekas yang mendalam pada sastra Persia, yang menjadi sarana bagi sebagian besar mazhab pemikiran dan spiritualitas Islam dan menebar pengaruh di Dunia Islam lain yang jauh melampaui batas-batas geografis Persia.

Sastra Islam Persia terbagi menjadi tiga kategori utama: (1) sastra yang membicarakan kearifan dan moralitas; (2) karya-karya Inspirasi keagamaan; dan (3) sastra sufi Persia.

Sastra Kearifan dan Sastra Inspirasi-Keagamaan

Sebagian besar puisi Persia dari abad ke-3 H/4 M mengandung nasihat moral atau kearifan praktis termasuk kisah kepahlawanan nasional orang-orang Persia, *Syâh-nâmah* karya Firdausî dan *Rubâ'iyyât* karya Khayyâm. Puncak tradisi ini tercapai pada abad ke-7 H/13 M dalam *Gulistân* dan *Bûstân* karya Sa'dî, penulis berbahasa Persia yang paling fasih. Karya-karya ini, termasuk puisi Khaqânî Syîrwânî dan Nizhâmî Ganjawî, penuh dengan referensi Al-Quran dan hadis dan menjadi penuntun bagi kehidupan moral banyak generasi Persia, Turki, dan orang-orang India.

Karya-karya inspirasi keagamaan yang mencerminkan spiritualitas Islam dalam aspek kesalehannya juga membentuk kategori literer penting yang berasal dari Kisâ'î Marwazî pada abad ke-4 H/10 M dan mencapai salah satu puncak awalnya pada Nâshir-i Khusraw.

Nâshir-i Khusraw (w. kira-kira 470 H/1077 M) adalah salah seorang pengarang terbesar puisi Persia yang memiliki sifat sangat

didaktik, religius, dan etis. Semula dia adalah bagian dari kelompok Syi'ah Dua Belas Imam yang bersemangat, tetapi kemudian mengalami transformasi setelah bermimpi pada umur setengah baya dan menjadi penganut Ismâ'îlîyyah yang taat, dan puisinya lebih bernada mengkhutbahi. Dia menyusun sebuah *Dîwân* besar terdiri dari 11.047 sajak, yang penuh dengan nasihat moral, peringatan, dan eksposisi filosofis. *Dîwân* adalah salah satu dari karya-karya terbesar sastra Persia hingga hari ini.[2] Nâshir-i Khusraw juga menulis sejumlah karya prosa penting, di antaranya yang terpenting adalah *Jâmi' Al-Hikmatain*, yang ditulis, seperti karya-karyanya yang lain, dalam bahasa Persia dan membahas persoalan filsafat dan kosmologi Ismâ'îliyyah. Tulisan-tulisan Nâshir-i Khusraw mempunyai universalitas yang menjadikannya sebagai seorang tokoh utama dalam sastra Persia, yang diapresiasi tidak saja oleh kaum Ismâ'îlîyyah, tetapi oleh seluruh kaum Muslim yang berbahasa Persia, baik Sunni maupun Syi'ah.

Harus ditekankan bahwa sastra keagamaan dalam bahasa Persia tidak hanya membahas tema-tema Syi'ah, tetapi juga tema-tema Sunni. Pada kenyataannya, sebagian besar karya keagamaan dalam bahasa Persia adalah karya-karya dengan latar belakang dan inspirasi Sunni, dan sebagiannya, seperti terjemahan-terjemahan awal Al-Quran dalam bahasa Persia dan *Kîmiyâ-yi Sa'âdah*-nya Ghazâlî, mempunyai kualitas sastra yang tinggi. Namun, tidak diragukan bahwa karya-karya keagamaan Syi'ah menjadi lebih umum setelah invasi Mongol terutama dengan kedatangan kaum Safawi pada abad ke-10 H/16 M. Sebuah buku independen terkenal yang ditulis selama periode tersebut tepat sebelum berkuasanya Dinasti Safawi, tentang pelbagai malapetaka yang akan menimpa Nabi dan keluarganya, terutama para syahid Karbalâ', adalah *Raudhah Al-Syuhadâ'* oleh Kamâl Al-Dîn Husain Sabziwârî, yang dikenal sebagai Kâsyifî (w. 910 H/1504 M). Meskipun kitab-kitab seperti *Maqtal* atau *Maqtal-nâmah* yang berkenaan dengan kesyahidan para tokoh agama terkemuka telah ditulis lebih awal, tidak ada yang mendapat sambutan seuniversal *Raudhah Al-Syuhadâ'*.[3]

Hingga akhir kekuasaan kaum Timuri dan awal era Safawi, para penyair yang lain, seperti Amîr Syâhî Sabziwârî, Faghânî Syî-

râzî, Amîr Hâjj Husain Junâbâdî, Ahlî Syîrâzî, dan Lisânî Syîrâzî, juga menjadi terkenal karena puisi-puisi mereka yang memuji Nabi dan keluarganya. Di bawah kekuasaan Dinasti Safawi, tidak ada penyair yang tidak menulis setidaknya satu puisi yang memuji Nabi dan para Imam. Syah Tahmâsb pernah meminta Muhtasyam Kâsyânî, yang menyusun satu puisi untuk memujinya, bahwa jika dia mengharapkan imbalan darinya, dia seharusnya menulis puisi untuk memuji Nabi dan keluarganya. Kebijakan yang sama diikuti oleh Syah 'Abbâs dan para penguasa Safawi lainnya. Kebijakan seperti inilah yang mendorong Hairatî Tûnî (w. 961 H/1554 M) menyusun empat puluh ribu syair yang berisi pujian kepada Nabi dan keluarganya. Dia juga menyusun sebuah puisi tentang peperangan-peperangan dan mukjizat-mukjizat Nabi dan para Imam yang dikenal sebagai *Syâh-nâmah*.

Di antara puisi-puisi lain semacam ini yang disusun selama abad ke-10 H/16 M, ke-11 H/17 M, dan ke-12 H/18 M, yang paling penting adalah *Dawâzdah-band* oleh Muhtasyam Kâsyânî, yang merupakan penyair religius paling terkenal selama periode ini. Dialah penyair paling menonjol yang menulis puji-pujian dalam bahasa Persia.

Puisi religius jenis ini terus-menerus ditulis selama periode Qajar dan Pahlawi, tetapi dengan kebangkitan modernisme, daya tarik jenis puisi ini menurun dalam lingkungan modern yang terdidik. Namun, puisi ini tetap bertahan pada tingkat rakyat kebanyakan, dan sejumlah karya dari genre ini tetap disusun selama abad ini.

Sastra Sufi Persia

Sastra sufi Persia, terutama puisi adalah, seperti sebuah mukjizat kultural di jantung peradaban Islam. Ia adalah samudra luas yang telah berhasil mengekspresikan matra-matra yang paling dalam dan spiritual Islam dalam bahasa paling universal yang telah menyebar luas dan jauh melampaui batas-batas geografis Persia sendiri. Banyak bangsa Asia yang mengalami islamisasi melalui puisi sufi Persia, dan di banyak wilayah Muslim hingga jauh ke timur Bengal, satu-satunya buku yang bisa ditemukan selain Al-Quran adalah *Dîwân* karya Hâfizh. Para sultan Turki 'Utsmâni menulis puisi dalam bahasa Persia karena diilhami oleh para penyair sufi Persia, dan hingga hari ini

para sopir *tonga* (delman) yang sederhana di Lahore atau para penjaga toko di Kasymir masih tetap melantunkan puisi-puisi sufi Persia. Salah seorang penyair sufi Persia terbesar, Jalâl Al-Dîn Rûmî, juga menjadi kutub spiritual orang-orang Turki, dan Konya, tempat dia dikuburkan, tetap menjadi sumber religius dan spiritual Turki. Melalui penerjemahan karya Hâfizh dan Syabistarî pada pertengahan abad ke-13 H/19 M ke dalam bahasa Jerman, kemudian bahasa Inggris, perhatian dari sebagian pemikir Eropa dan Amerika yang paling sensitif dan perseptif, seperti Goethe, Rückert, dan Emerson, berpaling pada risalah-risalah spiritual Islam.

Sastra sufi di Persia demikian luas dan beragam sehingga tidak mungkin untuk menghitung dan menggambarkan secara lengkap seluruh puncaknya, juga tidak mungkin untuk membahas sebagian dari pelbagai ekspresinya yang kurang sublim. Sastra ini sangat luas cakupannya yang disusun dalam periode lebih dari satu milenium, tidak hanya oleh orang-orang Persia—termasuk mereka yang kini tinggal di Afghanistan, Tajikistan, Azerbaijan, dan sebagainya, yang dahulu merupakan bagian dari dunia Persia—tetapi juga oleh orang-orang India dan Turki yang berbahasa-Persia. Sastra ini mencakup pelbagai tafsir Al-Quran, karya-karya metafisika didaktik, dan risalah-risalah etik yang semuanya berbentuk prosa dan rangkaian panjang puisi yang mencakup seluruh bentuk klasik, dari syair empat baris (*rubâ'î*) sampai bait bersajak (*matsnawî*) hingga *ghazal* yang mirip soneta. Namun, *masterpiece* terbesar dalam sastra ini tampak dalam puisi dan, karena keindahan dan kualitas spiritualnya, puisi-puisi tersebut meninggalkan jejak pada seluruh kebudayaan Persia dan membidani lahirnya sastra mistik dalam beberapa bahasa di Anak Benua India.[4]

Karya-Karya Tasawuf Persia Awal

Risalah sufi penting pertama adalah *Kasyf Al-Mahjûb* oleh Abû Al-Hasan ibn 'Utsmân Hujwîrî (w. 465 H/1071 M).[5] Selama berabad-abad, karya ini tetap menjadi salah satu buku yang paling otoritatif dan populer tentang tasawuf. Segera setelah *opus* Hujwîrî yang terkenal ini, terbit dua buah buku yang diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Persia dan dianggap sebagai sumber-sumber pen-

Gambar 17.1 Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî dan murid-muridnya.

ting dalam bahasa Persia tentang tasawuf. Salah satunya, *Al-Ta'arruf li Madzhab Al-Tashawwuf* oleh Abû Bakr ibn Abî Ishâq Bukhârî Kalâbâdzî (w. 380 H/990 M), yang diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dengan komentar terperinci oleh Imam Abû Ibrâhîm Ismâ'îl Bukhârî (w. 434 H/1043 M).[6] Karya yang luas ini merupakan bagian dari kualitas sastra yang hebat dan merupakan sintesis dari pengetahuan dan praktik sufi. Karya yang lain adalah terjemahan Persia *Risâlah Al-Qusyairiyyah* yang ditulis oleh Imam Abû Al-Qâsim Qusyairî (376-465 H/986-1073 M). Karya tersebut, setelah diterjemahkan oleh salah seorang murid pengarangnya sendiri, menjadi *masterpiece* prosa Persia.[7]

Secara tradisional, Abû Sa'îd Abî Al-Khair (357-440 H/967-1049 M), seorang sufi terkenal dari Khurasan, disebut sebagai penyair sufi Persia pertama, meskipun sebagian orang kini percaya bahwa puisi-puisi yang dinisbahkan kepadanya adalah karya gurunya Bisyr ibn Yâsîn.[8] Dua risalah yang ditulis satu abad setelah dia—*Asrâr Al-Tauhid*,[9] oleh salah seorang cucunya, Muhammad ibn Munawwar, dan *Hâlât wa Sukhanân-i Syaikh Abû Sa'îd*—memberi kesaksian akan arti penting seorang sufi dan pengaruh sastra dari karyanya. Syair-syair empat baris yang dinisbahkan kepadanya telah bergema di pelbagai kalangan sufi selama berabad-abad.[10] Orang yang sezaman dengan Abû Sa'îd, Bâbâ Thâhir, juga menyusun beberapa syair sufi empat baris dalam bahasa Persia, yang sarat, seperti syair-syair yang dinisbahkan kepada Abû Sa'îd, dengan cinta dan kerinduan yang mendalam terhadap Tuhan.

Karya-karya Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî (396-481 H/1006-89 M) menandai sebuah titik menentukan dalam sastra sufi Persia. Dia menulis karya-karya prosa yang sering mengandung syair-syairnya sendiri. Gaya prosanya sendiri sangat puitis, yang sering ditulis dalam prosa ritmik (*musajja'*), seperti tampak dalam *opus*-nya yang paling terkenal, *Munâjât*, yang merupakan salah satu dari karya-karya yang paling populer dalam bahasa Persia. Karya tersebut secara langsung menyentuh hati dan mengekspresikan sikap-sikap spiritual yang paling mendalam dengan bahasa sederhana, seperti tampak dalam doa ini:

Ya Allah
Ambillah daku, karena aku tak memiliki apa pun
untuk kupersembahkan ke hadirat-Mu.
Terimalah daku, karena aku tak kuasa terbang.
Bukalah pintu-Mu, karena Engkaulah pembuka seluruh pintu.
Tunjukkanlah jalan kepadaku, karena Engkaulah penunjuk seluruh jalan.
Tidak kutengadahkan tanganku untuk meminta pertolongan pada yang lain,
karena semuanya hanya sementara:
hanya Engkaulah yang kekal selamanya.[11]

Anshârî menyusun sejumlah risalah yang lain, termasuk *Nashâ'ih*, *Zâd Al-'Ârifîn*, *Risâla-yi Dil wa Jân*, *Kanz Al-Sâlikîn*, dan *Mahabbah-nâmah*. Dia juga menerjemahkan *Thabaqât Al-Shûfiyyah* karya Sulamî dari bahasa Arab ke dalam bahasa Persia dialek Herat. Prosa Anshârî sangat seimbang, langsung, tetapi musikal dan puitis. Karyanya menunjukkan sebuah ketakutan-ketakziman kepada Tuhan yang dipadu dengan ketenangan dan rasa kerinduan yang hebat akan Tuhan, dan manusia bukanlah apa-apa di hadapan-Nya.

Sastra Prosa Sufi pada Abad ke-5 H/11 M dan ke-6 H/12 M

Salah seorang tokoh tasawuf paling terkenal, Abû Hâmid Muhammad Ghazâlî (450–505 H/1058–1111 M), yang berasal dari Tus di Khurasan, bukan hanya memiliki arti penting yang sangat besar dalam sejarah tasawuf karena dia telah membuat tasawuf bisa diterima pada kalangan ahli syariat Sunni; dia juga memiliki arti penting dalam sastra sufi Persia karena sejumlah traktat sufi penting, terutama *Kîmîyâ-yi Sa'âdah*, yang dia tulis sebagai ringkasan dalam bahasa Persia dari *magnum opus*-nya tentang etika sufi, *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*.[12] *Kîmîyâ-yi Sa'âdah* adalah *masterpiece* dari prosa Persia dan teks terpenting yang membahas pelbagai aspek tasawuf, terutama ajaran-ajaran etis dan praktisnya.

Saudara Abû Hâmid, Ahmad Ghazâlî (w. 520 H/1126 M) juga memiliki arti penting dan besar dalam sejarah sastra sufi Persia. Di

samping menjadi seorang guru sufi masyhur yang melatih banyak murid, Ahmad Ghazâlî juga menulis sejumlah risalah Persia, bahkan beberapa syair empat baris. Di antara karya-karya ini, *Sawânih fi Al-'Isyq* menempati posisi unik[13] dan merepresentasikan sebuah genre baru dalam sastra sufi yang di dalamnya gnosis sufi dipresentasikan dalam bentuk cinta dan kerinduan serta dalam bahasa keindahan puitis yang agung. Ahmad Ghazâlî menjadi anggota kelompok *fedele d'amore* Persia, meminjam terminologi Henry Corbin,[14] yang anggota-anggotanya senantiasa melantunkan cinta akan Sang Kekasih dan berusaha mencapai kesatuan yang mencerahkan dan membebaskan. *Sawânih* diikuti oleh *Risâlah fi Haqîqah Al-'Isyq* karya Suhrawardî, *'Abhar Al-'Âsyiqîn* karya Rûzbihân Baqlî, guru suci Syiraz, *Lama'ât* karya Fakhr Al-Dîn 'Irâqî, dan *Lawâmi'* karya 'Abd Al-Rahmân Jâmî'. Seluruh risalah ini ditulis dalam prosa lirik Persia dan merepresentasikan *masterpiece-masterpiece* sastra agung di samping menggambarkan seluruh ajaran, tasawuf sedemikian rupa sehingga gnosis dihadirkan dalam bahasa cinta, yang membentang dari cinta akan keindahan bentuk-bentuk hingga cinta akan Keindahan Wajah Sang Kekasih, keindahan mutlak yang memabukkan dan membebaskan, yang dengan sendirinya tak berbentuk.

Secara bertahap pada abad ke-6 H/12 M, metafisika sufi mulai diformulasikan dalam bahasa Persia yang dimulai dengan karya-karya 'Ain Al-Qudhât Hamadânî, 525 H/1131 M. Dalam surat-suratnya, dua karya utamanya *Tamhîdât* dan *Zubdat Al-Haqâ'iq* demikian juga karya terakhirnya yang ditulis di penjara sebelum kematiannya, *Syakwa Al-Gharîb*, 'Ain Al-Qudhât meninggalkan beberapa karya tentang tasawuf yang paling hidup, sebuah kumpulan tulisan yang meninggalkan bekas mendalam pada banyak sufi terkemudian.[15]

Salah seorang tokoh yang mengikuti, dalam banyak cara kehidupan 'Ain Al-Qudhât dan yang menemui akhir kehidupan yang sama tragisnya adalah Syaikh Al-Isyrâq Syihâb Al-Dîn Suhrawardî, pendiri mazhab iluminasi (*isyrâq*), yang dibunuh di Aleppo pada 587 H/1191 M.[16] Di samping merupakan salah seorang filosof Islam terbesar, yang menulis karya-karya filosofis dan teologis agung, seperti *Hikmah Al-Isyrâq*, Suhrawardî juga menulis sejumlah risalah sufi dalam bahasa Persia yang merupakan salah satu *masterpiece*

prosa Persia dan merepresentasikan puncak seni penceritaan visioner yang dimulai oleh Ibn Sînâ.[17] Prosa mistik Suhrawardî tidak pernah terlampaui sepanjang sejarah sastra Persia dalam hal keberhasilannya memadukan representasi simbolik dari kebenaran-kebenaran metafisika dengan keindahan dan kehidupan (*vividness*) bahasa.

Sanâ'î, 'Aththâr, Rûmî

Puisi sufi Persia mencapai puncak kematangannya pada abad ke-6 H/12 M dan ke-7 H/13 M dengan Sanâ'î, 'Aththâr, dan Rûmî sebagai tokoh-tokoh utamanya. Sanâ'î (w. antara 525 H/1131 M dan 545 H/1150 M) menghabiskan banyak waktunya, seperti para penyair pada masanya, untuk memuji banyak penguasa. Namun, setelah melakukan perjalanan ke Rumah Allah, dia menjadi seorang zahid dan menarik diri dari kehidupan umum. Selama periode ini, dia menyelesaikan *Hadîqah Al-Haqîqah*, yang merupakan *matsnawî* sufi pertama dalam bahasa Persia.[18]

Hadîqah mempunyai pengaruh luas terhadap sastra Persia terkemudian. Seseorang bisa melihat pengaruh langsungnya pada karya-karya, seperti *Tuhfah Al-'Irâqain* oleh Khâqânî dan *Makhzan Al-Asrâr* oleh Nizhâmî. Dua penyair sufi terkemuka kemudian, 'Aththâr dan Rûmî, juga memberikan banyak perhatian terhadapnya.

Gaya Sanâ'î dalam *Hadîqah* dan dalam puisi-puisinya lain yang ditulis setelah baiatnya ke dalam tasawuf menjadi hal baru dan masyhur. Gayanya ini mampu memadukan kepercayaan-kepercayaan religius dan tema-tema gnostik. Puisi-puisi Sanâ'î selama periode ini penuh dengan pengetahuan dan kebenaran-kebenaran gnostik serta dengan pemikiran-pemikiran religius, peringatan melawan keduniawian, khutbah-khutbah, dan contoh-contoh pendidikan. Selama periode ini, puisi-puisinya sangat dipengaruhi, baik secara langsung maupun tidak langsung, oleh ayat-ayat Al-Quran dan hadis. Dia bahkan menyusun sebuah *qashîdah* yang bagian kedua dari syair keduanya diambil langsung dari ayat-ayat Al-Quran.[19]

Jalan yang ditempuh Sanâ'î dalam banyak hal diikuti oleh Farîd Al-Dîn 'Aththâr, salah seorang penyair sufi termasyhur, yang sebagian puisinya tidak pernah terlampaui dalam sejarah sastra sufi Persia.

'Aththâr adalah seorang ahli obat (*druggist*), sebagaimana diungkapkan oleh makna harfiah dari namanya *'aththâr*, dan dia mengembara ke pelbagai wilayah dari Transoxiana sampai Makkah, untuk menemui banyak guru sufi. Dia menjadi seorang sufi paripurna dengan kekuatan-kekuatan puitis yang tidak pernah tertandingi. Rûmî bisa menyebutnya, "Dalam seratus tahun lagi, tidak akan muncul seorang 'Aththâr." Selama kehidupannya terkemudian, 'Aththâr terus-menerus berpraktik sebagai seorang ahli obat di kota kelahirannya, Naisyapur, tempat dia kemungkinan besar dibunuh selama terjadinya invasi Mongol pada tahun 618 H/1221 M.

Penyair agung Naisyapur tersebut telah menulis sebuah karya prosa terkenal tentang kehidupan para wali Muslim yang diberi judul *Tadzkirâh Al-Auliyâ'*, yang berisi gambaran yang sangat hidup tentang kehidupan dan kematian Hallâj, tetapi bentuk utama karya-karyanya terdiri dari puisi yang mengalir tak terbendung dari penanya. Pada kenyataannya, disebutkan bahwa dia telah menulis 114 karya puitis yang bersesuaian dengan jumlah surah (*sûrah*) Al-Quran. Ini tampaknya berlebihan, tetapi ini menunjukkan hasil karyanya yang sangat besar. Dalam karyanya *Khusraw-nâmah*, dia sendiri mengatakan bahwa para kritikus menyebut dirinya sebagai "orang yang terlalu banyak bicara" (*bisyâr-gûy*), tetapi menambahkan bahwa dia menyusun banyak karya karena kekayaan makna dan kebenaran di dalam dirinya yang harus diekspresikan.

Di samping sebuah *dîwân* yang terdiri dari *ghazal*, *qashîdah*, dan *rubâ'iyyâh*, sepuluh *matsnawî* tetap bertahan yang tentunya dinisbahkan kepada 'Aththâr, seperti *Mushîbah-nâmah* dan *Ilâhî-nâmah*. Namun, *matsnawî*-nya yang paling penting adalah *Manthiq Al-Thair*, yang dalam empat ribu enam ratus syair menggambarkan perjalanan tiga puluh burung (*sîmurgh*) melalui tujuh gunung dan lembah-lembah eksistensi kosmik menuju puncak gunung kosmik Qâf, tempat mereka akhirnya bertemu dengan Sîmurgh, simbol dari Yang Ilahi. Setelah melalui perjalanan yang penuh dengan kesulitan, mereka mengalami kesulitan untuk mengetahui Kehadiran-Nya. Ketika akhirnya diizinkan untuk melihat Kehadiran itu, mereka menyadari bahwa *sî murgh* identik dengan Sîmurgh, bahwa dirinya tidak lain dari Diri. Dalam beberapa syair yang paling kuat

dan hidup dari puisi Persianya, 'Aththâr menggambarkan penyatuan ini yang merupakan akhir dan tujuan dari seluruh perjalanan spiritual:

> Setelah tertelan oleh cahaya kehadiran Sîmurgh, maka tersadarlah bahwa,
> Aku tidak tahu apakah Aku adalah Engkau atau Engkau adalah Aku;
> Aku telah lenyap dalam Dirimu dan dualitas pun lenyap.[20]

'Aththâr meninggal ketika terjadi invasi Mongol, tetapi Bahâ' Al-Dîn Walad, yang menjadi penganut tarekat Kubrawiyyah yang sama seperti 'Aththâr, meninggalkan kampung halamannya, Khurasan, sebelum Mongol menyerang guna mencari wilayah yang lebih aman di wilayah barat. Pengarang *Kitâb Al-Ma'ârif*, Bahâ' Al-Dîn Walad, konon telah mengunjungi 'Aththâr dalam perjalanannya ke Makkah. Kemudian dari sanalah, menurut sumber-sumber tradisional, dia menyerahkan putranya yang masih muda Jalâl Al-Dîn kepada penyair yang mulia tersebut, putra yang ditakdirkan untuk melampaui 'Aththâr sebagai penyair sufi paling masyhur dan salah seorang wali sufi Muslim paling agung sepanjang sejarah.

Jalâl Al-Dîn Muhammad Balkhî, dikenal juga sebagai Maulânâ, "guru kami", atau Rûmî, membawa tradisi puisi sufi Persia menuju puncaknya.[21] Setelah dilatih dalam ilmu-ilmu keagamaan dan tasawuf oleh ayahnya, Jalâl Al-Dîn menjadi seorang guru agama termasyhur di Konya dengan lebih dari seribu orang murid dan menjalani kehidupan sebagai seorang guru yang sederhana dan pendiam hingga pertemuannya dengan seorang musafir sufi misterius Syams Al-Dîn Tabrîzî. Pertemuan dua bintang inilah yang dalam cakrawala spiritualitas Islam telah mengubah kehidupan Jalâl Al-Dîn. Dia meninggalkan seluruh aktivitas duniawinya dan kehidupan ilmiahnya, dengan menghabiskan seluruh waktunya bersama Syams hingga menghilangnya Syams secara misterius. Setelah peristiwa ini, Jalâl Al-Dîn menghabiskan sisa hidupnya untuk melatih para murid sufi dan mendirikan tarekat Maulawiyyah, dengan ciri khasnya tarian berputar yang terkenal, sebuah ilham yang diterima Maulâna dari Langit. Dia memperoleh pujian pada periode kehidupan selanjutnya, bahkan Gubernur Anatolia, Mu'în Al-Dîn Parwânah, menjadi murid-

nya. Ketika dia wafat, anak tiri Ibn 'Arabî dan penafsir terkemuka ajaran-ajarannya di Timur, Shadr Al-Dîn Qunawî, memimpin doa kematian, dan jasad Jalâl Al-Dîn disemayamkan di Konya, di sebuah tempat yang hingga kini masih tetap menjadi tempat ziarah.

Pertemuan Rûmî dan Syams tidak hanya mengubah kehidupan Rûmî secara lahir; dia juga telah menciptakan gelombang pasang yang kemudian mengalirkan bait-bait yang penuh dengan keindahan surgawi. Dia menyusun dua puluh enam ribu bait puisi dalam bentuk *matsnawî*, yang oleh karenanya menjadi terkenal sebagai *Matsnawî*, sebuah karya yang keluasan dan kedalamannya tak tertandingi, yang disebut oleh Jâmî sebagai "Al-Quran dalam bahasa Persia". Karya tersebut pada kenyataannya merupakan tafsir esoterik atas Al-Quran dan ikhtisar dari ilmu-ilmu esoterik yang diekspresikan dalam bahasa simbol dan perumpamaan-perumpamaan dalam bentuk yang sederhana meskipun beberapa bait dari *Matsnawî* cukup membingungkan. Tidak ada karya (lain) dalam sastra sufi Persia yang menyelami ketinggian dan kedalaman jiwa manusia, makna eksistensi, sifat Tuhan, manusia, dan alam semesta, serta pelbagai teka-teki tentang kesatuan Kebenaran dan keragaman bentuk yang diungkapkan dalam bahasa puitis dengan begitu kuat dan indah. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika karya tersebut dengan cepat menjadi landasan budaya spiritual masyarakat berbahasa Persia dan dikutip hingga hari ini, bukan hanya oleh para mistikus melainkan juga oleh para guru agama, bukan hanya oleh para penyair melainkan juga oleh para pemimpin militer dan penguasa. Lebih-lebih, *Matsnawî* memberi inspirasi banyak karya dalam bahasa-bahasa lain dari Turki sampai Sindhi, bahkan seluruh sekolah musik menyanyikan bait-baitnya yang menghipnotis. R.A. Nicholson, yang menghabiskan sepanjang hidupnya untuk menerjemahkan seluruh buku Rûmî dalam bahasa Inggris, menyebut Rûmî sebagai penyair mistik terbesar yang pernah hidup.

Bait-bait awal pembukaan untuk karya tersebut mengungkapkan tema dari *Matsnawî* dalam bahasa simbolik:

Dengarkanlah suara Seruling kesedihan ini,
Yang berembus sejak waktu dimulai

Gambar 17.2 Kuburan Khwâjah 'Abd Allâh Anshârî di Herat, Afghanistan.

Dari peraduannya yang bising, muncullah nyanyian
Tentang cinta yang berapi-api dan kesakitan.[22]

"Nyanyian" dari seruling yang berasal dari peraduannya adalah kerinduan jiwa manusia yang terpisah dari Sumbernya. Bait-bait ini membimbing jiwa untuk kembali ke Tempat Asal, tempat yang selalu dia rindukan dan kepadanyalah pada akhirnya ia akan kembali. Nada dari *flute* atau seruling yang juga menjadi ciri khas musik tarekat Maulawî memunculkan kenangan akan kampung halaman asal, sebuah kenangan paling dalam yang dirasakan oleh mereka yang didorong oleh daya tarik surga dalam kehidupan ini dan orang-orang yang tetap mendapat bimbingan utama Rûmî.

Jalâl Al-Dîn juga menulis banyak sajak empat baris dan karya prosa yang terkenal *Fîhi mâ Fîhi*, yang berisi wacana-wacana kedekatannya. Namun, *masterpiece* agungnya setelah *Matsnawî* adalah *Dîwân-i Syams* yang monumental, juga disebut *Dîwân-i Kabîr*, yang terdiri dari 36.360 bait. Berbeda dengan *Matsnawî* yang merupakan pendidikan tentang alam dan mengungkapkan makna Al-Quran dan hadis yang juga diambil dari hampir seluruh ilmu dan mazhab pemikiran Islam, *Dîwân-i Syams* adalah karya tentang sebuah alam ekstatik yang ditulis dalam bentuk yang sangat musikal dan puitis, dan melalui irama dan musiknya yang luar biasa, dia mengungkapkan sesuatu tentang kemabukan Cinta Ilahi dan Penyatuan dengan Sang Kekasih. Kekuatan batin dalam daya tarik spiritual meledak-ledak dan mengoyak-ngoyak bentuk linguistik, dengan menciptakan puisi berkekuatan spiritual yang unik dan kualitas hipnotis.[23]

Setelah Rûmî, lanskap sastra sufi Persia tidak pernah sama lagi. Tampaklah bahwa seluruh samudra telah diciptakan dan satu-satunya hal yang tampak adalah samudra tak bertepi itu berada di cakrawala. Oleh karena itu, tidak ada sastra sufi yang diciptakan di wilayah-wilayah timur Islam tanpa pengaruh dari genius kreatif tak tertandingi yang dipadukan dengan kesucian Jalâl Al-Dîn Rûmî, yang bait-bait puisinya senantiasa didendangkan oleh "para pendendang *Matsnawî*" (*Matsnawî khwân*) di losmen-losmen bagi kaum Mukmin yang bersahaja dan dikutip serta direnungkan oleh para guru dan syaikh agung yang mengikuti kebangkitan penyair mistik tertinggi berbahasa Persia ini.

Para Penyair yang Diilhami oleh Mazhab Ibn 'Arabî

Penyebaran ajaran-ajaran Ibn 'Arabî di dunia Persia tidak hanya menghasilkan sejumlah besar karya prosa tentang metafisika sufi, baik dalam bahasa Persia maupun Arab, seperti komentar Jandî atas *Fushûsh Al-Hikam*—belum lagi karya-karya Shadr Al-Dîn Qunawî sendiri; penyebaran ini juga mendorong pemunculan beberapa penyair sufi besar yang tulisan-tulisannya secara langsung diilhami oleh ajaran-ajaran sang guru Mursia yang wafat di Damaskus tersebut. Salah seorang penyair ini, yang merupakan teman Ibn 'Arabî sendiri, adalah Auhad Al-Dîn Kirmânî (w. 635 H/1238 M), seorang syaikh dari tarekat Suhrawardiyyah, penulis puisi-puisi yang mengekspresikan apa yang kemudian dikenal sebagai doktrin *wahdah al-wujûd*. Dia juga merupakan salah seorang penafsir terkenal ajaran sufi tentang keindahan, yang diekspresikan dalam banyak sajak empat barisnya, yang merupakan "kesaksian hati" (*syâhid-i dil*)-nya.[24]

Penyair besar lain yang juga merupakan penafsir ajaran *wahdah al-wujûd* dan pada saat yang sama merupakan orang yang paling fasih dalam *fedeli d'amore* Persia adalah Fakhr Al-Dîn 'Irâqî (610–88 H/1213–89 M), yang menjadi anggota mazhab Ibn 'Arabî maupun tradisi puitik 'Aththâr dan Rûmî. 'Irâqî terkenal bukan hanya karena *Lama'ât*-nya, yang merupakan salah satu karya prosa sufi Persia klasik, melainkan juga karena puisi-puisinya yang dimabuk-cinta.[25] *Dîwân*-nya menjadi terkenal tidak hanya di Persia, tetapi juga di India dan menjadi bagian integral dari puisi cinta sufi yang sering didendangkan dengan iringan musik.

Pada abad ke-8 H/14 M, dalam khazanah puisi Persia muncullah salah satu ringkasan yang paling sempurna dan fasih tentang bentuk gnosis sufi paling murni, oleh Syaikh Mahmûd Syabistarî (687–720 H/1288–1320 M, dan, menurut sebagian orang, w. 737 H/1337 M). Dalam menjawab tujuh belas pertanyaan tentang aspek-aspek doktrin dan praktik sufi yang berbeda yang dikirimkan oleh sufi Khurasan, Sayyid Husain Hirawî, Syabistarî menyusun sebuah *matsnawî* terdiri dari 993 bait yang diberi judul *Gulsyan-i Râz*. Puisi-puisi tentang keindahan dan ilham surgawi ini langsung menjadi terkenal di seluruh dunia berbahasa Persia, dan karya tersebut tetap terkenal hingga hari ini di antara karya-karya yang paling terkenal

dalam sejarah tasawuf. Dia memberi inspirasi sejumlah komentar, di antaranya yang paling luas adalah dari Muhammad Lâhîjî, yang komentarnya sendiri merupakan salah satu karya prosa Persia yang paling luas tentang tasawuf. Karya tersebut juga senantiasa berusaha diikuti dan ditiru selama berabad-abad; contoh terakhir yang paling terkenal adalah *Gulsyan-i Râz-i Jadîd* oleh Muhammad Iqbâl. Namun, *Gulsyân-i Râz* yang asli, unik dalam sublimitas dan keindahannya, sejajar dengan karya-karya 'Aththâr, Rûmî, dan Hâfizh dalam keindahan makna dan kekuatan puitisnya. Baris pertamanya adalah salah satu bait yang paling terkenal dalam puisi sufi:

> Atas Nama Dia yang mengajari jiwa untuk bermenung,
> Yang menyinari hati dengan cahaya jiwa.

Tidak mengherankan bahwa *summa* tasawuf ini merupakan salah satu di antara karya-karya pertama tentang tasawuf yang diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa dan sudah diterjemahkan beberapa kali ke dalam bahasa Inggris.[26]

Kita bisa menyebutkan banyak penyair lain dari abad-abad setelah penyebaran ajaran-ajaran Ibn 'Arabî, seperti Syams Al-Dîn Maghribî, salah seorang di antara para penyusun doktrin *wahdah al-wujûd* yang paling berani, yang bait-baitnya sangat populer di kalangan kaum sufi sendiri.

Para Penyair Syiraz: Sa'dî dan Hâfizh

Seseorang mungkin membayangkan bahwa setelah Rûmî, tidak ada lagi kemungkinan-kemungkinan bahasa Persia untuk mengekspresikan pelbagai realitas dan pengalaman-pengalaman tasawuf dalam puisi, tetapi tidak demikian yang terjadi. Pada abad ke-7 H/13 M dan ke-8 H/14 M, dua penyair Syiraz, Sa'dî dan Hâfizh, membawa bahasa Persia pada ketinggian akan kesempurnaan bentuknya dan meninggalkan karya-karya yang mempunyai pengaruh sastra dan spiritual yang paling dalam terhadap masyarakat sejauh Turki dan Bengal.

Sa'dî (kira-kira 580 H/1184 M hingga antara 691 H/1292 M dan 695 H/1296 M), sebagaimana telah disebutkan, terutama adalah

seorang moralis, tetapi dia juga merupakan sufi dari tarekat Suhrawardiyyah. Dalam *Dîwân*-nya, *Bustân*, dan Bab 4 pada *Gulistân* ditemukan banyak bait dan frasa yang bermakna berkenaan dengan kehidupan spiritual. Sa'dî membawa tulisan bahasa Persia pada kesempurnaan, dan selama berabad-abad *Gulistân*-nya, sebuah karya prosa yang penuh dengan puisi, menjadi standar bagi gaya penulisan bahasa Persia yang sempurna. Dia juga bertindak sebagai seorang guru moral dan cermin, yang di dalamnya tercermin bukan hanya etos masyarakat Persia sendiri, melainkan juga masyarakat Islam secara keseluruhan.

Satu abad kemudian, Sa'dî diikuti oleh Syams Al-Dîn Muhammad Hâfizh (secara harfiah berarti, "penghafal Al-Quran") (w. 791 H/ 1389 M), yang merupakan penyair agung dalam bahasa Persia, guru yang membuat genius ekspresi puitis Persia mencapai puncaknya. Dia adalah seorang pakar kimia, yang sajak-sajak dan irama-iramanya mengubah jiwa dan membukanya menuju dunia gaib, sebuah persoalan yang sangat dia pahami. Dia disebut dan dikenal hingga hari ini sebagai *lisân al-ghaib* (Lidah Dunia Gaib) dan *tarjumân al-asrâr* (Penerjemah Misteri-Misteri Ilahi). Hâfizh menciptakan puisi Persia yang paling sempurna dalam bentuk *ghazal* dan meninggalkan sebuah *dîwân* yang menjadi buku puisi paling dihormati di seluruh Asia, yang mengilhami tidak saja para penyair Muslim yang tak terbilang jumlahnya, tetapi juga para penyair Hindu, seperti Tagore, yang mengakui bahwa Hâfizh adalah sumber inspirasinya.

Hâfizh tidak hanya seorang penyair, tetapi juga pakar yang berwawasan luas dalam ilmu-ilmu keagamaan, sastra, filsafat, dan tasawuf, tempat dia mengabdikan hidupnya. Dia mempunyai bakat yang luar biasa untuk memadukan pemikiran-pemikiran yang paling dalam dengan pelbagai citra puitis yang paling lembut. Dalam puisinya, kita biasa melihat perkawinan final dan paling sempurna antara spiritualitas yang agung dan sensualitas yang hidup. Dia berbicara tentang Nama-Nama dan Kualitas-Kualitas Ilahi sambil menggambarkan rambut sang kekasih yang tergerai lembut dalam tiupan angin pagi yang sepoi-sepoi basah. Dia membicarakan hal yang paling esoterik dalam doktrin-doktrin sufi sambil menekankan pentingnya syariat yang sangat dikuasainya.

Dalam karyanya, yang eksoterik dan esoterik, yang lahir dan yang batin, yang duniawi dan yang ukhrawi, yang spiritual dan yang sensual terjalin bersama dalam sebuah puisi yang dengan sendirinya menjadi kendaraan untuk membawa manusia menuju penghampiran agung pada Surga Ilahi.

Hâfizh tetap merupakan penyair Persia yang paling sulit dipahami karena makna dari bait-baitnya demikian sempurna, dibentuk dengan ekspresi formal bahasa Persia dengan prosodi partikularnya, perumpamaan simbolis, dan musik yang hampir tidak mungkin melepaskan maknanya agar bisa mengekspresikannya dalam bahasa dan medium yang lain. Banyak orang yang sudah menerjemahkan Hâfizh, dan sebagian dengan gaya yang mengagumkan, tetapi alkimia yang mengubah jiwa pembaca atau pendengar bait-baitnya dalam bahasa Persia nyaris tidak akan pernah bisa ditransmisikan ke bahasa lain. Dalam sebuah *ghazal* termasyhur yang diukir di atas batu nisannya sendiri, dia mengatakan:

Meskipun aku telah tua, dekaplah aku satu malam di dadamu,
Dan aku, ketika sang fajar akan tiba untuk membangunkanku,
Dengan cahaya kemudaan di pipiku dari dadamu, akan bangkit.
Bangkit! Biarkanlah mataku bersinar dalam kelembutanmu yang nyata!
Senimu, adalah tujuan yang di dalamnya seluruh upaya manusia telah kandas,
Dan kau, berhala pemujaan Hâfizh; wajahmu,
Dari dunia itulah, kehidupan akan memintanya untuk maju dan bangkit![27]

Keindahan pemikiran dan kekayaan perumpamaan simbolisnya bisa dilihat dalam terjemahan tersebut, tetapi tidak dengan musik rapsodiknya yang dalam bahasa aslinya (Persia) sanggup menggerakkan jiwa dan membawa para pendengar yang sensitif dengan kata-kata ini menuju "Taman Kehampiran Ilahi" Sendiri.

Keunikan bahasa Hâfizh terletak dalam fakta bahwa dia menjelaskan secara akurat makna-makna gnosis dan kearifan yang rumit dalam bahasa yang nyaris ajaib, yang dipadukan dengan buah imajinasi puitis subtilnya dan pemikiran-pemikiran tajamnya. Banyak faktor dipadukan yang membuat puisi Hâfizh mendapatkan sambutan universal. Menurut Muhammad Gulandâm, sahabat dan teman-sekelas Hâfizh, bahkan selama hidupnya, puisinya telah menyebar ke Turki, India, Irak, dan Azerbaijan, dan tidak ada kumpulan sufi yang sempurna tanpa dilengkapi dengan pembacaan puisi-puisinya.

Senantiasa dikatakan bahwa Hâfizh terus-menerus mengkaji Al-Quran dan metode-metode pembacaan tradisional serta komentar-komentarnya sepanjang hidup dia. Penyair ini, yang mengenal seluruh Al-Quran dengan hatinya, sering mengutip Firman Allah dalam puisi-puisinya dan sebenarnya merujuk pada titik ini dalam salah satu baitnya:

> Aku tidak pernah melihat puisi yang lebih baik daripada puisimu, Wahai Hâfizh—
> Selain Al-Quran yang telah engkau hujamkan ke dalam dadamu.[28]

Tidak aneh jika di mana pun bahasa Persia menyebar, puisi Ilahi Hâfizh menjadi sinonim dengan ekspresi sastra tertinggi dari spiritualitas Islam.

Jâmî, Penutup para Penyair Persia

'Abd Al-Rahmân Jâmî (817–898 H/1414–1492 M), yang diberi gelar kehormatan Penutup para Penyair (*khâtam al-syu'arâ'*), pernah menjadi seorang sufi pemimpin tarekat Naqsyabandiyyah, seorang ahli dalam ajaran-ajaran gnostik dari mazhab Ibn 'Arabî,[29] seorang ilmuwan besar dan teolog, dan salah seorang di antara para penyair paling terkenal dalam berbahasa Persia. Dalam dirinya, tradisi-tradisi sufi Ibn 'Arabî dan Rûmî bisa dipersatukan. Meskipun, sebagai pemimpin, dia tidak membimbing murid-muridnya dengan Jalan tersebut, Jâmî sangat dihormati sepanjang hidupnya sebagai seorang ahli yang

tak tertandingi dalam tasawuf, dan puisinya memperoleh pengakuan dari Turki sampai ke dunia Melayu nyaris secara langsung setelah selesai disusun.

Jâmî menulis, baik karya-karya prosa maupun puisi dengan kualitas sastra yang sangat hebat. Karya-karya prosanya termasuk risalah makrifat, seperti *Asyi'at Al-Lama'ât*, yang merupakan komentar atas *Lama'ât* karya 'Irâqî dan membahas seluruh siklus makrifat dalam bahasa cinta. *Lawâ'ih* adalah ikhtisar singkat dan mengagumkan dari doktrin-doktrin Ibn 'Arabî, sementara *Naqd Al-Nushûsh fî Syarh Naqsy Al-Fushûsh* adalah salah satu komentar utama atas karya-karya Ibn 'Arabî. Jâmî juga merupakan pengarang dari salah satu kitab sejarah tasawuf yang paling penting, *Nafahât Al-Uns*, yang sudah menjadi buku rujukan otoritatif sejak masa penyusunannya.

Dalam puisi, Jâmî mengikuti tradisi dramatik dan romantik Nizhâmî dan menyusun beberapa romansa, tetapi dia mengubahnya menjadi karya-karya puisi sufi yang terbuka. Dia juga mengikuti tradisi puitis Jalâl Al-Dîn Rûmî. Karya puisinya yang paling terkenal adalah *Haft Aurang*, yang terdiri dari tujuh *matsnawî*, termasuk *Salâmân wa Absâl*, *Yûsuf wa Zulaikhâ*, dan *Lailî wa Majnûn*, yang di dalamnya cinta manusia ditransformasikan menjadi kendaraan dan simbol Cinta Ilahi. Nama Lailî yang sebenarnya menyimbolkan keindahan malam yang gelap—itu Hakikat Ilahi, yang tidak terlihat karena kegelapan malam. Sang Kekasih dicintai dengan intensitas yang amat sangat oleh para *sâlik* di atas jalan tersebut, atau Majnûn, yang dibunuh, dilenyapkan, dan dihilangkan oleh cinta. Ada sebuah transformasi cinta metaforik (*'isyq-i majâzî*) menjadi cinta sejati (*'isyq-i haqîqî*) melalui seni puisi yang menggemakan lirik-lirik Nizhâmî, kisah-kisah dari *Matsnawî*, komentar-komentar atas Al-Quran, dan cerita-cerita rakyat tentang para pencinta mistik.

Karya-karya puitik Jâmî termasuk *Bahâristân*, yang ditulis menurut model *Gulistân* dan *Dîwân* karya Sa'dî yang terkenal, dan dikompilasikan dalam tiga jilid yang berbeda. Jâmî bahkan menerjemahkan empat puluh hadis Nabi ke dalam kuatren-kuatren Persia. Lebih-lebih, karena kebesaran cintanya pada puisi sufi

Gambar 17.3 Penyair sufi Farîd Al-Dîn 'Aththâr dan murid-muridnya.

berbahasa Arab dari 'Umar ibn Al-Fâridh, Jâmî menerjemahkan dan memberi komentar *Qashîdah Mîmiyyah* karya penyair Mesir tersebut dalam *Lawâmi'*-nya. Dia juga menulis komentar atas tujuh puluh lima bait pertama dari *Tâ'iyyah*.

Jâmî telah meninggalkan bangunan besar karya-karya sufi, baik dalam prosa maupun puisi, yang memperoleh sambutan dan pengaruh luas. Dalam arti tertentu, dia merepresentasikan sintesis besar dari banyak aliran dalam sastra Persia. Oleh karena itu, bukanlah kebetulan bahwa dia diberi julukan kehormatan sebagai *khâtam al-syu'arâ'* atau Penutup para Penyair.

Puisi Sufi Setelah Jâmî

Meskipun dia adalah "penutup", Jâmî tidak mengakhiri aktivitas dalam bidang sastra sufi Persia. Dari abad ke-10 H/16 M dan seterusnya, "gaya India" atau *sabk-i hindî* dengan bahasanya yang berbunga-bunga menjadi hal yang umum bukan hanya di India, melainkan juga di Persia sendiri. Sebagian dari penyair-penyair besar gaya ini, seperti Shâ'ib-i Tabrîzî, menyusun banyak bait yang diilhami oleh sastra sufi. Lebih-lebih, abad ke-10 H/16 M merupakan saksi bagi *matsnawî* karya Syaikh Bahâ' Al-Dîn 'Âmilî yang sederhana dan menarik seperti *Nân wa Halwâ*, yang menyebarkan ajaran-ajaran sufi dengan cara yang lebih populer. Hingga hari ini, sebagian etika sufi ditransmisikan oleh para penutur kisah (*storytellers*) dan penyair tradisional di seluruh Persia melalui nyanyian dari *matsnawî-matsnawî* karya Syaikh Bahâ' Al-Dîn.

Selama periode Qajar, para guru sufi terutama dari tarekat Nimatullâhî terus-menerus menyusun puisi sufi. Di antaranya adalah Nûr 'Alî Syâh, Musytâq 'Alî Syâh, dan Shafî 'Alî Syâh yang terutama dikenal sebagai para penyair.[30] Puisi-puisi Shafî 'Alî Syâh, yang hidup pada akhir periode Qajar, menjadi populer bahkan di kalangan masyarakat umum. Banyak dari para penyair terkenal periode ini juga terus menulis dalam tradisi puitis sufi klasik. Salah seorang yang paling terkenal di antara mereka, Hâtif Ishfahânî, terutama dikenal karena *tarjî'-bands* (puisi-puisi strofik)-nya, yang mengumandangkan doktrin-doktrin sufi, utamanya kesatuan transenden agama-agama yang juga menjadi rujukan Rûmî dan Hâfizh dalam banyak bait puisi mereka.

Selama periode ini, para filosof tertentu yang mempunyai kecenderungan-kecenderungan mistik kuat juga menyusun puisi-puisi yang sangat berharga dan mengandung sifat metafisika dan mistik. Yang paling menonjol di antara kelompok ini adalah Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî, yang melanjutkan tradisi makrifat Safawi Mîr Dâmâd dan Mullâ Shadrâ, dan dua murid Mullâ Shadrâ, 'Abd Al-Razzâq Lâhîjî, dan Faidh Kâsyânî, yang semuanya meninggalkan bentuk puisi yang sangat berharga yang dipersembahkan untuk membahas tema-tema mistik.

Bahkan selama abad ini, meskipun banyak penyair berpaling ke pokok-pokok bahasan modern, puisi sufi Persia terus-menerus disusun bukan hanya oleh para guru dan murid Nimatullâhîyyah seperti Javad Nurbakhsy, melainkan juga oleh para anggota tarekat yang lain, terutama Dzahabiyyah, juga oleh ahli-ahli dalam sejarah dan doktrin-doktrin tasawuf nan agung, seperti Hâdî Hâ'irî, Jalâl Humâ'î, dan Badî' Al-Zamân Furûzânfar. Tasawuf mempunyai pengaruh yang mendalam terhadap sastra Persia yang pandangan dunianya dan bahasa serta perumpamaannya tetap menjadi realitas-realitas yang hidup, bahkan di tengah arus modernisasi dan sekularisasi bahasa dan pemikiran serta eksternalisasi ajaran-ajaran agama yang telah lama dilakukan dalam pelbagai lingkungan masyarakat Persia yang berbeda selama satu abad yang lalu.[31]

Tasawuf dan Bahasa-Bahasa Iran Lain

Di antara bahasa-bahasa Iran, bahasa Persia adalah bahasa yang paling terkenal dan paling luas digunakan, tetapi terdapat bahasa-bahasa lain dari keluarga ini yang juga digunakan selama berabad-abad sebagai sarana untuk mengekspresikan spiritualitas Islam. Bahasa-bahasa seperti Kurdi, Baluchi, Simnani, dan semacamnya sangat kaya dengan puisi sufi cerita kerakyatan, terutama bahasa Kurdi dan Baluchi mempunyai tempat signifikan. Sebagian besar puisi sufi Baluchi dihasilkan oleh para Qâdirî pada era tersebut, yang dalam perkumpulan-perkumpulan mereka hingga hari ini bukan hanya mengutip puisi Persia klasik, melainkan juga puisi-puisi Baluchi yang sebagian besar disusun menurut model bahasa Persia.

Bahasa Kurdi juga telah menghasilkan sastra mistik yang cukup besar, banyak di antaranya hanya dilantunkan secara lisan. Sebagian besar puisi sufi dalam bahasa ini terkait dengan Naqsyabandiyyah dan Qâdiriyyah, tetapi ada juga sebagian sastra Kurdi yang terkait dengan *Ahl-i Haqq* ("Para Pemilik Kebenaran"), yang merepresentasikan ekspresi tasawuf yang aneh. "Esoterisme Kurdi" ini, seperti disebutkan oleh sebagian pengikut dan murid-muridnya,[32] telah menghasilkan sastra yang banyak mempunyai perhatian mistik dan kosmologis yang tetap menawan hati masyarakat Kurdi.

Tema spiritual utama dari sastra-sastra ini tetap dekat dengan tema-tema yang ditemukan dalam sastra sufi Persia. Perkawinan antara wahyu Al-Quran dan jiwa masyarakat Persia telah menciptakan sastra mistik yang sangat luas dan tiada taranya dalam hal keragaman dan kedalamannya dan memiliki pengaruh terhadap banyak tradisi sastra dari Melayu sampai Turki. Dalam puncak-puncak sastra sufi ini ditemukan adanya perkawinan yang sempurna antara bentuk dan isi spiritual yang menandai *masterpiece-masterpiece* agung dari seni tradisional dan sakral. Mengutip putra Rûmî, Sultan Walad:

> Kata-kata ini naik ke langit.
> Siapa pun yang mampu mendakinya akan mencapai atap,
> Bukan atap yang berupa langit biru,
> Namun, atap yang ada di balik seluruh bola surgawi.[]

18

Sastra Turki

Gönül A. Tekin

Terdapat dua sumber utama yang menghidupkan dan merangsang ekspresi keagamaan dalam sastra Turki yang mulai berkembang di Anatolia pada abad ke-7 H/ 13 M. *Pertama*, dimensi formal Islam. Konsepsi-konsepsi tentang Tuhan, manusia, alam semesta, dan doktrin-doktrin utama Islam lainnya menjadi pokok bahasan karya-karya sastra religius ini, dan peristiwa-peristiwa dan pribadi-pribadi penting dalam sejarah Islam telah mengilhami tokoh-tokoh sastra utama sepanjang masa. *Kedua*, dimensi batin Islam atau yang memengaruhi setiap genre sastra Turki, baik yang religius maupun non-religius.

Karena pemikiran sufi didasarkan pada cinta dan terkait langsung dengan nilai-nilai absolut dan pelbagai perasaan serta emosi manusia, kita menemukan pengaruh-pengaruh sufi, baik dalam *dîwân* atau sastra masyarakat tinggi maupun dalam sastra rakyat kebanyakan. Dalam sastra *dîwân*, pelbagai gagasan dan citra yang berasal dari tasawuf sebagian besar digunakan sebagai bagian dari kosakata puisi bentuk retorik dan prosodik atau sebagai bentuk-bentuk ekspresi intelektual. Puisi ini tidak dimaksudkan untuk menggerakkan audiensinya atau menjadikan mereka mengalami ekstase. Puisi sufi, yang tumbuh subur dalam *tekke-tekke* (dan karena alasan ini kami akan merujuknya sebagai puisi *tekke*), mempunyai pengaruh

yang sama sekali berbeda karena ditujukan secara langsung untuk menggugah emosi. Puisi *tekke* niscaya mengundang daya tarik dan antusiasme pendengarnya. Oleh karena itu, berkaitan dengan sambutan baiknya di Turki, kami bisa mengatakan bahwa mencermatinya berarti mencermati nilai-nilai yang menjadi esensi jiwa bangsa Turki. Oleh karena itu, yang harus kita lakukan adalah survei tentang puisi *tekke* yang memelihara bentuk-bentuk dan estetika-estetika sastra rakyat Turki.

Meskipun para penyair *tekke* menjadi anggota pelbagai tarekat sufi yang berbeda satu sama lain, tasawuflah yang dianggap sebagai prinsip pemersatu dan kosakatanya sering dibubuhi unsur-unsur yang diambil dari adat-istiadat dan kepercayaan-kepercayaan Turki kuno. Sejak kemunculannya di Anatolia pada abad ke-6 H/12 M, para penyair *tekke* mengalamatkan diri mereka secara langsung untuk kalangan luas dengan menciptakan sastra mistik yang kaya, terutama puisi-puisi yang dirancang untuk dilantunkan dengan iringan instrumen musik. Sebagian besar penyair *tekke* menggunakan irama silabis dan kuatren-kuatren yang tipikal dalam puisi Turki yang kadang-kadang dipadukan dengan unsur-unsur prosodik yang ditemukan di seluruh sastra Islam. Ciri-ciri ini digunakan untuk menciptakan sastra yang disebut di kalangan orang Turki sebagai sastra rakyat (*folk literature*).

Akan tetapi, puisi *tekke* berbeda dengan *dîwân* dan sastra rakyat dalam pandangan-pandangan religius dan filosofisnya. Selama abad ke-7 H/13 M di Anatolia, para penyair kelana mendendangkan puisi religius mistik mereka; mereka tidak menjadi anggota istana atau tentara, tetapi terikat dengan seorang syaikh atau *tekke*. Tradisi yang sama terus dilanjutkan hingga abad ke-8 H/14 M dan ke-9 H/15 M oleh para darwis. Puisi-puisi ini disebut *ilâhî* (dari kata *ilâh* yang berarti "tuhan"), yaitu himne-himne atau lagu-lagu mistik yang terutama dirancang untuk menyebarkan pandangan-pandangan pelbagai tarekat sufi. Adalah menarik untuk dicatat bahwa kami menemukan jenis nyanyian ini hanya di Anatolia, tidak di negara Islam lainnya. Sastra religius ini sepenuhnya berkembang pada pertengahan abad ke-9 H/15 M dalam tarekat Baktâsyiyyah pada saat itu yang sudah didirikan. Para penyair darwis dari Baktâsyiyyah

menyebut lagu-lagu mereka *nefes* (napas) dan para penyairnya sendiri disebut *'âsyiq* (pecinta) karena mereka menyanyikan kecintaannya kepada Tuhan. Kemudian pada abad ke-10 H/16 M, istilah ini digunakan untuk merujuk pada penyair yang menyanyikan, baik lagu-lagu religius maupun sekular dengan diiringi alat musik berdawai yang disebut *sâz*; oleh karena itu, puisinya dikenal dengan nama puisi *sâz*. Sastra "sekular" dengan alat musik-berdawai atau puisi *sâz* ini meniru unsur-unsur prosodik, gaya, dan citra-citra puitik sastra *tekke*. Karena mengadopsi judul puisi para penyair *tekke* mistik, yaitu *'âsyiq*, puisi *sâz* dikenal juga sebagai sastra *'âsyiq*.

Sastra dalam bentuk *tekke* yang tumbuh subur dengan menggunakan unsur-unsur, baik prosodik *dîwân* maupun sastra rakyat, memisahkan diri dari sastra *'âsyiq*, terutama di kota-kota, dalam *tekke* tarekat-tarekat besar, seperti Qâdiriyyah, Khalwatiyyah, dan Maulawiyyah. Namun, di kampung-kampung dan di daerah-daerah pedalaman, tempat tarekat-tarekat yang berorientasi-Syi'ah, seperti 'Alawiyyah, para penyair *tekke* lisan hingga saat ini masih tetap mempertahankan ciri-ciri khusus untuk tarekat-tarekat mereka yang dipadukan dengan ciri-ciri sastra *'âsyiq*. Sebagai hasilnya, pada titik tertentu para penyair 'Alawî-Qizilbâsy menjadi tidak mungkin dibedakan dari para *'âsyiq* sebagai perwakilan-perwakilan sastra rakyat "sekuler".

Ahmad Yesevi

Perwakilan paling awal dari sastra sufi Turki adalah Ahmad Yesevi (Yasawî) (w. 561 H/1166 M) dari Turkestan Barat. Dengan maksud mengajarkan dasar-dasar Islam ortodoks kepada orang-orang Turki timur, Yesevi menyusun banyak kuatren dalam dialek Turki timur dengan menggunakan unsur-unsur prosodik yang diambil dari sastra rakyat. Puisinya mempunyai sifat mistik-didaktik. Jika dibandingkan dengan para penyair berbahasa Turki Anatolia terkemudian pada abad ke-7 H/13 M dan ke-8 H/14 M, kita menemukan bahwa Yesevi sangat ortodoks sehingga kurang mempunyai kecemerlangan puitik dan penuh dengan nasihat dan perumpamaan keagamaan. Sebaliknya, para penyair Anatolia terkemudian tampaknya merangkul seluruh kehidupan, seperti yang tampak dalam

puisi ekstatik mereka, yang menegaskan bahwa tujuan akhir kehidupan adalah pengalaman akan Cinta Ilahi. Meskipun gaya puisinya kering dan kaku, pengaruh Yesevi tersebar luas di seluruh wilayah Turki. Salah satu wilayah geografis tempat pengaruhnya bisa dirasakan adalah Anatolia. Pada dasawarsa-dasawarsa awal abad ke-7 H/13 M, ketika tentara Mongol menyerbu wilayah-wilayah Asia Barat, migrasi massal yang terdiri dari para saudagar, akademisi, perajin, dan ilmuwan agama ke Anatolia terjadi. Di antara mereka juga terdapat para darwis tarekat Yasawiyyah dari Turkestan Barat dan karena para darwis inilah, legenda-legenda dan adat-istiadat kaum Yesevi menyebar luas di seluruh Anatolia Saljuk. Akhirnya, ketika tarekat Baktâsyiyyah berkembang sepenuhnya dan telah mapan pada abad ke-9 H/15 M, Yesevi menduduki tempat yang sangat penting dan prestisius dalam tradisi Baktâsyî, yang menunjukkan arti penting tarekat Yasawiyyah dalam pembentukan tarekat-tarekat Turki di Anatolia.

Puisi *Tekke*: Yûnus Emre

Pendiri puisi *tekke* sufi dari kalangan Turki Anatolia adalah Yûnus Emre (w. 720 H/1320 M) yang mengadaptasi bentuk-bentuk prosodik Turki Asia Tengah kuno yang dibawa ke Anatolia oleh para darwis Yesevi. Pemikiran Yûnus Emre adalah "produk spiritual" dari untaian budaya yang beragam di Anatolia Saljuk Abad Pertengahan.

Sumber-sumber mengenai kehidupan Emre sangat sedikit dan kontradiktif. Dia dilahirkan sekitar 638 H/1240 M di sudut barat laut Anatolia tengah. Dia mengembara ke Azerbaijan dan mengunjungi Konya, Damaskus, dan kota-kota lain di Anatolia serta Suriah. Latar belakang pendidikannya tampaknya bukan pendidikan dengan kurikulum-sekolah yang terdefinisikan secara kaku. Pendidikannya agaknya berakar dalam filsafat mistik kaum *tekke* sufi.

Puisi Yûnus Emre sering terfokus pada tema kematian yang merupakan titik tolak dari meditasi-meditasinya. Dia menulis dengan bersemangat tentang kuburan, tanah pekuburan, tempat para wazir, guru-guru, anak muda, dan orang tua yang telah mati. Dunia materi dan tubuh-tubuh kita mati kemudian lenyap.

> Ketika hari itu datang, 'Izrail (malaikat kematian) akan mengambil jiwa-jiwa kita dan tidak ada sesuatu pun yang bisa menyelamatkan kita. Mereka akan meletakkan kita di atas keranda dan membawa kita ke tanah pekuburan. Mereka akan memasukkan kita ke kuburan dan kita tidak akan dilihat lagi. Selama tiga hari mereka akan melaksanakan pelbagai upacara ritual kemudian kita akan dilupakan.[1]

Yûnus Emre meratapi kesementaraan eksistensi manusia seperti yang diekspresikan dalam bait-bait, "Aku berharap engkau tidak akan meminum anggur kematian. Apa yang harus kulakukan denganmu, hidupku?" Yûnus Emre merasakan kesedihan atas seluruh kematian, khususnya anak muda. "Satu hal yang menyakitkan bagiku, melihat anak muda mati, direnggut laksana buah yang belum matang!" Namun, dia juga seorang penyair yang berbicara tentang kebangkitan setelah kematian (*ba'ts ba'd al-maut*) dan dengan semangat yang tinggi memberi salam pada dunia, yang menyemai kembali kehidupan dalam musim semi: "Dunia ini laksana seorang mempelai muda yang mengenakan baju berwarna merah dan hijau cerah—pandanglah selalu, kamu tidak akan pernah puas dengan mempelai muda tersebut."

Yûnus Emre mengakui bahwa ada sebuah kesinambungan (*continuum*) dalam kehidupan yang dia sebut "perubahan abadi", yang tidak berkaitan dengan dunia material. Sebagai seorang sufi, dia mengetahui bahwa seseorang bisa mencapai "perubahan abadi" ini, yaitu satu-satunya fenomena yang tidak berubah dalam kehidupan, yang "permanen dan abadi", hanya melalui hati manusia karena hati merupakan cermin Allah. Oleh karena itu, puisinya tentang kesucian hati manusia mempunyai tempat yang sangat khusus: "Jika engkau melukai hati seorang Mukmin sejati sekali saja, tidak ada doa kepada Allah—penyembahan ini, penyembahan di 72 negara di dunia, tidak akan sanggup membersihkan kotoran dari tangan dan wajahmu." Manusia dianggap sebagai pusat alam semesta dan oleh karena itu, seperti disabdakan Nabi, "*Dia yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya*" (*man 'arafa nafsahu—faqad 'arafa rabbahu*). Oleh karena itu, setelah menemukan Tuhan di dalam dirinya, di dalam hatinya, Yûnus Emre mabuk

dengan cinta ini dan dengan pertolongan yang sanggup mengatasi ketakutan akan kematian:

> Kini aku telah menemukan diriku sendiri yang sejati
> dalam diriku.
> Ini telah terjadi—aku melihat Tuhan Yang Mahakuasa,
> Aku merasa cemas tentang apa yang mungkin terjadi
> kemudian.

Menurut para sufi, Tuhan mengejawantah dari kondisi non-eksistensi karena Dia ingin dikenal dan kemudian seluruh eksistensi mewujud secara terus-menerus. Oleh karena itu, setiap wujud mempunyai unsur ketuhanan di dalam dirinya. Yûnus Emre mengatakan, "Ke mana pun aku berpaling, aku melihat Tuhan!"

Yûnus Emre, sebagai seorang sufi *wahdah al-wujûd*, secara terbuka menyerang para ilmuwan eksoterik yang menentang esoterisme. Dia mengatakan kepada mereka bahwa pengetahuan sejati tidak bisa diperoleh dalam mazhab-mazhab teologi. Seseorang bisa mencapai Tuhan hanya melalui cinta sejati. Yûnus Emre selalu melawan konsep tentang Tuhan yang semata-mata mengawasi dan membalas perbuatan manusia. Dia mencemooh konsepsi tentang Tuhan ini dalam stanza-stanza tertentu yang terkenal dan memengaruhi para penyair pada abad-abad berikutnya sedemikian rupa sehingga hampir setiap penyair meniru stanza-stanza tersebut.[2]

Selain puisi-puisi ini, Yûnus Emre juga menyusun *syathahât* atau pernyataan-pernyataan paradoksal, yang sulit untuk diinterpretasikan karena secara semantik dan logis pernyataan-pernyataan tersebut tampaknya tidak bermakna sama sekali. Namun, ketika didekati dengan sikap yang berada di balik setiap penampakan luar, muncullah makna tersembunyi yang kemudian menjadi jelas. Pada kenyataannya, selama abad-abad setelah kehidupan Emre, sejumlah komentar ditulis untuk pernyataan-pernyataan tersebut.[3]

Dalam hal pemikiran dan teknik, Yûnus Emre tidak menciptakan sesuatu yang baru dan orisinal. Lantas, kualitas-kualitas apa yang menjadikan puisinya unik dalam dunia sastra Islam Turki?

Para ilmuwan pada umumnya bersepakat bahwa genius Yûnus Emre terletak pada kemampuannya dalam menyampaikan konsep-konsep sufi yang kompleks kepada masyarakat luas melalui penggunaan prosodi tradisional daerah setempat. Tidak ada penyair Turki sebelumnya yang mampu memenuhi tugas ini. Ahmad Yesevi juga menggunakan unsur-unsur bahasa Turki, tetapi kuatren-kuatrennya yang kering dan tidak hidup tidak mempunyai ekstase lirik yang menggerakkan, seperti yang mendominasi puisi Yûnus Emre.

"Gaya-Yûnus"

Abad ke-7 H/13 M adalah permulaan periode pembentukan sastra Turki Anatolia. Pada saat itulah, Yûnus Emre meletakkan fondasi literer Anatolia bahasa Turki dan menciptakan "gaya-Yûnus" yang terkenal, yang kemudian selalu ditiru. Seperti dikatakan Annemarie Schimmel, "Berkaitan dengan hal ini, Yûnus Emre berada dalam garis yang sama dengan para penyeru mistik dan para penyair agung tidak hanya dari Islam, tetapi juga dari Kristen dan Hindu."[4] Bahkan hingga hari ini, puisi-puisi Yûnus Emre tetap dikenal luas. Seorang gembala di daerah pedalaman yang terpencil, seorang anak sekolah di kampung, dan seorang intelektual dari Istanbul, semuanya mengenal sebagian puisinya dengan hati mereka yang terhanyut dalam melodi puisi-puisi tersebut.

Salah satu karakteristik "gaya-Yûnus" adalah personifikasi dari hal-hal yang tidak hidup, observasi tentang keterkaitan antara emosi-emosi manusia dan alam, yang akhirnya mengarah pada identifikasi umat manusia dengan alam, dengan dunia ciptaan. Dalam puisi berikut, alam dipenuhi emosi seperti seorang manusia; Yûnus sendiri mirip arus yang meluap, angin yang bertiup:

> Aku adalah debu di jalanmu, engkau akan memandangku
> rendah, bukan?
> Apakah gunung-gunung hitam ini yang mengancamku
> dengan dada batu mereka?
> Dan engkau, awan-gemawan yang berkerumun
> di atas ketinggian yang tertutup salju,

Akankah engkau kehilangan rambutmu dan meratap
sendirian?[5]

Berikutnya:

Kini dan nanti laksana angin yang kuembuskan,
Kini dan nanti laksana jalan-jalan yang kulalui,
Kini dan nanti laksana air bah yang kuluapkan,
Lihatlah apa yang telah dilakukan cinta terhadapku.[6]

Karakteristik lain "gaya-Yûnus" tampak dalam puisi-puisi tertentu yang meniru litani Islam (zikir), yakni nyanyian yang di dalamnya seorang darwis secara terus-menerus mengulang kata-kata, seperti *"Allâh"* atau *"Hû"*, yang sering mengakibatkan ekstase dan membuatnya merasa bersatu dengan Tuhan. Pada kenyataannya, Yûnus Emre mencapai kekuatan misterius zikir dengan mengulang sebuah "lagu", yang menciptakan efek musikal dan ekstatik, dengan menyebut Sang Pencipta bersama ikan-ikan, burung-burung, bebatuan, gunung-gunung, dan bersama seluruh alam yang mengingat Tuhan secara konstan dalam bahasanya sendiri:

Bersama gunung-gemunung dan bebatuan
Aku akan menyebut-Mu, Tuhan, Wahai Tuhan!
Bersama burung-burung di awal fajar
Aku akan menyebut-Mu, Tuhan, Wahai Tuhan![7]

"Gaya-Yûnus" menjadi demikian berpengaruh dan populer sehingga sepanjang abad banyak penyair yang mengadopsi nama Yûnus, yang dihasilkan dalam pelbagai kumpulan puisi milik banyak penyair dengan menggunakan gaya yang sama. Inilah salah satu tugas sulit filsafat dan sastra-perbandingan untuk memisahkan puisi-puisi Yûnus Emre yang sesungguhnya dari puisi-puisi yang ditulis oleh orang lain. Namun, sudah ada upaya-upaya yang berhasil dalam menyunting puisi Yûnus Emre dan sejumlah puisinya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Barat.

Bentuk kehidupan religius sufi, yang dimulai pada abad ke-7 H/ 13 M di Anatolia, berlanjut dalam dua arah setelah berdirinya

Kesultanan Turki 'Utsmâni. Di satu sisi, beberapa tarekat Sunni berkembang menurut kebijakan religius resmi dari pemerintahan Turki 'Utsmâni; dan di sisi lain, tarekat-tarekat dengan kecenderungan Syi'ah hanya akan bertahan jika bergabung dengan tarekat Baktâsyî dan melanjutkan eksistensi mereka dalam bentuk yang berbeda. Karena tarekat-tarekat Baktasyî ini (kadang-kadang disebut juga Qizilbâsy Baktâsyî) tidak mengikuti kebijakan religius resmi dari Kesultanan Turki 'Utsmâni, mereka melakukan pemberontakan setiap kali kesultanan mengalami kesulitan politik dan ekonomi, karenanya mereka sering mengalami penyiksaan.

Namun, kedua tipe tarekat tersebut memainkan peran besar dalam struktur sosiopolitik Kesultanan Turki 'Utsmâni dan dalam kehidupan religius masyarakatnya. Mereka menyusun pelbagai panduan yang mengajarkan aturan-aturan dan kebijakan-kebijakan yang sesuai dengan perspektifnya dan menyebarkan legenda-legenda dan keajaiban-keajaiban para syaikhnya. Sebagian besar dari mereka menekankan penggunaan puisi untuk menyebarkan ajaran-ajarannya. Dengan demikian, *tekke-tekke* sufi kemudian menjadi pusat-pusat sastra. Puisi dan musik merupakan hal yang penting dalam perayaan-perayaan rutin mereka. Para syaikh yang berbakat mengikuti gaya Yûnus Emre dalam pelbagai kreasi sastra mereka, sebagian karena terpaksa, mengingat masyarakat yang mereka tuju sangat memuja Yûnus Emre dan gayanya. Di seluruh *tekke*, kecuali *tekke* Maulawî dan Naqsyabandî, puisi-puisi Emre dilantunkan dengan musik. Puisi-puisi ini menjadi demikian berpengaruh kuat sehingga dikenal dengan nama *lisân al-ghaib* (Lidah dari Dunia Gaib). Betapapun kerasnya usaha seorang syaikh dalam menjauhkan dirinya dari pengaruh ini, tetap saja ia harus mengikuti "gaya-Yûnus" yang nyaris menjadi sebuah tradisi sakral.

Karena jasa Hâjjî Bairâm-i Walî, seorang syaikh terkenal dari abad ke-9 H/15 M yang menggunakan "gaya-Yûnus" dalam puisinya, kedua tipe tarekat itu mulai mengapropriasi Yûnus Emre. Dia menemukan jalan untuk memasuki jantung *sâz* sekular (instrumen berdawai) atau para penyair *'âsyiq*. Yûnus Emre sangat memengaruhi para penyair sufi *dîwân* klasik, misalnya, tokoh yang sezaman dengannya 'Âsyiq Pâsyâ (w. 733 H/1332 M)

yang menyusun sebuah kitab sebagai tandingan *matsnawî-i ma'nawî* Maulânâ, sebuah *matsnawî* yang diberi judul *Gharîb-nâmah* dalam bahasa Turki.

Karena keterbatasan tempat, di sini kami hanya akan menggambarkan secara singkat para penyair *tekke* yang dipengaruhi oleh Yûnus Emre dalam tiga kelompok: puisi sufi Sunni, puisi Malâmî-Hamzâwî, dan puisi 'Alawî-Baktâsyî (Qizilbâsy).

Puisi Sufi Sunni

Pada abad ke-8 H/14 M, kami menemukan para pengikut awal Yûnus Emre, orang yang sezaman dengannya, Sa'îd Emre, yang juga seorang ilmuwan, dan putra Emre, Ismâ'îl Emre, yang juga meniru ayahnya. Pada abad ke-9 H/15 M, terdapat sejumlah penyair yang menyebut diri mereka Yûnus. Yang paling termasyhur di antara mereka adalah Syaikh Emir Sulthân (w. 832 H/1429 M) yang tinggal di Bursa dan menjadi anggota Nûrbakhsyiyyah, salah satu cabang Khalwatiyyah. Syaikh yang paling berpengaruh pada saat itu adalah Hâjjî Bairâm-i Walî (w. 833 H/1430 M). Di antara banyak puisinya, hanya empat yang bertahan, tetapi keempatnya jelas mencerminkan "gaya-Yûnus". Pada kenyataannya, hal ini terkait dengan kebiasaannya mendendangkan puisi-puisi Emre sambil mencuci pakaiannya. Penyair yang paling berbakat pada periode ini adalah Esyrefoghlu 'Abd Allâh Rûmî (yang juga dikenal sebagai Ibn Al-Asyraf atau Asyraf-zâdah, w. 873 H/1469 M). Dia menghabiskan sebagian waktunya untuk mempelajari teologi, tetapi kemudian meninggalkannya dan setelah bertahun-tahun mengabdi sebagai murid, di Iznik dia mendirikan tarekat Asyrafî, sebuah cabang Qâdiriyyah. Dia adalah penyair yang paling berhasil dalam menggunakan "gaya-Yûnus". *Dîwân*-nya sudah mengalami beberapa kali cetak ulang.

Penyair penting lainnya adalah Ummî Kamâl (w. 880 H/1475 M). Pelbagai sumber memberikan informasi yang saling bertentangan perihal kehidupannya. Dia bergabung dengan Khwâjah 'Alî, cucu Syaikh Shafî Al-Dîn, pendiri tarekat Shafawiyyah di Ardabil. Namun, tidak ada jejak-jejak mazhab Syi'ah dalam puisinya. Kamâl menekankan bahwa perang suci (*ghazâh*) terbesar

adalah perang melawan *nafs* atau hawa nafsu. Seperti halnya yang terjadi dengan banyak puisi Emre, sebagian puisi Kamâl juga diilhami oleh zikir. Ummî Kamâl bukan hanya seorang penyair *tekke* ekstatik dari mazhab *wahdah al-wujûd* di Turki Anatolia; puisinya juga menjelajahi seluruh Crimea sampai ke masyarakat Turki Qazan, masyarakat Basygird, dan orang-orang Uzbek.

Penyair-penyair *tekke* lainnya dari abad ini adalah Syaikh 'Umar Rausyanî (w. 891 H/1486 M), yang puisi-puisinya kering dan didaktik, dan Syaikh Wafâ' dari Konya (w. 896 H/1491 M), yang juga membuat komposisi musik.

Di samping puisi-puisi dan lagu-lagu yang dibuat terutama untuk menyebarkan pelbagai pandangan religius dari tarekat-tarekat sufi, ada juga beberapa karya didaktik yang ditulis dalam bentuk *matsnawî* dengan irama *'arûdh*. Topik karya-karya ini adalah agama dan tasawuf dan keduanya dikaitkan dengan sastra *tekke*. *Farah-nâmah* ditulis oleh Khatiboghlu pada 828 H/1425 M. Karya ini berisi seratus tradisi dan beberapa cerita pendek yang relevan terutama berkaitan dengan ajaran-ajaran Islam syariat. Pengarang yang sama menerjemahkan *Maqâlât-i Hâjjî Baktâsy-i Walî* dari bahasa Arab ke bahasa Turki dalam bentuk sajak. Pada 828 H/1425 M, Syaikh Alwân Syîrâzî menerjemahkan *Gulsyan-i Râz* karya Mahmûd Syabistarî yang terkenal dari bahasa Persia dengan tambahan-tambahan yang substansial. Terjemahan dalam bentuk *matsnawî* ini memberi sumbangan bagi kosakata teknis sufi dalam bahasa Turki. *Khidhr-nâmah* disusun dalam bentuk *matsnawî* pada 881 H/1476 M oleh Syaikh Mahmûd Dâd Sulthân (w. 900 H/1495 M). Karya ini menggambarkan karier seorang darwis setelah melakukan pengembaraan melalui dunia material dan spiritual. Dalam buku ini, para darwis tidak hanya muncul sebagai orang-orang yang mempunyai pengalaman personal tentang Cinta Ilahi, tetapi juga sebagai para pahlawan religius populer. Adalah sangat penting dan menarik bahwa dalam buku ini Hâjjî Baktâsy-i Walî digambarkan sebagai seorang pahlawan suci yang memimpin tentara Turki Utsmani. *Matsnawî* lain oleh Syaikh 'Abd Al-Rahîm (ditulis pada 864 H/1460 M), *Wahdah-nâmah,* membahas kisah Manshûr Al-Hallâj sebagai sebuah legenda dengan menggunakan

gaya sensitif dan menggerakkan, dengan maksud menjelaskan *wahdah al-wujûd* dan Cinta Ilahi. Puisi *tekke* terus berlanjut pada abad-abad berikutnya dengan tokoh-tokoh, seperti Ibrâhîm Gulsyanî (w. 940 H/1534 M), Syaikh Muhammad Muhyî Al-Dîn Uftâde (w. 989 H/1581 M), dan Niyâzî Mishrî (w. 1105 H/1694 M).

Pada masa-masa setelah abad ke-11 H/17 M, banyak penyair *tekke* yang terdidik menyebarkan pandangan-pandangan Islam ortodoks konservatif, meskipun pada saat itu bukanlah waktu orisinalitas dan kecemerlangan kreatifnya. Mungkin hanya ada dua penyair yang pantas disebutkan: Mahwî 'Îsâ (w. 1127 H/1715 M) dan Sizâ'î Hasan (w. 1152 H/1739 M). Keduanya merupakan anggota Gulsyaniyyah.

Puisi Malâmî-Hamzâwî

Para pengikut Malâmî-Hamzâwî mengembangkan puisi unik yang diambil dari puisi *tekke* Sunni yang kemudian berpadu dengan pandangan-pandangan yang lebih esoterik. Sejarahwan mutakhir tentang puisi *tekke* berbahasa Turki, Abdulbaki Gölpinarli, menulis:

> Puisi Malâmî-Hamzâwî berbeda terutama dengan puisi Baktasyî. Meskipun mengadopsi perspektif Syi'ah dan menunjukkan pemujaan kepada *Ahl Al-Bait*, para penyair mazhab ini tidak menulisnya dengan jejak *tabarrâ* (membenci musuh-musuh keluarga 'Alî) apa pun. Mereka tidak menggunakan satire dan ironi, tetapi tampaknya mempunyai, kegemaran menyusun *syathhiyyât*. Mereka adalah para sufi yang sangat serius, tetapi bukan kaum zahid, mereka adalah orang-orang bijak. Mereka memadukan cinta dengan pengetahuan. Sumber sastra mereka adalah Yûnus Emre.[8]

Gaya puisi ini diawali oleh seorang penyair *dîwân* termasyhur bernama Duqaqin-zâde Ahmad Sarbân (w. 964 H/1557 M), yang tulisan-tulisannya mengandung unsur esoterik dan eksoterik. Ketika meninggal, dia telah menjadi syaikh *tekke* di Hayrabolu dekat Tekirdag dan penggantinya adalah Vize 'Alâ' Al-Dîn, yang nama ter-

kenalnya adalah Qaighusuz (w. 970 H/1563 M). Para penggantinya, orang-orang seperti Oghlan Syaikh Ibrâhîm Efendî (w. 1066 H/1656 M), Shun' Allah ibn Ahmad ibn Basyîr Ghaibî (w. 1072 H/1662 M), Emîr 'Utsmân Hâsyimî (w. 1003 H/1595 M), Lamakânî (w. 1034 H/ 1625 M), dan Idrîs Mukhtefî (w. 1024 H/1615 M), semuanya menjalankan tradisi sastra ini dengan memadukan prosodi Persia Islam dengan bentuk-bentuk dan irama Turki yang lebih awal.

Qaighusuz membedakan dirinya dari para penyair Malâmî-Hamzâwî yang datang setelahnya dalam hal penyusunan puisi-puisinya yang sebagian besar dalam bahasa Turki murni dengan menggunakan irama silabik Turki. Para penggantinya lebih menyukai irama *'arûdh*. Qaighusuz adalah seorang penyair rakyat tipikal: rima-rimanya bebas dan kadang-kadang setengah bebas. Puisi *dîwân* klasik tidak memengaruhinya. Puisi-puisi yang ditulis dalam irama silabik mempunyai bentuk kuatren, sebuah bentuk Turki yang digunakannya dalam puisi-puisi berbentuk *'arûdh*.

Kutub spiritual terakhir dari *tekke* Malâmî-Hamzâwî, Sütçü Basyîr Âghâ, dan empat puluh muridnya dibunuh pada 1072 H/ 1662 M. Setelah malapetaka tersebut, para anggota *tekke* hanya melakukan kegiatan secara sembunyi-sembunyi. Hal ini juga mengakibatkan penyebaran sastra Malâmî-Hamzâwî berakhir.

Puisi 'Alawî-Baktâsyî

Para *bâbâ* (pemimpin-pemimpin mereka disebut *bâbâ*, alih-alih *syaikh* atau *pîr*) Baktâsyî selalu berasal dari masyarakat sederhana, yaitu dari kalangan kelas bawah. Oleh karena itu, para penyair Baktâsyî selalu menyasar massa rakyat dengan menggunakan bahasa Turki murni dan seluruh prosodi Turki. Puisi mereka selalu dimaksudkan agar bisa dilantunkan dengan musik. Puisi-puisi tersebut disebut *nefes* dan penuh dengan gurauan dan kejenakaan. Mereka memandang tasawuf sebagai sumbernya, tetapi selalu mengekspresikan dirinya dengan istilah-istilah yang sangat sederhana. Mereka terutama memberi tempat untuk pembahasan yang jelas mengenai 'Alî dan *ahl al-bait*, termasuk *tabarrâ* dan *tawallâ*. Pandangan-pandangan, seperti trinitas Allah-Muhammad-'Alî dan penyejajaran Hâjjî Baktasyî-i Walî (w. 668 H/1270 M)

dengan 'Alî dan Muhammad bertentangan dengan ortodoksi Islam. Sebagian dari mereka bahkan sudah melangkah terlampau jauh dengan menuhankan 'Alî dan memberinya keutamaan di atas Nabi.

Cinta kepada Allah tampak menjadi semakin bersifat jasmaniah dalam genre puisi ini dan para penyair tersebut menekankan nilai-nilai kemanusiaan sedemikian rupa sehingga manusia menjadi pusat segala hal. Kami hanya mengetahui sangat sedikit tentang Hâjjî Baktâsyî Walî, pendiri tarekat ini. Dia datang ke Anatolia dari Khorasan dan tinggal di kampung kecil Suluca Karahoyuk yang kemudian dikenal sebagai Haci Bektas, (Hâjjî Baktâsy). Dia adalah murid Bâbâ Ilyâs dan Bâbâ Ishâq. Karena termasuk bagian kelompok Bâbâ'îs, ajaran-ajarannya merupakan perpaduan *wahdah al-wujûd* dan pelbagai kepercayaan serta tradisi Turki. Dalam tarekat ini kemudian terjadi pembaruan-pembaruan yang dilakukan oleh Bâlim Sulthân, yang dikaitkan dengan organisasi tarekat tersebut, dan pengaruh-pengaruh pandangan-pandangan Khathâ'i Hurûfiyyah dan Syî'î-'Alawî.

Qaighusuz Abdâl (w. pada abad ke-9 H/15 M) adalah perwakilan pertama dan paling penting dari sastra Baktâsyî. Terdapat informasi yang kontradiktif berkenaan dengan kehidupannya. Dia mendirikan *tekke*-nya di Mesir. Latar belakang ideologisnya adalah Bâbâ'îs dan dia adalah peniru Yûnus Emre yang baik, yang menekankan ironi subtil, humor satiris, dan kelucuan. Karakteristik-karakteristik ini kemudian menjadi unsur-unsur yang dominan dalam puisi Baktâsyî.

Secara historis, tarekat Baktâsyiyyah diorganisasikan pada abad ke-9 H/15 M dan secara resmi diadopsi oleh pemerintahan Turki 'Utsmâni sebagai anggota inti spiritual tentara, yaitu dari korps Janissary. Pada saat itu, ketika korps Janissary didirikan oleh Sultan Murâd I (w. 791 H/1389 M), sertifikat dari seorang pemimpin agama menjadi sebuah syarat untuk mendirikan sebuah lembaga resmi. Bagi korps Janissary, hal ini terjadi karena *tekke* Baktâsyiyyah. Pada tahun-tahun pembentukan ini, para *bâbâ* Baktâsyî selalu tinggal di antara para tentara Janissary. Para *bâbâ* tersebut merupakan perwakilan Hâjjî Baktâsy dan tentara-tentara tersebut disebut sebagai para putranya; oleh karena itu, setiap anak muda yang

bergabung dalam korps Janissary harus menerima sumpah kesetiaan kepada Hâjjî Baktâsy Wâlî. Mereka mengambil Yûnus Emre sebagai model puisinya karena sebagaimana telah kita lihat, Yûnus Emre dahulu juga merupakan salah seorang murid, baik dari Bâbâ Ishâq maupun Hâjjî Baktâsy Walî. Setelah mendapatkan keuntungan dari kedudukan politik penting yang dinikmati kaum Baktâsyî, kaum Hurûfî yang meyakini pandangan-pandangan ekstremis memasuki tarekat Baktâsyî dan menyebar ke seluruh wilayah Turki 'Utsmâni. Menurut perspektif mereka, Al-Quran seluruhnya mengejawantah dalam diri manusia sehingga seluruh huruf abjad Arab bisa ditemukan di wajah manusia. Melalui pandangan ini, mereka mempunyai pemahaman tentang manusia yang berbeda dengan pemahaman para sufi yang lain. Manusia bukan hanya refleksi Keindahan Ilahi, melainkan Keindahan Ilahi itu sendiri; ia "adalah" Tuhan; dan ia "adalah" Kebenaran.

Adalah penyair Hurûfî yang kuat, Nasîmî (w. 806 H/1404 M), yang banyak memengaruhi sebagian besar para penyair Turki dan tarekat di sana, terutama Baktâsyiyyah di Anatolia dan menumbuh-suburkan spiritualitas mereka. Di samping pengaruh perspektif Hurûfî, terutama melalui penyair Nasîmî, Syah Ismâ'îl Shafawî (w. 930 H/1524 M) juga sangat berhasil dalam menyebarkan gagasan-gagasan 'Alawî-Bâthinî-nya di kalangan orang Baktâsyiyyah Qizil-bash di Anatolia melalui puisi-puisi religius dan mistisnya, yang ditulis dengan nama samaran Khathâ'î. Pandangan-pandangan Syi'ah dan esoteris yang telah berkembang pada kalangan Baktâsyiyyah disuburkan oleh perspektif Alawiyyah-Bathiniyyah sebagaimana dijumpai pada puisi Khatha'î, meskipun Khatha'î sendiri merupakan pengikut Syi'ah Dua Belas Imam.

Sebagai hasilnya, "trinitas" Allah-Muhammad-'Alî, *hulûl* atau inkarnasi Tuhan, "transmigrasi" (*tanâsukh*), *tawallâ*, dan *tabarrâ* menjadi tema-tema dominan dalam puisi Baktâsyî. Lebih-lebih, pengaruh Khathâ'î dipadukan dan digabungkan dengan pemujaan kaum Hurûfî pada manusia dan melakukan pemujaan pada 'Alî. Dengan unsur-unsur yang dibawa oleh Khathâ'î tersebut, perkembangan puisi Baktâsyî (kini disebut puisi 'Alawî-Baktâsyî) menjadi lengkap dan mengambil bentuk seperti yang kita kenal sekarang.

Setelah Khathâ'î, banyak lahir para penyair 'Alawî-Baktâsyî, tetapi di sini kami hanya akan membahas salah seorang dari mereka, yaitu Pîr Sulthân Abdâl. Sebagai seorang Turkoman yang datang dari Khurasan, Pîr Sulthân Abdâl mendapati dirinya di Anatolia berada di tengah konflik sosioreligius antara Islam Sunni dan Islam 'Alawî. Pada awal masa mudanya, dia bergabung dengan *tekke* 'Alawî dan menerima pendidikan umum. Dia menjadi pemimpin kaum 'Alawî karena puisinya yang kuat dan provokatif. Sementara itu, pemberontakan melawan Kesultanan Turki 'Utsmâni Sunni semakin berkembang yang diprovokasi oleh Iran Syi'ah di bawah Syah Thahmâsb (930–95 H/1524–78 M). Akhirnya, dia ditangkap dan atas perintah wazir Turki 'Utsmâni, Khidhr Pâsyâ, dieksekusi di Sivas pada 967 H/1560 M.

Kematiannya yang tragis mempunyai pengaruh yang luar biasa terhadap penganut 'Alawî-Baktâsyî-Qizilbâsy di Anatolia, dan banyak legenda yang dimunculkan seputar kepribadiannya. *Nefes*-nya dilantunkan di *tekke-tekke* Baktâsyî dan 'Alawî. Lebih-lebih, puisi-puisi Abdâl tidak hanya dilantunkan oleh kaum 'Alawî, tetapi juga oleh kaum Muslim Sunni Ortodoks. Bahkan, pada abad ke-20, puisi-puisi Abdâl dikutip oleh para novelis Turki modern.

Setelah Abdâl, banyak lahir para penyair 'Alawî-Baktâsyî yang lain, meskipun tidak ada satu pun dari mereka yang sekaliber Abdâl. Sebutlah beberapa di antaranya: pada abad ke-11 H/17 M, Darwis Ahmad, Qul Budala, Qul Mushthafâ, Taslîm Abdâl, Qul Nasîmî, Syamsî, dan Yamînî; pada abad ke-12 H/18 M, 'Azbî, Kâtib, dan Kalbî Thâhir; dan pada abad ke-13 H/19 M, Syam'î, Walî, Ramzî, Wahbî, Zahmî, dan Sairânî. Terutama pada permulaan abad ke-14 H/20 M, Adîb Kharâbî menjadi salah seorang wakil yang paling terkenal dari genre sastra ini.

Meskipun saat ini banyak penyair Baktâsyî di Turki, para penyair ini terus-menerus membahas topik-topik yang sama dengan gaya yang sama pula sehingga tipe sastra ini lambat laun mati. Perubahan-perubahan sosioekonomik dan kultural yang dialami Turki selama kurun waktu tersebut juga memberi kontribusi bagi kematian genre ini.[]

19

Spiritualitas dan Sastra Indo-Muslim

Annemarie Schimmel

Spiritualitas Islam di India

Reaksi pertama terhadap kata "India" yang terlintas di benak orang Barat kemungkinan besar adalah Taj Mahal karena Taj sudah dianggap sebagai perwujudan keindahan India. Jika tertarik dengan sejarah agama, mungkin seseorang akan berpikir tentang kitab-kitab Upanishad Weda yang dianggap sebagai ekspresi tertinggi kearifan, bahkan sejak terjemahan Latinnya oleh Anquetil-Dupérron muncul pada 1801. Namun, sebagian orang juga mengenal bahwa Taj Mahal adalah sebuah karya seni Islam dan bahwa terjemahan bahasa Persia dari kitab-kitab Upanishad, yang dengan itu Anquetil-Dupérron mendasarkan karya-karyanya, ditulis oleh Dârâ Syikoh, yang secara mistis dianggap sebagai keturunan yang jelas dari Kesultanan Mughal, yang dieksekusi karena dianggap menyimpang oleh adiknya, Aurangzeb, pada 1069 H/1659 M. Kedua pangeran tersebut adalah anak dari empat belas orang anak yang dilahirkan Mumtâz Mahal, yang kepadanya Taj Mahal dipersembahkan oleh suaminya, Syâhjahân, penguasa Mughal kelima yang berasal dari Rumah Tîmûr di India.

Kaum Muslim berbagi dalam spiritualitas India yang pada umumnya telah diabaikan, bahkan para Islamisis sendiri jarang menyadari kekayaan yang sangat melimpah dari warisan mistik

dan juga seluruh warisan religius Islam India. Sebenarnya sejarah warisan ini dimulai pada 92 H/711 M, ketika kelompok kecil bangsa Arab di bawah kepemimpinan Muhammad ibn Al-Qâsim menaklukkan Sind, bagian selatan Pakistan sekarang, yang memperluas kekuasaan Muslim sampai Multan. Provinsi baru tersebut harus berhadapan dengan banyak warga Buddha dan Hindu yang diperlakukan oleh Muhammad sebagai *ahl al-kitâb* (ahli kitab), seperti kaum Kristen dan Yahudi di Timur Dekat.

Pengaruh Hallâj

Sind dan Multan menjadi jalan utama bagi matematika, astronomi, dan pengobatan India mencapai bagian-bagian sentral Dunia Muslim. Kajian sastra religius tampaknya sudah lama populer pada kalangan ilmuwan Muslim di ibu kota pertama Sind dan diperluas oleh mereka yang beremigrasi setelah itu ke Bagdad dan tempat-tempat penting lainnya. Meskipun hampir tidak diketahui sama sekali tentang kehidupan religius di kalangan penduduk, orang dapat mengatakan adanya minat terhadap spiritualitas. Nama pertama seorang mistikus yang dikaitkan, paling tidak sebagian, dengan Sind adalah Al-Husain ibn Manshûr Al-Hallâj yang telah menjelajahi Gujarat, Sind, dan kemungkinan besar Kasymir secara singkat setelah 287 H/900 M "untuk menyeru masyarakat kepada Tuhan". Pengalaman mistik Hallâj yang melibatkan hubungan sangat personal dengan Tuhan bisa dianggap sebagai klimaks pertama kehidupan mistik Islam awal dan dia harus membayarnya dengan nyawa untuk interpretasinya yang sangat berani mengenai cinta hakiki antara manusia dan Tuhan. Oleh karena itu, dia menjadi syahid-agung dalam Islam mistik (w. 309 H/922 M). Tidak ada seorang pun yang mengetahui apa yang disebarkan Hallâj kepada sebagian kecil penduduk Muslim di Lembah Indus; bahkan tidak ada seorang pun yang tahu pasti apakah ia memiliki atau tidak memiliki hubungan dengan kaum Karmathian, yang pada saat kunjungannya mulai berkuasa di wilayah Multan. Pemerintah di Bagdad kemudian menyalahkannya karena berhubungan dengan "musuh utama" kekhalifahan Abbasiyyah.

Adalah menarik untuk diperhatikan bahwa nama "Manshûr" Hallâj pada abad-abad kemudian menjadi simbol mistik favorit di bagian barat India (sebagian juga di Bengal dan Deccan). Mungkin fenomena ini bisa dijelaskan oleh gelombang konstan puisi mistik Persia, yang di dalamnya mistikus syahid tersebut dan ungkapannya *ana al-ḥaqq*, "Aku adalah Kebenaran Kreatif", senantiasa disebut-sebut. Namun, sebegitu banyak namanya dikenal di seluruh Dunia Muslim, dalam tradisi lain, dia tidak begitu sering muncul sebagaimana dalam tradisi Indo-Muslim—dan di sini dalam sajak Sindhi dan Punjabi. Para penyair rakyat yang menafsirkan dia sebagai wakil *waḥdah al-wujûd* mendendangkan namanya dengan sajak-sajak yang paling ekstatik, yang di dalamnya mereka mengklaim telah mencapai tahapan ketika yang ada hanya *Al-Ḥaqq*, Realitas Ilahi dan tidak ada hal lain yang menjadi masalah, sebuah tahap yang di dalamnya tidak ada perbedaan antara Manshûr dan hakimnya, antara Musa dan Fir'aun, antara Abû Ḥanîfah dan Hanoman. Penyair rakyat lain yang telah mencicipi "anggur Manshûr" akan melihat dalam-dirinya prototipe pencinta yang, setelah mabuk, mengungkapkan rahasia kesatuan antara manusia sebagai pencinta dan Tuhan sebagai Kekasih sehingga dikenai hukuman mati: karena rahasia cinta seharusnya tidak pernah dibuka kepada yang tidak berawal. Mereka akan menyanyi dalam sajak-sajak yang selalu baru tentang momen kebahagiaan ketika Hallâj mengalami pertemuan dengan kematian, ketika "tiang gantungan menjadi kasur pengantinnya", yang setia pada tradisi sufisme, yang menurutnya "kematian itu indah karena ia merupakan jembatan yang mengarah dari pecinta kepada Sang Kekasih," yang juga setia pada sajak Hallâj yang selalu diulang-ulang *uqtulûnî yâ tsiqâtî*:

> Bunuhlah aku, Wahai teman-temanku yang tepercaya,
> Karena dalam kematianku itulah terdapat kehidupanku.

Sajak-sajak jenis ini terbukti kebenarannya dari abad ke-10 H/16 M dalam sastra populer, tetapi mungkin sudah digunakan lebih awal. Perumpamaan yang repetitif dan sama di hampir seluruh daerah India digunakan oleh kaum Muslim, bahkan ditapis

menjadi *ginân-ginân*, lagu-lagu mistik komunitas Isrnâ'îlî di wilayah Gujarat dan Sind. Demikianlah, seakan-akan benih-benih spiritual yang ditanamkan Hallâj di Lembah Indus sekitar 287 H/900 M baru memberikan buah setelah waktu yang lama.[1]

Hujwîrî, sufi pertama yang tinggal di India barat laut setelah kaum Muslim menaklukkannya pada awal abad ke-5 H/11 M, juga menulis buku tentang Hallâj. Dia menghilang, tetapi kita tetap juga berutang kepadanya terutama karena karya teoretis komprehensifnya mengenai sufisme di Persia, *Kasyf Al-Mahjûb* yang sangat penting. Kesalehannya membuat dia dicintai masyarakat Lahore, tempat dia tinggal dan dikuburkan (w. kira-kira 463 H/1071 M); hingga hari ini, mereka dengan lembut memanggilnya Dâtâ Ganj Bakhsy dan selama berabad-abad sudah menjadi kebiasaan bagi para sufi yang pertama kali memasuki India dari barat laut harus melakukan kunjungan ke tempat peribadatannya dengan maksud meminta izin memasuki negara tersebut lebih lanjut.

Sastra Chistî

Sastra Chistî berkembang di Delhi di lingkungan Nizhâm Al-Dîn Auliyâ'. Di antara para pengikutnya, Amîr Khusraw dan Hasan Sijzî adalah dua penyair Persia terkemuka pada zamannya. Amîr Khusraw "Nuri India" (w. 725 H/1325 M) dihormati dengan penciptaan beberapa instrumen musik dan dengan pembentukan tradisi musikal Hindustani. Sejak sesi-sesi musikal (*qawwâlî*) menjadi aspek tipikal kehidupan religius *dargâh-dargâh* Chistî, keikutsertaan Amîr Khusraw dalam sesi-sesi ini mungkin telah mengarahkannya untuk menciptakan pelbagai bentuk dan gaya baru. Puisi liriknya sendiri yang menarik masih tetap merupakan favorit bersama *qawwâl-qawwâl* Indo-Pakistan. Meskipun banyak mengikuti bentuk sastra Persia awal terutama puisi Nizhâmî, dia juga menciptakan tipe-tipe puisi naratif Persia baru dan dilengkapi dengan sebagian sajak dan teka-teki India. Hasan Sijzî juga menyusun sajak-sajak yang cemerlang, tetapi lebih dikenang karena mengoleksi kata-kata gurunya yang sudah tua, dimulai 717 H/1317 M, dan melanjutkan karya ini selama bertahun-tahun kemudian di bawah pengawasan Nizhâm Al-Dîn. Oleh karena itu, dia memberikan genre

malfûzhât ("ungkapan-ungkapan") untuk sastra Anak Benua India tersebut. Genre ini menjadi populer di kalangan sufi dan menawarkan pelbagai wawasan tidak hanya dalam hal pemikiran dan metode-metode pengajaran dari para guru mistik, tetapi juga dalam persoalan-persoalan masyarakat yang sering para guru sendiri seiring dimintai bantuan untuk memecahkannya.

Qâdiriyyah

Qâdiriyyah mencapai India pada abad ke-8 H/14 M dan mempunyai banyak wakil terkemuka di wilayah tersebut, misalnya Miyân Mîr yang disebut "seruling cinta" oleh Iqbal dan Dârâ Syikoh yang mempunyai arti penting, baik dari sudut pandang mistik maupun sastra. Dârâ Syikoh, seorang wakil tipikal *wahdah al-wujûd*, berusaha menjembatani jurang pemisah antara Islam dan Hinduisme dan berusaha mencapai *pertemuan dari dua samudra* (QS Al-Kahfi [18]: 65). Dia berpikir (seperti banyak sejarahwan agama setelahnya) bahwa kearifan terdalam dari kitab-kitab Upanishad Weda dan Al-Quran adalah sama; pada kenyataannya, kitab-kitab Upanishad bagi dia adalah *kitab yang terpelihara* (QS Al-Wâqi'ah [56]: 78), yang disinggung Al-Quran. Oleh karena itu, dia berusaha menerjemahkan lima puluh kitab Upanishad ke dalam bahasa Persia dengan bantuan beberapa orang *pandit*.[2] Namun, terjemahan ini kurang populer dibandingkan dengan upaya-upaya kakek buyutnya, Akbar, yang telah menerjemahkan beberapa epik Hindu ke dalam bahasa Persia dengan tujuan agar kaum Muslim akrab dengan pemikiran-pemikiran pada tetangganya yang Hindu—upaya-upaya yang mendatangkan banyak kebencian pada kalangan kaum Muslim.

Tasawuf dan Pertumbuhan Sastra Pribumi di Anak Benua India

Tulisan-tulisan Bâyazîd Anshârî, pendiri tarekat Rausyanâ'iyyah dan penjaga dalam pertumbuhan sastra Pashto, membawa kita pada sebuah aspek penting sufisme di India, yaitu peranan kaum sufi dalam pengembangan bahasa-bahasa pribumi. Dari abad ke-7 H/13 M, kalimat-kalimat dalam bahasa-bahasa India terpelihara

dalam biografi-biografi para wali sufi. Tugas merekalah untuk menyebarkan idiom yang tidak hanya bisa dipahami oleh kalangan elite, tetapi juga bisa dipahami oleh rakyat. Elite Muslim kecil sudah terbiasa dengan bahasa Arab, bahasa Al-Quran, dan bahasa Persia, bahasa peradaban tinggi dan surat-menyurat resmi, tetapi agar bisa mencapai di balik itu semua, kaum sufi harus kembali pada bahasa-bahasa pribumi. Sekitar 800 H/1398 M, beberapa mistikus di Bengal, di Deccan, dan di India utara mengekspresikan pandangan bahwa bahasa-bahasa setempat adalah alat penting untuk menyampaikan Kebenaran. Pada abad ke-9 H/15 M, puisi Bengali Muslim muncul, yang di dalamnya pemujaan mistik terhadap Nabi memainkan peranan penting. Pada saat yang sama, risalah-risalah mistik pertama di Dakhni Urdu mulai disusun. Bersama Bâyazîd Anshârî, Pashto mulai tumbuh menjadi bahasa sastra yang ekspresif. Tokoh-tokoh yang sezaman dengannya Qâdhî Qâdhân di Sind (w. 958 H/1551 M) dan Mâdzo Lâl Husain di Lahore (w. 1001 H/1593 M) mengekspresikan kerinduan mereka akan Tuhan Sang Kekasih dalam sajak-sajak pendek, tetapi menyentuh dengan menggunakan bahasa ibu mereka, Sindhi dan Punjabi. Mereka menggunakan, seperti yang dilakukan oleh sebagian besar kaum sufi di daerah tersebut, bentuk-bentuk puitik India.

Para penyair ini mampu mengekspresikan rahasia-rahasia terdalam dari hati dengan ungkapan-ungkapan yang bahkan bisa dipahami oleh seorang anak kecil karena mereka mengambil perumpamaannya dari kehidupan sehari-hari kaum petani dan ibu-ibu rumah tangga, dari memintal dan memancing, dari menjelajahi gurun atau hidup di dekat arus air yang deras. Puisi Dakhni Urdu awal menggunakan alat-alat yang sama. Oleh karena itu, dalam memintal, lagu-lagu jiwa dikenang untuk "dipintal" terus-menerus, yaitu untuk mengingat Nama Tuhan dengan tak putus-putusnya hingga pada hari kiamat ia akan menghasilkan "rajutan yang baik" atau mengenakan pakaian indah dari pelbagai aktivitas religius, sementara jiwa yang malas akan dibiarkan telanjang. Di samping mengadopsi citra-citra ini, para penyair mistik juga menggunakan dongeng-dongeng tradisional sebagai dasar-dasar untuk pengajaran mereka. Para pahlawan dari kisah-kisah Sind dan Punjab ditrans-

formasikan menjadi simbol-simbol tentang jiwa yang harus menjalani pelbagai cobaan tanpa henti hingga akhirnya bersatu dalam kematian bersama Kekasihnya. Sajak-sajak yang menyentuh hati dari para penyair Sindhi, terutama Syah 'Abd Al-Lathîf Bhitai (w. 1165 H/1752 M), menceritakan kisah-kisah ini, yang berasal dari ajaran sufi klasik bahwa "membunuh diri sendiri" adalah prasyarat mencapai kehidupan abadi dalam kesatuan cinta. Puisi mistik ini membantu menapis gagasan-gagasan sufi ke dalam seluruh strata masyarakat dan mewarnai pandangan masyarakat. Puisi kaum Pathan lebih banyak meminjam sajak asketik yang ketat daripada sufi awal, seperti Sanâ'î Ghazna dan cenderung menekankan transendensi Allah, Tuhan semesta alam, daripada imanensinya atau peranan-Nya sebagai Kekasih abadi, tempat kerinduan segala hal untuk kembali. Dalam puisi mistik di Bengal, pemikiran Wedanta, mistisisme cinta Waishnatif, dan ajaran-ajaran sufi kadang-kadang digabungkan dengan cara yang aneh. Seluruh puisi ini bisa dinyanyikan sehingga membentuk perpaduan kehidupan kultural yang penting.

Kecenderungan-kecenderungan sinkretis juga ditemukan dalam sastra Ismâ'îliyyah. Kaum Ismâ'îliyyah, yang hadir di Anak Benua India itu dari akhir abad ke-3 H/9 M (kaum Karmathian di Mutan) dan lebih aktif dari kira-kira 495 H/1102 M, melakukan konversi pelbagai aktivitas mereka di wilayah Sind dan Gujarat, yang secara piawai menggunakan terminologi Hindu ('Alî sebagai *avatar* kesepuluh, dan sebagainya) agar bisa didengar oleh telinga orang-orang Hindu. Setelah disiksa secara kejam pada abad-abad awal, kaum Ismâ'îliyyah kemudian sering mengambil sikap sufistik, karenanya sastra religius mereka (*ginân-ginân* puitik) sangat mirip dengan puisi sufistik dalam bahasa Indo-Pakistan, khususnya Sindhi dan Gujarat. Perumpamaan dan tema-temanya sama, dengan perbedaan bahwa kekasih yang sangat dirindukan oleh jiwa sang perawan bukanlah Tuhan, melainkan Imam.

Dalam sastra Sunni, lagi-lagi, kita juga menemukan Nabi Muhammad atau *ḥaqîqah muḥammadiyyah* sebagai teman jiwa yang ia rindukan, yang ingin ia kunjungi (di Madinah), dan yang mungkin muncul sebagai "hujan berkah" untuk mempercepat kematian hati dan memberkati negara dan jiwa individual yang mencurah-

kan cinta mereka kepadanya. Tidak ada seorang pun yang bisa mengapresiasi Islam India secara tepat tanpa mengakui peranan sentral Nabi dalam kesalehan tinggi dan awam (*high and popular piety*), baik ia diekspresikan dengan cara sufistik, yang akhirnya mengarah pada penyatuan dengan *haqîqah muhammadiyyah* maupun dalam lagu-lagu rakyat yang memohon pertolongannya, dan mengekspresikan kepercayaan penuh-cinta yang dalam dari kaum Muslim terhadapnya, makhluk Tuhan yang paling dicintai dan pemberi syafaat pada hari kiamat, ataupun dia sebagai *teladan yang baik* (QS Al-Ahzâb [33]: 21) bagi para umatnya. Pribadinya menjadi sentral dalam gerakan-gerakan revivalis pada abad ke-12 H/18 M dan ke-13 H/19 M dan dia merupakan poros (*axis*) yang di sekelilingnya segala upaya untuk membangun masyarakat Islam modern berputar.

Masa-masa Akbar tampaknya membawa kedekatan setidaknya di antara beberapa aspek Hinduisme dan pemikiran sufisme, tetapi proses ini dipandang dengan rasa curiga oleh banyak pihak. Juru bicara mereka adalah Syaikh Ahmad Sirhindî (w. 1033 H/1624 M) yang merupakan tokoh pimpinan dalam perjuangan melawan sufisme yang "memabukkan" dan, sebagai seorang Naqsyabandî yang baik, berusaha untuk mengimplementasikan cita-cita religiusnya dalam masyarakat.[3] Dia memulai kariernya dengan serangan-serangan melawan kaum Syi'ah, Dua Belas Imam yang menjadi kuat di istana Mughal dan di tempat-tempat lain akibat terus masuknya para penyair, pelukis, ahli-ahli kaligrafi, dan para pengembara dari Persia Safawi ke India. Dalam kalimat-kalimatnya yang *njlimet*, dia menyeru kaum Muslim untuk mendapatkan kembali kekuatan mereka melawan kaum Hindu, yang dia percayai seharusnya tidak memainkan peranan politik yang sedemikian penting. Jahângîr menganggap surat-surat yang dikirimkan Ahmad Sirhindî sebagai "sebundel absurditas" dan memenjarakannya selama beberapa waktu, tetapi para pengikutnya memujinya sebagai *mujaddid-i alf-i tsânî*, pembaru milenium kedua setelah *hijrah*. (Tahun 1000 H/1592 M sudah dicapai dalam pemerintahan Akbar dan motif-motif *chiliastic* tertentu yang mungkin menentukan sebagian sikap religius Akbar). Ahmad Sirhindî sering

dianggap sebagai protagonis dari Teori Dua-Negara pada abad ke-4 H/20 M. Dia tentu saja mempunyai pengaruh yang berjangkauan-jauh atas segmen penting masyarakat India, terutama India utara, kaum intelejensia Muslim, dan swakesadarannya yang luar biasa mengarahkannya untuk mengklaim sebagai *qayyûm*, yang menjadi sandaran bagi terwujudnya kesejahteraan dunia. Para pembaru agung dari abad ke-12 H/18M, misalnya Syah Walî Allâh, Mazhhar Jân-i Jânân, dan Mîr Dard (kepada siapa orang Urdu berutang sajak yang benar-benar mistik) semuanya diafiliasikan dengan *tharîqah*-nya, meskipun mereka juga memiliki afiliasi-afiliasi yang lain (permulaan ganda atau rangkap-tiga menjadi sangat umum pada kalangan Muslim India).

Gagasan-gagasan Ahmad tampaknya telah memengaruhi paling tidak sebagian Aurangzeb dan memperkuat maksudnya untuk melebihi saudaranya, Dârâ, dan ia tampak seperti konflik lama, yang bisa dilihat melalui seluruh sejarah India Muslim, yang mengejawantahkan dirinya secara paling dramatik dalam perjuangan dua putra Syâhjahân ini. Salah satu faksi kaum Muslim—dan di sini terutama *asyrâf*, kaum Muslim yang mempunyai asal-muasal non-India (para *sayyid*, para *mîrzâ* Persia, para pegawai Turki, orang-orang Pathan, dan sebagainya)—merasakan bahwa kesetiaan sejati mereka tetap menjadi milik tempat-tempat di luar India, terutama wilayah pusat Islam. Mereka tidak menganggap diri mereka sebagai bagian dari kebudayaan "India" alih-alih merindukan pusat peribadatan di Makkah dan kerinduan terhadap tempat peristirahatan terakhir Nabi di Madinah. Dalam sastra yang lain, tidak ada nabi yang disebut sedemikian sering dengan nama keluarga yang berkaitan dengan asal-muasal Arabnya (Makkî, Madinî, Abthahî, dan sebagainya) seperti dalam lagu-lagu Indo-Persia dan lagu-lagu daerah. Aurangzeb tampil sebagai perwujudan dari pendekatan "yang terpusat di Makkah", di luar sebagian besar gerakan reformasi yang muncul pada abad ke-13 H/19 M, sementara Dârâ Syikoh berharap akan adanya solusi yang lain atas persoalan identitas Muslim di India, yaitu rekonsiliasi dengan Hinduisme spiritual. Dua kecenderungan yang saling berkonflik ini akhirnya mengejawantahkan dirinya dalam partisi pada 1947.

Namun, ada satu tokoh yang seluruh kaum Muslim India berutang kepadanya dan yang sajaknya sebagian besar membentuk pemikiran puitis dan mistik Indo-Muslim. Dia adalah Maulânâ Rûmî. *Matsnawî*-nya dikutip oleh kaum Brahmin di Bengal pada abad ke-9 H/15 M dan memengaruhi Syah 'Abd Al-Lathîf di Sind, yang meniru *Risâlô*-nya setelah itu. Ia menyebabkan Aurangzeb menangis dan, dalam pelbagai kutipan, dibuat dalam bentuk kaligrafi oleh Dârâ Syikoh. Pengaruh Rûmî atas spiritualitas Indo-Pakistan tidak bisa dinilai terlalu tinggi karena akan memerlukan kajian yang terperinci. Adalah Rûmî yang tampil pada abad ini sebagai pembimbing spiritual pemikir Muslim dan penyair yang mengekspresikan pelbagai harapan, kesedihan, dan persoalan kaum Muslim India secara nyaris sempurna, yaitu Muhammad Iqbal, yang dalam karyanya terdapat aspek-aspek yang berbeda dari Islam India yang agaknya merupakan ekspresi pemikiran puitik yang lebih provokatif dan filosofis.[4] []

20

SASTRA MELAYU

BAHARUDIN AHMAD

Bahasa Melayu

Ketika Malaysia dan Indonesia memilih Melayu sebagai bahasa nasional mereka, segera setelah kedua negara tersebut meraih kemerdekaannya, pilihan tersebut seharusnya tidak dianggap sebagai pilihan yang di lakukan atas dasar kepentingan chauvinistik dan nasionalistik semata. Melayu bukan hanya bahasa dari 140 juta orang di Asia Tenggara, melainkan juga telah membuktikan dirinya sebagai satu-satunya penyampai (*carrier*) yang memungkinkan bagi pengetahuan sistematik dan objektif tentang Islam di belahan dunia Muslim tersebut. Pilihan yang sama telah dilakukan sebelumnya oleh para wali sufi ketika mereka pertama kali memperkenalkan dan menyebarkan Islam di dunia Melayu-Indonesia. Kemudian, mungkin pada abad ke-6 H/12 M atau bahkan lebih awal, Melayu sudah digunakan sebagai *lingua franca*, tetapi belum memperoleh status sebagai penyampai wacana spiritual dan religius.

Bahasa Melayu merupakan bagian dari alam yang memungkinkan dirinya sendiri untuk dikembangkan dan ditumbuhsuburkan oleh ajaran-ajaran Al-Quran dan doktrin-doktrin metafisika Islam. Dengan menggunakan terminologi-terminologi baru yang digabungkan dengan pandangan dunia baru, muatan semantik bahasa Melayu disistematisasikan.[1]

Bahasa ini telah mengalami banyak perkembangan sebelum digunakan sebagai alat bagi sastra metafisika dan filosofis Islam. Orang-orang Arab dan kaum misionaris lain pasti sudah mengenalkan huruf-huruf abjad Arab sebagai simbol-simbol tertulis bahasa Melayu.[2] Kontribusi kedua yang diberikan oleh para wali sufi dan kaum misionaris adalah pengenalan dan penyebaran ajaran dan sastra Islam, terutama dalam bidang *tashawwuf* (sufisme) dan *kalâm* (teologi). Sama dengan bahasa yang digunakan dalam pelbagai wacana sufi, sastra sufi dari dunia Arab dan Persia diperkenalkan ke dunia Melayu. Beberapa karya telah diterjemahkan dan yang lainnya diajarkan dalam bahasa asli mereka.

Jejak-jejak para ilmuwan dan sufi Muslim yang paling klasik bisa ditemukan dalam tulisan-tulisan para pemikir sufi Melayu setelah abad ke-7 H/13 M. Istilah-istilah yang beragam, bersama makna dan hubungan-hubungan di antara mereka, dibawa ke Melayu dan membantu mengembangkan bahasa tersebut sebagai alat untuk menuangkan pemikiran religius dan ilmiah. Lebih-lebih, orang-orang Melayu sendiri telah memformulasikan istilah-istilah yang merujuk pada pelbagai makna spiritual dan nonspiritual dalam tindakan yang sama.[3] Hamzah Al-Fanshûrî, pemikir dan penyair sufi Melayu abad ke-11 H/17 M, merujuk pada kehendak Tuhan (*irâdah*) untuk menciptakan dunia dengan kata *hendak* alih-alih *mahu*.[4] Berkaitan dengan pengetahuan, bahasa Melayu membedakan antara *tahu* (mengetahui), *faham* (memahami), *kenal* (mengetahui dengan pasti).

Tradisi Intelektual Melayu dan Islam

Transformasi makna dari dimensi horizontal ke dimensi vertikal realitas melalui diferensiasi muatan semantik kata-kata Melayu menandai sebuah perubahan historis, yang bertujuan mencapai formulasi bahasa sistematik untuk wacana filosofis melalui media sastra. Sebelum kedatangan Islam, mitos-mitos telah digunakan untuk menunjukkan adanya realitas yang lebih tinggi dari manusia. Ekspresi estetik dalam sastra dahulu merupakan pemikiran manusia yang dominan dan menyeluruh tanpa menyediakan bahasa abstrak apa pun untuk mengakomodasi aspek-aspek intelektual pikiran manusia.

Para wali sufi di dunia Melayu-Indonesia tidak mengeliminasi seluruh unsur dongeng dan hikayat dalam sastra Melayu ketika memperkenalkan pelbagai risalah sufi kepada masyarakat di sana. Namun, melalui tahapan gradual, arti penting dari *hikayat-hikayat* itu menurun, sementara ajaran-ajaran esoterik Islam mulai menggantikan tempat mereka. Orang-orang Melayu, melalui proses islamisasi gradual, pertama melalui pengenalan syariat kemudian *tashawwuf* (terutama metafisika sufi) menyadari perbedaan antara bacaan-bacaan populer yang menghibur dan sastra formal. Istilah *hikayat* pada umumnya merupakan bacaan estetik yang digunakan untuk hiburan, sementara *kitab* sebagai istilah yang diberikan untuk sastra formal yang serius.

Hikâyat Muhammad Al-Hanafiyyah, Bab pertama *Bustân Al-Salâthîn* dan *Hikâyat Nûr Muhammad* menekankan kesempurnaan Nabi dengan cara yang semihistoris. Tak syak, *Hikâyat nûr Muhammad* menggunakan presentasi-presentasi alegoris untuk menunjukkan bahwa Nabi adalah sumber ciptaan dan Manusia Sempurna. Kita bisa menelusuri jejak-jejak pelbagai ajaran Sa'dî, Rûmî, Al-Jîlî, dan 'Aththâr di sini, yang dicampur dengan pengaruh-pengaruh Persia yang lain, yang membentuk kisah prosa simbolik tentang penciptaan.

Isi *hikayat* ini mengandung banyak kesesuaian dengan sufisme. Menurut para sufi, *al-nûr al-muhammadî* (Cahaya Muhammad) adalah Muhammad Primordial, Manusia Sempurna, dan demi dialah dunia ini diciptakan. Muhammad, dalam *hikayat* kami, mencium bumi, karena bumi mengizinkan dirinya untuk didominasi dan diinjak-injak. Sebagai hasil dari kesudian inilah, dunia bisa mewujud dengan kesempurnaan yang menjadi ciri khas seluruh penciptaan. Muhammad jasmaniyyah, yang menjadi bagian dari empat *'anâshir*, digambarkan oleh Rûmî sebagai tabir yang menutup Yang Satu, Yang Abadi,[5] dan 'Aththâr menggambarkan dua *m* dalam nama Muhammad sebagai asal-muasal dunia.[6]

Teori penciptaan dalam sastra Islam adalah sama tuanya dengan ajaran Islam sendiri. Sejumlah besar hadis Nabi berkaitan dengan teori ini. Dalam sastra Islam, kita bisa menelusuri teori penciptaan dalam puisi-puisi Ibn Al-Fâridh, Sanâ'î, Rûmî, dan

'Aththâr. Dalam lingkaran *hikayat* atau kisah-kisah Melayu, *Hikâyat Nûr Muhammad* adalah karya yang dikembangkan secara lebih lengkap dibandingkan dengan *hikayat-hikayat* yang lain.

Perumpamaan yang digunakan dalam *Hikâyat Nûr Muhammad* dan *Hikâyat Nabî Bercukur* menunjukkan pengaruh sastra Persia terhadap sastra Melayu. Namun, perumpamaan ini pasti eksis dalam Al-Quran sendiri, ketika citra-citra tentang cahaya dan pohon digunakan dalam ayat-ayat tertentu yang membahas pelbagai peristiwa yang lebih esoterik dan berkenaan dengan realitas-realitas yang lebih tinggi. Dalam "Ayat Cahaya" yang terkenal, *Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi* (QS Al-Nûr [24]: 35).

Simbol burung (*al-thair*) adalah salah satu di antara simbol-simbol yang paling universal digunakan untuk merepresentasikan ruh manusia. Dalam Al-Quran, Sulaiman disebutkan mewarisi kearifan Daud yang dengannya dia mampu memahami bahasa burung-burung (*'ullimnâ manthiq al-thair*) (QS Al-Naml [27]: 16). Dalam mitos asli Melayu, burung dikenal sebagai *Kur* atau ruh, sementara dalam legenda-legenda Nordik manusia bisa memahami bahasa burung-burung jika ia sudah mampu mengalahkan naga, yang merepresentasikan jiwa jahat.[7] Dalam *Manthiq Al-Thair* karya 'Aththâr, setiap burung merepresentasikan satu tingkatan jiwa manusia dan Simurgh (burung hikayat) merepresentasikan Ruh Universal, yang juga dikenal sebagai Hakikat Muhammad yang selalu membimbing manusia bahkan dari titik tolaknya untuk mencapai hakikat batinnya.[8] *Hikâyat Nûr Muhammad* mengungkapkan gagasan tentang penciptaan dan pengetahuan melalui simbol burung, yang merepresentasikan Hakikat Muhammad, yang membuatnya mungkin bagi orang-orang Melayu untuk berbagi simbol universal tentang burung dalam tradisi sastra mereka.

Di samping simbol-simbol yang telah kita diskusikan di atas, orang-orang Melayu juga menggunakan simbol *mutiara putih* untuk merepresentasikan asal-muasal penciptaan. Syaikh Nûr Al-Dîn Al-Rânirî dalam Bab 1 *Bustân Al-Salâthîn*-nya menceritakan doktrin kosmologisnya dengan menggunakan mutiara putih sebagai simbol penciptaan pertama Tuhan dari seluruh kosmos kemudian diciptakan.[9] Simbolisme ini mengingatkan kita pada mutiara putihnya

Sanâ'î di jantung kerang. Dalam *Sejarah Melayu*, pada Bab 20, ia diceritakan bahwa seorang syaikh sufi tertentu di Makkah, Ibn Ishâq namanya, telah menulis sebuah buku atau *kitab* yang diberi judul *Al-Durr Al-Manzhûm*. Buku ini tentang sufisme yang membahas *Zat* dan hakikat kualitas-kualitas Ilahi atau *shifât*, telah dibawa ke Malaka dan didiskusikan di istana sang sultan sejak abad ke-9 H/15 M.[10]

Melalui isinya, jelaslah bahwa sejak abad ke-9 H/15 M ajaran-ajaran Ibn 'Arabî dan Al-Jîlî telah mencapai Malaka dan Pasai dan telah dikenal di dunia Melayu sejak saat itu. Selain *Durr Al-Manzhûm*, ada juga kitab lain yang terkenal telah digunakan lama pada abad ke-9 H/15 M di Malaka: ia disebut *Al-Saif Al-Qâthi'*.

Kedua kitab tersebutlah yang, sebagaimana telah kami sebutkan, menyebarkan ajaran-ajaran tasawuf kepada orang-orang Melayu setempat. Pada abad ke-11 H/17 M, orang-orang Melayu setempat telah menghasilkan karya-karya ilmiah mereka sendiri. Hamzah Fanshûrî kemungkinan besar merupakan ilmuwan setempat pertama yang mengekspos ajaran mistik Islam dalam struktur yang paling sistematik dan ilmiah.[11] Murid dan penafsir utama tentang Hamzah, Syams Al-Dîn Al-Sûmâtrânî, menulis sebagian besar dalam bentuk prosa. Setidak-tidaknya ada dua karya utama Syams Al-Dîn yang terkenal: *Zikir Da'irah* dan *Mi'rât Al-Muhaqqiqîn*.[12] Hamzah dan Syams Al-Dîn keduanya merupakan penganut mazhab pemikiran Ibn 'Arabî. Tema-tema utama tulisan mereka berkenaan dengan *wahdah al-wujûd* dan *al-insân al-kâmil*, yang juga merupakan dua tema utama dalam sufisme. Namun, kedatangan Syaikh Nûr Al-Dîn Al-Rânirî, seorang teolog Gurajat, ke istana Aceh setelah Syams Al-Dîn, telah memberikan tantangan yang sengit terhadap ajaran Hamzah.[13] Syaikh Nûr Al-Dîn menyerang ajaran Hamzah sebagaimana Al-Ghazâlî telah menyerang para filosof Peripatetik sebelumnya.[14]

Tokoh-Tokoh Sastra Sufi Melayu

Kitâb Al-Hikam (*Aforisma-aforisma*) dari Ibn 'Athâ' Allâh Al-Iskandarî telah diterjemahkan oleh Syaikh Abdul Malek. Terjemahan tersebut diberi judul *Hikam Melayu*,[15] dan baik terjemahan maupun

komentar tentang *Hikam* yang asli dari Ibn 'Athâ' Allâh ditemukan dalam *Hikam Melayu*.[16]

'Abd Al-Ra'ûf Singkel adalah seorang wali sufi populer yang menerjemahkan Al-Quran Mulia ke dalam bahasa Melayu. 'Abd Al-Ra'ûf juga menulis sebuah kitab tentang fiqih (yurisprudensi) yang diberi judul *Mir'ât Al-Thullâb*.[17]

Syaikh 'Abd Al-Shamad dari Palembang, yang dikenal sebagai penafsir utama Imam Al-Ghazâlî di dunia Melayu-Indonesia, menerjemahkan *Bidâyah Al-Hidâyah*-nya Al-Ghazâlî ke dalam bahasa Melayu. *Ihyâ'* karya Al-Ghazâlî menjadi terkenal dalam sastra Melayu pada abad ke-12 H/18 M, ketika 'Abd Al-Shamad menerjemahkan dan meringkas *magnum opus* dari Al-Ghazâlî ini, yang dikenal pada kalangan orang-orang Melayu sebagai *Siyar Al-Sâlikîn*.[18] Pada abad ke-13 H/19 M, Syaikh Dâ'ûd Al-Fatânî terutama menulis tentang *fiqh* dan *tashawwuf*. Dia juga dikenal sebagai seorang pembuat sistematisasi (*systematizer*) *I'tiqâd* (dasar-dasar kepercayaan) dalam sebuah risalah yang diberi judul *Al-Durr Al-Tsamîn*.[19]

Kedatangan kekuasaan Barat ke wilayah Melayu telah memengaruhi penyebaran ajaran-ajaran mistik Islam. Namun, kita masih bisa menyebut beberapa tokoh yang, meskipun terpengaruh oleh Barat, tetap berjuang untuk menyebarkan peradaban Melayu tradisional. Salah seorang di antaranya adalah Hâjjî Muhammad Yûsuf, yang dikenal oleh masyarakat setempat sebagai Tok Kenali. Melalui muridnya Hâjjî Nik 'Abd Allâh, ajaran Syah Walî Allâh dari Delhi dikenal di Semenanjung Malaysia.[20]

Hamzah Fanshûrî

Hamzah Fanshûrî menulis sifat Maha Meliputi Sang Pencipta dengan cara yang sangat mirip dengan tulisan-tulisan Jâmî.[21] Dia membandingkan sifat Maha Meliputinya Tuhan dengan cahaya matahari yang menyinari Ka'bah dan kuil.[22]

Bagi Hamzah Fanshûrî, Tuhan Maha Meliputi di seluruh alam semesta dan dalam seluruh ciptaan yang hidup, tetapi manusia, karena keadaan dan pengetahuannya yang terbatas, tidak bisa memahami Tuhan.[23] Perumpamaan yang digunakan oleh Hamzah

untuk menunjukkan hubungan antara ciptaan dan Sang Pencipta adalah perumpamaan tentang gelombang dan samudra: gelombang hanyalah bagian dari samudra, tetapi samudra bukanlah gelombang.

Menurut Hamzah, ketika Tuhan menginginkan Dirinya dikenal, Dia menciptakan makhluk pertama-Nya, yang dikenal sebagai *al-ta'ayyun al-awwal* atau Determinasi Pertama.[24]

Determinasi pertama adalah eksistensi "Kesatuan";
Realitas ini adalah *rûh idhâfî;*
Prinsip seluruh tatatan makhluk,
Namanya adalah Hakikat Muhammad.[25]

Menurut Naguib Al-Attas, Hamzah menerapkan doktrin *wahdah al-wujûd* pada seluruh ciptaan dalam realitas esensialnya. Kesatuan wujud ini terdiri dari tahapan-tahapan dan setiap tahapan mempunyai realitasnya sendiri yang terbatas.

Rûh idhâfî atau *al-haqîqat al-muhammadiyyah* adalah *maqam wahdah* (Determinasi Pertama), sementara *rûh insânî*, yaitu ruh manusia adalah *maqam wâhidiyyah*. Keduanya abadi sekaligus diciptakan—*abadi* jika dibandingkan dengan dunia luaran (*external world*), dan *diciptakan* jika dibandingkan dengan Hakikat Ilahi yang Paling Dalam.[26] Sebuah pepatah Melayu menganggap dunia luaran sebagai manifestasi dari dunia dalaman (*internal world*); apa pun yang dimanifestasikan sebenarnya adalah "Khazanah Tersembunyi" dari Hakikat yang Paling Dalam. Oleh karena itu, Hakikat manusia digambarkan oleh Hamzah:

Manusia sesungguhnya amatlah mulia,
Hakikatnya adalah Pengasih, Abadi.
Ahsan taqwîm adalah Ilahi,
Tempat dari Sesuatu yang disebut "Terpujilah Aku".[27]

Manusia adalah cermin dua-muka dan alam perantara (*barzakh*) yang terletak di antara dunia ruh dan dunia jasad. Dalam perumpamaannya tentang "Ikan Purbawi" Hamzah mengatakan:

Tubuhnya ada dalam bentuk manusia;
Terus-menerus berenang di Samudra Keabadian.[28]

Manusia harus menyadari bahwa multiplisitas bentuk-bentuk sebagai wujud, pada kenyataannya, merupakan aspek-aspek dari Yang Satu. Dalam sebuah risalah mistik Melayu, kemungkinan besar dari mazhab tasawuf Hamzah, *sâlik* (penempuh jalan mistik) diminta untuk melupakan aspek "wujud yang banyak" dan menegaskan Kesatuan Wujud sebagai satu-satunya Realitas. "Dia sekarang sama dengan Dia dahulu, yaitu katakanlah bahwa tidak ada wujud kecuali wujud Allah, karena wujud yang banyak yang bisa dilihat, hanyalah pengejawantahan wujud-Nya yang Satu (Wujud Sejati)."[29]

Pencapaian Sastra Amir Hamzah

Di antara para penyair kontemporer, yang paling penting adalah Amir Hamzah, seorang penyair Melayu-Indonesia abad ke-20 yang menulis, baik dalam bentuk *pantun* maupun puisi modern gaya bebas (*freestyle*).[30] Dalam dua antologinya, *Buah Rindu* dan *Nyanyi Sunyi*, Amir Hamzah menunjukkan kepada kita *genius*-nya yang sangat piawai dalam menggunakan bahasa Melayu sebagai medium untuk puisi dan semangatnya yang jelas akan kecenderungannya terhadap ajaran-ajaran metafisika dan spiritual.

Amir Hamzah digambarkan oleh A. Teeuw sebagai "satu-satunya penyair Melayu 'modern' yang kembali pada puisi Melayu religius 'tradisional' yang berwarna-mistik, yang pada gilirannya bisa ditelusuri kembali secara langsung atau tidak langsung kepada para mistikus besar Islam (Jalâluddîn Rûmî, Ibn 'Arabî)."[31] Amir dilahirkan pada 1329 H/1911 M di lingkungan keluarga bangsawan Langkat. Ayahnya adalah Bendahara Paduka Radja atau perdana mentri kesultanan Langkat di Sumatra Utara. Ayahnya, yang juga seorang sufi, dikatakan mempunyai perhatian yang begitu bersemangat terhadap sastra Melayu dan terbiasa menyimpan kutipan-kutipan syair dan hikayat di istana Langkat. Dengan cara inilah Amir sangat akrab dengan sastra Melayu tradisional pada masa mudanya. A. Teeuw menyebutkan bahwa "ruh Melayu"-nya bisa

ditelusuri dalam puisinya "Hang Tuah", yang menuturkan sebuah kisah tentang bagaimana pahlawan budaya Melayu tradisional, Hang Tuah, berusaha untuk menghentikan serangan orang-orang Portugis di Malaka, tetapi gagal karena usianya yang lanjut.[32]

Ketika dia berumur empat belas tahun, Amir pergi ke Jawa dan jatuh cinta kepada seorang gadis Jawa. Demikian dalam cintanya sehingga ketika dia dipanggil untuk kembali ke Sumatra guna memimpin Istana Deli, Amir menunjukkan penolakan. Sebagian besar kritikus, misalnya Ali Sjahbana dan Zubir Usman, menyebutkan bahwa perjuangan spiritual-kemudiannya adalah akibat kegagalannya dalam cinta, yang menyebabkan dia berpaling kepada Tuhan untuk mencari perlindungan dan kepuasan. Namun, saya di sini mengusulkan kemungkinan besar bahwa perjuangan Amir, bahkan pada saat sangat awal dari perjalanannya menuju cinta spiritual adalah perjuangan untuk mengetahui Kebenaran.[33] Bagi Amir, cinta horizontal (atau manusia) adalah bagian dari Cinta Ilahi yang sejati dan mutlak yang merupakan sumber dari segala cinta, yang manusiawi dan Ilahi.

Dalam puisi-puisi awalnya, Amir menunjukkan kepada kita bahwa cintanya adalah kerinduan akan sebuah cinta sejati. *Buah Rindu* ditulis pada masa awal karier Amir sebagai seorang penyair dan *Nyanyi Sunyi*-nya, yang ditulis kemudian, menunjukkan gambaran yang lebih hidup dan lebih jelas tentang perjalanan spiritualnya menuju cinta. Bahkan dalam *Buah Rindu*, Amir bertanya kepada Tuhan, "Apakah yang Abadi, yang tidak akan pernah berubah?" Kesadaran Amir datang terlampau dini dalam kehidupannya, selama masa-masa mudanya di Jawa. Bagi Amir muda, cinta manusia akan selalu berakhir tanpa membuahkan apa-apa. Bagi Amir dewasa, cinta manusia hanya buah dari Cinta Ilahi yang merupakan Akarnya. Amir menyerahkan kebahagiaannya dan berusaha untuk tersenyum dengan seluruh "permainan" Tuhan dalam drama-Nya tentang cinta, yang datang dan pergi sesuai dengan kehendak-Nya. Dalam ungkapan Amir sendiri:

Tawa telah aku persembahkan,
Cinta kami telah kau akhiri.

Apalagi yang kau harapkan, kasihku,
Dariku, dalam penderitaan ini ....[34]

Dalam sajak yang lain:

Kamadewi! Bukankah kau juga meminta hidupku?[35]

Amir menyadari pada titik tertentu bahwa seluruh cinta manusia pasti akan dikalahkan karena ia tidak abadi. Cinta sejati adalah cinta untuk Sang Kekasih, Sumber segala cinta. Dalam puisinya *Barangkali*, Amir menyeru Kekasihnya, yang ia gambarkan sebagai Seseorang Yang "tidur" di hatinya dan Yang Maha Meliputi seluruh ciptaan, untuk bangun dan menari, untuk membuka mata-Nya yang cemerlang bagai mutiara, untuk membuat dunia menari bersama-Nya.

Tuhan adalah Sesuatu yang berada di balik seluruh "Permainan Ilahi" yang melakukan apa pun yang Dia kehendaki, kapan pun Dia menginginkannya, dan dengan risiko apa pun yang mungkin terjadi kepada manusia. Amir menyadari bahwa dunia multiplisitas (keberagaman) bukanlah untuknya. Dia harus meninggalkan multiplisitasnya dan terbang menuju Kekasihnya. Dalam *Doa*, dia memikirkan pertemuannya dengan Sang Kekasih dalam diri spiritualnya, sementara diri jasmaniahnya telah menyerah pada Kehendak Ilahi.

Amir akhirnya menyadari bahwa ada dua "diri" di dalam dirinya, diri surgawi, yang murni, dan duniawi, yang kotor. Dia mengetahui bahwa Cinta Sejati tidak pernah menyiksanya; dialah yang menyiksa dirinya sendiri karena cinta tercampur dengan unsur-unsur rendahan. Amir mengakhiri *Nyanyi Sunyi*-nya dengan puisi *Inshaf* dan *Rela*, yang menggambarkan kesadaran finalnya. Meskipun Kekasihnya tertutup baginya oleh unsur-unsur duniawi, waktunya akan datang ketika Sang Kekasih tersebut akan menikahinya dan mereka akan berjalan bersama abadi selamanya. Pernikahan yang sempurna ini terjadi selama Revolusi Indonesia. Pada awal 1946, dalam peristiwa pembunuhan massal di Deli, Amir dibunuh.

A. Teeuw menggambarkan kematiannya sebagai "simbol kesedihan tentang betapa masa lalu Melayu tak dapat didamaikan masa depan Indonesia."[36] Amir hidup seperti serulingnya Rûmî, mencintai seperti Majnûn-nya Nizhâmî, dan meninggal seperti Suhrawardî Maqtûl. Kehidupan dan karya-karyanya tetap sebagai saksi pada masa kita sekarang dan masa pengaruh spiritual Islam atas sastra Melayu, yang kembali pada masa kelahiran sastra ini sebagai alat untuk menyampaikan ajaran-ajaran Islam, terutama dimensi batinnya yang terkandung dalam tasawuf.[]

21

BERBER, SWAHILI, DAN BAHASA-BAHASA AFRIKA LAIN

JAN KNAPPERT

Dalam artikel ini ada bagian yang hanya menggambarkan secara singkat sastra Islam dari tradisi-tradisi "besar", seperti kebudayaan Berber, Fulani, Hausa, dan Swahili, tetapi ada banyak sastra lain, seperti sastra Kota Harar atau Somali dan Songhay yang harus dilewati atau ditunjukkan secara singkat saja. Hampir seluruh bahasa ini mempunyai tradisi tulis dalam tulisan Arab dan terkait dengan etos mereka terhadap sastra Arab dan sastra lain dari masyarakat Islam.

Terdapat banyak ketidakpastian tentang asal-usul tema-tema sastra Arab di Afrika, bahkan hingga hari ini hanya sebagian jawaban yang bisa ditemukan. Ketika M. Hiskett dan saya menemukan betapa dekatnya sastra Islam Swahili dan Hausa meskipun terdapat tiga ribu mil jarak yang memisahkan kedua bangsa tersebut, kami memutuskan untuk menyelenggarakan sebuah konferensi. Pada pertemuan tahun 1968, C. Seydou dan A.J. Drewes mengungkapkan tema-tema serupa dalam sastra Islam Fulfulde dan Amharik. Drewes kemudian menambah datanya tentang Gurage dan Harari dan J. Bynon menemukan beberapa serpihan sastra di Berber (yaitu, legenda Yûsuf dalam bentuk sajak). Di wilayah Somali dan Mandinka, di sisi lain, seperti ditunjukkan oleh B.W. Andrzejewsky dan G. Innes, sastra Islam

dalam bahasa Arab semuanya dalam bentuk tertulis, sementara produk-produk sastra dalam bahasa Somali dan Mandinka tidak tertulis, atau lisan (*oral*). Dalam esensinya, keduanya tidak benar-benar islami: Tradisi sajak Mandinka dan Somali pada dasarnya sekuler; yaitu, keduanya tidak membahas subjek-subjek Islam, seperti para nabi, para wali, atau perang suci. Namun demikian, dalam budaya Islam (baik masyarakat Somali maupun Mandinka yang sudah menjadi Muslim selama berabad-abad) seluruh sastra niscaya dipenuhi dengan konsep Islam karena pemikiran Islam sudah merembes ke seluruh aspek kehidupan sehari-hari. Dalam hampir setiap lagu Swahili, beberapa pemikiran Islam yang tersembunyi barangkali bisa ditemukan.

Akhirnya, P. Cachialah yang memecahkan sebagian teka-teki mengenai asal-usul tersebut dan menunjukkannya dalam satu makalah yang dibacakan pada konferensi yang sama, bahwa ada dua jenis sastra Arab, sastra resmi dan sastra populer. Jelaslah bagi semua orang-dalam (*insider*) untuk beberapa lama sastra Arab "adiluhung" tidak mengandung *genre-genre*, tema-tema, atau lingkungan sastra-sastra Afrika populer. Sastra Arab dikenal oleh para ilmuwan sebagai sastra adiluhung. Sastra populer, yang dikomposisikan dalam dialek-dialek vulgar, lebih bervariasi, lebih ekspresif berkenaan dengan perhatian terhadap massa rakyat, meskipun seruannya tidak dibatasi pada kaum tidak terdidik. Lebih-lebih, di antara para penyusunnya bukan hanya "orang awam" melainkan juga beberapa ilmuwan yang telah menulis karya-karya dalam bahasa Arab klasik dan dalam bahasa percakapan sehari-hari. Harus ditunjukkan bahwa sastra populer dalam bahasa Arab yang "vulgar" ini tidak hanya berbentuk lisan. Sebaliknya, banyak edisi cetak dalam sampul tipis, sebagian hanya berisi beberapa halaman, bisa diperoleh di toko-toko buku di Mesir atau Maroko. Banyak dari teks-teks ini berbentuk sajak, seperti teks-teks yang dikumpulkan Enno Littmann dan teks-teks yang digambarkan Edward Lane. Teks-teks tersebut memuat banyak puisi panjang tentang subjek-subjek tradisional yang sama, yang bisa ditemukan dalam sastra-sastra Afrika, meskipun sebagian besar dalam bentuk prosa Arab yang vulgar dan semiklasik,

yang diselingi dengan sajak-sajak. Sastra populer ini termasuk sebagian karya prosa utama, seperti Roman Banû Hilâl dan Saif ibn Dzî Yazan. Di Mesir bentuk besar sastra populer ini meminjam eksistensinya dari tarekat-tarekat sufi, yang dikomposisikan oleh para pengarangnya untuk menyebarkan gagasan-gagasan mereka. Balada-balada kisah yang panjang dikutip oleh seorang pemain profesional yang disebut *mawwâl* di Mesir, yang mengiringinya di sebuah *rabâbah* atau *rebek*, kedai-kedai kopi atau di pasar-pasar, tetapi lebih sering dalam sebuah *Maulid*, pesta untuk menghormati seorang wali yang diselenggarakan lebih dari seratus kali setiap tahun. Sebagian besar materi sastra populer untuk balada-balada ini adalah legenda-legenda Al-Quran tentang Adam dan Hawa, Ibrahim dan Namrud, Musa dan Fira'un, Yusuf, dan sebagainya. Namun, perbandingan antara balada-balada Mesir ini dan kisah-kisah dalam sajak-panjang atas tema yang sama mempunyai banyak perbedaan cara dan sejumlah perincian yang distingtif dalam ceritanya. Tidak satu pun epik Swahili yang didasarkan pada epik versi Arab mana pun yang dikenal.

Tema kematian, Malaikat 'Izrail, dan perintah Tuhan yang tidak bisa dihindari untuk mengakhiri kehidupan seseorang adalah salah satu tema yang paling umum dalam sastra populer di seluruh negara Islam. Terutama pada kalangan masyarakat awam, banyak legenda sekitar raja-raja dan para tiran terkenal pada masa lalu, seperti Fira'un, Sulaiman, Namrud, Aleksander Agung, Al-Kisrâ, Anûsyî-rawân, dan raja-raja lain yang nama-namanya dikenal dari Nigeria sampai Indonesia. Tema yang sangat populer di Mesir dan Afrika Utara adalah kekayaan para firaun, warisan melimpah yang mereka tinggalkan ketika mereka tiba-tiba mati, warisan-warisan yang ditemukan berabad-abad kemudian oleh anak-anak muda beruntung yang berhasil menguraikan prasasti di atas kuburan: "Engkau yang menemukan ini, ingatlah bahwa aku pernah hidup ...."

Dalam beberapa kasus sastra Islam Afrika, terjemahan-terjemahan yang beragam dari puisi Arab yang sama telah ditemukan dalam banyak bahasa, misalnya *Burdah* dari Al-Bûshîrî, yang populer baik di Fulani maupun Swahili. Karya Fulani *Miradj-Nemah* mempunyai judul berbahasa Persia sehingga muncullah

pertanyaan mengenai bagaimana prosesnya sehingga ia bisa sampai di Afrika Barat dan dari mana. Di Swahili, ada setengah lusin versi puitik *mi'râj*; tidak satu pun yang sudah diketahui asal-muasalnya. Puisi religius populer seperti ini, termasuk yang menggambarkan pelbagai tingkatan surga, mungkin disepakati oleh para ilmuwan tetapi dibiarkan begitu saja karena tentunya ia membantu menyebarkan gagasan-gagasan Islam pada umumnya dalam lapisan masyarakat yang lebih luas. Kami menemukan pelbagai gambaran tentang surga sebagai taman-taman kerajaan dengan istana-istana yang gemerlapan dan menunggang punggung kuda merupakan hiburan utama, baik dalam puisi Fulani maupun Swahili.

Tema penting lainnya adalah tema tentang asal-usul dunia. Ada puisi-puisi yang menggambarkan penciptaan bumi yang disusun dalam bahasa Fulani dan Swahili. Meskipun dipisahkan oleh sekitar tiga ribu mil jarak melintasi Benua Afrika, puisi-puisi ini mempunyai kesamaan yang jelas dan menawarkan kemungkinan yang unik untuk membandingkan dan mengapresiasi kedekatan kultural kedua sastra tersebut. Islam adalah kekuatan gerak yang mengilhami banyak penyair kedua bahasa tersebut juga bahasa-bahasa lain yang secara geografis terletak di antara keduanya. Islam mengajarkan para penyair untuk memvisualisasikan penciptaan sebagai manifestasi kekuasaan Tuhan yang sangat besar dan kehendak-Nya untuk menunjukkan kepada umat manusia akan keindahan karya-karya-Nya.

Sastra Berber

Tidak ada bahasa Berber tunggal sejak suku-suku Berber tersebar akibat oleh invasi-invasi Arab setelah 50 H/670 M dan mereka kehilangan koherensi nasional. Ada lima pengelompokan utama: (1) di timur, Luwata (kaum Leviatan), termasuk Awriga (kepada siapa kita meminjam nama Afrika), Awraba, Hawwara, dan Nafzawa, melampaui Sirenaika, Tripolitania, Djerid, dan Aures; (2) di barat, Sanhaja dalam kelompok-kelompok yang tersebar, Kutama di Kabylia Kecil, Zwara di Kabylia Besar, Ghumara di Rif, Masmuda di Pantai Atlantik Maroko, Gezula (Djazula) di Atlas Tinggi, Lemta di Maroko selatan, Ifren di antara sungai-sungai Chelif, dan Moulouya di sepanjang pantai Provinsi Oran; (3) wilayah dari Tripolitania sepanjang Djebel Amour

sampai Maroko selatan, Zanara; (4) di Mauritania, Zenaga, pemimpin mereka Trarza; (5) di Sahara barat, Touareg, yang berpindah-pindah di wilayah luas antara pusat-pusat perdagangan kuno Timbuctoo, Zinder, Ghadames, Ouargla, El Ghardaia, Figuig, Tafilalet, dan sampai jauh ke barat Wadi Dades.

Sejak zaman kuno, suku Berber mempunyai sebuah naskah yang disebut Tifinagh oleh mereka, sebuah kata yang mungkin berasal dari bahasa Phoenisia; ia disebut "bahasa Libia" dalam literatur Barat, karena pertama kali ditemukan dalam prasasti-prasasti Libia. Lebih dari seribu prasasti "Libia" dari periode pra-Islam telah ditemukan, tetapi meskipun naskah itu sudah dikenal, bahasanya belum bisa diuraikan. Hal yang sama juga berlaku atas pelbagai prasasti dalam huruf-huruf Latin.

Dialek Berber sangat rumit dalam pelbagai hubungan fonetik dan morfologis mutualnya. Secara keseluruhan, ada lebih dari empat ribu idiom lokal, karena setiap kampung dan setiap komunitas nomadik mempunyai dialeknya sendiri. Sastra rakyat bisa dikumpulkan dalam setiap komunitas ini. Banyak koleksi yang sudah diterbitkan dalam pelbagai dialek terutama dengan terjemahan bahasa Prancis. Kumpulan ini terdiri dari dongeng-dongeng rakyat, legenda-legenda para wali, lagu-lagu, peribahasa, dan teka-teki.[1]

Sastra Berber telah ditulis dalam naskah berbahasa Arab (dengan poin-poin diakritik tambahan untuk adaptasinya terhadap pelbagai konsonan ekstra Berber) terutama untuk tujuan mengajarkan subjek-subjek Islam kepada para pelajar. Barangkali karya yang paling penting adalah *The Ocean of Tears*, sebuah adaptasi dalam bentuk sajak dari *Bahr Al-Dumû'*, karya berbahasa Arab yang disusun oleh Al-Khalîl.[2] Ada beberapa puisi religius yang menarik dan sangat panjang, termasuk beberapa versifikasi (gubahan syair) Berber dari teks-teks Islam yang secara universal populer di Dunia Islam, misalnya *Legend of Yûsuf* dan *Burdah* dari Al-Bûshîrî. Para pencipta yang paling kreatif dari sastra Berber adalah *imdyazen* (bentuk jamak dari *amdyaz*).[3] Mereka menjelajahi seluruh negeri dan, seperti para penyair-penyanyi (*troubadour*), merayakan peristiwa-peristiwa penting, menyanyikan puji-pujian terhadap para pemimpin, dan berhenti mencaci orang-orang yang mengecewakan

mereka. Produk-produk seni lisan ini bersifat sekuler dan sementara. Yang paling menarik bagi pendongeng adalah kisah-kisah yang tak terbilang jumlahnya yang menampilkan keragaman motif yang luar biasa kaya, jelas merupakan hasil dari wujud kaum Berber ketika mencapai akhir dari tradisi Eropa dan Oriental tentang penuturan-kisah (*storytelling*).

Seluruh dialek Berber, Shilha, Shuluh, atau Chleuh di Maroko barat tampaknya telah mengembangkan lebih banyak sastra dibandingkan dengan yang lain. Yang lebih jauh dari para sepupunya, tertutup oleh Pegunungan Sous, menghadap samudra, Chleuh, yang meskipun sudah terislamisasi, kurang terpengaruh oleh masuknya bahasa Arab sebagai bahasa sastra. Yang paling terkenal di antara para pengarang mereka adalah Mohammed-ou-Ali-ou-Ibrahim, yang hidup pada awal abad ke-12 H/18 M. Seluruh karyanya yang bertahan lama adalah risalah-risalah didaktik tentang doktrin Islam. Salah satunya diberi judul *Al-Ḥaudh*, nama sebuah kolam di pintu masuk surga dan mereka yang meminum airnya akan bersih dari dosa sama sekali. Karya ini adalah terjemahan dari karya berbahasa Arab *Al-Mukhtashar* oleh Sidi Khâlî, terdiri dari 960 sajak yang agak monoton, yang mencakup Sifat-Sifat Tuhan, bersuci, shalat, upacara penguburan, puasa, dan haji. Tidak ada kelembutan, hanya ada aturan-aturan—yang nyaris bukan merupakan subjek untuk puisi. Ia berguna, tetapi tidak indah. Karya 'Alî yang kedua tentang teologi diberi judul *Baḥr Al-Dumû'*, sebuah katekisme Islam untuk para mahasiswa, seluruhnya berbentuk sajak dalam bahasa Berber yang sudah sangat terarabisasi.

Sebagian dari banyak nyanyian Berber yang indah, hanya beberapa baris yang bisa dikutip di sini. Dalam nyanyian berikut, seorang manusia religius dari masyarakat tersebut mengomentari pamer kekayaan terhadap masyarakat:

> Wahai, pakaian apakah yang membuatmu bangga? Engkau memakai penyakit kusta
> Wahai, mutiara apakah yang membuatmu bangga? Mutiara yang dipakai oleh perempuan-perempuan sundal.
> Benteng apakah yang membuatmu bangga?

Benteng yang telah dibangun oleh orang-orang kafir untukmu.
Mata air apakah yang membuatmu bangga?
Mata air yang diminum sekawanan unta.

Ada banyak puisi tentang cinta dan ada beberapa mutiara tentang persahabatan. Tidak diisyaratkan di sini bahwa "Teman" merujuk pada Kedekatan Ilahi atau realitas spiritual, meskipun banyak sastra *tashawwuf* yang eksis dalam bahasa Arab dan Afrika Utara.

Ketika hatimu hancur, siapakah yang akan menyembuhkannya,
Jika bukan kehadiran temanmu, kata-katanya yang menyejukkan?
Jika hatimu tidak mempunyai tempat mengadu
ia laiknya orang yang terbuang. Siapakah yang bahagia tanpa teman?
Dikhianati oleh seorang yang pernah menjadi teman sangat menyakitkan.
Melihat seorang teman meneteskan air mata keputusasaan juga sangat menyakitkan.
Tanpa teman dalam kesepian pun sangat menyakitkan.
Menderita demi penderitaan teman terbaikmu, itu juga sangat menyakitkan.

Ifni

Ifni adalah wilayah kecil antara Maroko dan Mauritania di pantai Atlantik. Dahulu, ia merupakan wilayah Spanyol selama berabad-abad. Ia dihuni oleh suku Ait Bamran, yang merupakan anggota subdivisi Chelha suku Berber, yang bahasanya digunakan di sebagian besar Maroko selatan. Arcadio Palacin menggambarkan jenis khusus nyanyian tradisional (*cancion*) yang dinyanyikan oleh seorang *bard* (*rais*, secara harfiah, "pemimpin") profesional, kemungkinan besar karena para *bard* ini kadang-kadang menemani para penari. Lagu-lagu yang dinyanyikan *rais* strukturnya mirip dengan *ghazal* Persia dan Urdu, yang di dalamnya terdapat beberapa contoh dalam

bahasa Swahili. Ia terdiri dari serangkaian *stanza* dari skema prosodik yang sama, yang dinyanyikan dengan nada yang sama tetapi membahas subjek-subjek yang berbeda—romantik, religius, atau liris. Bahkan lagu-lagu dengan tema-tema naratif mengandung *stanza-stanza* yang merupakan penyimpangan filosofis dan liris dari tema utama. Kami di sini hanya memfokuskan diri pada aspek-aspek religius-Islam dari puisi Ifni, misalnya:

Ke manakah wahai dunia tanpa iman, apakah orang-orang baik telah pergi?
Dari merekalah engkau diperlakukan dengan lembut, tetapi hanya menghasilkan pelanggaran.
Karena hanya Tuhan Yang Maha Bersyukur; hanya Dia yang abadi.
Kasih-Nya adalah obat untuk manusia yang sehat dan sakit.
Apa pun yang mungkin kita makan, kita memakannya karena kasih-Nya.
Apa pun pakaian yang kita kenakan, kita mengenakannya karena kasih-Nya.
Apa pun sedekah yang kita berikan adalah hanya karena kasih-Nya.
Oleh karena itu teman, tenanglah, Dia adalah pelindungmu.

Zenaga

Zenaga (atau Znaga, Zanagha, Sanhaja) adalah bahasa Berber yang digunakan di Mauritania barat. Ia tampaknya gagal mempertahankan Hassaniyyah, yang merupakan dialek bahasa Arab paling barat.[4] Senaga selalu menjadi kaum nomad karena negaranya gersang dan mereka sangat konservatif dan bangga dengan kebudayaan kunonya. Mereka sudah lama dibagi menjadi subsuku-subsuku berikut: Tajakani, Midlish, Lamtuna, Mashduf (Massufa), Idaw'ish, Malata, Hawd, dan Banu Dayman. Meskipun sudah terislamisasi sebelum 390 H/1000 M, mereka menisbahkan tradisi skolastik dan sastranya pada Almovarid: *Murâbith* atau *Zuwâyâ* adalah nama yang kadang-kadang digunakan untuk

sastra sufi awal ini, meskipun Norris, otoritas utama tentang bahasa-bahasa dan sastra Mauritania, tak meragukan bahwa sastra Zenaga orisinal adalah jauh lebih tua. Sayangnya, bagaimanapun, semuanya hilang dan tidak ada manuskrip yang bertahan sebelum 1111 H/1700 M, tanpa menghiraukan iklim kering yang seharusnya baik untuk manuskrip. Barangkali perang adalah penyebab hancurnya sastra kuno dan canggih ini karena sebagaimana dikatakan oleh penyair Mauritania:

> Ketika perang dimulai, ia seperti seorang gadis cantik
> dengan rambutnya yang memikat diikat dengan pita,
> menjanjikan kekuatan, hadiah, dan malam-malam yang harum
> sehingga ia menggoda para kesatria bodoh
> yang bernafsu untuk menaklukkan gadis yang memperdayakan itu;
> tujuan mereka adalah memeluk api, asap, dan bau busuk.[5]

Harari

Harari atau Adare adalah bahasa dari Kota kuno Harar di Etiopia timur, dekat perbatasan Djibouti, negara yang menghadap simpang Arabia. Dari persimpangan itu, Islam dibawa ke Afrika pada tahap awal sejarahnya dan Harar adalah salah satu kota Islam tertua di selatan Mesir. Ia dahulu merupakan wilayah Islam merdeka selama berabad-abad, tetapi kemudian ditaklukkan oleh Menelik II, Raja Etiopia, yang menjadikannya sebagai salah satu wilayah dalam kerajaannya. Harari adalah salah satu dari lima bahasa Semitik Etiopia dan merupakan satu-satunya bahasa yang secara reguler menggunakan tulisan Arab. Hampir seluruh sastra Harari ditulis dalam manuskrip-manuskrip, yang jumlahnya ada beberapa ribu di kota tersebut. Dua sarjana Eropa telah mengkaji sastra ini, Enrico Cerulli dan A.J. Drewes. Mereka telah menguji sejumlah manuskrip yang sebagian besar dalam bahasa Arab; hanya beberapa yang lebih tua, kira-kira 1060 H/1650 M. Karya prosa utamanya adalah *Kitâb Al-Farâ'idh* dalam bahasa Harari, yang disunting Cerulli. Ia berisi ajaran dasar perintah dan moral Islam. Banyak dari puisi dalam

bahasa Harari bersifat liturgis, yang disebut *zikri*, dan dimaksudkan untuk dibacakan selama pertemuan-pertemuan shalat malam, sering di bawah pengawasan pemimpin Qâdiriyyah setempat. Berikut ini adalah kutipan dari hampir enam ratus baris *zikri* 'Abd Al-Malik.

Wahai Nabi, semoga rahmat Tuhan atasmu,
kami mencari perlindungan kepadamu dari segala masalah.
Engkau adalah obat bagi segala penyakit.
Bershalawat kepadamu, dengan berdoa kepada Tuhan,
akan menjadi keselamatan.

Wahai Nabi yang cahayanya diciptakan Tuhan
dari cahaya yang lebih terang dibandingkan dengan sinar mentari.
Wahai Nabi yang menjelaskan pengetahuan tersembunyi,
yang namanya adalah nama yang pertama kali disebut oleh Tuhan.

Wahai Tuhan, terimalah orang-orang yang telah belajar
dan cintailah para pelayan hina yang memohon kepada-Mu.
Bukakanlah untuk kami pintu cahaya rahmat-Mu,
sebagaimana Engkau telah melimpahkan rahmat atas Nabi-Mu.

Wahai Nabi yang telah mengisi hati kami dengan cahaya,
berdoalah kepada Tuhan untuk kami agar Dia memberi berkah kepada kami.
Berkah-Nya tiada berakhir dan tiada berawal.
Semoga engkau menuntun kami menuju pintu Surga.[6]

Fulani

Nama Fulani pada awalnya adalah Hausa; ia merupakan bentuk jamak yang menunjukkan orang-orang yang menyebut diri mereka Fulbe (tunggal: Pullo). Orang Prancis menyebut mereka Peul dan

bahasa mereka Poular; pelbagai cabang suku itu disebut Toucouleur (Tuculor), Fula, dan sebagainya. Orang-orang Fube menyebut bahasanya Fulfude dan sangat bangga dengannya. Pada kenyataannya, strukturnya yang rumit telah melatih pemikiran beberapa pakar bahasa Eropa yang paling masyhur, seperti Meinhof, Klingenheben, Gaden, Labouret, dan Arnott.

Fulfude merupakan bagian dari rumpun bahasa Atlantik barat dan asal-usulnya harus dicari di ujung Afrika paling barat. Dari sana suku Fulani menyebar ke luar menuju timur sepanjang daerah sabana Afrika Barat sehingga kini mereka tegak sejauh Kamerun. Mereka adalah para pemilik ternak, karenanya sebagian besar sastra lisannya terpusat pada hewan-hewan dan hewan yang mereka gunakan untuk bekerja (*herding work*). Ia tidak dikenal ketika gerakannya ke arah timur untuk mencari rumput segar dimulai, tetapi tentunya telah menerima bahasa Fulani selama beberapa abad. Pada beberapa tahap selama pengembaraan, mereka mengalami islamisasi, mungkin pada awal Abad Pertengahan akhir, meskipun proses yang disebut islamisasi itu harus dilihat sebagai evolusi panjang dari mengadopsi beberapa adat semi-Islam, seperti mengenakan jimat-jimat yang dibuat dari campuran surat Al-Quran, sampai melembagakan sekolah-sekolah agama tempat Al-Quran diajarkan dan diinterpretasikan secara tepat. Baru pada pertengahan abad ke-12 H/18 M gerakan-gerakan reformasi itu dimulai dengan sungguh-sungguh, biasanya diawali dengan *jihad*, yang menghasilkan islamisasi suku Fulani yang solid dan sebagian besar penduduk mereka taklukkan. Pemimpin utama Fulani menjelang abad tersebut adalah 'Utsmân ibn Fûdî, yang lebih dikenal dengan nama Hausanya Usman dan Fodio (bahasa Fulfulde: Usman bii Fooduye). Dia menyebut dirinya *almami* (= *imam*) wilayah yang terdiri dari sebagian besar wilayah yang kini dikenal sebagai Nigeria utara dan daerah-daerah di sekitarnya. Akhirnya, dia diakui sebagai khalifah dan mendirikan ibu kotanya di Sokoto. Selain sebagai penguasa dan jenderal, dia juga seorang ilmuwan dan pengarang yang menulis karya-karya Islam, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa asli Fulfuldenya. Kerajaan Islam tersebut bertahan kira-kira satu abad, hingga 1321 H/1903 M, ketika Inggris menduduki Sokoto dan periode sejarah modern dimulai.

Teks-teks tertua dalam bahasa Fulfulde yang kami miliki ditulis oleh para pembaru dari akhir abad ke-12 H/18 M, yang paling masyhur di antara mereka adalah 'Utsmân sendiri dan saudaranya 'Abd Allâh, yang, karena secara intelektual lebih lembut dibandingkan dengan saudaranya yang pejuang, mencurahkan hidupnya untuk mengkaji dan mungkin menjadi pencipta bentuk-bentuk sastra Fulfulde. Adalah prinsip yang dilaksanakan dengan-baik dalam lingkungan ilmiah Islam bahwa karya-karya tentang doktrin dan kewajiban-kewajiban agama harus dikomposisikan dalam sajak dengan bahasa daerah sehingga para dai setempat bisa mengingatnya dan mengutipnya di hadapan para jamaah mereka yang buta huruf di kampung-kampung.

Salah seorang penyair pertama yang menggunakan bahasa Fulfulde, yang ditulis dalam tulisan Arab, adalah ilmuwan terkenal Muhammadu Tukur, tokoh sezaman yang lebih tua dari Usman dan Fodio. Dia dipuja-puja sebagai wali di Zamfara, sebelah tenggara Sokoto, tempat dia dilahirkan. Dia dikuburkan di daerah yang sama, di kampung Matuzzigi.

Meskipun sebagian besar manuskrip yang ada tentang puisi-puisi Fulani telah dibuat dalam tulisan Arab, menyanyikan manuskrip-manuskrip tersebut masih merupakan tradisi lisan yang hidup (*a living oral tradition*) pada kalangan suku Fulani. Banyak pengemis laki-laki dan perempuan, kebanyakan buta, singgah di rumah-rumah orang kaya dan terpandang di kota itu dan, ketika diizinkan untuk memasuki pekarangan, menyanyikan lagu-lagu kesalehan ini untuk memperoleh upah. Kelompok penyanyi lain adalah para profesional. Mereka bisa diundang untuk menyanyikan kumpulan lagunya pada peristiwa-peristiwa perayaan khusus, misalnya ketika seorang anak telah menyelesaikan masa belajarnya di sekolah Al-Quran atau pada malam 'Âsyûrâ, 10 Muharram. Banyak orang akan datang mendengarkan sambil berdiri di jalanan yang gelap atau duduk di tikar-tikar di beranda atau di pekarangan "konsesi", yaitu halaman tertutup. Seluruh lagu tersebut bersifat religius dan didahului dengan sebuah doa dan puji-pujian terhadap Allah dan Nabi-Nya. Banyak dari lagu ini merupakan *washiyyah* atau *wa'zh*—khutbah, sajak-sajak yang berisi peringatan kepada

para pendengar untuk melawan pelbagai tipu daya dan godaan dunia ini, melawan kelompok orang-orang kafir, dan melawan kelalaian dalam shalat dan puasa. Aspek-aspek lain dari *Sunnah* juga dimasukkan, termasuk perjalanan haji ke Makkah yang digambarkan dengan warna-warna yang bersemangat. Para nabi masa lalu (yaitu, Al-Khadhir atau Al-Khidhr) demikian juga "al-masih" masa depan, Al-Mahdî, juga dikenal luas. Pengadilan Terakhir yang akan terjadi setelah Hari Kebangkitan dan hukuman neraka bagi para pendosa di dunia ini digambarkan dengan sangat terperinci. Akhirnya, jalan menuju surga digambarkan, melalui mana Nabi yang Diberkahi mengarahkan kaum Mukmin yang taat menuju pintu-pintu surga yang penuh kebahagiaan. Seluruh lagu tersebut dinyanyikan oleh para penyanyi ini, baik para pengemis maupun profesional, sedangkan *Busarau* (*Para Pembawa Kabar Gembira*), yang terdiri dari 1.250 bait, dinyanyikan oleh orang yang paling termasyhur.[7]

Sayangnya, sastra yang indah ini kini berada dalam bahaya kepunahan. Sebagian dari para penyanyi yang paling terkenal telah meninggal atau terlalu tua untuk menampilkannya, sedangkan generasi muda hanya menunjukkan sedikit perhatian untuk mempelajari seni nyanyian melodius yang memang sulit ini. Laporan-laporan yang sama menyedihkannya datang dari Afrika Timur berkenaan dengan manuskrip-manuskrip Swahili, banyak di antaranya telah hilang selamanya. Namun, sastra ini bagi banyak kaum Muslim masih merupakan ekspresi tertinggi perasaan-perasaan mereka akan pengabdian kepada Allah dan Nabi-Nya.

Penyair lain dari periode awal adalah Tierno Mouhammadou Samba Mombeya (1179–1266 H/1765–1850 M), yang karya paling terkenalnya, *Oogirde Malal* adalah eksposisi yang sudah digubah dari *fiqih*, sebuah buku pegangan ringkas mengenai kewajiban-kewajiban Islam, dalam irama yang kaku terdiri dari sebelas suku kata dalam satu baris. Ia tidak dikomposisikan dalam bahasa yang bisa diakses dengan mudah karena mengandung terlalu banyak kata Arab. Ia harus dikaji oleh para ilmuwan muda yang bercita-cita tinggi di bawah bimbingan seorang guru agama Islam.

Penyair-penyair besar lain dari wilayah Fouta Djallon Guinea adalah Tierno Aliyyu Buuba Ndiyang (1261–1345 H/1845–1927 M)

dan cucu-kemenakan laki-lakinya Mahmuudu Bun Tierno Umar Pereejo Daara Labe. Mereka menjadi anggota dua keluarga besar ilmuwan dan penyair yang dihubungkan oleh pernikahan, banyak di antara para anggotanya adalah orang-orang yang sangat saleh. *Burdah* dari Al-Bûshîrî diterjemahkan ke dalam bahasa Fulfulde oleh Syaikh Abou Saidou Sa'adou, yang diringkas dalam 23 bait. Puji-pujian untuk menghormati Nabi sering dilantunkan (atau malah dinyanyikan) selama jaga malam yang mungkin baru berakhir hingga fajar. Berikut adalah contoh salah satu *stanza*:

> Yang lebih bersinar dibandingkan dengan seluruh mutiara dan merah delima adalah Muhammad.
> Dibandingkan dengan emas dan perak, keindahan yang lebih banyak adalah milik Muhammad.
> Yang lebih terang dibandingkan dengan cahaya bulan dan matahari adalah cahaya Muhammad.
> Dibandingkan dengan manisnya madu murni, lebih banyak manis yang dimiliki Muhammad.
> Yang lebih mampu melepaskan dahaga dibandingkan dengan air adalah Muhammad.[8]

Tijâniyyah dan Sastra Fulfunde

Sebagian dari arti penting terbesar sastra Fulfulde adalah pengaruhnya terhadap gerakan Tijânî, yang didirikan oleh Abû Al-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad Al-Tijânî pada 1195 H/1781 M. Dilahirkan di Aljazair, dia belajar di pusat-pusat pengkajian sufisme pada masanya di Fes, Tunis, Kairo, dan Madinah. Dalam sebuah mimpi, Nabi Saw. muncul di hadapannya dan menyuruhnya mendirikan sebuah tarekat baru. Mimpi ini dia wujudkan di kampung halamannya Ain Mahdi, tempat *tharîqah*-nya menjadi demikian berhasil sehingga menggelisahkan gubernur Turki 'Utsmani di Oran. Tijânî meninggal pada 1230 H/1815 M dengan mewariskan kepada murid-muridnya Sidi Al-Hâjj 'Alî Al-Harâzimî dan Sidi Muhammad ibn Al-Masyrî Al-Saihî perintah-perintah tertulis untuk mengorganisasi tarekat barunya dan perincian yang sangat lengkap tentang pelbagai ritual dan praktik keagamaan bagi para pengikutnya. Dalam

hal ini, dia berkarya secara eklektik, dengan memilih yang terbaik dari *tharîqah-tharîqah* yang sudah ada, kemudian menyesuaikan secara hati-hati agar tidak terlalu sulit bagi para pengikutnya yang berpendidikan rendah. Ini mungkin merupakan salah satu alasan mengapa ajaran-ajarannya mencapai keberhasilan yang fenomenal di Afrika Barat. Karyanya, *Jawâhir Al-Ma'ânî* menjadi buku pegangan tarekat tersebut. Muridnya Muhammad Al-Hâfizh Al-Bâjî dikirim oleh sang guru untuk mengajarkan agama di Senegal dan menciptakan silsilah yang kemudian menjadi sandaran kelangsungan hidup tarekat tersebut. Tijâniyyah segera menyebar ke arah timur dan dikenal bahkan sampai di Nigeria. Basis struktur hierarkis (silsilah) tarekat tersebut adalah inspirasi yang diterima pendirinya dari Nabi Saw. dan yang memancarkan *barakah* yang penuh dengan kekuatan luar biasa, semacam energi cair yang bisa menyembuhkan penyakit dan memberikan wawasan kepada manusia yang berjalan dalam kegelapan dan kesalahan. Melalui cabang-cabang tarekat tersebut, dari para murid pertama dan para pembantunya sampai turun ke lapisan luas para pengikut awam, *barakah* ini menyebar dengan izin Allah kepada siapa saja yang Dia kehendaki untuk disembuhkan atau dicerahkan. Banyak dongeng menceritakan keajaiban-keajaiban yang disaksikan oleh banyak orang. Inilah salah satu penjelasan untuk keberhasilan tarekat tersebut.

Pemimpin religius pertama Fulani Barat adalah 'Umar Seydu ibn Tierno Seydu Usman Tall, yang lebih dikenal sebagai Al-Hâjj 'Umar. Dia dilahirkan pada 1212 H/1797 M di Halwar dekat Guede, tiga puluh mil dari Podor. Dia belajar kepada 'Abd Al-Karîm, guru besar Tijânî, di Fouta Djalon. Setelah mengembara ke wilayah timur, melalui Sokoto dan Fezzan, dia sampai di Madinah, tempat dia mengunjungi Syaikh Muhammad Al-Ghâli, yang kemudian menjadi pemimpin umum tarekat Tijânî. Kemudian, Al-Ghâlî bermimpi Al-Tijânî menemuinya dan menyuruhnya menjadikan 'Umar Seydu sebagai wakilnya di seluruh negara Afrika hitam (*khalîfah al-sûdân*). Hal ini dia lakukan dan 'Umar Seydu mengembara kembali ke Sokoto, tempat dia menyebarkan doktrin Tijâniyyah. Dengan cepat dia mengumpulkan banyak pengikut di sekelilingnya bahkan memperoleh kepercayaan dari Sultan Sokoto, Muhammad Bello yang

terkenal. Setelah melakukan perjalanan jauh, 'Umar Seydu, yang kini dipanggil Al-Hâjj 'Umar, tinggal di Dinguiraye (Guinea) di atas Sungai Tinkisso, tempat berdirinya sebuah masjid yang terkenal. Di sinilah, pada 1268 H/1852 M, dia mendengar suara Ilahi memerintahkannya untuk "menyapu tanah", yaitu membersihkan bumi dari paganisme. Sejak saat itu dan seterusnya, ilmuwan dan mistikus tersebut menjadi seorang jenderal. Setelah memperoleh kemenangan dalam banyak peperangan nasibnya berubah; dia harus melakukan *khalwat* di sebuah gua yang berjarak lima belas mil sebelah barat daya Bandiagra, tempat yang masih banyak didatangi para peziarah untuk berdoa. Tubuhnya tidak pernah ditemukan dan para pengikutnya meyakini bahwa dia adalah Mahdi.

Hausa

Hausa adalah bahasa yang digunakan oleh sekitar 30 juta masyarakat di Nigeria utara, Nigeria selatan, dan tempat-tempat lain. Ke arah barat, ia menyebar di Ghana; ke arah timur ia digunakan sebagai bahasa komersial sampai Sudan dan banyak pengguna bahasa Hausa yang menetap di sana.[9]

Lagu-lagu pujian untuk para penguasa Hausa dari Abad Pertengahan masih diingat. Baris-baris ini adalah bagian yang paling banyak diingat dari lagu-lagu pujian dalam bahasa-bahasa Afrika yang lain, terutama ketika citra binatang digunakan:

> Gajah jantan, Penguasa kota,
> Abdullah, seperti kuda nil jantan.[10]

Gaya, *tenor*, dan isi lagu ini jelas mendahului lahirnya tradisi Islam yang sesungguhnya, yang disebut oleh Hiskett sebagai Tradisi Pembaruan (*Reform Tradition*).[11] Bahkan sejak Islam pertama kali diperkenalkan di Hausaland kira-kira 905 H/1500 M, ia sudah eksis bersama praktik-praktik "penyembahan-berhala" dari agama Hausa lama. Toleransi mutual ini berlangsung selama tiga abad, selama komunitas Muslim secara bertahap tumbuh dari beberapa rumah tangga yang tersebar sampai menjadi minoritas yang cukup besar. Menjelang akhir abad ke-12 H/18 M itulah para ilmuwan

Hausa di bawah perlindungan Usman dan Fodio, yang kemudian mendirikan ibu kotanya di Sokoto, mulai menulis sajak yang berisi peringatan dan khutbah-khutbah yang bersanjak dalam bahasa Hausa. Pada awalnya, tulisan-tulisan ini mengecam keras praktik-praktik penyembahan berhala di antara penduduk Hausa kemudian mengecam korupsi dan suap-menyuap pada kalangan kelas atas, yaitu birokrasi Fulani yang sudah menjadi juru-bicara Hausa. Oleh karena itu, para penulis Hausa menggunakan senjata yang sama melawan para penindas yang kemudian digunakan untuk melawan kaum Muslim Hausa yang malas: cita-cita kebenaran mutlak dalam ketundukan terhadap Tuhan Yang Maha Melihat.

Sastra Islam Hausa, menurut Hiskett, bisa diklasifikasikan menurut delapan kategori berikut: (1) *waazu* dan *zuhudi*, yang menggambarkan kematian dan kebangkitan, pertanyaan di alam kubur, pahala dan hukuman Ilahi pada Hari Pengadilan; (2) *madih an-Nabii*, pidato dan tulisan puji-pujian terhadap Nabi dan kadang-kadang kepada orang-orang suci lainnya; (3) *tauhidi*, sajak didaktik dan hafalan (*mnemonic*) yang menjelaskan Sifat-sifat Tuhan dan prinsip-prinsip dasar teologi Islam; (4) *fikihi*, sajak didaktik dan hafalan berkenaan dengan perintah-perintah hukum Islam dan kewajiban-kewajiban personal (shalat, bersuci, warisan, dan sebagainya); (5) *sira*, biografi Nabi Muhammad, termasuk pelbagai pertempuran dan mukjizat yang beliau miliki (yang paling terkenal dari kategori ini adalah *Wakar Sira* oleh 'Abd Allâh Muhammad); (6) *tarihi*, sejarah (ada beberapa kisah perjalanan yang digubah ke dalam bahasa Hausa); (7) *ilmin nujumi*, astrologi, atau *hisabi*, perhitungan hari-hari keberuntungan (ada banyak karya tentang subjek ini, yang membuktikan popularitasnya di Nigeria); (8) komposisi-komposisi minor, misalnya sajak politik; *addua* "doa" (banyak dari kategori ini bersifat sekuler alih-alih islami).

Barangkali menarik untuk dicatat bahwa seluruh kategori ini juga bisa ditemukan dalam sastra Swahili, meskipun arti pentingnya relatif berbeda. Di Swahili, hanya ada sedikit kronik dan seluruh karya tentang astrologi ditulis dalam bahasa Arab. Namun, ada subkategori yang sangat penting dari *qashîdah* Swahili; *maulidi*, lagu-lagu pujian yang dinyanyikan saat memperingati kelahiran Nabi

selama sepekan setelah 12 Rabi' Al-Awwal. Namun, dalam sastra *maulid* ini, seluruh pujian konvensional yang disebutkan Hiskett dalam kategori Hausa ini (2 di atas) diulang. Istana raja Persia runtuh ketika Muhammad dilahirkan, sementara api-api suci kaum Magi juga padam; kambing-kambing yang sudah tua dan layu memberikan susu ketika Nabi menyentuh mereka, dan sebagainya.

Sebagian dari para penyair Hausa yang paling masyhur pada abad ke-13 H/19 M adalah 'Abd Allâh ibn Muhammad (1180–kira-kira 1244 H/1766–1829 M), adik Shehu Usman dan Fodio, yang juga menciptakan sajak dalam bahasa Fulfulde. 'Abd Allâh ibn Muhammad terutama menulis *wa'zh* dan ada sebuah puisi panjang tentang kehidupan Nabi Muhammad. Kemenakan perempuannya, Asma bint Shehu, putri Usman dan Fodio, juga menulis puisi dalam tradisi Islam, termasuk "Ode untuk Rasul Allah" dan "Puisi Pengembaraan", sebuah puisi panjang yang menggambarkan kehidupan ayahnya yang luar biasa. Asim Degel Kano juga menulis sebuah puisi epik panjang yang menggambarkan kehidupan Nabi Saw. dan pertempuran-pertempuran yang dialami beliau, yang disusun kira-kira pada 1261 H/1845 M). Muhammadu Tukur adalah orang yang sezaman dengan Shehu Usman dan Fodio; dia juga menulis dalam bahasa Fulfulde seperti halnya dalam bahasa Hausa dan masih dihormati sebagai seorang wali oleh para peziarah di tempat sucinya di Matuzzigi. Dia terkenal karena puisinya tentang neraka. Buhari dan Gidado adalah putra Gigado dan Laima, wazir Sultan Bello. Puisi mistisnya, "Nyanyian Buhari", dikomposisikan tidak lama setelah 1310 H/1893 M. Berikut adalah *stanza* 10:

Aku berdoa kepada Yang Mahamulia, Dia sudah cukup bagiku,
Utang yang aku pinjam, Dia bayar untukku,
Karena apa yang kuinginkan, lahir dan batin,
Aku menyesal, Ya Allah, ampunilah aku.
Demi sang Shehu, Cahaya zamanku,
Usuman.[12]

Yang banyak menjadi perhatian, baik untuk kalangan sejarahwan maupun Islamolog adalah sajak krcnik dalam bahasa Hausa. "Nyanyian Bagauda", yang konon dimulai pada abad ke-5 H/11 M dan penuh dengan sindiran terhadap konsep-konsep mistis Islam, terutama yang penting adalah:

Raja Sulaiman menikahi dunia.
Dunia pun tunduk bagai seorang mempelai wanita
tetapi dia (Sulaiman) tidak peduli.[13]

Swahili

Di antara seluruh sastra Islam Afrika, Swahili mempunyai sumbangan yang paling ekstensif, meskipun berdasarkan jumlah Swahili masih berada di belakang suku Berber, Fulani, Galla, Hausa, Mande, dan Somali. Sastra Swahili juga paling tua: teks yang pertama bisa dilacak tanggalnya berangka-tahun 1062 H/1652 M sebagai titik tolak untuk sastra Swahili tertulis. Ada beberapa tradisi lisan yang bahkan jauh lebih tua, tetapi tradisi-tradisi tersebut tidak (termasuk) tradisi islami.[14] Sejarah sastra Swahili terkait erat dengan bentuk tipikal kampung halaman mereka: Pantai Swahili di antara Mogadishu dan Mozambik, dengan panjang seribu mil dan lebarnya hanya empat puluh mil. Aktivitas puitik merupakan hasil dari kota-kota perdagangan, yang semuanya berasal dari Zaman Pertengahan: Barawa, Kisimaiu, Siu, Pate, Lamu, Malindi, Mombasa, Tanga, Bagamoyo, Dar es Salaam, Kilwa, Mikindani, dan Zanzibar. Ikatan-ikatan perdagangan dengan Timur Tengah yang Islam sudah ada sejak awal abad ke-2 H/8 M dan seterusnya, terutama dengan kota-kota pelabuhan sepanjang Teluk Persia, Laut Merah, dan Pantai Arabia selatan, kemudian juga dengan kota-kota dari pantai barat India.

Meskipun Pantai Swahili terbuka untuk pelbagai hubungan dagang dengan negara-negara dan pulau-pulau Samudra Hindia (Madagaskar, Sisilia, Komoro, Maldiva, Sokotra), sejarah sastra Swahili tidak dikenal, bahkan selama dan setelah pendudukan Portugis (903–1141 H/1498–1729 M). Setelah dire-islamisasi pada masa kemudian, kota-kota Swahili berkembang pesat, demikian juga dengan sastra mereka, terutama epik Islam, *qashîdah* (himne-hirane untuk Nabi),

dan *Waadzi* atau puji-pujian untuk kaum Mukmin. Tradisi puisi Islam tulisan terus berlanjut hingga abad ke-13 H/19 M dan tetap hidup hingga hari ini. Para ilmuwan Muslim menulis himne-himne dan doa-doa untuk dilantunkan di masjid. Terutama yang populer adalah perayaan kelahiran Nabi, selama satu minggu himne-himne (*maulidi*) dilantunkan. Sebagian dari puisi lirik yang terbaik adalah elegi (*ritsaa*) dan lagu-lagu perpisahan untuk para haji. Banyak lagu sekuler berisi sindiran terhadap aspek-aspek kehidupan Islam atau kosmologi. Subjek-subjek lain diungkapkan dalam bentuk prosa (hukum, sejarah, tauhid) atau dalam bentuk sajak (*fiqih*). Lagu-lagu pernikahan tetap disusun dan dinyanyikan untuk melepas sepasang mempelai termasuk doa-doa yang dinyanyikan untuk Allah agar Dia memberikan mereka umur panjang, kebahagiaan, dan anak-anak yang saleh. Dongeng-dongeng Swahili menunjukkan pengaruh yang kuat dari Timur Tengah dan India dan sastra Swahili pada umumnya merupakan salah satu dari sastra Afrika penting yang mencerminkan spiritualitas Islam.[]

BAGIAN KETIGA

PESAN SPIRITUAL SENI DAN PEMIKIRAN ISLAM

22

TEOLOGI, FILSAFAT, DAN SPIRITUALITAS

S.H. NASR

Arti Penting *Kalâm* dalam Sejarah Islam

Setiap agama yang utuh biasanya memuat dimensi-dimensi intelektual yang bisa disebut teologi, filsafat, dan gnostik—kalau istilah gnostik ini dipahami sebagai rujukan pengetahuan yang iluminatif dan liberatif. Dalam hal ini Islam tidak terkecuali, karena di jantung sejarah Islam telah berkembang tiga jenis aktivitas intelektual ini, yang masing-masing memiliki tradisi ribuan tahun dengan banyak tokoh terkenal. Meskipun demikian, arti penting dari masing-masing dimensi ini relatif tidak sama antara Islam dan Kristen, demikian pula halnya dengan kategori-kategori dalam aliran-alirannya, yang nama-namanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa seperti Inggris.

Dalam dunia intelektual Islam, yang pertama kali berkembang adalah apa yang disebut *al-ma'rifah* atau *al-'irfân* (gnosis). Kemudian ada *falsafah*, yang diderivasikan dari bahasa Yunani *philo-sophia* dan terkait erat dengan pengertian awal filsafat sebelum istilah itu dibatasi dengan definisi yang positifistik. Aliran ini pada abad-abad selanjutnya sebagian besar berubah menjadi *al-ḥikmàt al-ilâhiyyah* (arti literalnya, *theo-sophia*). Kemudian ada pula *kalâm*, biasanya diterjemahkan sebagai teologi, yang para ahlinya, *mutakallimûn*, yang dalam istilah Thomas Aquinas disebut sebagai *loquentes*. Arti penting dari dimensi-dimensi intelektual tersebut tidak

sama persis seperti pandangan-pandangan di Barat. Hal ini terutama dalam *kalâm* yang secara keseluruhan tidak memainkan peran penting dalam pemikiran Islam sebagaimana teologi dalam Kristen. Lebih jauh, aliran-aliran Islam saling berinteraksi antara satu dan lainnya dengan cara yang sangat berbeda dibandingkan apa yang terlihat dalam dunia Kristen Barat. Gnosis memainkan peran yang lebih penting dalam tradisi Islam dibandingkan di Barat, sementara filsafat kondisinya sangat berbeda antara dunia Islam dan Kristen Barat meskipun keduanya memiliki banyak kesamaan pada Abad Pertengahan. Teologi telah menjadi pelabuhan bagi impuls-impuls keagamaan dan spiritual yang paling penting bagi agama Kristen selama berabad-abad, sementara dalam Islam teologi lebih berada di pinggiran, meskipun sebagian besar yang dianggap termasuk teologi di Barat itu bisa ditemukan dalam *Filsafat Islam.*

Dalam agama Kristen, teologi tidak hanya berupaya menyediakan suatu pembelaan rasional terhadap iman, tetapi ia juga berupaya untuk menyediakan akses menuju realitas tertinggi kehidupan spiritual, sebagaimana bisa ditemukan dalam teologi mistis dari Dionysius the Areopagite atau—dalam konteks agama Kristen Protestan—dalam *Theologica Germanica* karya Martin Luther. Terminologi seperti itu tidak dikenal dalam Islam, karena *kalâm,* yang literal berarti "kata", cenderung menjadi "ilmu yang bertanggung jawab terhadap pembentukan keyakinan keagamaan dengan memberikan bukti-bukti dan melenyapkan keraguan".[1] Ungkapan terdalam spiritual dan intelektual Islam tidak bisa ditemukan dalam karya-karya dan ilmu *kalâm.* Meskipun demikian, ilmu ini penting untuk memahami aspek-aspek tertentu pemikiran Islam dan harus diperlakukan dengan cara yang tepat untuk memahami pelbagai manifestasi spiritualitas Islam.

Kalâm pada Masa Awal

Secara tradisional, 'Alî ibn Abî Thâlib, keponakan dan menantu Nabi, dipercaya telah meletakkan dasar *ilmu kalâm* melalui *Nahj Al-Balâghah* yang memuat pembuktian-pembuktian rasional tentang keesaan Tuhan, sesuai dengan Al-Quran dan Hadis. Sejak abad

pertama, umat Islam telah menghadapi problem-problem dan pertanyaan-pertanyaan seperti hubungan antara iman dan amal, siapa yang selamat, sifat Al-Quran, dan legitimasi otoritas politik, yang kesemuanya itu kemudian terkristalisasi ke dalam struktur dan tema-tema *kalâm*. Apalagi, perdebatan-perdebatan yang terjadi di Suriah dan Irak antara umat Islam dan para penganut agama lain—khususnya Kristen, Mazdaean, dan Manichaean, dengan mengembangkan argumen-argumen teologis dan filosofis untuk membela ajaran-ajaran keimanan masing-masing—membuat umat Islam berusaha untuk mengembangkan bangunan konseptual mereka sendiri untuk melindungi dan membela Islam. Respons terhadap teologi agama lain ini secara khusus relevan dalam hubungannya dengan agama Kristen yang teologinya secara langsung menantang keimanan Islam yang masih baru untuk menyusun konsep teologinya sendiri. Filsafat Yunani-Alexandrian, yang telah bertemu dengan para pemikir Kristen awal dan yang juga telah dipelajari oleh umat Islam adalah juga satu faktor penting dalam terbentuknya aliran-aliran *kalâm* masa permulaan.

Penyebaran Islam yang cepat telah membawa beragam kelompok ke dalam ikatan komunitas Islam dan mengharuskan adanya satu definisi yang jelas tentang konsep keimanan untuk menghindari banyak kesalahan. Karena Islam menekankan kepada hukum-hukum ketuhanan (*syarî'ah*) dan praktiknya, maka konsep-konsep keimanan tersebut tidak sepenting kredo dalam agama Kristen tradisional; meskipun demikian konsep-konsep tersebut penting untuk memahami persoalan-persoalan teologis awal komunitas Islam. Konsep-konsep keimanan tersebut termuat dalam *Fiqh Al-Akbar* dan *Washiyyah* berdasarkan ajaran Imam Abû Hanîfah (w. 150 H/ 767 M) yang juga merupakan pendiri salah satu aliran besar fiqih Sunni. Konsep-konsep keimanan tersebut secara umum menekankan pada keesaan Tuhan dan kekuasaan-Nya atas kehidupan manusia. Konsep-konsep tersebut biasanya juga menekankan pentingnya mendapatkan pengetahuan tentang Tuhan sebanyak mungkin. Pada masa selanjutnya muncul para teolog yang menjelaskan bahwa setiap Muslim harus tahu sebanyak mungkin bukti tentang eksistensi Tuhan sejauh yang mampu ia lakukan.

Mu'tazilah

Aliran *kalâm* sistematis pertama tumbuh dari sebuah pusat keilmuan tradisional dalam bidang Al-Quran dan Hadis pada abad ke-2 H/ 8 M dan dikenal sebagai Mu'tazilah. Pendirinya, Wâshil ibn 'Athâ' (w. 131 H/748 M), disebut-sebut pernah menjadi murid seorang ulama terkenal dalam bidang Hadis dan sufisme di Basrah, Hasan Al-Bashri, tetapi ia memisahkan diri dari gurunya dan mendirikan kelompok sendiri di kota itu.

Mu'tazilah, yang dianggap sebagai kelompok rasionalis dan pemikir bebas dalam Islam oleh para pengkaji Islam Barat, mendominasi corak teologi Irak selama lebih dari satu abad dan mengembangkan satu konsep teologi mengagumkan yang didasarkan kepada pemakaian rasio dan pentingnya kebebasan manusia. Para tokoh besar Mu'tazilah ada yang berasal dari Basrah seperti Abû Al-Hudzail Al-'Allâf (w. 226 H/840 M), Abû Ishâq Al-Nazhzhâm (w. 231 H/845 M) dan ahli sastra terkenal 'Amr ibn Bahr Al-Jâhizh (w. 255 H/ 869 M); ada juga dari Bagdad, termasuk para pemukanya adalah Bishr ibn Al-Mu'tamir (w. 210 H/825 M) dan Abû 'Alî Al-Jubbâ'î (w. 303 H/915 M). Setelah masa Khalifah Al-Ma'mûn pada awal abad ke-3 H/9 M, masa jaya Mu'tazilah mulai berkurang, dan segera setelah itu posisi mereka sebagai aliran yang mendominasi diganti oleh Asy'ariyah. Meskipun demikian, Mu'tazilah tidak benar-benar lenyap, tetapi mereka melanjutkan keberadaannya selama lebih dua abad di banyak wilayah Dunia Islam, sebagaimana bisa dilihat dalam enslokpedia Mu'tazilah yang sangat tebal dari seorang teolog Persia Qâdhî 'Abd Al-Jabbâr yang disusun pada abad ke-5 H/11 M. Aliran ini bertahan lebih lama di Yaman, tempat ajaran-ajaran mereka diadopsi oleh aliran Zaidiyah yang ada di sana.[2]

Dalam sejarah pemikiran Islam, Mu'tazilah dikenal dengan lima prinsipnya (*al-ushûl al-khamsah*), yang pada dasarnya merupakan rangkuman ajaran-ajaran pokok mereka. Prinsip-prinsip tersebut adalah keesaan (*tauhîd*), keadilan (*al-'adl*), janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'îd*), posisi di antara dua keadaan bagi seorang Muslim yang melakukan dosa (*al-manzilah bain al-manzilatain*), dan memerintahkan tindakan yang baik serta mencegah tindakan kejahatan (*al-'amr bi al-ma'rûf wa al-nahi 'an al-munkar*).

Mu'tazilah memiliki konsep rasional tentang keesaan Tuhan, dan sebagai hasilnya, mereka menekankan transendensi Tuhan sedemikian rupa sehingga hampir mereduksi Tuhan sebagai sebuah ide abstrak. Dalam suatu atmosfer ketika terjadi perdebatan besar tentang makna dari sifat-sifat dan atribut Tuhan sebagaimana disebut dalam Al-Quran, mereka berusaha untuk menghindari semua bentuk antropomorphisme yang mungkin. Sebagai hasilnya, mereka mengklaim bahwa manusia tidak bisa memahami makna yang sebenarnya dari sifat-sifat Tuhan seperti mendengar atau melihat dan bahwasanya sifat-sifat tersebut tidak memiliki realitas tersendiri; lebih dari itu, sifat-sifat tersebut identik dengan esensi ketuhanan. Mereka juga menolak kemungkinan mengetahui sifat Tuhan. Karena mengingkari adanya sifat-sifat Tuhan, Mu'tazilah juga mengingkari keabadian Al-Quran sebagai *kalâm* Tuhan. Pandangan ini menjadi tesis mereka yang paling terkenal dan menantang karena implikasi-implikasi sosio-politisnya.

Mu'tazilah juga menekankan keadilan sampai mereka dikenal sebagai "masyarakat tauhid dan keadilan" (*ahl al-'adl wa al-tauḥîd*). Keadilan bagi mereka berarti bahwa Tuhan, Yang Mahabijaksana, pasti memiliki tujuan dalam menciptakan alam semesta dan bahwasanya ada suatu keadilan obyektif serta kebaikan dan kejahatan dalam ciptaan Tuhan meskipun orang menyingkirkan aturan Tuhan (*al-syarî'ah*) yang berkenaan dengan baik dan buruk. Karena Tuhan itu adil dan baik serta tidak bisa menentang sifat-Nya sendiri, Ia pasti selalu melakukan yang terbaik, yaitu keadilan. Lebih jauh lagi dinyatakan bahwa Tuhan tidak akan melakukan kejahatan. Kejahatan itu lebih merupakan hasil ciptaan manusia yang diberi kebebasan oleh Tuhan untuk berlaku baik atau buruk. Dengan demikian, mereka bertanggung jawab atas tindakan mereka dan akan diberi pahala atau dihukum oleh Tuhan sesuai dengan tindakannya.

Prinsip yang ketiga, *al-wa'd wa al wa'îd*, yang secara literal berarti "janji dan ancaman", merujuk kepada nasib akhir dengan masyarakat dalam pelbagai tingkatannya, yaitu orang-orang beriman (*mu'minûn*), yang secara nominal adalah Muslim, tetapi melakukan dosa (*fâsiqûn*) dan mereka yang tidak beriman (*kuffâr*). Mu'tazilah memiliki pandangan yang keras tentang dosa dan mencela para pendosa serta

orang-orang kafir sebagai terhukum di neraka. Bagi Mu'tazilah, keimanan (*îmân*) bukan hanya menyatakan keesaan Tuhan dan mengakui kebenaran agama dalam hati, tetapi juga menjauhi dosa-dosa besar.

Problem besar yang dihadapi komunitas Islam awal adalah pertanyaan tentang siapa yang selamat dan siapa yang termasuk Muslim. Apakah cukup iman saja, atau apakah juga perlu melaksanakan ajaran-ajaran agama dan menghindari yang dilarang oleh *syarî'ah*? Di tengah perdebatan ini, Mu'tazilah telah menunjukkan posisi mereka secara jelas, seperti terlihat dalam prinsip keempat dari lima prinsip, yang secara langsung berasal dari prinsip janji dan ancaman. Pandangan mereka tentang "berada di antara dua posisi" bagi para pendosa, *al-manzilah bain al-manzilatain*, menyatakan bahwa seorang Muslim pendosa (*fâsiq*) menempati posisi beriman dan kafir, namun sekaligus masih menjadi bagian dari komunitas Islam di dunia ini meskipun mendapatkan hukuman dalam kehidupan nanti.

Akhirnya, Mu'tazilah menekankan prinsip *al-amr bi al ma'rûf wa al nahi 'an al-munkar*. Prinsip ini lebih dikenal sebagai Prinsip Islam, yang juga ditekankan oleh banyak aliran lain, menyatakan bahwa manusia tidak hanya harus memerintahkan yang lain untuk melakukan kebaikan, tetapi juga harus melarang orang lain melakukan kejahatan. Ini mengimplikasikan sikap aktif untuk menciptakan tatanan religius dan moralitas yang tidak hanya bertumpu pada kesadaran pribadi, tetapi melibatkan juga masyarakat Islam secara keseluruhan.

Mu'tazilah adalah kelompok pertama pemikir Muslim yang mengaplikasikan argumen-argumen rasional secara sistematis terhadap beragam pertanyaan tentang agama dan bahkan tentang Filsafat alam (*natural philosophy*). Mereka juga mengenal pemikiran Yunani dari karya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab melalui aktivitas intelektual mereka ketika di Bagdad pada abad ke-3 H/9 M dan mereka juga berperan dalam memperkenalkan pemikiran Hellenis dan Hellenistik ke dalam dunia intelektual Islam. Sebagian besar pengikut Mu'tazilah mencurahkan perhatian kepada pertanyaan-pertanyaan teologis murni dan teologi-

politik, serta semua yang berkenaan dengan etika. Sebenarnya mereka mengembangkan suatu "etika rasional", yang karena inilah mereka menjadi terkenal dalam sejarah Islam selanjutnya.[3] Beberapa di antara mereka juga tertarik kepada bidang fisika atau filsafat alam, pelopornya adalah Al-Nazhzhâm yang mengembangkan teori lompatan (*thafrah*) yang menjelaskan kemungkinan adanya gerakan di angkasa yang bisa dibagi hingga berapa saja. Al-Nazhzhâm juga dikenal dengan teori laten (yang tersembunyi) dan manifes (*kumûn wa burûz*), yang sejalan dengan konsep bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu secara sekaligus dalam wilayah ketersembunyian dan selanjutnya secara bertahap beragam bentuk dari mineral sampai binatang menjadi aktual atau manifes. Abû Al-Hudzail Al-'Allâf mengembangkan teori atomisme yang merupakan inti teologi Asy'ariyah. Secara umum, Mu'tazilah dikenal dalam sejarah pemikiran Islam karena mengembangkan teologi yang rasional. Dalam hal ini, mereka tidak hanya telah memengaruhi pemikiran teologi Sunni, tetapi juga pemikiran Syi'ah dan *filsafat Islam*.

Al-Asy'arî dan Asy'ariyyah Awal

Selama abad ke-3 H/9 M, seiring dengan kebijakan Al-Ma'mûn yang menetapkan *Mu'tazilisme* sebagai aliran resmi pada satu pihak dan memperkenalkan satu ujian keimanan berdasarkan doktrin-doktrin Mu'tazilah (*mihnah*) pada pihak lain, satu reaksi kuat muncul menentang para "rasionalis" *kalâm* Mu'tazilah. Para pengikut setia hadis dan para ahli hukum (*fuqahâ'*), khususnya para pengikut Imam Ahmad ibn Hanbal, menentang semua bukti rasional tentang prinsip-prinsip keimanan. Umat Islam diminta untuk menerima doktrin-doktrin keimanan tanpa mempertanyakan bagaimana bentuknya (*bilâ kaifa*); reaksi keras menentang kecenderungan para rasionalis *kalâm* Mu'tazilah ini tidak dapat berlangsung secara terus-menerus. Sebab, penekanan Al-Quran tentang penggunaan intelek (*al-'aql*) meniscayakan penciptaan teologi yang akan memakai argumen-argumen rasional dan pada saat yang sama bersifat ortodoks serta bisa diterima umat Islam secara umum. Untuk tugas inilah Abû Al-Hasan Al-Asy'arî memfokuskan dirinya, membangun suatu aliran teologi baru yang kemudian lebih tersebar di Dunia Islam Sunni. Di Barat aliran ini dikenal sebagai teologi

ortodoks meskipun kata ortodoks dalam Islam sebenarnya memiliki tingkatan-tingkatan dan nuansa makna yang lebih luas melampaui batas-batas Asy'ariyyah.

Abû Al-Hasan Al-Asy'arî dilahirkan di Basrah sekitar 260 H/873 M dan meninggal di Bagdad sekitar tahun 330 H/941 M. Sepanjang masa mudanya, ia adalah murid tokoh Mu'tazilah terkenal dari Basrah, Al-Jubbâ'î, tetapi pada usia sekitar empat puluhan, mungkin karena mimpi bertemu Nabi, ia berbalik melawan ajaran-ajaran Mu'tazilah dan berusaha untuk kembali kepada ajaran-ajaran autentik Al-Quran. Ia pergi ke masjid Basrah dan berkata:

> Ia yang telah mengenal aku, tahu siapa aku, dan ia yang tidak kenal aku, biarlah ia tahu bahwa aku Abû Al-Hasan Al-Asy'arî, yang dulu menyatakan bahwa Quran itu diciptakan, bahwa mata manusia itu tidak akan melihat Tuhan, dan bahwa makhluk itulah yang menciptakan tindakan mereka sendiri. Hai, aku menyesali bahwa aku telah menjadi seorang Mu'tazilah. Aku membatalkan pandangan-pandangan tersebut dan aku berjanji untuk membuktikan kesalahan Mu'tazilah dan menunjukkan kekanakan dan kejahatan mereka.[4]

Seiring dengan pernyataan kepada publik yang dilakukannya pada usia empat puluh ini, Al-Asy'ari mulai mengembangkan suatu teologi yang memakai rasio untuk membela prinsip-prinsip keimanan sambil tetap loyal kepada *dicta* wahyu saat memakai dialektika. Ia menulis lebih dari 90 karya, banyak di antaranya yang masih ada hingga kini. Di antara karyanya yang paling terkenal adalah *Al-Ibânah 'an Ushûl Al-Diyânah* (penjelasan tentang prinsip-prinsip agama), yang di dalamnya dia berupaya menarik ke sisinya para "tradisionalis" ekstrem yang menentang pemakaian dialektika dalam masalah-masalah agama; *Kitâb Al-Luma'*, yang memuat prinsip-prinsip *kalâm* Asy'ariyyah, dan *Maqâlât Al-Islâmiyyîn*, sebuah karya yang berupaya menjelaskan pandangan-pandangan dari beragam aliran dan sekte teologis.[5]

Al-Asy'arî berusaha mengambil jalan tengah di antara dua ekstrem: para rasionalis Mu'tazilah yang menjadikan wahyu tunduk

kepada akal, dan para "eksternalis" dari beragam kepercayaan yang menolak peran akal secara menyeluruh dan cukup puas dengan makna harfiah ayat-ayat Al-Quran dan ajaran-ajaran Hadis. Salah satu teolog besar Asy'ariyyah pada abad selanjutnya, Al-Juwaini, menyatakan bahwa sebenarnya Al-Asy'arî tidak benar-benar seorang teolog (*mutakallim*), tetapi seorang pendamai dari dua pandangan ekstrem yang umum berlaku dalam masyarakat Islam pada saat itu.

Untuk melawan pandangan-pandangan ekstrem pada saat itu, Al-Asy'arî beranggapan, bertentangan dengan Mu'tazilah, bahwa sifat-sifat Tuhan itu nyata, tetapi ia segera menambahkan bahwa sifat-sifat tersebut tidak seperti sifat manusia sebagaimana dinyatakan oleh para antropomorphis. Ia percaya bahwa pada Hari Pembalasan orang bisa melihat Tuhan, tetapi tanpa terjadi satu inkarnasi (*ḥulûl*) Tuhan dalam bentuk manusia atau bukan manusia. Ia percaya bahwa Al-Quran itu tidak diciptakan dan karenanya abadi; tetapi tinta dan kertasnya, huruf-huruf dan kata-katanya adalah diciptakan (makhluk). Bertentangan dengan Mu'tazilah dan penentang Mu'tazilah yang ekstrem dalam problem dosa (*Murji'ah*), Al-Asy'arî percaya bahwa orang Islam yang melakukan dosa itu berada dalam kekuasaan Tuhan dan bisa dimaafkan oleh Tuhan lalu masuk surga, atau ia bisa dihukum di neraka untuk sementara. Demikian pula bertentangan dengan Mu'tazilah yang percaya bahwa nabi tidak dapat memberikan pertolongan kepada seorang Muslim (*syafâ'at*) di hadapan Allah dan Syi'ah ekstrem yang percaya bahwa Nabi dan 'Ali bisa memberi pertolongan pada umat Islam secara mandiri, Al-Asy'arî berpandangan bahwa Nabi bisa menolong orang yang berdosa, tetapi dengan seizin Tuhan.

Secara umum, Al-Asy'arî berusaha untuk berada pada posisi moderat dalam hampir semua isu-isu teologis yang menjadi perdebatan pada saat itu. Ia menjadikan akal tunduk kepada wahyu dan menegasikan kebebasan manusia serta menekankan kemahakuasaan Tuhan sedemikian rupa sehingga melampaui ketentuan teks Al-Quran itu sendiri. Dalam kitab suci, pada satu sisi kemahakuasaan dan kemahatahuan Tuhan itu secara kontinu ditekankan, dan di sisi lain manusia bertanggung jawab atas tindakan mereka.

Dengan menekankan doktrin voluntarisme, bisa dipahami, kalau Al-Asy'arî mereduksi sifat Tuhan sebatas kehendak Tuhan dan memahami Tuhan lebih sebagai kehendak Yang Mahakuasa dibandingkan dengan Realitas Tertinggi yang *maujud* dan juga berkehendak.[6]

Asy'ariyyah tidak hanya memerhatikan secara khusus isu-isu keagamaan, tetapi juga epistemologi dan filsafat alam. Yang paling menonjol dari Asy'ariyyah dalam bidang ini adalah atomisme yang juga dikenal sebagai okasionalisme (*occasionalism*)*, satu doktrin yang ditolak secara terang-terangan oleh Thomas Aquinas.[7] Sebagian besar konsep atomisme ini dikembangkan oleh muridnya, Abû Bakr Al-Bâqillânî yang merupakan orang paling penting dari Asy'ariyyah awal setelah Asy'arî sendiri, yang diambil dari dunia dan segala sesuatu yang diciptakan dalam sifatnya yang spesifik. Segala sesuatu terdiri atas atom-atom (*juz' lâ yatajazzâ'*, atau bagian yang tidak dapat dibagi), yaitu diri mereka sendiri tanpa perluasan. Demikian juga ruang itu terdiri atas titik-titik yang tidak saling berhubungan dan waktu terdiri atas momen-momen yang tidak saling terkait. Tidak ada kausalitas. Api tidak membakar karena ia memiliki sifat membakar di dalamnya, tetapi karena Tuhan menghendakinya. Besok Dia bisa melakukan yang sebaliknya dan sebagai hasilnya api tidak akan membakar lagi. Tidak ada sesuatu yang bersifat seperti api. Apa yang pada faktanya tampak kepada kita sebagai sebab dan akibat—misalnya api menyebabkan sepotong kapas terbakar—itu tidak lain adalah kebiasaan pikiran (*'âdah*), sebab kita telah melihat api yang dibawa ke dekat sepotong kapas dan kapas itu kemudian terbakar.[8] Tuhanlah satu-satunya sebab itu; Kehendak-Nyalah yang menyebabkan api membakar kapas. Mukjizat itu tidak lain adalah perubahan terhadap kebiasaan pemikiran ini (secara literal adalah *khâriq al-'âdah*, yang merupakan salah satu istilah bahasa Arab untuk menyebut mukjizat).

---

* Dalam versi esktremnya, okasionalisme adalah doktrin bahwa semua entitas yang diciptakan dan terbatas tidaklah bisa dijelaskan dengan hubungan sebab-akibat yang lengkap; dan bahwa Tuhanlah pelaku kausal yang sebenarnya.

Asy'ariyyah melarutkan semua sebab horizontal dalam sebab vertikal yang berupa kehendak Tuhan. Dengan demikian hal ini mereduksi keseluruhan alam menjadi sejumlah atom yang bergerak dalam satu ruang dan waktu yang tidak bersambungan dalam satu dunia yang tidak ada sesuatu pun yang memiliki karakter khusus. Tidak heran jika kemudian Asy'ariyyah secara serius menentang filsafat Islam yang berusaha untuk mengetahui sebab dari segala sesuatu yang akhirnya membawa kepada sebab tertinggi (*ultimate cause*). Asy'ariyyah tidak memberikan kontribusi dalam mengembangkan ilmu pengetahuan keislaman, karena sebagian besar ilmuwan Islam itu juga filosof dan sangat sedikit dari mereka yang merupakan *mutakallim* atau teolog Asy'ariyyah.

Mâturîdiyyah dan Thahâwiyyah

Ada beberapa orang pada zamannya yang seperti Asy'ari, berusaha untuk merumuskan satu teologi yang akan bisa diterima oleh sebagian besar umat Islam, di antara mereka adalah Abû Ja'far Al-Thahâwî dari Mesir (w. 321 H/933 M) dan Abû Manshûr Al-Mâturîdî (w. 337 H/944 M) dari daerah yang sekarang dikenal sebagai Asia tengah. Al-Thahâwî adalah ulama-besar hadis dan fiqih yang mengembangkan sebuah teologi yang lebih "dogmatis", sementara Al-Mâturîdî lebih memberi perhatian kepada teologi "spekulatif"; keduanya berasal dari mazhab Hanafî dan berusaha untuk mengikuti pandangan-pandangan teologi Imam Abû Hanîfah sebagaimana pandangan-pandangan hukum Islamnya. Hal ini khususnya terjadi pada Al-Thahâwî, yang teologinya pada dasarnya adalah versi lain dari pemikiran teologi Imam Abû Hanîfah. Al- Mâturîdî menempati satu posisi yang dekat dengan Al-Asy'arî, tetapi lebih memberi peran kepada akal dibandingkan yang dilakukan oleh orang Al-Asy'arî. Misalnya, ia memandang wajib bagi semua manusia untuk mencari pengetahuan tentang Tuhan baik mengikuti syariat atau tidak, sementara Al-Asy'arî percaya bahwa ajaran *Syarî'ah*-lah yang diperlukan orang untuk tahu tentang Tuhan. Selama berabad-abad Asy'ariyyah hanya populer di kalangan Syafi'iyyah, sementara Mâturîdiyyah dan Thahâwiyyah dalam tingkat tertentu memengaruhi kalangan Hanafiyyah. Namun, pada

akhirnya, Asy'ariyyah berhasil unggul atas rival-rivalnya, yang sebagian besar merupakan jasa dari karya pengikut Asy'ariyyah yang belakangan, khususnya Al-Ghazâlî, meskipun tidak semua karya teologis Ghazâlî bisa dianggap Asy'ariyyah. Asy'ariyyah kemudian menjadi tersebar di Persia dan wilayah timur Dunia Islam yang lain sebagaimana di Maghribi, tempat ajaran-ajaran Asy'ariyyah menjadi sangat berpengaruh di awal Dinasti Muwahhidûn karena pendirinya, Ibn Tumart, adalah murid Al-Ghazâlî.

Asy'ariyyah dalam Perkembangan Selanjutnya

Adalah kalangan Asy'ariyyah yang belakangan atau orang-orang yang oleh Ibn Khaldûn disebut teolog-teolog *via nova*[9], yang membuka babak baru sejarah *kalâm* dan memungkinkan penyebarannya ke segenap penjuru Dunia Islam. Para "teolog mutakhir" (*muta'akhirrûn*) tersebut di antaranya adalah Imam Al- Haramain Al-Juwainî (w. 478 H/1085 M), pengarang kitab klasik mazhab Asy'ariyyah, *Kitâb Al-Irsyâd*; lalu muridnya Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M), teolog Muslim paling terkenal dan tokoh terbesar dalam sejarah tasawuf, yang menulis banyak kitab teologi, khususnya *Al-Iqtishâd fi Al-I'tiqâd*, yang lebih bercorak Asy'ariyyah dibandingkan karyanya yang lain; lalu Abû Al-Fath Al-Syahristânî (w. 548 H/1153 M), pengarang *Nihâyah Al-Iqdâm*. Asy'ariyyah pada masa belakangan ini menjadi semakin filosofis dalam abad-abad terakhir, dan mencapai puncak perkembangannya melalui Fakhr Al-Dîn Al-Râzî (w. 606 H/1209 M), mungkin dialah teolog Asy'ariyyah yang paling terpelajar,[10] dengan kitabnya *Syarh Al-Mawâqif*, dengan komentar (*syarah*) dari Mîr Sayyid Syarîf Al-Jurjânî (w. 186 H/1413 M) dan teksnya oleh 'Adhud Al-Dîn Al-Îjî (w. 756 H/1355 M). Kitab ini, yang menandai puncak *kalâm* filosofis, saat ini diajarkan di pusat-pusat studi Islam seperti Al-Azhar, bersama dengan karya Sa'd Al-Dîn Al-Taftâzânî (w. 791 H/1389 M) yang merepresentasikan satu aliran *kalâm* kompeten yang lebih merupakan oposisi terhadap filsafat Islam meskipun berusaha untuk membahas isu-isu filsafat.

Ada lagi teolog besar Asy'ariyyah pada masa belakangan ini, seperti Muhammad Al-Sanûsî (w. ± 895 H/1490 M), yang tulisan ringkasnya tentang "keimanan", *Al-Sanûsiyyah*, masih populer

hingga saat ini; Jalâl Al-Dîn Al-Dawânî (w. 907 H/1501 M), seorang teolog sekaligus filosof, yang konon percaya adanya Imam Kedua Belas Syi'ah sampai akhir hidupnya, dan banyak lagi tokoh lain yang ajaran dan penjelasannya telah dikaji selama berabad-abad. Puncak dari *kalâm* filosofis Asy'ariyyah ini terjadi pada abad ke-9 H/15 M, yang para pengarangnya yang terakhir sebagian besar merupakan penerus ajaran-ajaran para gurunya sebelumnya. Perkembangan paling penting dalam abad-abad belakangan adalah "perkawinan" Asy'ariyyah dengan sufisme yang bisa ditemukan dalam banyak tokoh Asy'ariyyah belakangan, termasuk Al-Sanûsî.

Kalâm di Dunia Modern

Sampai satu abad yang lalu, banyak ajaran-ajaran *kalâm* Asy'ariyyah yang muncul secara kontinu dalam bentuk ringkasan ajaran-ajaran pendahulunya, misalnya *Jauharah Al-Tauḥîd* pada abad ke-13 H/ ke-19 M karya ulama Mesir, Al-Bâjûrî. Akan tetapi, pada waktu ini pula banyak pemikir Sunni meresmikan periode modern di Dunia Islam dan berupaya untuk "menyadarkan" *kalâm* sebagai jalan untuk menghidupkan lagi pemikiran keagamaan Islam. Yang paling terkenal di antara para pemikir *kalâm* modern tersebut adalah Muḥammad 'Abduh (w. 1323 H/1905 M), dalam kitabnya *Risâlah Al-Tauhîd* ia memunculkan "teologi baru" yang lebih memberi perhatian kepada pemakaian akal dan menghidupkan lagi tesis-tesis tertentu dari Mu'tazilah. Jalan 'Abduh ini kemudian diikuti oleh beberapa ulama Mesir, termasuk Syaikh Mushthafâ 'Abd Al-Râziq (w. 1366 H/1947 M) pada awal abad ke-14 H/20 M, dan seperti 'Abduh, ia juga menjadi Rektor Universitas Al-Azhar. Upaya serupa untuk merumuskan *kalâm* modern terjadi di India oleh para pemikir modernis seperti Sayyid Ahmad Khan (w. 1316 H/ 1898 M) dan Syed Ameer Ali (w. 1347 H/1928 M). Bahkan, Muḥammad Iqbâl (w. 1357 H/1938 M), meskipun lebih merupakan seorang filosof dibandingkan dengan *mutakallim*, ia dapat dimasukkan dalam kelompok ini kalau orang membaca karyanya, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Sejauh mana karya-karya semacam ini merefleksikan spiritualitas Islam adalah hal lain.

Seperti apa pun pandangan orang terhadap kecenderungan-kecenderungan tersebut, orang bisa berkata dengan pasti bahwa semua itu lebih merefleksikan perhatian untuk membuat satu apologi terhadap Islam dan pengakomodasian modernitas dibandingkan sebagai ekspresi spiritualitas Islam

Pesan Asy'ariyyah

Ketika seseorang merenungkan pesan Asy'ariyyah dan arti penting spiritualnya, orang akan menyadari bahwa perhatian utama aliran ini—yaitu untuk membawa realitas Ketuhanan ke dalam kehidupan keseharian dengan menjadikan inteligensi tunduk kepada kehendak Tuhan. Pesan ini juga mereduksi manusia ke dalam aspek keberadaannya untuk taat kepada Tuhan sebab ia ditentukan oleh Tuhan, bukan dalam aspek bahwa ia adalah makhluk yang bebas dengan kebebasan yang diberikan oleh Tuhan, karena wujudnya diciptakan dalam "Bentuk-Nya" dan sebagai satu makhluk yang merupakan refleksi utama dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan.

> Kemahakuasaan Tuhan (menurut aliran Asy'ariyyah), yang pada praktiknya mengingkari segala kapasitas akal manusia untuk memahami motif-motif Ketuhanan, dan yang merujukkan inteligensi kita hanya kepada wahyu, memiliki manfaat menganggap bahwa "Hanya Tuhan saja yang tahu", tetapi hal ini dipandang sebagai arbitrer *ab extra,* dan orang lupa bahwa tentunya memang Tuhan yang selalu menjadi sang pemikir sehingga Dia jugalah sang pemikir dalam diri kita dan dalam inteleksi murni atau inspirasi .... Akan tetapi, Asy'ariyyah hanya memikirkan satu hal: menjadikan keluasan Tuhan secara konkret hadir di dunia; dan secara intuitif sangat realistis bahwa bagi rata-rata orang penerimaan kebenaran yang lebih tinggi itu melalui kehendak dan bukan melalui intelek, dan konsekuensinya kehendaklah yang menerima goncangan; goncangan ini, sekaligus menghancurkan dan sakral, tepatnya berasal dari kemahakuasaan yang tidak terbatas.[11]

Voluntarisme Asy'ariyyah atau kemahakuasaan ini memiliki satu aspek positif meskipun bertentangan dengan realitas dan

kebebasan serta tidak terpengaruh oleh sifat Tuhan, yaitu kebaikan murni, ketika menekankan kehendak-Nya. Voluntarisme ini menekankan kehadiran Tuhan dalam kehidupan sehari-hari manusia dan penjelasan akan kehendak-Nya dalam kehidupan dunia di sekitar manusia. Untuk mencapai tujuan ini secara utuh, Asy'ariyyah mengajukan atomisme atau okasionalisme, yang mereduksi realitas fenomenal dunia menjadi ketiadaan dan berpandangan bahwa dunia itu lenyap dan diciptakan ulang pada setiap kesempatan sehingga menjelaskan kembali dominasi kehendak Tuhan atas segala sesuatu dan segala peristiwa. Meskipun demikian, doktrin atomistik ini, sekalipun bertentangan dengan pandangan ahli metafisika, filosof, dan ilmuwan Islam, mengikuti satu tujuan yang bisa dipahami secara total bertentangan dengan pandangan ilmu pengetahuan modern, yang semenjak revolusi ilmiah hanya menerima sebab-sebab "horizontal" dalam menjelaskan fenomena, dan mengingkari semua sebab "vertikal". Sebaliknya, Asy'ariyyah mengingkari semua sebab-sebab "horizontal" dan berjasa menciptakan satu atmosfer yang tidak mungkin dilakukan oleh ilmu sekuler pada abad ke-17.

> Ringkasnya, tujuan dari doktrin ini—atomisme atau okasionalisme—adalah untuk mengingatkan kita secara terus-menerus bahwa Tuhan hadir dan aktif dalam segala sesuatu, dan memberi tahu kita bahwa dunia ini hanyalah satu kekacauan yang terputus-putus, sementara Kehadiran Tuhan tidak seperti itu. Dengan melihat ini, atomisme Asy'ariyyah adalah pengingat terhadap Kehadiran Tuhan, atau suatu pengantar terhadap yang transenden—atau orang boleh berkata: yang mengagumkan—ke dalam kehidupan sehari-hari. Manusia harus merasa bahwa keimanan itu adalah sesuatu yang berbeda dengan logika biasa dan yang melihat segala sesuatu dalam term-term Ketuhanan dan bukan dalam term-term keduniaan; berdasarkan fakta ini, seorang yang beriman itu sendiri tidak sepenuhnya berhubungan dengan dunia ini, keimanannya bukanlah satu pemikiran "natural", melainkan satu

pembenaran "supernatural"; apa yang benar secara ketuhanan agaknya absurd bagi orang yang tidak percaya, yang hanya mengikuti proses berpikir keduniaan. Berdasarkan perspektif ini, seorang yang tidak beriman berpikir secara horizontal, sementara seorang beriman berpikir secara vertikal dan menaik, sesuai dengan "jalan lurus"; dan transparansi ketuhanan dari makhluk-makhluk bumi ini—karena Sebab Ketuhanan itu ada di mana-mana dan karena hanya Dialah yang benar-benar ada—memberikan satu misteri yang konkret dan sakral pada keimanan; ringkasnya, memberikan satu elemen mengagumkan yang membuat seorang beriman mendapat tanda dari yang supernatural. Dari sudut pandang metafisika, hal ini merupakan suatu pengistimewaan yang tidak perlu karena akal memiliki kekuatan selain kesalehan yang absurd; tetapi dari sudut pandang teologis tidak diragukan lagi itu adalah satu kemenangan. Dengan kata lain, kalau satu ketidakpercayaan dalam bentuk saintisme ateistik itu hanya menerima sebab-sebab fisik dan mengingkari kausalitas transenden yang bekerja di dalamnya, Asy'ariyyah menjawabnya lebih jauh, dan melakukannya secara radikal dengan mengingkari sebab-sebab fisik; ini seperti operasi dengan bedah atau perang untuk perdamaian. Renaisans pasti tidak bisa melahirkan atmosfer Asy'ariyyah ini.[12]

Atomisme Asy'ariyyah juga memiliki signifikasi metafisis di balik makna langsung teologisnya. Pada saat yang sama terjadi kontinuitas dan keterputusan antara prinsip ketuhanan dan manifestasi-manifestasinya. Asy'ariyyah menekankan keterputusan ini, sementara para filosof Muslim secara umum menonjolkan kontinuitas. Keterputusan ini tidak hanya dalam signifikasi kosmologis, tetapi juga merefleksikan—pada tingkat realitas kosmis—keterputusan antara Prinsip Tertinggi sebagai Wujud yang tak tersentuh dan Wujud sebagai prinsip langsung dari realitas kosmis. Atomisme Asy'ariyyah dalam tingkat teologis juga menggaungkan satu keterputusan atau atomisme yang bisa dilihat dalam bahasa Arab sendiri, ketika orang bisa melihat lompatan intuitif dari

sebuah ide ke ide yang lain atau bahkan dari subjek kepada predikat, sementara bahasa-bahasa Indo-Eropa memiliki satu aliran yang plastis dan kontinu yang juga terefleksikan dalam eksposisi-eksposisi metafisis dari orang-orang yang berpikir dalam bahasa-bahasa tersebut. Khazanah metafisika dalam bahasa Arab bagi seorang gnostis Arab seperti Ibn 'Arabî, adalah seperti serangkaian loncatan cahaya terputus-putus yang menerpa puncak gunung, sementara—sebagai contoh pemikiran dalam Islam sendiri—ahli metafisika Persia seperti Mullâ Shadrâ mengajukan satu eksposisi metafisika yang lebih sistematis dan lancar seolah menuangkan madu dari satu kendi.

Perlu diperhatikan bahwa di samping sifat "anti-intelektual"-nya, Asy'ariyyah tidak hanya menjadi umum di kalangan dunia Sunni, tetapi juga bersatu dengan sufisme dalam tingkat tertentu, dan pusatnya adalah gnosis yang merupakan pengetahuan ilumimatif yang teraktualisasikan dengan bantuan wahyu melalui satu intelek immanen dengan simbolnya adalah hati. Orang hanya perlu berpikir tentang Al-Ghazâlî, yang lebih bertanggung jawab dibandingkan dengan tokoh lain karena menyebarkan Asy'ariyyah jauh dari wilayah awalnya di timur Arab, meskipun—sebagaimana disebut di muka—tidak semua karya teologisnya bercorak Asy'ariyyah. Teolog besar ini tidak hanya seorang sufi terkenal, tetapi juga orang yang menulis banyak halaman berharga tentang pengetahuan melalui hati dan mengolah *al-ma'rifah* atau pengetahuan ketuhanan. Banyak tokoh sufi kemudian, terbasuk beberapa figur penting sufisme Afrika Utara, melanjutkan perkawinan antara Asy'ariyyah dan sufisme. Meskipun demikian, banyak tokoh sufi dan pakar gnostik Islam tidak setuju dengan Asy'ariyyah dan mengkritik pembatasan-pembatasan Asy'ariyyah dengan keras sebagaimana dilakukan oleh para filosof Muslim, yang banyak di antara mereka sepanjang abad-abad terakhir tidak percaya bahwa Asy'ariyyah memiliki prasyarat-prasyarat intelektual yang diperlukan untuk mengolah pertanyaan tentang nama-nama dan sifat-sifat Tuhan atau problem-problem lain yang berhubungan dengan *theo-logia* dalam pengertian aslinya.

Meskipun Asy'ariyyah tidak berhenti menentang para filosof Islam maupun sejumlah metafisika sufi tertentu, ia secara kontinu

mendiskusikan isu-isu dasar filsafat dan metafisika yang sering dibahas oleh musuh-musuhnya. Risalah terakhir ini membahas pertanyaan-pertanyaan seperti wujud dan nonwujud, kepastian dan kesementaraan, hubungan antara yang satu dan yang banyak, substansi dan aksidensi—yang semua itu juga dibahas oleh para filosof Islam. Asy'ariyyah juga membahas "Ilmu ketuhanan" (*ilâhiyyât*), yang secara luas dibahas dalam karya-karya sufisme teoretis seperti milik Ibn 'Arabî dan Shadr Al-Dîn Al-Qunawî. Dengan demikian, Asy'ariyyah menjadi salah satu aliran besar pemikiran Islam yang bersaing dengan para *teosofer* dan *gnostik* yang membahas masalah-masalah spiritual secara lebih tajam dibandingkan dengan Asy'ariyyah. Meskipun demikian, Asy-'ariyyah memiliki satu pembelaan rasional terhadap ajaran-ajaran keimanan dan menciptakan satu atmosfer yang di dalamnya kebenaran-kebenaran agama itu nyata dan kehendak Tuhan merupakan kekuasaan puncak. Bagi mereka yang ingin memahami Tuhan sekaligus mematuhi kehendak-Nya, Asy'ariyyah bisa dipandang sebagai benteng atau setidaknya sebagai dinding dari kota pengetahuan ketuhanan; mereka membentengi kota, dan orang harus bisa melewati mereka untuk bisa mencapai kekayaan kota itu, kota yang dimaksud oleh Nabi ketika dia bersabda, "*Aku adalah kota ilmu dan 'Ali adalah gerbangnya.*"

Kalâm Syi'ah

Di samping *kalâm* Sunni, dalam Islam berkembang pula aliran *kalâm* lain yang diasosiasikan dengan Syi'ah Ismâ'îliyyah dan Syi'ah Dua Belas Imam. Adapun Syi'ah Zaidiyyah, aliran ketiga dari Syi'ah lebih banyak mengadopsi *kalâm* Mu'tazilah dan corak *kalâm* ini tetap bertahan di Yaman, pusat Syi'ah Zaidiyyah, jauh setelah Mu'tazilah tidak lagi menjadi aliran pemikiran yang terkemuka di mana pun di Dunia Islam. Pemikiran Ismâ'îliyyah, baik yang filosofis maupun teologis, berkembang lebih dahulu dalam sejarah Islam, sementara dua aliran yang lain saling berdekatan. Beberapa pemikir Ismâ'îliyyah awal, misalnya, Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî (w. ± 408 H/1017 M) dan Nâshir-i Khusraw (w. antara 465 H/1072 M dan 470 H/1077 M), lebih merupakan filosof dibandingkan dengan teolog. Sementara para pemikir lain seperti Abû Hâtim Al-Râzî (w. 322 H/933 M) dan Al-

Mu'ayyid Billâh Al-Syîrâzî (w. 470 H/1077 M), lebih merupakan teolog dibandingkan dengan filosof. Akan tetapi, kedua kelompok tersebut sama-sama membahas tema-tema besar pemikiran Ismâ'îliyyah, seperti status meta-ontologis dari Tuhan "yang tidak bisa diketahui" atau *Deus absconditus*, wujud dasar surgawi Adam, hubungan antara fungsi kenabian (*nubuwwah*) dan kekuatan inisiasi (*wilâyah*) dan hermeneutika esoteris (*ta'wîl*).[13]

Kalâm Syi'ah Dua Belas Imam berkembang lebih belakangan. Perhatian awal dari para pemikir Syi'ah Dua Belas Imam terutama difokuskan pada hadis, tafsir Al-Quran dan hukum, meskipun para pemikir Syi'ah awal, seperti Syaikh Al-Mufîd (w. 413 H/1022 M), harus juga dianggap sebagai teolog. Meskipun demikian, baru pada abad ke-7 H/13 M karya sistematik pertama *kalâm* Syi'ah Dua Belas Imam ditulis oleh filosof dan ahli matematika terkenal, Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî (w. 672 H/1273 M). Ini mungkin sekadar contoh dalam sejarah yang di dalamnya teks besar teologis dari satu komunitas religius disusun oleh seorang ilmuwan alam seperti Nashîr Al-Dîn. Karya Thûsî yang berjudul *Tajrîd Al-I'tiqâd* secara cepat menjadi teks teologi standar, dan lebih dari seratus komentar ditulis tentang kitab tersebut sebelum ini. Salah satu komentar yang paling berharga mungkin adalah *Kasyf Al-Murâd* oleh Jamâl Al-Dîn 'Allâmah Al-Hillî (w. 726 H/1326 M), yang merupakan *mutakallim* Syi'ah paling terkenal setelah Thûsî.

Kalau mempelajari karya tersebut, orang bisa melihat dengan jelas betapa Syi'ah Dua Belas Imam itu berbeda dalam melihat persoalan-persoalan yang dibahasnya dengan Asy'ariyyah. Karya ini dimulai dengan pembahasan tentang wujud dan non-wujud, mode-mode, dan tingkatan-tingkatan wujud. Pembahasan ini mengembangkan satu ontologi yang mendalam yang lebih mengingatkan kepada ontologi Ibn Sînâ dibandingkan dengan atomisme Al-Asy'ari.[14] Buku ini kemudian meneruskan pembahasan tentang *quiditas* atau esensi yang merupakan komplemen dari eksistensi. Akhirnya, bagian pertama dari buku ini kembali membahas hubungan antara sebab dan akibat dan membahas kausalitas secara umum. Dalam isu dasar tersebut, buku ini setuju dengan adanya kausalitas horizontal sebagai oposisi langsung terhadap pandangan Asy'ariyyah.

Bagian (*maqshad*) kedua dari buku ini membahas tentang substansi dan aksiden. Lagi-lagi bertentangan dengan Asy'ariyyah, *Tajrîd* menolak segala bentuk atomisme dan menjelaskan seperti Ibn Sînâ bahwa satu tubuh itu bisa dibagi *ad infinitum* secara potensial, tetapi pembagian seperti itu tidak bisa diaktualisasikan. Thûsî juga menyetujui realitas substansi yang bebas dari segala potensialitas, terlibat dalam materi dan sifatnya abadi. Substansi-substansi tersebut memuat sekaligus intelek (*al-'aql*) dan jiwa manusia (*nafs*), yang menurut *kalâm* Syi'ah itu adalah suatu substansi abadi dan tidak seperti atom-atom yang bisa musnah seperti dalam Asy'ariyyah. Asy'ariyyah tidak menerima realitas jiwa yang terbebas dari tubuh, tetapi percaya bahwa jiwa itu diciptakan kembali oleh Tuhan pada Hari Pembalasan sering dengan kembalinya tubuh.

Barulah pada *maqshad* ketiga Thûsî kembali kepada teologi, yang berlawanan dengan metafisika secara umum, seperti yang dilakukannya dalam dua bagian pertama bukunya. Pada bagian ketiga, keempat, dan kelima, ia kembali membahas Tuhan, kenabian, dan *imâmah* secara berurutan, dengan membahas doktrin-doktrin Islam terlebih dahulu dan dilanjutkan tentang doktrin-doktrin khusus Syi'ah tentang imam pada bagian kelima. Akhirnya, pada bagian keenam dan bagian terakhir, ia melanjutkan membahas persoalan-persoalan eskatologis (*al-ma'âd*), menjelaskan makna metafisis dan teologis tentang doktrin-doktrin eskatologis Islam secara umum, juga makna teologis gambaran-gambaran dan simbol-simbol Islam tertentu yang dipakai untuk menjelaskan realitas-realitas kompleks yang tidak dikenal. Cara membahas subjek-subjek teologis ini menjadi model bagi banyak karya selanjutnya, dan banyak teolog serta filosof mulai membedakan antara *al-ilâhiyyâh bi ma'na al-'âmm* (metafisika dalam arti umum, sesuai dengan dua bagian dalam karya Thûsî) dan *al-ilâhiyyâh bi ma'na al-khâshsh* (metafisika dalam arti khusus, teologi yang membahas sifat Tuhan, kenabian, dan isu-isu keagamaan yang lain).

Sejak masa Thûsî sampai periode Safawiyyah pada abad ke-10 H/16 M, sejumlah ulama *kalâm* Syi'ah muncul, di antara mereka adalah Sayyid Haidar Âmulî (w. setelah 787 H/1385 M), yang juga

seorang sufi. Yang lain, termasuk Jalâl Al-Dîn Dawânî, yang pada awalnya adalah teolog Sunni dan kemudian berbalik kepada Syi'ah, merupakan seorang filosof dan teolog sekaligus. Selama periode Safawiyyah, filsafat Islam diasosiasikan dengan aliran Isfahan yang memundurkan *kalâm*. Akan tetapi, cukup aneh, selama masa akhir pemerintahan Safawiyyah, salah seorang murid paling terkenal dari filosof Safawiyyah terbesar, Shadr Al-Dîn Syîrâzî (w. 1050 H/1640 M)—Mullâ Muḥsin Faidh Kâsyânî (w. 1091 H/1680 M) dan 'Abd Al-Razzâq Lâhîjî (w. 1071 H/1660 M)—lebih merupakan ulama *kalâm* dibandingkan dengan filosof. Hal ini lebih jelas terlihat dalam Lâhîjî, penulis *Gauhar-Murâd* dan *Kitâb Al-Masyâriq*, yang merupakan dua kitab *kalâm* Syi'ah terakhir yang paling penting. Tradisi ini berlanjut sampai masa Qajar dan Pahlavi, tetapi wilayah utama pemikiran Syi'ah lebih didominasi oleh filsafat atau teosofi (*ḥikmah*) di satu sisi dan ilmu prinsip-prinsip hukum (*'ilm al-ushûl*) di sisi lain—belum lagi ilmu hukum (*fiqh*) sendiri. Untuk memahami lebih jauh *kalâm* Syi'ah yang belakangan, perlu untuk tidak hanya melihat teks-teks *kalâm* mengikuti tradisi Thûsî, tetapi juga karya-karya besar teosofi (*al-ḥikmah al-ilâhiyyah*) tersebut yang membahas semua problema tradisional *kalâm* dan mengklaim memiliki perangkat intelektual yang diperlukan untuk membahas problem-problem tersebut lebih dalam dibandingkan yang dilakukan oleh para *mutakallimûn* sendiri.

Filsafat Islam: Makna dan Arti Pentingnya dalam Tradisi Intelektual Islam

Dalam perspektif Islam, intelek (*al-'aql*) dan spirit (*al-rûḥ*) memiliki hubungan erat dan merupakan dua sisi dari realitas yang sama. Spiritualitas Islam tidak bisa dipisahkan dari intelektualitas seperti yang dipahami secara tradisional; mereka yang memperhatikan intelek dalam budaya Dunia Islam serta mereka yang memperhatikan dunia spirit, membentuk satu kelompok yang memiliki kesamaan-kesamaan satu sama lain. Fakta ini tentunya sesuai dengan para filosof Islam yang oleh sebagian besar ilmuwan Barat dan unsur-unsur anti-intelektual dalam Dunia Islam sendiri sebagai bersifat pinggiran dan di luar arus utama kehidupan intelektual

Islam. Meskipun demikian, sebenarnya filsafat Islam membentuk satu bagian penting dari tradisi intelektual Islam, dan para filosof Islam ini berada dalam dunia spiritual yang sama dengan para gnostis (*'urafâ'*) di antara para sufi. Lebih jauh, filsafat Islam telah memainkan peran yang penting dalam perkembangan *kalâm*, belum lagi ilmu-ilmu pengetahuan Islam yang lain, seperti matematika, astronomi, dan pengobatan yang tidak bisa dipisahkan dari filsafat Islam sepanjang sejarahnya.[15]

Untuk memahami pentingnya filsafat Islam, kita tidak boleh terpaku dengan pandangan yang umum berlaku di Barat, yang di dalamnya filsafat Islam dimulai dari Al-Kindî dan berhenti pada Ibn Rusyd (yang dalam bahasa Latin dikenal sebagai Averroes) dengan Ibn Khaldûn sebagai satu tambahan catatan penting.[16] Apalagi, orang harus memahami filsafat ini sebagai filsafat Islam dan bukan filsafat Arab, karena, meskipun beberapa tokohnya seperti Al-Kindî dan Ibn Rusyd adalah orang Arab, sebagian besar dari mereka, termasuk para figur besar seperti Ibn Sînâ, Suhrawardî, dan Mullâ Shadrâ, adalah orang Persia. Khususnya dalam abad-abad terakhir, pusat filsafat Islam adalah Persia dan wilayah-wilayah perbatasan dalam Dunia Islam seperti Muslim India yang memiliki hubungan dekat dengan budaya Persia. Filsafat ini termasuk Islam, tidak hanya karena beragam masyarakat Muslim yang melakukannya, tetapi karena filsafat ini, akar-akarnya, konsep-konsep yang mendominasinya, dan pandangan dunia yang menentukannya juga berhubungan dengan wahyu Islam yang juga telah membentuk pikiran dan jiwa para tokoh intelektual yang mengembangkan filsafat ini.

Beberapa tokoh Dunia Islam sebenarnya telah menulis karya tentang filsafat, misalnya, Muḥammad ibn Zakariyyâ' Al-Râzî (w. ± 320 H/932 M), tetapi filsafat mereka ini tidak Islami dalam pengertian berhubungan dengan wahyu Islam dan berfungsi dalam satu dunia yang di dalamnya wahyu tampak sebagai satu realitas tersembunyi dihadapan realitas nyata. Tradisi utama dari filsafat dari Al-Kindî dan Al-Fârâbî sampai Syâh Walî Allâh dari Delhi dan Sabziwârî, betapapun adalah Islami karena secara integral berhubungan dengan prinsip-prinsip wahyu Islam dan bagian organis dari dunia intelektual Islam.[17] Apalagi, tradisi filsafat ini

tidak mati delapan abad yang lalu bersama Ibn Rusyd, tetapi terus berlanjut sebagai satu tradisi yang hidup hingga saat ini.[18] Untuk memahami spiritualitas Islam secara penuh, orang harus memiliki pengetahuan tentang tradisi filsafat yang panjang ini, yang bisa disebut "filsafat kenabian",[19] meskipun satu pembahasan yang utuh tentang tradisi ini memerlukan satu bab khusus di luar wilayah ensiklopedi yang dibuat khusus untuk kajian spiritualitas—dan bukan untuk filsafat—seperti ini.

Filsafat Peripatetik (Masysyâ'î) *Awal*

Aliran filsafat paling dikenal, *masysyâ'î* atau Peripatetik, yang merupakan sintesis dari ajaran-ajaran wahyu Islam, Aristotelianisme dan Neoplatonisme baik dari aliran Athena maupun Alexandria, berdiri pada abad ke-3 H/9 M dalam atmosfer intelektual yang subur di Bagdad oleh Abû Ya'qûb Al-Kindî (w. 260 H/873 M). Filosof Arab yang terkenal ini adalah seorang pengarang produktif yang mengarang lebih dari dua ratus karya, yang di dalamnya dia membahas ilmu pengetahuan dan filsafat, dan menjadi pemula dari satu tren yang menjadi karakter dari semua kelompok guru Muslim sebagai filosof-ilmuwan dan tidak hanya filosof.[20] Perhatian utamanya adalah menemukan kebenaran di mana pun adanya. Dalam satu pernyataan terkenalnya yang telah diulang-ulang selama berabad-abad dan menjadi ciri filsafat Islam, ia berkata:

> Kita tidak boleh malu untuk mengakui kebenaran dan menerimanya dari mana pun datangnya kepada kita, bahkan seandainya kebenaran itu dibawa kepada kita oleh generasi masa lalu dan orang-orang tak dikenal. Bagi siapa yang mencari kebenaran, tidak ada nilai yang lebih tinggi dibandingkan kebenaran itu sendiri; ia tidak akan merendahkan siapa pun yang mencapainya, tetapi bahkan memuliakan dan membuatnya berharga.[21]

Ciri tetap yang selalu mewarnai filsafat Islam adalah konsep kebenaran universal—sebuah kebenaran bagaimanapun tidak terikat oleh batas-batas akal. Lebih dari itu, kebenaran tidak

terbatas yang dicapai oleh intelek inilah yang dibedakan secara jelas oleh Al-Kindî—sebagaimana filosof Islam lainnya—dari akal sebagai satu kemampuan analitik dari pikiran. Intelek ini seperti sebuah instrumen wahyu batiniah, tempat wahyu makrokosmis menyediakan satu kader objektif. Filsafat Islam memandang panggilan kebenaran sebagai panggilan tertinggi filsafat, sebagaimana pendapat beberapa orang. Lebih dari itu, filsafat ini dimaksudkan untuk mencapai kebenaran yang ada dalam wahyu melalui pemakaian intelek, tempat manifestasi makrokosmisnya yang biasanya diidentifikasi sebagai malaikat penting pembawa wahyu, Jibril, adalah instrumen dari wahyu itu sendiri. Karya-karya Al-Kindî tentang intelek yang berjudul *De intellectu* dalam bahasa Latin Barat memiliki nilai penting yang dalam doktrinnya tentang intelek dipakai oleh para filosof Muslim belakangan dan bahkan oleh banyak kalangan Skolastik Latin.

Al-Kindî sangat tertarik membahas hubungan antara agama dan filsafat atau iman dan rasio. Dalam klasifikasinya terhadap ilmu-ilmu, ia berusaha untuk menciptakan satu harmoni antara pengetahuan Tuhan dan manusia serta menulis pada bagian pertama tentang sejarah panjang hubungan antara iman dan rasio yang selalu dipakai hampir oleh semua filosof Islam sepanjang milenium berikutnya. Al-Kindî juga berjasa menciptakan terminologi filsafat Arab yang segera menjadi satu mesin yang kuat bagi ekspresi filsafat Islam. Sebagian besar terjemahan karya-karya filsafat Yunani dilakukan di Bagdad dalam masa kehidupannya. Ia sangat mengenal beberapa penerjemah, dan konon ringkasan dari *Enneads* karya Plotinus yang oleh umat Islam dikenal sebagai teologi Aristoteles, diterjemahkan untuknya oleh Ibn Al-Nâ'imah Al-Ḥimshî. Dalam hal tertentu, salah satu pencapaian besar Al-Kindî adalah menjadikan bahasa Arab sebagai sarana ekspresi filsafat, sebagaimana orang bisa melihatnya dalam karyanya yang terkenal, *Fi Al-Falsafah Al-Ûlâ*. Meskipun beberapa terminologi yang dipakainya ditolak oleh para filosof belakangan yang menulis dalam bahasa Arab, tetap saja ia adalah pionir dalam menciptakan kamus filsafat Arab dan Bapak filsafat Islam. Ia adalah seorang Muslim saleh pertama yang memahami filsafat Yunani-Alexandrian dengan

baik dan berusaha untuk menciptakan satu sistem filsafat, yang di dalamnya filsafat ini terintegrasikan ke dalam pandangan Dunia Islam dengan penekanannya kepada keesaan Tuhan dan realitas wahyu.

Murid langsung Al-Kindî sebagian besar adalah ilmuwan, dan penerusnya yang sebenarnya sebagai tokoh besar selanjutnya dalam filsafat awal *masysyâ'î* tidak muncul lagi, sampai satu generasi kemudian baru muncul di Khurasan. Dia adalah Abû Nashr Al-Fârâbî (w. 339 H/950 M), yang lahir dan besar di Farab daerah Asia Tengah, dalam satu keluarga Turki yang berlatar belakang lingkungan budaya Persia. Ia sudah menjadi filosof terkenal ketika berkunjung sebentar ke Bagdad pada usia setengah baya dan kemudian pergi lagi ke Barat untuk tinggal di Damaskus, tempat dia menghabiskan hidupnya. Sebagai seorang ahli logika, ahli musik, ahli metafisika, dan pemikir politik, Al-Fârâbî menyusun filsafat *masysyâ'î* dalam bentuk yang baru dipahami kemudian dalam sejarah Islam selanjutnya.

Al-Fârâbî tertarik kepada kehidupan spiritual sejak muda dan mempraktikkan sufi. Ia adalah juga salah seorang ahli teori musik dalam Islam sekaligus seorang komposer yang komposisinya masih bisa didengar dalam pertunjukan musik sufi di India. Meskipun demikian, ia adalah juga seorang pakar logika yang memberi komentar semua karya logika Aristoteles. Ia juga mengarang *Fî Ihshâ' Al-'Ulûm*, yang mengklasifikasikan dan mengategorikan ilmu-ilmu serta meninggalkan satu pengaruh mendalam terhadap pemikiran Islam kemudian. Buku ini diberi judul *De Scientiis* di Barat. Al-Fârâbî sebenarnya dikenal sebagai "guru kedua" (*al mu'allim al-tsânî*) bukan karena ia mengajar filsafat atau ilmu pengetahuan, melainkan karena dialah orang pertama yang mengklasifikasikan dan melukiskan dengan jelas ilmu-ilmu dalam konteks peradaban Islam, sebagaimana Aristoteles, sang guru pertama, melakukannya untuk ilmu-ilmu Yunani.[22]

Al-Fârâbî memahami aristoteles dengan baik dan sebenarnya tidak hanya menulis komentar tentang tulisan-tulisan logikanya tetapi juga karya-karya kosmologisnya. Komentar Al-Fârâbî terhadap *Metaphysics* membawa pengaruh besar dalam diri Ibn Sînâ.

Akan tetapi, Al-Fârâbî tidak banyak tertarik kepada Aristotelianisme murni sebagaimana tampak ketika ia menyintesiskan ajaran-ajaran Aristoteles, Plato, dan Neoplatonisme dalam perspektif universal Islam. Upaya intelektual ini bisa dilihat secara umum dalam *Kitâb Al-Jam' baina Ra'yay Al-Hakîmain Aflâthûn Al-Ilâhî wa Arishtû.*

Al-Fârâbî adalah juga pendiri filsafat politik Islam karena ia berusaha untuk menyelaraskan ide raja-filosof-nya Plato dengan ide kenabian dalam tradisi monoteistik. *Masterpiece*-nya yang terkenal, *Kitâb Ârâ' Ahl Al-Madînah Al-Fâdhilah*, tidak hanya memengaruhi pemikir filsafat politik selanjutnya seperti Ibn Rusyd, tetapi juga *mutakallimûn*. Karya besar ini didukung oleh beberapa karya tentang filsafat praktis dan etika, seperti *Kitâb Tahshîl Al-Sa'âdah*, yang menjadikan Al-Fârâbî satu-satunya orang yang memiliki otoritas utama bidang ini dalam filsafat Islam.

Dari sudut pandang spiritual, *Fushûsh Al-Hikmah*, karya Al-Fârâbî, yang kadang-kadang dinisbahkan kepada Ibn Sînâ, memiliki signifikansi tertentu. Di samping kaya dalam kosakata teknis,[23] karya ini merepresentasikan sintesis penting pertama antara filsafat spekulatif dan gnosis dalam Islam. Banyak komentar ditulis tentang buku ini, dan sampai saat ini buku tersebut masih diajarkan di Persia, baik sebagai teks filsafat maupun gnosis.[24] Karya ini merefleksikan pikiran dan jiwa Al-Fârâbî, yang di dalamnya analisis filosofis kritis dikombinasikan dengan sintesis intelektual serta perspektif dari dimensi musikal dan dimensi logis terangkai tanpa adanya kontradiksi, keduanya muncul dari *coincidentia oppositorum* yang disadari dalam gnosis saja.

Murid langsung Al-Fârâbî yang paling terkenal adalah Yahyâ ibn 'Adî, seorang teolog Kristen, tetapi penerusnya yang sebenarnya dalam lapangan filsafat Islam adalah Abû Alî Sînâ (dalam bahasa Latin: Avicenna), yang hidup dua generasi setelahnya. Di antara dua raksasa pemikiran Islam ini ada banyak tokoh yang memiliki peran tertentu dalam perkembangan filsafat *mashshâ'î*. Di Bagdad, tokohnya yang berpengaruh adalah murid Yahyâ ibn 'Adî, Abû Sulaimân Al-Sijistânî (w. 371 H/981 M), yang secara umum adalah seorang ahli logika. Kelompok kajiannya diikuti para filosof

dan para ahli sastra seperti Abû Hayyân Al-Tauhîdî (w. 399 H/ 1009 M).[25] Sementara itu, pusat aktivitas filsafat bergerak lebih luas ke Khurasan, dengan tokoh besarnya sebelum Ibn Sînâ adalah Abû Al-Hasan Al-'Âmirî (w. 381 H/992 M) yang dikenal karena karya-karya etikanya dan pembelaan filosofisnya terhadap Islam, khususnya dalam karyanya *Al-I'lâm bi Manâqib Al-Islâm*, yang termasuk unik dalam literatur-literatur *mashshâ'î* karena caranya dalam membela agama Islam.

Al-'Âmirî mendidik sejumlah ulama dan filosof, termasuk Ibn Muskûyah (biasanya diucapkan: Miskawaih) (w. 421 H/1030 M), yang dikenal khususnya karena karya besarnya dalam bidang filsafat etika *Tadzhîb Al-Akhlâq* dan tulisan tentang puji-pujian yang berjudul *Jâwîdân-Khirad* dalam bahasa Persia atau *Al-Hikmah Al-Khâlidah* dalam bahasa Arab (kebijaksanaan abadi atau *Philosophia Perennis*). Buku ini menandai satu *genre* baru tulisan filsafat yang di dalamnya kata-kata dari orang bijaksana dari masa lalu—tidak hanya Yunani, tetapi juga India dan Persia—dipakai untuk menunjukkan kepermanenan dan universalitas kebenaran yang dijelaskan secara final dalam wahyu Islam dan dikembangkan oleh para filosof Muslim. Tipe tulisan seperti ini terus berlanjut selama abad-abad terakhir dengan tokoh-tokoh seperti Ibn Al-Fâtik yang tinggal di Mesir pada abad ke-5 H/11 M, Syams Al-Dîn Syahrazûrî (w. 680 H/1281 M) yang merupakan komentator dari Suhrawardî dan filosof Safawiyah Quthb Al-Dîn Asykiwarî, serta menunjukkan pentingnya ide *philosophia perennis* di antara para filosof Muslim jauh sebelum Steuco dan Leibnitz menulisnya dan membuatnya terkenal di Barat.[26]

Filsafat Peripatetik atau *masysyâ'î* mencapai puncaknya bersama Ibn Sînâ, yang mungkin terbesar dan pasti merupakan filosof Muslim paling berpengaruh dan dalam arti yang sama merupakan Bapak Filsafat Abad Pertengahan secara khusus sejauh filsafat ini secara mendasar memerhatikan tentang wujud. Tokoh intelektual mengagumkan ini, yang sekaligus juga seorang filosof dan ahli fisika terkenal pada periode yang oleh Barat disebut Abad Pertengahan, adalah seorang Persia yang lahir di Bukhara pada 370 H/980 M. Dalam sebagian besar hidupnya, ia mengembara ke

pelbagai kota di Persia, khususnya Rayy, Isfahan dan Hamadan, dan akhirnya meninggal karena kolera di Hamadan pada 428 H/ 1037 M dalam usia yang relatif muda.[27] Meskipun dalam kehidupan kacau, yang tampak dari kondisi yang tidak tenteram di Persia, Ibn Sînâ menyusun lebih dari dua ratus karya, termasuk yang monumental adalah *Kitâb Al-Syifâ'*, yang merupakan sebuah ensiklopedia filsafat dan ilmu-ilmu Peripatetik. Ia juga menulis *Al-Qânûn fi Al-Thibb* yang merupakan karya paling terkenal dalam sejarah pengobatan. Karya-karya filosofisnya di antaranya adalah *Al-Najât*, *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*, *masterpiece* filsafat terakhirnya, *Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât*, serta sejumlah ungkapan visioner tentang "Filsafat Timur".

Dalam karya-karya *masysyâ'î*-nya yang memuncak dalam *Syifâ'*, Ibn Sînâ menciptakan satu sintesis final antara Islam dengan filsafat Aristotelian dan Neoplatonis yang menjadi satu dimensi intelektual permanen dalam Dunia Islam dan bertahan sebagai satu aliran filsafat yang hidup hingga saat ini. Meskipun demikian, pada akhir kehidupannya, ia mengkritik filsafat *masysyâ'î*, termasuk dirinya sendiri, sebagai filsafat umum yang dimaksudkan kepada setiap orang sementara ia menunjuk filsafat yang dia anggap hanya untuk elite intelektual yang disebutnya "filsafat timur" (*al-hikmah al-masyriqiyyah*). Filsafat ini disebut timur karena berhubungan dengan dunia cahaya dan bukan karena secara geografis berada di timur. Filsafat ini didasarkan kepada iluminasi jiwa dan juga proses logis serta melihat kosmos sebagai satu ruang bawah tanah tempat seorang filosof yang sebenarnya harus menjelajahinya dengan bantuan satu pembimbing yang tidak lain adalah intelek ketuhanan. Bahasa dari filsafat ini jelas lebih bersifat simbolik dibandingkan diskursif. Filsafat ini menunjuk satu jalan yang diikuti secara penuh sampai akhir oleh pendiri aliran illuminasi (*al-ishrâq*), Syihâb Al-Dîn Suhrawardî, satu setengah abad setelah Ibn Sînâ.[28] Ibn Sînâ dengan demikian merupakan penggali yang paling komplit dan versi yang abadi dari filsafat *masysyâ'î* dan ia sendiri menunjukkan jalan kepada permulaan filsafat atau teosofi illuminasi yang ditandai dengan kesatuan yang tidak terpisahkan antara filsafat dan spiritualitas.

Setelah Ibn Sînâ, filsafat *masysyâ'î* perlahan mulai mundur di bagian timur wilayah Islam sebagai hasil dari serangan Asy'ariyyah yang menentangnya. Filsafat ini kemudian hijrah ke wilayah Islam bagian Barat dan mengalami satu periode aktivitas yang penting. Beberapa murid Ibn Sînâ seperti Bahmaniâr ibn Marzbân (w. 458 H/ 1066 M), pengarang *Kitâb Al-Tahshîl*, melanjutkan ajaran-ajaran gurunya dengan baik sampai abad ke-5 H/11 M. Apalagi, beberapa filosof penting abad ke-6 H/12 M, seperti Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî (w. ± 560 H/1164 M), yang karangannya, *Kitâb Al-Mu'tabar* memuat ide-ide penting dalam wilayah fisika dan epistemologi, dan 'Umar Khayyâm (w. 526 H/1132 M) yang merupakan seorang penyair, ahli metafisika, dan ahli matematika, sangat terpengaruh dan berutang kepada Ibn Sînâ.[29]

Ontologi dan Kosmologi Ibn Sînâ

Filsafat Ibn Sînâ, yang menandai puncai filsafat Peripatetik Islam, didasarkan pada ontologi dan Ibn Sînâ disebut sebagai "filosof wujud" dan menjadi pendiri dari apa yang menjadi ciri filsafat Abad Pertengahan, baik itu dalam Yahudi, Kristen maupun Islam.[30] Bagi Aristoteles, eksistensi adalah satu "balok yang bercelah", sementara bagi para filosof Muslim, Tuhan adalah wujud murni dan metransendensikan mata rantai wujud dan tertib eksistensi kosmis, sementara eksistensi dunia ini adalah bergantung. Untuk membedakan wujud murni dari eksistensi dunia, Ibn Sînâ membuat satu pembedaan fundamental antara yang wajib (*wujûb*), mungkin (*imkân*), dan mustahil (*imtinâ'*). Wujud yang wajib adalah realitas yang pasti dan tidak mungkin tidak ada, realitas yang jika tidak ada akan mengimplikasikan satu kontradiksi. Hanya ada satu realitas semacam itu, dan wujud yang wajib (*wâjib al-wujûd*) itulah Tuhan yang diwahyukan dalam agama-agama monoteistik. Wujud yang mustahil (*mumtani' al-wujûd*) adalah satu esensi yang tidak mungkin ada secara objektif karena adanya pengimplikasian kontradiksi. Semua wujud yang terpisah dari wujud yang wajib sifatnya adalah wujud yang mungkin (*mumkin al wujûd*), yang merupakan esensi yang bisa ada atau tidak ada. Pembedaan ini adalah salah satu yang paling fundamental dalam seluruh sejarah

filsafat. Pembagian ini secara mendalam memengaruhi semua filosof Muslim selanjutnya dan bahkan teolog. Pembagian ini juga menyebar ke Barat menjadi salah satu konsep kunci filsafat. Dasar pembagian ini sendiri berhubungan dengan pembagian dasar antara eksistensi (*wujûd*) dan esensi (*mâhiyyah*) yang juga menduduki posisi sentral dalam ontologi Abad Pertengahan.[31]

Kontemplasi yang dilakukan oleh wujud wajib tersebut melahirkan intelek pertama, dan kontemplasi intelek pertama tentang wujud wajib dan dirinya sendiri sebagai wujud yang mungkin dan sebagai yang wajib karena berasal dari wujud wajib (*al-wâjib bi al ghair*) melahirkan intelek kedua, Jiwa Atmosfer Pertama dan Atmosfer Pertama. Proses ini berlanjut seperti sebelumnya sampai lahirnya akal kesepuluh dan atmosfer kesembilan berikut jiwanya. Atmosfer kesembilan ini adalah atmosfer bulan berdasarkan "sembilan langit" astronominya Ptolemaeus yang dimodifikasi oleh para astronom Muslim. Di bawah atmosfer tersebut terdapat atmosfer empat elemen yang diatur oleh akal kesepuluh, yang merupakan "pemberi bentuk" (*wâhib al-shuwar*) bagi semua yang ada pada wilayah di bawah bulan.[32]

Wilayah di bawah bulan ini juga diatur oleh satu tertib hierarkis yang terdiri atas tiga kerajaan yang puncaknya adalah manusia yang merepresentasikan titik balik ke asal. Dengan perangkat pengetahuan, manusia bisa naik melalui tingkat-tingkat manifestasi kosmis untuk mencapai penyatuan dengan Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'âl*). Pikirannya naik dari wilayah potensial ke wilayah aktual tempat pikiran tersebut menjadi *intellectus in actu.* Alam semesta ini terdiri atas satu hierarki yang besar yang dimulai dari akal kesepuluh yang memancar dari masing-masing intelek dan pada puncaknya dari *wâjibul wujûd.* Di bawah akal-akal ini terdapat wujud-wujud di bawah bulan yang meluas mulai dari *materia prima* manusia, yang dalam dirinya lompatan menaik dimulai dan berakhir pada dunia yang murni inteligensi. Alam ini lahir melalui kontemplasi dan kembali ke asalnya melalui pengetahuan. Dunia ini tidak diciptakan dalam waktu sebab waktu itu adalah suatu kondisi dunia, tetapi tidak abadi dalam arti hanya Tuhan yang abadi. Lebih dari itu, ada satu pembedaan mendasar antara dunia

dan Tuhan, yaitu Tuhan itu adalah wujud wajib yang tidak memerlukan apa-apa selain dirinya sendiri, sementara semua eksistensi itu sifatnya mungkin, mencapai eksistensinya dari wujud wajib, dan senantiasa sangat kekurangan dalam esensi mereka sendiri. Semesta versi Ibn Sînâ adalah satu semesta yang mempertahankan transendensi Tuhan melalui pembagian radikal antara yang wajib dan mungkin dan pada saat yang sama menekankan emanasi eksistensi tingkatan-tingkatan kosmis dari wujud wajib sebagai sebuah hasil dari sifat dasar asal-usul yang melahirkan alam, seperti matahari yang memancarkan cahaya karena sifat dasarnya.

Filsafat Ismâ'îliyyah dan Hermetiko-Phytagorrean

Selama abad-abad awal sejarah Islam, filsafat Islam tidak terbatas hanya aliran *mashshâ'î*, yang sangat dikenal sebagai aliran pertama dan biasanya dianggap sama dengan filsafat Islam. Bahkan sebelum Al-Kindî, orang bisa melihat kemunculan filsafat Ismâ'îliyyah, yang memiliki sejarah yang panjang dan produktif. Dalam tradisi ini, filsafat didefinisikan sebagai kebenaran bagian dalam dari agama dan memiliki sifat esoteris. Sebagai akibatnya, Ismâ'îliyyah tidak hanya merupakan dasar yang sesuai bagi perkembangan filsafat, tetapi juga sebuah pendorong bagi pertumbuhan dan kelahiran satu tradisi filsafat khusus karena membahas tema-tema dasar Islam seperti tauhid dan realitas kitab suci, dan berbeda dalam banyak hal dengan filsafat Peripatetik Islam.

Teks pertama dari aliran ini berawal dari abad ke-2 H/8 M dan dikenal dengan *Umm Al-Kitâb* (induk kitab). Isinya adalah rekaman percakapan antara Imam Muhammad Al-Bâqir (w. 115 H/733 M), Imam Syi'ah kelima, dengan tiga muridnya dan merefleksikan bentuk awal dari gnosis Syi'ah. Karya ini menekankan ilmu esoterik tentang tulisan (*al-jafr*) yang sangat umum dalam kelompok-kelompok Syi'ah awal dan menguraikan satu kosmologi yang didasarkan pada angka lima serta mengingatkan kepada tabel-tabel kosmologis tertentu dari agama Manichaean.

Elaborasi sistematis terhadap filsafat Ismâ'îliyyah datang dua abad kemudian dari tokoh-tokoh seperti Abû Ya'qûb Al-Sijistânî

(yang meninggal beberapa waktu setelah tahun 360 H/971 M), pengarang *Kasyf Al-Mahjûb*, Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî, yang karyanya *Râhat Al-Aql* adalah karya yang paling sistematis dari filsafat aliran Ismâ'îliyyah awal, dan juga karya-karya dari filosof Ismâ'îliyyah terbesar, Nâshir-i Khusraw. Penyair dan filosof terkenal Persia ini menulis semua karya filsafatnya lebih banyak dalam bahasa Persia dibandingkan bahasa Arab.[33] Karyanya yang paling penting adalah *Jâm' Al-Hikmatain* yang di dalamnya dia mengomparasikan dan mempertentangkan filsafat yang berasal dari wahyu Islam dengan filsafat Yunani.

Filsafat Ismâ'îliyyah terus tumbuh baik di Persia maupun di Yaman bahkan setelah jatuhnya Dinasti Fâthimiyyah di Mesir. Di Persia, Hasan Al-Shabbâh menyatakan "kebangkitan besar" di benteng pegunungan daerah Alamut pada 557 H/1162 M dan membentuk satu orde Ismâ'îliyyah baru di benteng yang kuat di Persia Utara. Akibatnya, satu periode baru sejarah Ismâ'îliyyah dimulai, satu waktu ketika Ismâ'îliyyah dan sufisme bersama saling berdekatan. Pada dasarnya, para sufi tertentu, seperti sang penyair Sanâ'î, Aththâr, dan Qâsimi-i Anwâr (w. 837 H/1434 M) oleh orang Ismâ'îliyyah dianggap sebagai kelompok mereka. Orang-orang Ismâ'îliyyah bahkan menulis komentar-komentar terhadap karya-karya besar sufi tertentu seperti *Gulsyan-iRâz* dari Syabistarî. Dalam masa ini, juga risalah-risalah penting filsafat Ismâ'îliyyah disusun dalam bentuk prosa, sebagian besar dalam bahasa Persia, seperti kitab *tashawwurât* (ide-ide) yang terkenal dan dinisbahkan kepada Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî, dan tradisi ini berlanjut dengan baik sampai abad ke-10 H/16 M.

Di Yaman, satu bentuk filsafat Ismâ'îliyyah yang lebih dekat kepada Dinasti Fâthimiyyah berlanjut, dan mencapai puncaknya dalam karya-karya "misionaris" (*dâ'î*) abad ke-19 dari Yaman, Sayyidinâ Idrîs Imâd Al-Dîn (w. 872 H/1468 M). Cukup penting kiranya, cabang Ismâ'îliyyah ini pada akhirnya menjadikan India sebagai pusatnya seiring dengan berlanjutnya tradisi Alamut yang menjadi terkenal pada abad-abad terakhir sebagai Âghâ-Khânid. Karya-karya Yaman yang diikuti pada umumnya adalah tesis-tesis yang diajukankan dalam karya-karya filosofis klasik awal dari

Hamîd Al-Dîn dan Nâshir-i Khusraw, sementara tradisi Alamut lebih merepresentasikan hubungan dekat antara imamologi dan pengelaman mistis, antara Ismâ'îliyyah dan metafisika sufi.

Ketika filsafat Ismâ'îliyyah berkembang, sejumlah karya yang terinspirasi Hermetik dan Neo-Phytagorean muncul dan diklaim oleh beberapa orang sebagai inspirasi dari Isma'iliyyah, sementara menurut yang lain secara umum lebih merupakan inspirasi dari kelompok-kelompok Ismâ'îliyyah, meskipun sebenarnya berasal dari esoterisme Islam sendiri. Karya-karya Hermetis diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan dikenal baik oleh para ahli kimia dan filosof.[34] Jâbir ibn Hayyân, yang hidup pada abad ke-2 H/8 M dan merupakan bapak ilmu kimia Islam, menulis banyak karya filosofis yang terinspirasi Hermetik. Hal ini terus berlanjut di antara para ahli kimia selanjutnya seperti Abû Al Qâsim Al-'Irâqî, 'Izz Al-Dîn Al-Jaldakî, dan Abû Maslamah Al-Majrîtî.[35] Orang harus ingat bahwa, baik *Turba Philosophorum* maupun *Picatrix* diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dari bahasa Arab, dan bahwa ada literatur Hermetik Islam yang memiliki nilai penting filosofis yang patut diperhitungkan. Di satu sisi, ungkapan-ungkapan visioner Ibn Sînâ merefleksikan bentuk asli Hermetik, sementara karya-karya Suhrawardî penuh dengan rujukan kepada Hermes dan Hermetisme. Di sisi lain, orang bisa melihat tema-tema Hermetik dalam karya-karya sufi dari Dzû Al-Nûn Al-Mishrî sampai Ibn 'Arabî.

Filsafat Neo-Phytagorean juga ditemukan dalam dunia intelektual Islam pada awal sejarah Islam. Perhatian kepada simbolisme angka-angka dalam kelompok-kelompok Syi'ah dan sufi awal merujuk kepada fakta ini, dan pada abad ke-4 H/10 M muncul satu karya besar yang berjudul *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'*, yang memuat satu ringkasan mendalam tentang filsafat, kosmologi, dan ilmu-ilmu alam yang terikat bersama oleh satuan urutan dari simbolisme matematis Phytagorean.[36] Meskipun karya ini juga diklaim oleh banyak ulama sebagai asli Ismâ'îliyyah, ia berasal dari latar belakang Syi'ah yang lebih umum dan memiliki pengaruh yang tersebar pada hampir semua sektor kehidupan intelektual Islam, termasuk tokoh seperti Al-Ghazâlî, turut membaca karya tersebut.

Spiritualitas Islam memiliki hubungan batin dengan apa yang disebut "Phytagoreanisme Abrahamik" sebagaimana yang terlihat dalam seni Islam yang sakral. Hubungan batin ini memanifestasikan dirinya melalui banyak bentuk dalam eksposisi-eksposisi filosofis sepanjang sejarah Islam dan melalui banyak filosof, tidak terbatas pada Ikhwan Al-Shafa saja. Lebih jauh, orang bisa melihat manifestasi-manifestasinya tidak hanya di wilayah Islam bagian timur, tetapi juga di Andalusia dalam karya-karya Ibn Sîd dari Badajoz (w. 521 H/1127 M) yang dalam karya-karya tersebut, khususnya *Kitâb Al-Hadâ'iq* membahas simbolisme matematika.

Metafisika yang dijelaskan oleh para filosof Ismâ'îliyyah klasik seperti Al-Sijistânî, Hamîd Al-Dîn Al-Kirmânî, dan Nashîr-i Khusraw serta diikuti oleh sebagian besar aliran Yaman itu tidak didasarkan pada wujud sebagaimana menurut Ibn Sînâ dan para pengikutnya, tetapi pada Prinsip Tertinggi (*supreme principle*) atau Yang Memunculkan (*al-mubdi'*) yaitu supra-wujud yang berada di balik segala kategori dan batasan, bahkan termasuk batasan wujud. Ia berada di balik negasi terhadap wujud. Wujud adalah aktivitas pertama dari *al-mubdi'*, satu perintah yang dinyatakan dalam Al-Quran ketika Tuhan berfirman: *Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia mengetahui sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" maka terjadilah ia* (QS Yâ Sîn [36]: 82). *Kun* ini atau *esto* adalah asal dari rangkaian wujud, berhubungan dengan semua realitas eksistensi. Sang Maha Esa dan yang mewujudkan (*al-mubdi'*) inilah yang membuat kesatuan (*al-muwahhid*), yang juga disebut misteri dari misteri (*ghaib al-ghuyub*). Prinsip tertinggi memiliki fungsi "menyatukan" (*monadize*) dan "menyatukan" semua wujud, sehingga kesatuan atau *al-tauhîd* dengan demikian menerima satu aspek dari *monadologi*. Pada saat yang sama ketika prinsip tertinggi tersebut melepaskan prinsip penyatuan ini dari segala *yang satu* yang disatukannya, Ia, dengan semua itu dan melalui semua itu menguatkannya."[37]

Wujud pertama, yang juga disebut "Yang Pertama Muncul" (*al mubda' al-awwal*) adalah kata Tuhan (*kalâm* Allah) dan Intelek Pertama. Dari Intelek Pertama ini melimpah wujud-wujud dalam hierarki eksistensi berdasarkan konsep dasar Ismâ'îliyyah tentang

batas atau tingkatan (*ḥadd*). Setiap wujud memiliki *ḥadd* berdasarkan yang dibatasinya (*maḥdûd*) dalam satu hierarki wujud atau "*monad*" yang bersatu karena aktivitas menyatukan dari Yang mewujudkan. Hierarki ini meluas dari wujud ruhaniah yang diciptakan oleh perintah *kun* dan disebut dunia permulaan (*'âlam al-ibdâ'*) atau dunia perintah ketuhanan (*'âlam al-amr*) sampai dunia ciptaan (*'âlam al-khalaq*). Menurut para filosof Ismâ'îliyyah awal, yang diikuti oleh aliran Yaman, emanasi dari wujud yang lebih rendah (*inbi'âth*) dimulai dari Intelek Pertama. Hubungan dari semua wujud yang lebih rendah merefleksikan hubungan antara batas pertama (*al-ḥadd*) yang dibatasi oleh yang pertama (*al-maḥdûd*), maksudnya, Intelek Pertama dan Intelek Kedua yang muncul darinya dan memiliki batas di dalamnya. Hubungan dua arah ini disebut oleh Ismâ'îliyyah sebagai *sâbiq* (yang datang sebelumnya) dan *tâlî* (yang datang kemudian) serta dianggap sesuai dengan pena (*al-qalam*) dan *lauḥ al-maḥfûzh* (Lembar Terjaga) dari kosmologi Al-Quran. Hubungan dasar ini terefleksikan dalam wujud yang lebih rendah dan memiliki bagian-bagiannya di bumi dalam hubungan antara nabi (*al-nabî*) dan para pewarisnya (*al-washî*), yaitu Imam.

Dalam prosesi intelek ini, Intelek Ketiga adalah Adam yang Ruhaniah (*al-Âdam al-rûḥânî*) yang merupakan bentuk dasar dari kemanusiaan. Meskipun demikian, Adam yang Ruhaniah ini menolak untuk melihat *ḥadd* yang menetapkan horizonnya sebagai kepastian melalui hierarki menuju sang pemula dan dengan demikian berusaha untuk mencapai sang pemula secara langsung. Ia jatuh sebagai hasil dari pemujaan metafisik yang paling buruk dengan menjadikan diri sendiri sebagai yang absolut. Pada akhirnya, ia sadar dari keterlenaannya dan menyadari kesalahannya, tetapi sebagai akibatnya ia mendapati dirinya telah meninggalkan prosesi Intelek Ruhaniah dan mendapati dirinya sebagai Intelek Kesepuluh. Drama di surga ini adalah awal dari waktu. Adam Ruhaniah kini harus mendapatkan kembali dirinya dengan bantuan Tujuh Intelek yang memisahkan dirinya dari perhentian asal dan tingkatannya. Intelek-Intelek ini disebut "Tujuh Malaikat" dan mereka mengindikasikan jarak dari kejatuhannya. Waktu dalam

pengertian tertentu adalah "keabadian yang lambat" dan dengan demikian angka tujuh menjadi angka dasar yang mengatur waktu yang terbentang.

Ismâ'îliyyah memiliki pandangan melingkar tentang sejarah yang didominasi angka tujuh. Ada tujuh lingkaran, masing-masing dengan nabinya sendiri diikuti oleh imamnya. Dalam Islam, setelah Imam keenam, Ja'far Al-Shâdiq, ketika Ismâ'îliyyah memisahkan diri dari Syi'ah arus utama, menganggap Ismâ'îl sebagai Imam ketujuh mereka. Angka tujuh dengan demikian selalu menjadi sesuatu yang penting dalam sejarah suci mereka sebagaimana dalam kosmologi mereka.

Harus diingat bahwasanya filsafat Ismâ'îliyyah didasarkan pada prinsip *ta'wîl* atau hermeneutika esoteris. Segala sesuatu memiliki aspek lahir (*al-zhâhir*) dan batin (*al-bâthin*), dan *ta'wîl* adalah proses yang berasal dari lahir menuju batin. Dalam wilayah agama, aspek lahir ini direpresentasikan oleh nabi dan aspek batin oleh imam. Peran filsafat tepatnya adalah untuk memungkinkan penemuan dimensi batin atau esoterik. Bahasa yang dipakainya dengan demikian sangat simbolik dan fungsinya pada akhirnya esoterik. Dalam konteks Ismâ'îliyyah, filsafat sama dengan kebenaran (*al-haqîqah*) yang terdapat dalam inti agama, yang menyusun ritus-ritus dan praktik-praktik pada tingkat eksoterik dengan tujuan akhir membawa manusia kepada pengetahuan tersebut yang diuraikan oleh para filosof dan ahli teosofi Ismâ'îliyyah dalam karya-karya mereka untuk kalangan elit intelektual dalam komunitas mereka.[38]

Filsafat Islam di Wilayah Islam Bagian Barat

Filsafat Islam di wilayah Islam bagian Barat memiliki masa yang lebih pendek dibandingkan dengan di Timur, tetapi di wilayah yang jauh dari Dunia Islam tersebut—khususnya di Andalusia—muncul banyak filosof Islam terkenal yang meninggalkan jejak yang tidak dapat dihapuskan pada filsafat Barat sekaligus menciptakan satu bagian penting dalam sejarah filsafat Islam sendiri. Pelopor dari bagian ini dalam sejarah pemikiran Islam adalah Ibn Masarrah (w. 319 H/931 M), seorang tokoh misterius dari aliran

Almeria, yang sekaligus merupakan seorang mistikus dan filosof serta memiliki sekelompok murid di Pegunungan Cordova hingga kematiannya. Sebagian besar karyanya telah lenyap, dan hanya dua kitab yang diketahui telah dipakai murid-muridnya, yaitu *Kitâb Al-Tabshirah* yang berisi kunci untuk memahami ajaran-ajaran metafisikanya dan *Kitâb Al-Hurûf* yang membahas "aljabar mistik". Meskipun demikian, pengaruhnya tetap kuat dan ajaran-ajarannya disusun ulang oleh M. Asín Palacios, sehingga ucapan terima kasih banyak diberikan orang kepadanya.[39]

Inti ajaran-ajaran Ibn Masarrah adalah satu kosmologi yang mengikuti Empedocles dan sering disebut sebagai pseudo-Empedoclean, yang menekankan karakter esoteris dari filsafat dan bahkan psikologi. Doktrin-doktrinnya menekankan simplisitas absolut dan tidak terkatakannya wujud absolut, emanasi tingkat-tingkat eksistensi, hierarki jiwa dan emanasinya dari Jiwa Universal. Kosmologi pseudo-Empedoclean yang terkenal ini sangat penting karena kosmologi ini memiliki pengaruh yang besar pada sufisme Andalusia selanjutnya, mulai dari Ibn Al-'Arîf dan Ibn Barrajân sampai Ibn 'Arabî, sebagaimana juga membawa pengaruh besar pada para filosof Islam belakangan seperti Mullâ Shadrâ dan juga filosof Yahudi seperti Solomon ben Gabirol. Empedocles di mata Ibn Masarrah adalah filosof Yunani terbesar pertama yang kemudian diikuti oleh Phytagoras, Socrates, Plato, dan Aristoteles. Empedocles dianggap hampir seperti nabi yang menerima ajaran-ajarannya dari surga. Kosmologi yang dinisbahkan kepadanya didasarkan pada teori emanasi hierarkis dari lima substansi: *materia prima* (yang merupakan realitas nyata pertama dan tidak dipahami sama dengan *materia prima*-nya Aristoteles), Intelek, Jiwa, Alam, dan *Materia Secunda*. Materia Prima adalah "materi yang nyata" yang ada dalam aktualitas dan emanasi pertama dari Tuhan, sementara Prinsip Ketuhanan sendiri di atas skema ini, lebih seperti konsep yang mewujudkan (*Al-Mubdi'*) dari Ismâ'îliyyah. Ibn Masarrah juga menyebut teori Empedocles yang terkenal tentang dua energi kosmis, yaitu cinta dan ketidakcocokan, yang diinterpretasikannya dengan cara yang sangat berbeda dengan lebih suka memakai istilah *qahr* (yang berarti penguasaan atau kemenangan dan memiliki corak astrologis) dibandingkan istilah

ketidakcocokan. Yang paling dasar dari ajaran-ajaran Ibn Masarrah adalah ide tentang "materi yang dapat dipahami" yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Aristoteles dan Neo-Platonis dan tampaknya kemudian dielaborasi oleh Ibn 'Arabî yang berbicara tentang "materi spiritual".

Salah satu tokoh intelektual besar awal dari Islam Spanyol adalah Abû Muhammad 'Alî ibn Hazm (w. 454 H/1063 M). Ia adalah seorang ahli hukum, ahli etika, ahli sejarah, teolog, dan filosof. Ia merepresentasikan satu sosok intelektual yang berharga di Cordova pada abad ke-4 H/11 M. Ia bermazhab Zhâhiriyyah dalam fiqih dan seorang teolog penting yang selalu mengkritik Asy'ariyyah dengan tajam. Karya-karya tertulisnya yang banyak, yang sering berisi serangan yang keras terhadap penentang-penentangnya, berhubungan dengan banyak bidang ajaran Islam termasuk perbandingan agama dan filsafat.[40] Karyanya, *Kitâb Al-Fishal fi Al-Milal wa Al-Ahwâ' wa Al-Nihal* oleh banyak orang dipandang sebagai salah satu karya pertama dalam bidang perbandingan agama, sama dengan *Tahqîq mâ li Al-Hind* (India) karya Al-Bîrûnî. Karya Ibn Hazm yang berjudul *Tawq Al-Himâmah* dan banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa, merupakan khazanah Islam paling terkenal tentang cinta Platonik.[41] Dalam bukunya yang ditulis dengan indah ini, Ibn Hazm mengisahkan kebangkitan Muslim Platonis awal seperti filosof Persia Muhammad ibn Dâ'ûd Al-Ishfahânî (w. 297 H/909 M) dan menggaungkan ajaran-ajaran Plato dalam *Phaedrus*. Keindahan jiwa menarik kepada keindahan objek, dan karena adanya suatu keindahan obyek yang sesuai dengan karakter jiwa, terjadilah cinta. Orang memahami Ibn Hazm mengembangkan cinta Platonik secara utuh sehingga menjadikannya seorang filosof yang penting di samping ahli hukum dan teolog, serta menjadikannya teman yang sesuai bagi *fedeli d'amore* di antara para sufi meskipun ada perbedaan perspektif tertentu.

Pengikut filsafat *masysyâ'î* dari timur yang pertama di Spanyol adalah Abû Bakar ibn Bâjjah, yang dalam bahasa Latin dikenal sebagai Avempace dan memiliki pengaruh besar pada Ibn Rusyd dan Albert Yang Agung serta banyak filosof Yahudi. Ia berasal

dari Spanyol Utara, dan mengalami banyak kesulitan hidup karena perang-perang lokal; ia tinggal di Fez Maroko, yang di sana ia pernah menjadi menteri dan akhirnya dipenjara kemudian meninggal pada 533 H/1138 M. Ibn Bâjjah adalah seorang ahli fisika, ahli astronomi, ahli sejarah alam, dan filosof, tetapi karya-karyanya tidak lengkap dan banyak yang lenyap. Meskipun demikian, ia dikutip secara luas oleh para tokoh belakangan, dan dari sumber-sumber tersebut orang bisa memastikan keahliannya dalam astronomi dan kosmologi anti-Ptolemaik yang berkembang di Spanyol pada abad ke-6 H/12 M termasuk juga peran pentingnya dalam sejarah kritik teori Aristotelian tentang gerakan proyektil.

Ketika memerhatikan signifikasi spiritual dari karyanya, orang harus melihat karya besarnya *Tadbîr Al-Mutawahhid* yang merupakan salah satu karya penting filsafat Islam di Maghribi.[42] Dalam karyanya ini, sang pengarang membahas tentang negara yang sempurna yang tidak diciptakan melalui transformasi eksternal, reformasi atau revolusi, tetapi melalui transformasi batin setiap individu yang secara ruhaniah bersatu dalam Akal Aktif (*al-'aql al-fa'âl*) dan yang akal-akalnya bekerja secara penuh. Individu-individu ini adalah figur-figur penyendiri, aneh, dan terpencil dalam satu dunia yang sebagian besar berisi manusia yang tidak bisa menaikkan pandangannya kepada realitas murni yang nyata. Ibn Bâjjah secara eksplisit menentang tipe mistisisme Ghazâlian dan mengajukan satu bentuk kontemplasi mistik yang lebih intelektual dan obyektif. Meskipun demikian, dalam banyak hal ia tergolong sama dengan kelompok sufi gnostik, dan kitab *Tadbîr*-nya mengingatkan kepada *Qishshah Al-Ghurbah Al-Gharbiyyah* karya Suhrawardî, sementara konsep *gharib* atau orang asing di dunia telah ditekankan dalam banyak karya sufi. Sayangnya, karya besar ini tidak lengkap, dan kita tidak tahu bagaimana Ibn Bâjjah menggambarkan akhir dan hasil dari aktualisasi intelek dalam figur penyendiri yang secara ruhaniah bersatu dengan Akal Aktif yang pada saat yang sama merupakan Ruh Suci.

Kalau Ibn Bâjjah secara khusus tertarik kepada ajaran-ajaran Al-Fârâbî, penerusnya dalam sejarah filsafat Spanyol, Abû Bakar Muhammad ibn Thufail dari Cadiz, secara khusus tertarik kepada

Ibn Sînâ. Ibn Thufail adalah juga seorang ahli fisika dan ilmuwan serta filosof; dan seperti Ibn Bâjjah, ia menjadi menteri di Maroko, sampai meninggal pada 580 H/1185 M. Ia juga teman Ibn Rusyd dan meminta sang komentator besar itu untuk melakukan studi dan analisis terhadap karya-karya Aristoteles. Di Latin Barat, ia dikenal sebagai Abubacer meskipun karya besarnya, *Hayy ibn Yaqzhân*, tidak banyak dikenal oleh para tokoh skolastik. Karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Yahudi dan kemudian pada abad ke-17 ke dalam bahasa Latin dengan judul *Philosophus Autodidactus*, dan membawa pengaruh besar ke dalam literatur Eropa selanjutnya; beberapa orang menganggapnya merupakan sumber inspirasi dari kisah Robinson Crusoe dan bentuk-bentuk mistisisme abad ke-17 yang memperhatikan cahaya batin. Roman filsafat besar ini memakai judul dari karya awal Ibn Sînâ, tetapi mencari jalan pencerahan batin dengan cara yang sama seperti Suhrawardî yang hidup sezaman dengan Ibn Thufail. Perlu dicatat bahwa pada awal tulisannya Ibn Thufail merujuk kepada "filsafat timur" yang dicari oleh Ibn Sînâ dalam karya-karya terakhirnya dan dihidupkan lagi oleh Suhrawardî.

Dalam "roman baiat" Ibn Thufail, nama-nama dalam kisah Ibn Sînâ dipakai lagi, tetapi fungsinya berubah. Hayy ibn Yaqzhân sendiri, tokoh utama dari cerita ini, lebih dari sekadar Intelek Aktif. Ia muncul dengan cara yang misterius melalui satu kelahiran spontan dari satu materi yang dibuat aktif secara spiritual oleh Intelek Aktif. Ia ditolong dan diasuh oleh seekor rusa karena rasa simpati (*sym-pathia*) yang menghubungkan semua makhluk hidup bersama. Ketika dia tumbuh, ia mulai memperoleh pengetahuan pertama tentang dunia fisik, kemudian tentang angkasa, malaikat, dan Demiurge yang kreatif dan akhirnya prinsip ketuhanan dan teofani universal. Ketika mencapai jenis pengetahuan yang tertinggi, ia bergabung dengan Absâl yang berasal dari pulau terdekat, tempat dia diajari agama dan teologi. Setelah memahami bahasa Hayy, Absâl merasa terkejut karena ternyata semua yang dipelajarinya tentang agama diperkuat oleh Hayy dalam bentuknya yang paling murni. Bersama-sama mereka berusaha untuk mendidik masyarakat dari pulau terdekat tempat Absâl

tinggal, tetapi hanya sedikit yang mengerti apa yang mereka katakan.

Menurut beberapa orang,[43] Hayy ibn Yaqzhân ini bukan satu khazanah naturalisme yang mengingkari wahyu, melainkan satu karya yang berusaha untuk membuka dalam diri manusia pentingnya intelek yang di dalamnya illumniasi dari pikiran itu seperti wahyu dalam batin yang tidak lain mengkonfirmasi kebenaran-kebenaran dari wahyu lahir. Hayy adalah sang penyendiri Ibn Bâjjah, yang memiliki pengalaman batin untuk mencapai kebenaran melalui intelek—satu kebenaran yang kemudian dikonfirmasi sebagai sesuai dengan kebenaran-kebenaran agama yang dipelajari oleh Absâl—menunjuk pada salah satu pesan penting sebagian besar filsafat Islam. Pesan tersebut adalah kesesuaian kandungan antara filsafat dan agama serta peran esoterik filsafat sebagai dimensi batin dari kebenaran-kebenaran yang dijelaskan oleh agama wahyu bagi semua manusia secara umum. Bahasa simbolik yang jelas dari Hayy ibn Yaqzhân juga mengindikasikan karakter esoteris dari filsafat yang sebenarnya, yang maknanya tidak bisa lenyap oleh makna lahir dari bahasanya dan pola pemaparannya.

Dalam kerangka latar belakang inilah orang harus mengkaji upaya dari filosof Islam Spanyol yang paling terkenal, Abû Al-Walîd ibn Rusyd, untuk mendamaikan filsafat dan agama. Filosof yang menjadi tokoh sentral figur intelektual Latin Barat yang dikenal dengan nama Averroes ini dilahirkan di Cordova tahun 520 H/1126 M. Ia menjadi kepala pengadilan (*qâdhî*) pada bagian akhir kehidupannya. Akan tetapi, situasi politik Andalusia berubah dan Ibn Rusyd keluar dari hiruk-pikuk politik. Ia menghabiskan akhir kehidupannya di Marrakesh sampai meninggal tahun 595 H/1198 M.

Filosof spekulatif terbesar dari Maghribi ini memiliki dua takdir yang berbeda. Di Barat ia dikenal sebagai komentator yang sempurna terhadap Aristoteles: karena itu Dante berkata, "Averroìs che'l gran comento feo" (*Divine Comedy*, Inferno; iv, 144). Melalui matanyalah Barat melihat Aristoteles dan secara salah ia dikenal sebagai pencipta teori kebenaran ganda dan menjadi inspirasi bagi Averroisme yang dipolitisasi. Ia bahkan dikenal sebagai simbol

rasionalisme yang bertentangan dengan keimanan agama; satu pandangan yang berlanjut sampai masa modern, sebagaimana terlihat dalam karya klasik abad 19 dari seorang rasionalis Prancis, E. Renan.[44] Ibn Rusyd menjadi satu tokoh besar dalam sejarah intelektual Barat, dan sebenarnya sebagian besar karyanya bisa tetap terpelihara, tetapi bukan dalam bahasa Arab asli, melainkan dalam bahasa Yahudi dan Latin. Sebagai akibatnya, muncul satu aliran berbeda yang dikenal sebagai Averroisme Latin.[45]

Ibn Rusyd sebagai orang Islam adalah seorang tokoh yang sama sekali berbeda. Di samping berusaha untuk menampilkan lagi ajaran asli Aristoteles, tujuan utamanya adalah untuk mengharmoniskan agama dan filsafat. Tesisnya yang sebenarnya bukanlah "kebenaran ganda", melainkan menghidupkan lagi *ta'wîl*, yang posisinya sangat penting untuk memahami keseluruhan tradisi filsafat Islam. Menurut doktrin ini, tidak ada dua kebenaran yang kontradiktif, tetapi hanya ada satu kebenaran yang muncul dalam bentuk agama dan, melalui *ta'wîl*, ditemukan dalam pengetahuan filosofis. Agama itu untuk setiap orang, sementara filsafat hanya untuk mereka yang memiliki keahlian intelektual yang diperlukan. Meskipun demikian, kebenaran yang dicapai oleh satu kelompok tidak bertentangan dengan kebenaran yang ditemukan oleh kelompok yang lain. Prinsip *ta'wîl* membawa kepada harmoni antara agama dan filsafat.[46] Tujuan utama dari filsafat Ibn Rusyd, yang sekaligus seorang Muslim yang saleh, ahli syariat dan filosof besar ini, adalah untuk mengharmoniskan iman dan akal.

Salah satu karya paling penting Ibn Rusyd adalah jawabannya terhadap serangan Al-Ghazâlî terhadap filsafat yang terdapat dalam *Tahâfut Al-Falâsifah*. Ibn Rusyd menjawab tantangan itu dengan membela filsafat Islam dan berusaha untuk merespons Al-Ghazâlî tema demi tema dalam karyanya *Tahâfut Al-Tahâfut*, yang merupakan karya besar filsafat Islam.[47] Karya ini tidak membawa pengaruh terhadap serangan Al-Ghazâlî karena ia terhenti tanpa ada respons lebih jauh dari para pemikir Islam kemudian.

Ibn Rusyd menghidupkan kembali Aristoteles, tetapi ia tidak terpengaruh oleh Peripatetik Ibn Sînâ yang ia kritik dengan banyak cara. Secara khusus, Ibn Rusyd menentang teori emanasi

Ibn Sînâ dan penekanannya kepada jiwa dari atmosfer-atmosfer dan doktrinnya tentang intelek serta hubungan jiwa dan Intelek Aktif. Hasil dari kritik Ibn Rusyd adalah melenyapkan malaikat-malaikat, *Anima caelestis*, dari kosmos. Averroes di Barat berjasa dalam proses sekularisasi Barat, dengan memberikan dasar bagi munculnya satu pengetahuan tentang tertib alam yang sama sekali sekuler. Meskipun demikian, filsafat Islam sendiri memilih jalan lain. Filsafat Islam lebih menghidupkan kembali filsafat Avicennan dibandingkan mengikuti Ibn Rusyd, kembali kepada "Cahaya Timur" melalui karya-karya Suhrawardî dan memunculkan satu jalan yang langkah pertamanya telah dieksplorasi oleh Ibn Sînâ sendiri.

Seiring dengan kematian Ibn Rusyd, ada sesuatu yang mati—tetapi bukan filsafat Islam, sebagaimana diklaim oleh banyak pengkaji dari Barat terhadap tradisi filsafat Islam selama tujuh abad. Filsafat memulai satu babak baru kehidupannya di Persia dan wilayah Islam bagian timur yang lain, sementara di Maghribi ia terbenam. Meskipun demikian di wilayah Islam bagian Barat, setidaknya muncul sosok besar filosof yang lain, 'Abd Al-Ḥaqq ibn Sab'în, yang berasal dari Murcia, menghabiskan sebagian hidupnya di Afrika Utara dan Mesir, dan menghabiskan akhir hidupnya di Makkah sampai meninggal tahun 669 H/1270 M. Ia secara jelas setuju dengan kecenderungan-kecenderungan Syi'ah dan secara terbuka menyatakan doktrin "kesatuan transenden dari wujud", yang menyebabkannya mengalami kesulitan menghadapi pemegang otoritas esoteris agama, baik di Maghribi maupun di Mesir. Bahkan di Makkah, tempat ia didukung oleh penguasanya, ia diserang dari berbagai penjuru dan kondisi kematiannya masih misterius. Beberapa orang berkata ia dipaksa untuk bunuh diri, yang lain menyatakan bahwa ia melakukan bunuh diri di depan Ka'bah untuk mengalami ekstasi kesatuan,[48] dan yang lain menyatakan bahwa ia diracun.

Ibn Sab'în adalah seorang filosof dan sufi serta pengikut tarekat Suhrawardiyyah, ketika ia kembali kepada sufi Andalusia dari Seville, Abû 'Abd Allâh Al-Shaudzi yang memiliki ciri mencampur filsafat dan tasawuf. Ibn Sab'în memiliki pengetahuan

yang dalam tentang kedua tradisi tersebut. Ia tahu dengan baik para sufi klasik awal di Bagdad dan Khurasan seperti Al-Junaid, Al-Hallâj, Abû Yazîd, dan Al-Ghazâlî, sebagaimana para guru Andalusia awal seperti Ibn Masarrah, Ibn Qasî, dan Ibn 'Arabî, yang seperti dirinya, dilahirkan di Murcia, mengembara ke Afrika Utara dan Mesir, serta tinggal beberapa saat lamanya di Makkah. Akan tetapi, Ibn Sab'în bukan pengikut langsung aliran Ibn 'Arabî, satu aliran yang tokoh-tokohnya yang belakangan ditemuinya di Mesir.

Ibn Sab'în juga tahu dengan baik para filosof Timur seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ serta yang berasal dari Andalusia seperti Ibn Bâjjah, Ibn Thufail, dan Ibn Rusyd. Bahkan, dia memahami Suhrawardî meskipun ia mengklasifikasikan Suhrawardî bersama para filosof Peripatetik dan mengkritiknya dengan keras, termasuk hampir semua filosof sebelumnya dan banyak sufi awal. Ibn Sab'în adalah pengikut doktrin "kesatuan absolut" yang berpandangan bahwa hanya ada wujud Tuhan dan tidak ada yang lain. Ia mengkritik para pemikir Islam terdahulu karena tidak mencapai tingkat "kesatuan absolut" ini. Mungkin bisa dikatakan dialah orang pertama yang memakai istilah *wahdah al-wujûd.*

Perlu dicatat pula bahwa Ibn Sab'în memiliki pengetahuan yang dalam tentang agama Yahudi, Kristen, dan bahkan Hinduisme dan Zoroaster, termasuk filsafat Yunani dan Hermetisisme. Lebih jauh ia dianggap sebagai guru dalam "ilmu-ilmu tersembunyi"[49] khususnya ilmu tentang makna batin dari huruf-huruf dan kata-kata. Tulisan-tulisannya yang sangat sulit sering memuat kalimat-kalimat "kabbalistik" yang maknanya tidak bisa dipahami kecuali melalui jalan ilmu-ilmu tersebut. Tulisan-tulisan tersebut juga memuat ilmu-ilmu tersembunyi sebagai karya-karyanya yang dimaksudkan untuk sufisme filosofis dan praktis.

Banyak karya Ibn Sab'în yang lenyap meskipun ada beberapa yang bertahan dan merupakan bukti akan kedalaman dan produktivitas pikirannya. Salah satu karya filosofisnya yang paling penting adalah *Budd Al-'Ârif,* yang dimulai dengan logika dan diakhiri dengan metafisika serta harus dianggap sebagai sintesis dari ajaran-ajaran metafisikanya.[50] Akan tetapi, karyanya yang paling

berpengaruh karena mendapat perhatian dunia Barat adalah *Ajwibah Yamâniyyah 'an 'As'ilat Al-Shiqilliyyah*, yang memuat jawaban-jawaban terhadap empat pertanyaan yang diajukan oleh Kaisar Frederick II. Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan sangat terkenal di kalangan kelompok-kelompok skolastik.

Ibn Sab'în, bersama Suhrawardî dan Ibn 'Arabî harus dianggap sebagai guru spiritual Islam yang mengombinasikan penyucian jiwa dengan kesempurnaan kemampuan spiritual, menciptakan satu sintesis antara kehidupan spiritual dan doktrin intelektual yang ditemukan orang dalam diri Ibn Masarrah, yang menjadi cikal bakal aliran ini.[51] Barat mungkin melihat filsafat Islam Spanyol sebagai rasionalisme Aristotelian murni yang mengagumkan, dan juga menakutkan. Meskipun demikian dalam kerangka tradisi filsafat Islam secara utuh, sintesis antara sufisme praktis dan filsafat sebagai metafisika serta gnosis merupakan representasi pesan pokok dari aliran ini. Pengembaraan Ibn Sab'în ke Timur dan kematiannya di kota suci Makkah, pusat agama Islam, adalah satu perkawinan simbolik dari pengetahuan yang mentransformasikan dan mencerahkan tersebut dengan praktik spiritual yang membuka hati untuk menerima pengetahuan semacam itu. Seiring dengan pengembaraan Ibn Sab'în, cahaya dari tipe filsafat ini mulai meredup di Andalusia, tetapi filsafat ini telah bersinar cemerlang di wilayah Islam bagian Timur atas jasa ajaran-ajaran guru aliran iluminasi, Suhrawardî, yang para komentator dan murid-muridnya sezaman dengan Ibn Sab'în.

*Suhrawardî dan Aliran Iluminasi (*Al-Isyrâq*)*

Harmonisasi yang komplet antara spiritualitas dan filsafat tercapai dalam aliran iluminasi (*al-isyrâq*) yang didirikan oleh Syaikh Al-Isyrâq Syihâb Al-Dîn Suhrawardî. Lahir di kota kecil Suhrawardî[52] di Persia Barat pada 549 H/1153 M, Suhrawardî kemudian belajar di Zanjan dan Isfahan, tempat ia menyelesaikan pendidikan formalnya dalam ilmu-limu agama dan filsafat kemudian memasuki sufisme. Ia kemudian melakukan perjalanan ke Anatolia dan tinggal di Aleppo, yang karena pertentangannya dengan para ahli hukum tertentu ia menemui ajalnya dalam usia muda pada 587

H/1191 M. Suhrawardî adalah seorang filosof dan mistikus besar serta yang mengembalikan filsafat perennial ke dalam jantung Islam, yang oleh Suhrawardî sendiri disebut *al-hikmah al-atîqah*, *philosophia priscorium* yang dirujuk oleh para filosof Renaissance, dan menurutnya berasal dari Tuhan. Ia melihat filsafat yang sebenarnya—atau orang mungkin lebih suka menyebutnya teosofi, kalau kata ini dipahami dalam arti aslinya dan masih dipakai oleh Jakob Boehme—berasal dari perkawinan antara latihan intelek teoretis melalui filsafat dan penyucian jiwa melalui sufisme. Alat untuk mencapai pengetahuan tertinggi menurutnya adalah iluminasi yang secara sekaligus mentransformasikan wujud seseorang dan melimpahkan pengetahuan.[53]

Dalam hidupnya yang pendek dan tragis, Suhrawardî menulis lebih dari 40 karya, yang sifatnya doktrinal hampir semua ditulis dalam bahasa Arab dan yang simbolik atau ungkapan-ungkapan visioner hampir semua dalam bahasa Persia. Baik karyanya yang berbahasa Arab maupun Persia termasuk literatur-literatur unggulan dalam filsafat Islam. Tulisan-tulisan doktrinalnya, yang dimulai dengan satu elaborasi dan transformasi secara bertahap terhadap filsafat Peripatetik Avicennian, dan memuncak dalam *Hikmah Al-Isyrâq* yang merupakan salah satu karya terpenting dalam tradisi filsafat Islam.[54] Ungkapan-ungkapannya merupakan tulisan-tulisan prosa paling indah dalam bahasa Persia, seperti *masterpiece*-nya *Fi Haqîqah Al-'Isyq* dan *Âwâz-i Par-i Jibra'îl*.[55] Hanya sedikit filosof Islam yang bisa mengombinasikan metafisika tentang orde tertinggi dengan prosa puitis dengan kekayaan dan kualitas literer yang tidak bisa dibandingkan.

Suhrawardî mengintegrasikan Platonisme dan angelologi Mazdaean dalam corak gnosis Islam. Ia percaya bahwa terdapat dua tradisi kebijaksanaan (*al-hikmah*), keduanya berasal dari Tuhan. Yang pertama dicapai oleh Phytagoras, Plato, dan para filosof Yunani lain dan menciptakan tradisi filsafat Yunani asli yang berakhir pada Aristoteles. Yang lain tersebar di antara orang bijaksana dari Persia kuno yang disebutnya *khusrawâniyyûn*, atau orang bijaksana yang mengikuti raja-filosof dari Persia, Kay Khusraw. Akhirnya, tradisi-tradisi tersebut bersatu dalam Suhrawardî.

Seperti banyak filosof Islam, ia mengidentifikasi Hermes dengan Nabi Idris, yang mendapat gelar Bapak para Filosof (*wâlid al-hukamâ'*) dan dianggap sebagai pewaris kebijaksanaan kuno yang merupakan cikal bakal filsafat. Akhirnya dalam Islam, agama terakhir dan primordial, tradisi asli ini dimunculkan lagi oleh Suhrawardî sebagai aliran iluminasi (*al-isyrâq*).

Guru iluminasi ini menjelaskan bahwa sejak awal ada "campuran abadi" (*al-khamîrat al-azaliyyah*), yang tidak lain adalah kebijaksanaan abadi atau *sophia perennis*. *Sophia perennis* ini tersembunyi dalam dasar substansi manusia siap untuk "dicampur" dan teraktualisasikan melalui latihan intelektual dan penyucian batin.[56] "Campuran abadi" inilah yang diaktualisasikan dan disebarkan oleh kalangan Phytagorean dan Plato sampai sang sufi Dzû Al-Nûn Al-Mishrî dan Sahl Al-Tustarî, kemudian melalui para orang bijaksana dari Persia sampai Abû Yazîd Al-Bashtâmî dan Manshûr Al-Hallâj, dan akhirnya dihidupkan secara penuh oleh Suhrawardî yang mengombinasikan pengetahuan batin guru-guru tersebut dengan disiplin intelektual para filosof seperti Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Meskipun demikian, Suhrawardî, tidak pernah menyebut mata rantai historis yang menghubungkannya kepada tradisi kebijaksanaan yang panjang ini, tetapi menjelaskan bahwa alat yang tepat untuk mencapai pengetahuan ini adalah melalui Tuhan dan Kitab yang diwahyukannya. Itulah mengapa ia banyak mendasarkan dirinya kepada Al-Quran dan merupakan filosof besar Muslim pertama yang mengutip Al-Quran secara luas dalam tulisan-tulisan filosofisnya.

Suhrawardî menciptakan satu sintesis besar filosofis yang ditariknya dari banyak sumber, khususnya pemikiran Islam enam abad sebelum dirinya. Akan tetapi, sintesis ini menyatu dalam satu metafisika dan epistemologi yang mampu menghubungkan semua aliran pemikiran yang saling berbeda dalam satu bentuk yang menyatu. Yang paling penting dari sudut pandang spiritualitas adalah tekanan filsafat *isyrâqî* pada ikatan organis antara aktivitas intelektual dan penyucian jiwa. Sejak saat itu dalam Dunia Islam, di mana pun ada filsafat, ia dilihat sebagai satu kebijaksanaan yang hidup. Seorang filosof atau hakim diharapkan tidak hanya

menjadi orang yang memiliki pengetahuan otak, tetapi juga seorang suci yang tertransformasikan oleh pengetahuannya. Filsafat sebagai aktivitas mental yang dipisahkan dari kesadaran spiritual dan kehidupan batin tidak lagi diterima sebagai kategori intelektual yang sah, dan sejak itu filsafat Islam menjadi *sophia* sebagaimana selalu demikian dalam tradisi oriental, maksudnya, sebagai satu kebijaksanaan yang hidup dan dialami serta sebagai pemikiran dan dipikirkan.

Meskipun Suhrawardî mengalami kematian yang berat dan doktrin-doktrinnya tidak dipahami oleh satu generasi, ajaran-ajaran dari aliran iluminasi muncul lagi di pertengahan abad ke-7 H/13 M dalam komentar terhadap *Hikmah Al-Isyrâq* yang ditulis oleh Muhammad Al-Syahrazûrî (w. beberapa saat setelah 687 H/1288 M). Karya ini kemudian diikuti oleh komentar kedua yang ditulis oleh Quthb Al-Dîn Al-Syîrâzî (w. 710 H/1311 M). Tokoh terakhir ini harus dianggap salah satu tokoh besar intelektual Islam, sekaligus seorang ahli fisika dan ahli astronomi, ahli dalam logika dan pengobatan, serta pemberi komentar pada Ibn Sînâ dan Suhrawardî.[57] Karyanya, *Durrat Al-Tâj,* yang merupakan ensiklopedi filsafat yang besar yang sebagian besar sesuai dengan pandangan Peripatetik, sangatlah terkenal, sebagaimana komentarnya terhadap *Qanun fi Thibb,* karya Ibn Sînâ, dan beberapa khazanah besar astronomi. Akan tetapi, karya Quthb Al-Dîn Syîrâzî yang sarat dengan filsafat adalah komentarnya terhadap *Hikmah Al-Isyrâq*, yang melaluinya dia menghidupkan ajaran-ajaran Suhrawardî dan karya ini dibaca dan dikaji di Persia dan Muslim India hingga saat ini. Setelah Al-Syîrâzî, banyak filosof *isyrâqî* muncul di Persia dan Anak Benua India sehingga pengaruh Suhrawardî di daerah itu sangat mendalam. Suhrawardî menciptakan satu dimensi intelektual yang baru dan sekaligus primordial dalam Islam, yang menjadi unsur permanen dari kancah intelektual Islam dan bertahan hingga saat ini.

Apakah Filsafat Isyrâqî?

Filsafat *isyrâqî*—atau tepatnya: teosofi—didasarkan pada metafisika cahaya. Asal dan sumber dari segala sesuatu adalah Cahaya

dari cahaya-cahaya (*nûr al-anwâr*) yang merupakan cahaya absolut dan tidak terbatas di atas dan di balik semua cahaya yang dihasilkannya. Meskipun demikian, semua tingkatan realitas juga merupakan tingkatan dan jenjang cahaya yang berbeda satu sama lain karena tingkatan kekuatan dan kelemahannya dan karena cahaya itu sendiri. Pada dasarnya, di seluruh semesta ini hanya ada cahaya. Dari Cahaya muncul satu hierarki cahaya-cahaya yang vertikal atau membujur yang memuat tingkatan-tingkatan eksistensi universal dan satu tata tertib yang horizontal atau kaku yang berisi bentuk dasar (*rabb al-nau'*) atau ide-ide Platonik tentang segala yang muncul di bawah sini sebagai objek dan segala sesuatu. Cahaya-cahaya itu tidak lain adalah apa yang dalam bahasa agama disebut malaikat. Suhrawardî memberi nama-nama malaikat Masdaean dan Islam kepada cahaya-cahaya tersebut dan menjadikan peran sentral malaikat dalam kosmologi sebagaimana juga dalam epistemologi dan soteriologi.[58]

Kata *isyrâqî* sendiri dalam bahasa Arab berarti iluminasi dan cahaya pertama di pagi hari yang bersinar dari Timur (*syarq*). Oriental itu tidak hanya timur secara geografis, tetapi juga asal-cahaya, asal realitas. Filsafat *isyrâqî* itu "oriental" dan "iluminatif". Ia iluminatif sebab oriental dan oriental sebab illuminatif. Ini adalah satu pengetahuan dengan satu bantuan yang dengannya orang bisa menyesuaikan dirinya dengan alam dan akhirnya mencapai Timur tersebut yang merupakan kediamannya yang sebenarnya, sementara dalam bayangan dan kegelapan eksistensi duniawi orang hidup di "Barat" dari dunia wujud, tidak peduli di mana ia tinggal secara geografis. Manusia spiritual atau yang mendapat iluminasi yang sadar akan asal-usul Timurnya adalah seorang asing dan terbuang di dunia ini, sebagaimana digambarkan dalam salah-satu ungkapan—ungkapan simbolik Suhrawardî yang mengesankan dalam *Qishshah Al-Ghurbah Al-Gharbiyyah*. Melalui ingatan terhadap kediaman aslinya inilah manusia memiliki nostalgia tentang kediamannya yang sebenarnya dan dengan bantuan pengetahuan iluminasi inilah ia bisa mencapai kediaman tersebut. Pengetahuan iluminatif, yang mungkin diperoleh dengan berhubungan dengan tertib kemalaikatan, mentransformasikan

wujud manusia dan menyelamatkannya. Malaikat adalah instrumen iluminasi dan dengan demikian instrumen penyelamatan. Manusia telah turun dari dunia "cahaya-cahaya puncak" dan kembali ke dunia ini lalu bersatu kembali dengan "alter-ego" kemalaikatannya tempat manusia menemukan keutuhannya sekali lagi.

Filsafat *isyrâqî* menggambarkan—dalam bahasa yang sangat simbolik—satu semesta yang didasarkan pada simbolisme cahaya dan "timur", yang mematahkan batas-batas kosmologi Aristotelian, termasuk batas-batas *rasio* yang dirumuskan oleh kalangan Aristotelian. Suhrawardî bisa menciptakan satu metafisika cahaya secara esensial dan sebuah kosmologi yang sulit dicari tandingan kemuliaan dan keindahannya. Ia menghadapkan pencari yang sejati (*the real seeker*) melalui ruangan kosmik dan membimbingnya kepada kenyataan cahaya sejati, yang tidak lain adalah keberadaan "timur".

Dalam perjalanan ini, yang bersifat filosofis dan spiritual, manusia dibimbing oleh suatu pengetahuan yang merupakan cahaya, merujuk sabda Nabi Saw. yang menyatakan *al-'ilmu nûrun*. Itulah mengapa filsafat, menurut wasiat dan keinginan Suhrawardî yang terakhir dalam karyanya, *Hikmah Al-Isyrâq*, tidak bisa diajarkan kepada setiap orang. Untuk hal tersebut, jiwa manusia harus dilatih dengan latihan-latihan yang bersifat filosofis secara keras. Jiwa manusia juga harus disucikan melalui usaha batin untuk menundukkan "ular naga" batin yang berupa nafsu ruhani.

Bagi orang-orang tertentu, ajaran Isyrâqiyyah menampakkan suatu pengetahuan batin, yang tidak lain merupakan kebijaksanaan abadi atau *sophia perennis*, yang memancar dan mentransformasikan, menghapus dan membangkitkan kembali sampai manusia mencapai pleroma dunia cahaya dan tempat kediamannya yang asli, dari mana ia memulai perjalanan kosmisnya.

Antara Suhrawardî dan Aliran Isfahan

Periode yang membentang dari abad ke-7 H/13 M sampai abad ke-10 H/16 M dicirikan oleh penyesuaian besar antara berbagai ajaran filsafat Islam, ketika Persia menjadi kancah utama aktivitas

filsafat Islam. Awal periode ini, filsafat Ibn Sînâ dibangkitkan kembali oleh Nashîr Al-Dîn Al-Thûsî, yang merupakan filosof *masysyâ'î* Islam terkemuka. Komentarnya terhadap *Isyârah wa Al-Tanbîhât* dan responsnya terhadap kritik-kritik Fakhr Al-Dîn Al-Râzî terhadap Ibn Sînâ, memberikan suatu pengaruh yang lebih besar pada filsafat Islam berikutnya daripada *Tahâfut Al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd.

Thûsî adalah tokoh terkemuka dari semua lingkaran filosof, yang tidak hanya termasuk Quthb Al-Dîn Syîrâzî yang telah disebutkan di atas, tetapi juga Dabîrân-i Kâtibî Qazwînî (w. 675 H/1278 M), penulis *Hikmah Al-'Ain.* Filosof Peripatetik lain yang juga terkenal pada periode yang sama, yang perlu disebutkan di sini adalah Atsîr Al-Dîn Al-Abharî (w. 863 H/1264 M), yang karyanya *Hidâyah Al-Hikmah* menjadi populer sepanjang abad-abad berikutnya, khususnya dengan komentar Mullâ Shadrâ.

Barangkali filosof yang paling khusus pada periode ini, yang konon memiliki hubungan dengan Nashîr Al-Dîn adalah Afdhal Al-Dîn Kâsyânî (w. 810 H/1213 M), dikenal juga sebagai Bâbâ Afdhâl. Sebagai seorang sufi besar yang kuburannya merupakan tujuan ziarah suci hingga saat ini, Bâbâ Afdhâl adalah seorang ahli logika dan metafisikawan yang brilian. Ia menulis sejumlah karya berbahasa Persia, yang kedudukannya sejajar dengan uraian-uraian Suhrawardî, dan juga dengan karya-karya besar prosa filsafat berbahasa Persia.[59] Karyanya mewakili bentuk perkawinan lain, antara sufisme dan filsafat, dan didasarkan pada sebuah pengetahuan diri atau *autology,* yang membawa pengetahuan tentang diri kepada Diri, sebagaimana hadis Nabi, *siapa yang mengetahui dirinya sendiri, ia mengetahui Tuhannya.*

Seiring dengan kebangkitan kembali filsafat Parepatetik oleh Thûsî dan filsafat *isyrâqiyah* oleh koleganya di Maraghah, Quthb Al-Dîn Syîrâzî, tasawuf teoretik dari aliran Ibn 'Arabî menyebar dengan cepat di wilayah Timur.[60] Sementara *kalâm* filosofis juga berkembang dengan pesat. Selama tiga abad berikutnya, beberapa filosof penting kelihatan mencoba mensintesiskan berbagai aliran pemikiran yang beragam ini. Beberapa di antaranya, seperti Dawânî, adalah ulama *kalâm* dan sekaligus filosof *isyrâqiyyah.*

Sementara yang lain, seperti keluarga Dasytakî dari Syiraz, adalah pengikut Ibn Sînâ dan Suhrawardî. Sementara yang lain lagi, seperti Ibn Turkah Ishfahânî (w. 835 H/1432 M), yang merupakan tokoh penting periode ini, adalah seorang penafsir *isyrâqiyyah* terhadap filsafat Peripatetik dan seorang gnostik dari aliran Ibn 'Arabî. Tokoh-tokoh ini telah mempersiapkan suatu lahan bagi sintesis yang lebih besar antara empat ajaran, yakni *isyrâq* (iluminasi), *masysyâ'î* (peripatetik), *'irfân* (gnosis), dan *kalâm* (teologi), yang bagaimanapun belum tercapai sampai periode Safawiyyah, dengan terbentuknya apa yang kemudian dikenal sebagal aliran Isfahan.

Mullâ Shadrâ dan Aliran Isfahan

Selama tiga abad berbagai ajaran pemikiran Islam mencapai puncaknya dalam periode Safawiyyah di Persia, dengan aliran Isfahan, yang dikaitan dengan ibu kota Safawiyyah sebagai pusatnya. Tokoh terpenting ajaran ini adalah Shadr Al-Dîn Syîrâzî, yang terkenal dengan sebutan Mullâ Shadrâ, tetapi pendirinya adalah Mîr Dâmâd (w. 1041 H/1631 M), seorang teolog, filosof, mistikus, dan juga pujangga.[61] Di samping seorang filosof yang mengajarkan filsafat Ibn Sînâ, yang diinterpretasikan berdasarkan sistem *isyrâqiyyah,* ia juga seorang mistikus yang menulis pengalaman-pengalaman ekstatiknya dan juga pujangga besar dengan memakai nama *Isyrâq*. Dialah orang pertama yang memulai melakukan sintesis ajaran-ajaran filsafat, teologi, dan gnosis yang menjadi ciri filsafat Islam belakangan.

Mîr Dâmâd memiliki sejumlah tokoh filsafat yang sezaman dengannya yang patut dicatat. Kawannya di Isfahan, Syaikh Bahâ' Al-Dîn Al-'Âmilî (w. 1030 H/1622 M), seorang saintis, faqih, teolog, arsitek, dan pujangga, memiliki peran paling penting dalam kehidupan intelektual pada masa Mîr Dâmâd. Komentator lainnya yang patut dicatat semasa itu adalah Mîr Abû Al-Qâsim Findiriskî (w. 1050 H/1641 M) yang lebih penting kedudukannya dari sudut pandang filsafat. Tokoh yang sangat terkenal ini mengajarkan karya-karya Ibn Sînâ di Isfahan dan banyak menghabiskan waktunya di India, tempat ia bertemu dengan kalangan terpelajar

Hindu dan para *yogi*. Ia sedikit menulis, tetapi apa yang ditulisnya memiliki makna yang luar biasa. Karya-karyanya di antaranya sebuah studi metafisika tentang kehidupan sosial, *Risâlay-i Shinâ'iyyah*; sebuah karya tentang kimia; syair-syair terkenal yang merangkum ajaran metafisikanya; dan sebuah komentar tentang *Yoga-Vasistha,* yang didasarkan pada terjemahan Persia terhadap Nizhâm Al-Dîn Panîpâtî.[62]

Terjemahan-terjemahan Islam dan studi tentang teks-teks metafisika dan filsafat Hindu adalah peristiwa intelektual dan spiritual yang berharga yang menunjukkan hubungan antara dunia spiritual Abrahamik dan India, sebelum masa modern. Tradisi ini berawal dari terjemahan bahasa Arab Al-Bîrûnî terhadap *Patañjali Yoga,* yang diikuti oleh sejumlah terjemahan ke dalam bahasa Persia selama berabad-abad tentang *Ramayana*, *Mahabharata*, dan *Bhagavad Gita* serta *Upanishad*.[63]

Tidak hanya Muslim India, tetapi juga Persia yang mengerti dunia intelektual Hindu. Adalah luar biasa, bahwa orang seperti Mîr Findiriskî yang mengajar *Al-Syifâ'* karya Ibn Sînâ di Isfahan, juga memberikan komentar tentang teks-teks yoga di India. Ini adalah bukti yang nyata bahwa Ia menghirup alam intelektual, yang tidak hanya secara geografis, tetapi juga secara spiritual, antara Laut Mediterania dan Sungai Gangga. Ia adalah seorang guru filsafat yang telah dikaji oleh sarjana-sarjana Abad Pertengahan, yang pada saat itu di Barat telah berkembang satu nominalisme dan akhirnya satu skeptisisme yang sangat bertentangan dengan pandangan dunia Mîr Findiriskî (w. 1050 H/1641 M). Betapa sulitnya membayangkan orang-orang Eropa yang sezaman dengannya tertarik secara serius dalam metafisika Hindu dan—jika bisa—mengombinasikan ketertarikan ini dengan konsep cinta St. Thomas dan St. Bonaventure. Perpisahan jalan dalam takdir intelektual antara Islam dan Barat, dapat dilihat dari jarak yang memisahkan guru-guru aliran Isfahan dan tokoh-tokoh Renaisans yang sezaman serta para filosof Eropa abad ke-17.

Bagaimanapun, perbedaan ini menjadi lebih tajam dalam karya-karya Mullâ Shadrâ, seorang terkemuka aliran Isfahan. Oleh berbagai kalangan, Mullâ Shadrâ dianggap sebagai metafisikawan

Muslim terbesar. Tokoh yang mengagumkan ini dilahirkan di Syiraz sekitar 979 H/1571 M belajar kepada Mîr Dâmâd dan guru-guru lain saat di Isfahan pada saat itu. Kemudian mengundurkan diri selama sepuluh tahun ke sebuah desa kecil di dekat Qum, dan akhirnya kembali lagi ke Syiraz, tempat ia menghabiskan tiga puluh tahun terakhir hidupnya untuk menulis dan melatih murid-murid yang datang kepadanya dari berbagai wilayah yang jauh, seperti Afrika Utara dan Tibet. Ia meninggal di Basrah pada 1050 H/1640 M ketika kembali dari perjalanan hajinya yang ketujuh dengan berjalan kaki ke Makkah.[64] Mullâ Shadrâ memasukkan ideal Suhrawardian sebagai filosof yang sempurna atau teosof (*ḥakîm muta'allih*) yang harus menjalani pelatihan intelektual maupun penyucian batin. Sebenarnya, filsafat Islam belakangan memberi sebutan *Shadr Al-Muta'allihîn* terhadap Mullâ Shadrâ, berarti yang terkemuka di antara filosof. Sungguh Ia benar-benar merepresentasikan kesempurnaan norma Suhrawardian.

Sebagai guru dialektika, ahli logika, juga pujangga, dan futurolog, Mullâ Shadrâ menciptakan suatu harmoni yang sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan persepsi yang bersifat mistik. Melalui pengawinan intelektual pada wahyu, Ia mencapai suatu *coincidentia oppositorum,* yang mencakup kekakuan logika dan kesiapan terbukanya tabir spiritual. Seperti *Ḥikmah Al-Isyrâq,* yang dimulai dengan logika dan diakhiri dengan ekstase secara mistik. Mullâ Shadrâ menggelorakan sebuah pola pemikiran, yang dengannya logika dibenamkan ke dalam lautan cahaya gnosis. Ia menyebut sintesis ini, khususnya tiga jalan besar menuju kebenaran, yakni wahyu (*waḥy* atau *syar'*), intelek (*'aql*), dan keterbukaan mistik (*kasyf*) sebagai *al-ḥikmah al-muta'âliyah* atau teosofi transenden. Sintesisnya mewakili suatu perspektif intelektual yang baru dalam filsafat Islam, sebuah perspektif yang memiliki banyak pengikut, khususnya di Persia dan India, bahkan juga di Irak dan beberapa wilayah Arab yang lain, selama abad-abad berikutnya.

Mullâ Shadrâ menyusun sekitar lima puluh buku, sebagian besar dalam bahasa Arab; di antaranya yang terpenting adalah *Al-Asfâr Al-Arba'ah,* yang merupakan teks tingkat tinggi dari filsafat Islam tradisional dalam *madrasah-madrasah* hingga hari ini. Karya

ini tidak hanya berisi pandangan-pandangan metasisika dan kosmologinya sendiri serta pengkajian eskatologi paling mendalam yang pernah ditemukan dalam teks filsafat Islam, tetapi juga membahas pandangan-pandangan berbagai aliran pemikiran, baik pada masa Islam maupun pra-Islam. Karya ini merupakan satu ensiklopedi filsafat yang sebenarnya, yang di dalamnya terdapat pengaruh dari aliran Ibn Sînâ, Suhrawardî dan Ibn 'Arabî dan *kalâm*, baik Sunni maupun Syi'ah bisa dipahami dengan mudah. Akan tetapi, di samping semua sumber tersebut, orang bisa mendeteksi dalam karya ini, sebagaimana dalam tulisan Mullâ Shadrâ yang lain, adanya pengaruh besar dari Al-Quran dan sabda Nabi serta Imam-Imam Syi'ah. Tafsir Al-Qurannya, *Asrâr Al-Âyât*, adalah kontribusi paling penting yang dibuat untuk kajian-kajian Al-Quran oleh seorang filosof Muslim. Sementara itu, tafsirnya tentang koleksi hadis Syi'ah, *Ushûl Al-Kâfî*, karya Kulainî, adalah salah satu *masterpiece*-nya di bidang filsafat. Meskipun demikian, karya-karya ini juga menampakkan peran utama Al-Quran sebagai sumber refleksi filosofis bagi para filosof Muslim. Begitu juga halnya dengan sabda Nabi dan para Imam, yang menjadi sumber inspirasi bagi filsafat Islam selanjutnya.[65] Di antara prestasi besar Mullâ Shadrâ adalah penciptaan suatu harmoni yang sempurna, antara keyakinan dan penalaran atau agama dan filsafat dan pencapaian cita-cita selama sembilan abad dari teologi dan filsafat Islam.

Tidak ada filosof Islam yang mampu membahas secara mendalam masalah-masalah keimanan dimulai dari dasar etikanya sampai penggambaran eskatologisnya berdasarkan Al-Quran dan hadis, sebagaimana Mullâ Shadrâ. Semikian pula tidak ada filosof yang seperti dia dalam membahas persoalan yang menjadi perhatian para ilmuwan *kalâm*. Kenyataannya, Mullâ Shadrâ mengklaim bahwa *mutakallimûn* tidak memiliki pengetahuan Ilahi (*al-ma'rifah*) yang dibutuhkan untuk membahas persoalan yang mereka jelaskan, dan karena itu aktivitas mereka itu ilegal. Hanya *hukamâ-yi ilâhî* (secara literal berarti "teosof") yang bisa membahas pertanyaan-pertanyaan ini dan memberikan jawaban-jawaban bagi problem-problem yang kompleks dan membingungkan yang terdapat dalam ajaran-ajaran agama ini. Apa yang harus dipahami

oleh kalangan Kristen melalui teologi, akan menemukan imbangannya dalam pemikiran Islam, lebih banyak dalam tulisan-tulisan Mullâ Shadrâ dibandingkan dengan Asy'ariyyah, kecuali bahwa teologi Mullâ Shadrâ selalu ditenggelamkan dalam cahaya pengetahuan Ilahi, gnosis, dan tidak hanya dalam argumen-argumen rasional yang berkenaan dengan ajaran-ajaran keyakinan. Teosofi transenden Mullâ Shadrâ, pada dasarnya adalah filsafat, teologi, dan gnosis, dan dirumuskan dari semua aliran tersebut yang sebelumnya telah berkembang selama abad-abad awal sejarah intelektual Islam.

Pada masa remajanya, Mullâ Shadrâ mengikuti "metafisika esensialis" Suhrawardî. Akan tetapi, karena satu pengalaman spiritual yang dikombinasikan dengan visi intelektual, ia melahirkan apa yang disebut Corbin, "revolusi filsafat Islam" dan menyusun satu "metafisika eksistensial" sehingga membuatnya terkenal. Bangunan metafisika ini, yang tidak dapat dipahami tanpa memahami ontologi Avicennan serta kosmologi dan noetika Suhrawardian, didasarkan pada kesatuan (*wahdah*), prinsip (*ashâlah*), dan gradasi (*tasykîk*) dari keberadaan (*wujûd*). Hanya ada satu realitas yang berpartisipasi secara gradasi dan bertingkat-tingkat. Realitas segala sesuatu berasal dari *wujûd*-nya dan bukan kuiditasnya atau esensinya (*mâhiyyah*).[66] Kuiditas-kuiditas ini tidak lain adalah pembatasan-pembatasan yang diberikan atas wujud, yang meluas secara hierarkis dari debu sampai singgasana Tuhan. Tuhan sendiri adalah Wujud Absolut (*al-wujûd al-muthlaq*), yang merupakan asal dari segala realitas eksistensi dan tetap transenden di hadapan rantai wujud. Apalagi, terdapat kesatuan semua wujud, antara lain dalam pengertian *wahdah al-wujûd* secara umum, dengan dasar bahwa hanya ada satu Wujud, Tuhan, dan tidak ada yang lain yang eksis. Lebih dari itu, Mullâ Shadrâ menyatakan tentang kesatuan yang lebih mirip dengan kesatuan antara matahari dan sinar yang memancar darinya.

Apalagi, lautan wujud—atau lebih tepatnya: menjadi—yang luas ini berada dalam gerakan yang konstan menuju asal-usul ketuhanannya yang disebut Mullâ Shadrâ sebagai gerakan transubstansial (*al-harakah al-jauhariyyah*). Ia memiliki pandangan

tentang kosmos dalam gerakan yang tetap menuju kesempurnaannya (*kamâl*). Meskipun demikian, gerakan ini tidak harus ditafsirkan dalam suatu pengertian evolusioner, karena Mullâ Shadrâ menegaskan secara kategoris realitas ide-ide Platonik atau pola dasar yang tetap bagi semua eksistensi dalam dunia nyata. Wilayah wujud yang lebih tinggi tidak berada pada masa depan. Mereka adalah nyata dan hadir, di sini dan sekarang, untuk direalisasikan oleh manusia, yang membentuk poros vertikal eksistensi kosmis.

Gerakan vertikal dari skala-skala wujud ini sebagian besar dicapai melalui pengetahuan. Pengetahuan mentransformasikan wujud yang mengetahui, dan dari sudut pandang lain, pengetahuan bergantung pada orang yang mengetahui. Mullâ Shadrâ menunjuk prinsip identitas dari intelek dan apa yang dapat dipahami (*ittiḥâd al-'âqil wa al-ma'qûl*) untuk menekankan hubungan batin antara pengetahuan dan wujud. Sebenarnya, dalam bentuk pengetahuan tertinggi, wujud adalah pengetahuan dan pengetahuan wujud, seperti dikotomi antara subjek dan objek, ditransendensikan.

Dalam gerakan naik skala-skala wujud, manusia tidak hanya melampaui alam realitas fisik dan spiritual atau intelek spiritual, tetapi juga bidang antara keduanya, yang oleh para metafisikawan Islam disebut dengan "dunia imajinasi".[67] Mullâ Shadrâ menekankan realitas dunia ini, baik yang bersifat makrokosmik maupun mikrokosmik dan tentang kelangsungan hidup setelah kematian manusia. Ia memberi status ontologi terhadap realitas yang sudah dibahas oleh Suhrawardî dalam aspek mikrokosmiknya dan ditekankan secara lebih besar oleh Ibn 'Arabî, yang berbicara tentang kekuatan kreatif dari imajinasi.[68] Bagaimanapun Mullâ Shadrâlah yang menjelaskan dunia ini dalam suatu cara metafisik dan kosmologis secara mendalam, menunjukkan arti pentingnya, baik dalam gerak menurun atau naik dari eksistensi universal.

Kenyataannya, dalam realitas tingkat menengah Ilahi, peristiwa-peristiwa eskatologis, mengacu pada Al-Quran dan Hadis, terjadi.[69] Mullâ Shadrâ membahas secara mendalam isu ini dalam berbagai karyanya. Dia tidak hanya mempersembahkan karya-karya independen tentang persoalan ini, seperti pada *Risâlah fi*

Al-Hasyr, tetapi juga pada perjalanan "keempat" atau *safar* dari karya besarnya, *Asfâr Al-Arba'ah,* yang juga mencurahkan perhatian pada jiwa (*nafs*) dan perjalanannya dari rahim hingga kebangkitannya kembali di hadirat Ilahi. Tidak seorang filosof Muslim pun pernah membahas "lautan jiwa" yang luas dan perkembangan *post*-kemanusiaannya dengan sedemikian saksama seperti dilakukan Mullâ Shadrâ. Mereka yang mencari suatu padanan dalam Islam untuk penjelasan-penjelasan penting tentang eskatologi, yang didapatkan dalam agama-agama lain seperti Hinduisme dan Buddha, harus melihat kepada filsafat Islam belakangan, terutama ajaran-ajaran Mullâ Shadrâ dan murid-muridnya. Mereka ini menampilkan makna batin ajaran-ajaran Al-Quran, hadis, dan fatwa-fatwa Imam Syi'ah berkenaan dengan eskatologi. Begitu juga sufi-sufi awal seperti Ibn 'Arabî yang menulis secara ekstensif masalah ini.

Mullâ Shadrâ menciptakan suatu sintesis metafisika sangat luas, yang berawal dari aliran-aliran pemikiran Islam awal, ditenun bersama dalam sebuah permadani yang kaya warna dan corak, didominasi oleh kesatuan ontologi dan metafisika Shadrian. Dalam diri Mullâ Shadrâ, orang akan menemukan tidak hanya hidup berdampingan yang damai, tetapi juga saling melengkapi dan harmoni antara ajaran-ajaran keimanan atau wahyu, intelek, dan visi mistik atau keterbukaan tirai kegaiban. Aliran besar filsafat Islam terakhir ini disusun dalam pengertian sebagai elaborasi final dengan melakukan sintesis mode-mode pengetahuan yang menjadi tujuan gerakan filsafat Islam sejak zaman para tokoh awal seperti Al-Kindî, dimulai dengan menerapkan filsafat dalam satu dunia yang didominasi oleh realitas wahyu kenabian dan dicirikan oleh perkawinan yang kukuh antara intelek sebagai instrumen iluminasi batin dan dimensi penalaran pemikiran manusia.

Filsafat Islam Pasca-Mullâ Shadrâ

Mullâ Shadrâ tetap merupakan tokoh yang berpengaruh dalam kelanjutan tradisi intelektual Islam sampai hari ini, meskipun alirannya bukan satu-satunya yang memiliki pengikut dalam abad-abad berikutnya. Aliran Avicennan dan Suhrawardian sama-sama

maju berdampingan dengan aliran Mullâ Shadrâ, menandai suatu khazanah kehidupan filsafat yang bervariasi dan kaya, yang tidak bisa mati, tetapi bahkan menjadi saksi adanya kebangkitan kembali dalam beberapa dekade yang lalu, khususnya di Persia.[70] Murid-murid Mullâ Shadrâ yang sangat terkenal, misalnya 'Abd Al-Razzâq Lâhîjî (w. 1072 H/1661 M) dan Mullâ Muhsin Faidh Kâsyânî (w. 1091 H/1680 M), mencurahkan diri mereka secara mendalam terhadap ilmu-ilmu agama yang murni, seperti *hadits* atau *kalâm* dan gnosis murni, tetapi tidak menulis tentang "teosofi transenden", terutama karena penentangan terhadap Mullâ Shadrâ oleh beberapa ulama eksoterik.[71]

Akan tetapi, mereka benar-benar memahami aliran pemikiran ini dan melatih sejumlah murid untuk mempertahankan keberadaan tradisi ini. Satu di antara mereka, Qâdhi Sa'îd Qummî (w. 1103 H/1692 M), yang dikenal baik karena tulisan-tulisan filsafatnya, termasuk komentarnya tentang *Enneads* karya Plotinus dan juga karena penjelasan-penjelasannya tentang makna batin dari aktivitas-aktivitas peribadatan Islam, yang untuk inilah ia menulis salah satu karya besarnya, *Asrâr Al-'Ibâdâh*.[72]

Meskipun demikian, Mullâ Muhammad Shâdiq Ardistânî (w. 1134 H/1721 M), yang tidak begitu dikenal, dianggap sebagai jembatan antara aliran Mullâ Shadrâ pada zaman Safawiyah dan kebangkitannya kembali selama periode Qajar. Karena tradisi lisan sangat penting dalam transmisi filsafat Islam tradisional, mata rantai guru dan murid yang menghubungkan generasi-generasi filosof belakangan dengan yang lebih awal, memiliki arti yang penting.[73] Dalam hal ajaran Mullâ Shadrâ, jaringan transmisinya terbentang melalui Ardistânî, yang diasingkan dari Isfahan pada akhir periode Safawiyyah dan mencari perlindungan di Qum, selama masa kerusuhan yang menandai transisi dari Safawiyyah ke Afsyariyyah dan Zand.

Sebelum sampai periode Qajar dan awal abad ke-13 H/19 M, aliran Mullâ Shadrâ dibangkitkan kembali secara penuh di Isfahan oleh Mullâ Ismâ'îl Khâjû'î (w. 1173 H/1769 M) dan Mullâ 'Alî Nûrî (w. 1246 H/1830 M), yang secara khusus merupakan komentator besar terhadap *Asfâr* dan sebagai pengajar filsafat Mullâ Shadrâ

pada tiga genenasi murid, yang membentang selama kira-kira lebih dari tujuh puluh tahun. Periode Qajar juga menjadi bukti adanya sejumlah filosof lain yang terkenal, seperti Mullâ 'Alî Zunûzî (w. 1307 H/1890 M), yang dalam karyanya, *Badâyi' Al-Hikam* mencoba memberikan jawaban-jawaban Islam terhadap beberapa kontradiksi pandangan Kantian, yang ditanyakan kepadanya oleh seorang murid berkebangsaan Persia yang telah kembali dari Eropa. Ia barangkali adalah filosof yang paling kreatif pada periode ini.[74]

Filosof yang paling terkenal dewasa ini, bagaimanapun, adalah Hâjjî' Mullâ Hâdî Sabziwârî (w. 1289 H/1878 M), orang suci, filosof, dan juga penyair. Ia menulis *Syarh AI-Manzhûmah,* yang merupakan ringkasan prinsip-prinsip filsafat Mullâ Shadrâ dan sejumlah karya filsafat dan gnosis lain, baik dalam bahasa Arab maupun Persia, termasuk komentar terhadap *Matsnawi* karya Rûmî.[75] Ia juga dikenal sebagai tokoh suci yang dihormati di seluruh Persia dan bahkan raja sekalipun pernah berkunjung ke rumahnya, di Sabziwar, Khurasan.

Selama periode Qajar, Teheran secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat Islam dan kebanyakan guru-guru yang terkenal di akhir periode Qajar dan Pahlevi, seperti Mîrzâ Mahdî Âsytiyânî (w. 1373 H/1953 M), Sayyid Muhammad Kâzhîm 'Ashshâr (w. 1394 H/1975 M), dan Sayyid Abû Al-Hasan Qazwînî (w. 1394 H/1975 M), mengajar di Teheran. Setelah Perang Dunia II, Qum juga menjadi pusat pengajaran filsafat Islam yang penting, atas jasa 'Allâmah Sayyid Muhammad Husain Thabâthabâ'î (w. 1402 H/1981 M), yang karya-nya *Ushûl-i Falsafah wa Rawisy-i Ri'âlism* adalah respons filosofis terhadap Marxisme dengan dasar latar belakang metafisika Shâdrâ.[76] Guru-guru ini dan juga guru-guru lain, selanjutnya mengajar sejumlah murid, seperti Murtadhâ Muthahharî (w. 1399 H/1979 M) Sayyid Jalâl Al-Dîn Âsytiyânî dan Mahdî Hâ'irî Yazdî, yang melestarikan tradisi ini hingga kini.[77] Kenyataannya, berawal pada 1950-an terjadi suatu ketertarikan kembali dalam filsafat Islam di Persia, berpusat pada tokoh Mullâ Shadrâ, suatu kebangkitan kembali yang terus berlanjut hingga hari ini ketika tradisi filsafat Islam terakhir ini menghadapi tantangan-tantangan pemikiran Barat, memulai satu dialog

dengan aliran-aliran pemikiran lain di Dunia Islam, dan menjadi lebih dikenal sebagai satu tradisi intelektual yang hidup di Barat.[78]

Tentu saja, Persia bukan satu-satunya wilayah yang filsafat Islamnya tetap bertahan hidup selama beberapa abad terakhir, meskipun secara definitif Persia adalah arena utama aktivitas filsafat Islam. Ajaran Mullâ Shadrâ menyebar secara luas ke India segera setelah kematiannya, dan meskipun sejarah filsafat Islam di India belum ditulis, orang dapat melihat kehadiran pemikiran Mullâ Shadrâ dalam tulisan-tulisan Syâh Walî Allâh dari Delhi. Metafisika dari Syâh Walî Allâh ini menunjukkan tanda "teosofi transenden" yang jelas, seperti usahanya mensintesiskan berbagai aliran pemikiran Islam.

Begitu juga di Irak, tradisi filsafat Islam terus maju dan tak pernah padam hingga hari ini, seperti dapat dilihat dalam karya-karya Muhammad Bâqir Al-Shadr (w. 1400 H/1980 M).[79] Kebangkitan filsafat Islam di Mesir dan negara-negara Arab lain, berawal dari Jamâl Al-Dîn Astrâbâdî, yang lebih dikenal sebagai Al-Afghânî (w. 1315 H/1897 M), yang mulai mengajarkannya ketika di Al-Azhar, Kairo, selama akhir abad ke-13 H/19 M. Ia pada awalnya juga termasuk aliran Mullâ Shadrâ, yang karya-karyanya ia kaji ketika di Teheran.

Adalah takdir bagi filsafat Islam untuk akhirnya kawin dengan gnosis (*ma'rifah*) di jantung kebenaran wahyu Islam. Ketika orang mempelajari filosof-filosof Islam kontemporer, ia akan menyadari dengan segera perkawinan antara rasionalitas dan iluminasi batin ini, antara inteleksi dengan pengalaman spiritual, antara pemikiran dan kesucian. Penyatuan final ini menjadi ciri pokok dan takdir filsafat Islam, yang di samping arti pentingnya dalam wilayah-wilayah logika, matematika, dan sains-sains natural, juga selalu memperhatikan dengan sains tertinggi dan pengetahuan yang tidak dapat dipisahkan dari kesadaran batin. Inilah mengapa, filsafat Islam tetap bertahan sampai hari ini dan menjadi unsur yang penting dalam dunia spiritual Islam yang multi dimensional dan luas.[]

23

Ilmu-Ilmu Tersembunyi dalam Islam

Jean Canteins

Dalam bab ini, kami bermaksud menunjukkan signifikansi spiritual dari "ilmu-ilmu tersembunyi", tetapi bukan untuk mengkaji secara detail ilmu-ilmu tersebut karena itu tidak mungkin mengingat terbatasnya tempat yang tersedia. Sebagian besar ilmu ini dicatat dalam tradisi-tradisi dengan nama kimia, astrologi, dan lain sebagainya. Beberapa pengarang, seperti P. Ruska dan J. Kraus, telah menunjukkan bahwa ilmu jenis ini sama sekali tidak asing di Dunia Islam. Kekhasan Islam dalam ilmu-ilmu tersebut tidak banyak membedakannya dengan ilmu-ilmu sejenis yang ada di Barat atau Timur Jauh. Persoalan terminologi ini tidak menjadi halangan jika orang memakai bahasa Yunani, karena bahasa Arab menyerap banyak istilah Yunani dalam wilayah ilmu ini.

Ilmu-ilmu tersembunyi (*al-'ulûm al-khafiyyah*) ini harus dipahami sebagai ilmu tradisional yang karena, pertimbangan tertentu, bersifat intrinsik (ilmu-ilmu esoteris ini diajarkan dengan cara tradisi lisan) atau ekstrinsik (ilmu-ilmu ini oleh modernisme derajatnya diturunkan sebagai disiplin yang usang, dengan alasan apa yang bisa diketahui orang tentang ilmu-ilmu tersebut—khususnya tentang teks-teks yang tidak dapat dipahami karena masih memerlukan penjelasan lebih jauh atau tulisan-tulisan yang tidak jelas—muncul sebagai suatu yang terbuang, tidak berharga dan dalam banyak hal tidak

dapat dipakai secara praktis) yang tidak terdapat dalam program-program universitas dan tidak menjadi tuntunan resmi.

Meskipun demikian, tidak berarti bahwa ilmu-ilmu tersebut bukan merupakan, atau tidak lagi menjadi, bagian dari warisan Islam. Transmisi ilmu dari para guru tidak pernah terhenti sepenuhnya, bahkan meskipun saat ini transmisi tersebut lebih menyerupai pengajaran tersembunyi yang dilakukan di bawah tanah. Harus diingat bahwa tasawuf tidak lagi diakui memiliki status resmi dalam sejumlah negara Muslim; meskipun secara lahiriah tidak dilarang, hanya bersifat sampingan dalam negara-negara tersebut. Lingkungan sufistiklah yang melanggengkan tradisi autentik dari ilmu-ilmu ini sehingga meskipun tidak lagi bersifat integral, tradisi ini tidak hilang sama sekali. Kehadiran dan kelanggengan yang berhubungan dengan dimensi batin dan dengan ketersembunyian tasawuf ini diperlihatkan oleh kesamaan tujuan-tujuannya, meskipun pastilah berkait dengan fakta bahwa ilmu-ilmu tersebut menawarkan satu cara yang tepat untuk mengekspresikan kebenaran-kebenaran esoteris—siapa pun pasti mengartikan esoterisme secara "polisemi"—yang sangat kurang dalam ilmu-ilmu modern dengan pendirian kakunya. Tentu saja, tasawuf memiliki istilah mendalam untuk membahasakan dunianya sendiri, tetapi upaya untuk menjadikannya tersebar luas masih dalam proses. Orang harus tahu bahwa para penulis sufi—kecuali sedikit dari mereka—memakai sumber ilmu-ilmu ini untuk menampilkan pandangan-pandangan tertentu yang diinginkannya secara tepat, fasih, mendalam, dan sugestif. Di sini kami membahas secara khusus tentang ilmu huruf (*al-jafr*). Ilmu sakral ini—yang merupakan ciri dunia Semit—dianggap sebagai kunci bagi semua ilmu yang lain, dan untuk alasan inilah kami memberikan prioritas.

Di Dunia Islam dan di mana pun, ilmu-ilmu ini, sejauh merupakan manifestasinya dari pemikiran suprarasional, diminati kembali. Dapat ditunjukkan bahwa literatur yang muncul dari ilmu-ilmu ini coraknya sering berupa okultisme, tetapi yang penting adalah—dan harus ditekankan—nilai penting "kembalinya bandul pendulum" yang merupakan tanda kelahiran kembali. Dengan melihat sangat banyaknya warisan Arab dan Persia dalam bidang ini, bukanlah se-

suatu yang utopis untuk melacak perkembangan dari bentuk-bentuk "pemikiran analog" ini, yang pada akhirnya ilmu-ilmu ini disebut "tersembunyi". Setiap "ahli analogi" akan suka dengan hal ini.

Ilmu Huruf

Ilmu huruf, yang didasarkan pada satu bahasa suci, tentulah memiliki sebuah fondasi metafisis yang diperlukannya. Fondasi ini terdapat dalam analogi semesta dengan sebuah kitab yang huruf-hurufnya adalah "esensi yang tetap". Dari esensi atau ide-ide ketuhanan itu lahirlah buku Dunia, yang disamakan dengan Logos. Buku ini biasa disebut "Quran kosmogonik" (*al-qur'ân al-takwînî*), yang berbeda dengan Al-Quran yang susunannya berisi kumpulan ayat-ayat wahyu (*al-qur'ân al-tadwînî*). "Asal-usul" kosmos ini dasarnya adalah hadis yang terkenal: *"Aku adalah khazanah (kanz) tersembunyi"* (kata *kanz* adalah satu kata yang huruf awalnya sama dengan *kun*, "Jadilah!", satu perintah kreatif, sebagaimana kata Ibn 'Arabî), "dan aku ingin untuk dikenal, maka aku ciptakan dunia". "Khazanah tersembunyi" ini—dalam hal kesesuaiannya dengan simbolisme skriptural—sesuai dengan sesuatu tanpa-bentuk dan primordial yang merujuk kepada emanasi—tepatnya demikian—dari huruf-huruf alfabet.[1] Dalam Islam (karena orang bisa menemukan formulasi yang sama dalam Philo dari Alexandria, Marcos Sang Gnostik, dan banyak yang lain), orang bisa menemukan doktrin ini disebut-sebut dalam puisi mistis yang terkenal *Ghulsyan-i Raz* karya Syabistarî. "Bagi orang yang jiwanya adalah tempat bagi teofani, keseluruhan alam ini adalah buku dari Tuhan Yang Paling Tinggi. Peristiwa-peristiwanya adalah huruf-huruf vokal-Nya dan substansinya adalah huruf konsonan-Nya" (pasal 200–209). Dengan mengutip Ikhwân Al-Shafâ', Y. Marquet bisa menulis dengan cara yang lebih mendalam:

> Alam semesta ini adalah buku yang ditulis dengan pena ... di atas lembaran ... atau, kalau orang mau menerima, alam semesta adalah bentuk-bentuk yang karena Kehendak Tuhan, Akal Universal bergabung dengan Jiwa Universal. Garis-garis yang membuncah dari buku ini memfasilitasi isinya: "Melalui garis-garis inilah emanasi kekuatan semesta akan terjadi" pada apa yang berada di atas (ruang angkasa).

> Sebenarnya, bermula dari garis-garis ini dan beremanasi darinya, "makhluk-makhluk" spiritual yang simpel dan bercahaya akan dibentuk dan dalam formasi yang berbeda di bawah Jiwa Universal. Selanjutnya, masing-masing garis akan membentuk satu susunan yang saling berkaitan; garis-garis tersebut akan tetap tertata sesuai dengan tempatnya masing-masing seperti buku yang sebenarnya ...."[2]

Akan tetapi, ringkasan terbaik dibuat Ibn 'Arabî dalam istilah-istilah yang memungkinkan dalam kita membuang kutipan yang lain:

> Alam semesta tak ubahnya seperti buku besar, huruf-huruf dalam buku ini, pada prinsipnya, semua ditulis dengan tinta yang sama dan dilakukan di atas meja abadi oleh Pena Ilahi; semuanya ditulis secara simultan dan saling berkaitan satu dengan lainnya; atas dasar itulah fenomena esensial yang tersembunyi dalam "rahasia dari rahasia" diberi nama "huruf-huruf transenden". Dan huruf-huruf transenden ini, yang bisa disamakan sebagai semua makhluk, setelah diproses dalam kemahatahuan Tuhan, kemudian diembuskan lewat napas ketuhanan kepada garis-garis yang lebih rendah dan menyusun serta membentuk Alam yang manifes.[3]

Ilmu huruf didasarkan pada cara pemakaian dan interpretasi esoteris terhadap huruf-huruf alfabet Arab yang merangkum tiga aspek seperti ideofonik (simbolisme suara yang berlebihan), ideografik (simbolisme tulisan atau "*hieroglyphic*" yang berlebihan), dan aritmologik (setiap huruf memiliki nilai numerik sedemikian rupa sehingga ilmu huruf tidak bisa berjalan tanpa ilmu angka.[4]

Abû Ishâq Qûhistânî menegaskan pentingnya ilmu huruf dengan menyatakan bahwa ilmu ini adalah "akar dari semua ilmu yang lain".[5] Orang bisa mengatakan bahwa secara skematis ilmu huruf ini melibatkan hal-hal berikut: (1) simbolisme ketuhanan dan metafisika atau metakosmik, (2) simbolisme universal atau makrokosmis yang didasarkan pada korespondensi antara huruf-huruf dan benda-benda "astrologis" (ruang angkasa, planet, lambang-lambang zodiak, posisi rembulan, dan lain sebagainya) di satu sisi, dan benda-

benda "fisik" (unsur, "sifat alamiah", dan lain sebagainya) di sisi lain; (3) simbolisme manusia dan individu atau mikrokosmis yang didasarkan pada korespondensi fisiologis (organ tubuh, "watak", dan lain sebagainya), yang memiliki hubungan dengan tulisan tangan dan lain sebagainya.

Status istimewa ilmu huruf ini telah dinyatakan dengan baik sekali oleh Tirmidzî:

> Semua ilmu itu termuat dalam huruf-huruf alfabet karena asal-usul ilmu sesungguhnya berasal dari nama-nama Tuhan yang memunculkan penciptaan dan mengatur dunia .... Jadi, nama-nama Tuhan itu sendiri mendahului huruf-huruf dan kembali kepada huruf-huruf. Rahasia ilmu tersembunyi ini diketahui oleh orang-orang suci yang inteligensinya menerima pemahaman dari Tuhan dan hatinya terikat dengan Tuhan serta tertarik oleh Ketuhanannya, di sanalah hijab diangkat dari huruf-huruf dan sifat-sifat ....[6]

Seperti "pengetahuan akan sifat angka-angka dan nama-nama", ilmu huruf itu dirangkum dalam istilah *sîmiyâ'*, tetapi penerapan unsur-unsur "magis" atau nujuman lewat mana *sîmiyâ'* sangat dikenal, menyebabkannya ia dicemoohkan—oleh akal sehat. Kita tidak akan membahas hal tersebut di sini, kecuali dengan sedikit kiasan berikut ini. Penerapan magis ini sebagian besar dilakukan dalam keadaan yang semakin memburuk, sebagaimana terlihat dalam "seni talisman" (jimat, pentagram, segiempat magis), geomansi (*'ilm al-raml*), dan onomatomansi (*zâ'irajah*) yang misterius dan ilmiah. Ibn Khaldûn sendiri membicarakan subjek ini dengan ungkapan yang sangat membingungkan sehingga lebih baik mengabaikannya meskipun ada upaya dari V. Monteil (*Muqaddimah*, III) untuk menyibak misterinya. Untuk bisa menyimpulkannya, orang bisa mengatakan bahwa kemungkinan besar hal itu telah menginspirasikan seni kombinasi Ramon Lull.[7]

Kata *sîmiyâ'* dalam bahasa Arab diderivasikan dari bahasa Yunani *sêmeion*, tanda. Sejauh yang berkaitan dengan pengertiannya sebagai "ilmu tentang tanda", ilmu huruf ini dapat dikelompokkan ke dalam ilmu-ilmu semiologi—meskipun tujuan dan caranya

sangat berbeda. Dalam hal ini perlu dicatat bahwa ilmu huruf ini—tanpa harus menunggu de Saussure dan yang lain—dikenali dalam alfabet, dalam fungsinya bukan sebagai instrumen linguistik, yang di dalamnya memuat sistem kode yang sama sekali lain dengan plastisitas yang tidak dapat dibandingkan dalam hal sumber-sumber kombinasinya yang tidak terbatas. Dengan segala pertimbangan, orang bisa menyebut ilmu ini dengan istilah "metabahasa", sebagaimana hal serupa dilakukan oleh para pengarang modern terhadap ilmu ini.

Ilmu huruf ini bermaksud untuk bisa memahami sesuatu yang berada di balik wujud "fenomenal" murni dengan menghubungkan diri kepada muatan "noumenol" (wujud yang hanya dicerap oleh akal/intelek). Dengan kata lain, ia bertujuan untuk menyingkap sesuatu yang ada di balik fakta indriawi, pola dasar yang cocok, dan ini sekaligus memperkuat alasan untuk memberikan posisi khusus kepada ilmu huruf.

Lebih jauh, pencarian pola dasar dan transparasi simbolis bisa dilakukan melalui pemahaman struktural. Pengaitan dengan pemikiran-pemikiran kontemporer tertentu di sini dimaksudkan untuk mendorong pembacaan secara "modern" terhadap ilmu huruf kuno ini dan untuk menunjukkan kepada mereka yang beranggapan bahwa ilmu ini sudah *out of date* adalah anggapan yang mencerminkan keinginan para penggali kubur, dan lebih dari itu hanya membuktikan prasangka dan semangat profan mereka—yang tidak terkait dengan soal kemiskinan budaya.

Ketika membicarakan ilmu huruf dalam bahasa Arab (dan demikian juga dalam bahasa Yunani), secara umum orang hanya memikirkan konsonan, mengingat hanya huruf-huruf inilah yang dimiliki dalam alfabet bahasa Arab dan Yunani. Vokal hanya dianggap sebagai aksesoris yang melengkapi bunyi/ucapan dan "tanda" yang berfungsi sebagai objek konsonan, serta "membunyikan" konsonan dengan ucapan yang tepat. Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa dalam konteks bahasa Arab—berlawanan dengan yang terjadi, misalnya, dalam bahasa Yunani, yang di dalamnya terdapat tujuh vokal yang memainkan peran yang lebih besar—ilmu huruf (dengan sedikit pengecualian) mengabaikan vokal.

Untuk memahami ini, sangatlah membantu untuk memfokuskan hal bahwa dalam tradisi Semit, hubungan vokal-konsonan umumnya merefleksikan hubungan antara esensi dan sifat (*dzât/shifât*). Konsonan (*harf*, jamaknya *hurûf*, yang darinya muncul kalimat *'ilm al-hurûf* untuk menunjuk ilmu ini) di hadapan vokal (*harakah*, gerakan) seperti substansi (*jauhar*) di hadapan aksidensi (*'aradh*). Dalam telaah metalinguistik, jumlah total konsonan merepresentasikan suara sebanyak jumlah konsonan itu sendiri, memasukkan keragamannya yang tidak berubah sesuai dengan pemenggalan kata yang darinya satu bahasa tertentu muncul. Vokal hanya merepresentasikan modifikasi atau perubahan aksesoris (bunyi) sesuai dengan sintaksis (pentasyrifan, konjugasi, dan lain sebagainya) dari bahasa bersangkutan. Dengan demikian, konsonan dianggap sebagai sesuatu yang asli (Niffarî bahkan menjadikannya sebagai entitas hipostatis/ketuhanan); sementara vokal dianggap sesuatu yang praktis atau menyertai.

Tanpa bermaksud menantang tradisi ini—tetapi karena vokal itu sangat terbuka bagi suatu penafsiran yang menarik—kita akan mulai dengan membicarakan vokal. Dalam bahasa Arab terdapat tiga "vokalisasi": *a,u,* dan *i,* yang disebut *fathah, dhammah,* dan *kasrah.* Ketiganya ditulis (secara bebas) dengan tanda-tanda konvensional ejaan yang sangat ringkas: pada awalnya dengan titik, seperti titik-titik vokal dalam bahasa Yahudi, yang diletakkan di atas (*a*), sejajar (*u*) atau di bawah (*i*) konsonan sehingga berbunyi. Kemudian, vokalisasi tersebut ditulis dengan tanda-tanda yang dipakai pada saat ini: satu garis miring di atas konsonan (*a*), satu koma di atas (*u*), dan satu garis di bawah (*i*).

Pada suku-kata terakhir dari setiap kata, vokalisasi memiliki fungsi infleksi, yang keadaan dan modusnya ditentukan oleh "warna-nada" suku-kata ini. Hal ini telah mendorong pemakaian nama yang sama untuk infleksi dan vokal: vokalisasi *u* (nominatif dan indikatif) disebut "naik" atau *ascendant*; dan di antara dua hal itu, vokalisasi *i* (kondisi tidak langsung) disebut "rendah" atau *descendant*, vokalisasi *a* (kondisi langsung dan pengandaian) disebut "datar" atau *intermediate*. Posisi dari tanda-tanda dan sifat vokal, (yang diperlukan untuk menunjukkan lokasi artikulasi: *a* [kerongkongan], *i* [langit-langit mulut], dan *u* [bibir]) dengan demikian merumuskan tiga kecenderungan

terpadu yang "mengubah" entitas konsonan dengan satu cara yang sama dengan tiga *guna* dalam tradisi Hindu.

Penstrukturan wujud (sejauh itu seluruh bahan alfabetis sebagai simbol dari keseluruhan Realitas) ini masih lebih jelas dengan memakai *alif*, *wâu*, dan *yâ'*, yang meskipun konsonan juga berfungsi sebagai *matres lectionis*—yaitu bertugas untuk membantu mencocokkan tiga vokal panjang *â*, *û*, dan *î*. Dalam fungsi ini, mereka berada dalam status cengkokan—bukan vokal juga bukan konsonan, sebuah fakta yang memunculkan banyak penafsiran dari para ahli gramatika. Mereka menyatakan bahwa *a* dengan *alif* itu disifati sebagai "sublimasi", *i* dengan *yâ'* disifati sebagai "pengendapan", dan *u* dengan *wâu* sebagai penghubung. Jika sublimasi dan pengendapan berasal dari klasifikasi terminologi kimia; maka penghubung, *i'tirâdh'*,[8] mengimplikasikan konteks yang sama sekali berbeda. *I'tirâdh* dikonotasikan dengan kata *'ardh* (kedalaman), yang dalam khazanah sufi berarti "keluasan", yaitu semua amplifikasi dalam dimensi horizontal dari "wilayah wujud" yang diambil sebagai titik referensi atau "horizon". Dimensi "keluasan" ini menyebabkan dimensi "pengagungan" yang komplementer vertikal berdasarkan dua makna yang bertolak belakang antara "tinggi" (bagi *a*) dan "dalam" (bagi *i*). Trinitas struktural ini mengekspresikan sebuah pembedaan. Pembedaan itu bisa terjadi pada tatanan metafisis: yang berfokus pada "gerakan atau orientasi Ruh": dan gerakan menurun dengan ritual jarak (yang terlihat) dari Sang Prinsip, yang mengukur kedalaman gerakan horizontal yang mungkin dilakukan, dan keluasan yang mengukur jangkauannya, dan akhirnya, gerakan ke atas untuk "kembali" kepada Sang Prinsip atau ketinggian. Gerakan ini bisa terjadi pada sebuah tatanan ontologis, sebagaimana telah disinggung di atas. Ia juga bisa terjadi pada tatanan ritual, dan dari sanalah suatu perspektif sufi diderivasikan.

Penafsiran terhadap tiga posisi dasar seorang yang shalat mengasumsikan sebuah corak ikhtiar yang sungguh-sungguh. Dalam *Fushûsh Al-Hikam*, Ibn 'Arabî menjelaskan hal ini dari dua sudut pandang. Pada dasarnya, gerakan shalat itu ada tiga: satu gerakan ke atas, sesuai dengan posisi berdiri seorang yang shalat; gerakan horizontal, sesuai dengan posisi membungkuk, dan gerakan ke bawah, sesuai dengan posisi kepasrahan. Secara mendasar (dalam hal

ini Ibn 'Arabî berkata bahwa melalui shalatlah Tuhan "mendoakan kita"), tiga gerakan ini merupakan "gerakan kreatif" (Ibn 'Arabî memakai ungkapan: "teofani pewujudan") Tuhan untuk mengetahui: gerakan (ke bawah) "yang disengaja" menuju dunia (indriawi) di sini, gerakan (ke atas) menuju dunia (spiritual) di atas sana, dan gerakan horizontal. Dengan demikian, ahli teosofi Islam ini mengajukan ide tentang keseimbangan antara pengabdian kepada Tuhan (*'ibâdah*) dan penciptaan dunia (*ibdâ'*), dan sikap orang yang shalat itu sebenarnya meniru dalam sebuah mode individual "gestur", yang disempurnakan dalam mode universal oleh Tuhan Sang Pencipta.

Dengan lebih ringkas, Ismâ'îl Haqqî, komentator Ibn 'Arabî dari Dinasti 'Utsmâniyyah, memerinci dengan mempertimbangkan simbolisme ortografis tidak hanya dalam tiga *matres lectionis*-nya, tetapi dalam tiga huruf *alif, lâm, mîm*, salah satu kumpulan huruf-huruf yang menandai awal beberapa surah Al-Quran yang akan kita bicarakan nanti. Pandangan seperti ini dengan cara tertentu akhirnya menjadi hal yang biasa, ketika ia secara sejajar diucapkan dengan merujuk tiga huruf yang membentuk nama Allah: *alif, lâm, hâ*, yang dengannya para gnosis Ismâ'îliyyah tidak ragu untuk memberikan penafsiran bahwa kuncinya terdapat pada struktur persilangannya. Kita akan mengisi diri kita dengan membicarakan eksistensi hubungan yang tak lazim—bahkan jelas paradoks—dalam Islam atas dasar pembuangan simbol-simbol ini oleh para Muslim eksoteris. Di sini kita tidak bisa membahas fakta-fakta yang terdapat dalam karya yang isinya sangat meragukan, yang di dalamnya R. Von Sebottendorf telah mengajukan satu metode terkenal tentang realisasi spiritual yang agaknya ia pelajari di Turki pada awal abad ini. Metode ini berkenaan dengan meditasi pseudo-kimia, dan yang kita sebut di sini untuk melihat kemungkinan kesesuaiannya antara tiga vokal: *a-i-u* dan tiga hal: *merkuri, sulfur,* dan *garam.*

Sebagai kesimpulan, kami mencatat perangkat struktural yang unggul dari vokal. Kami telah menyajikan vokalisasi bahasa Arab sebagai satu trinitas, dan dalam melakukannya, secara tak sengaja kami telah mengabaikan modalitas keempat: ketiadaan "gerakan". Keadaan ini ditandai oleh "sukun", tanda "istirahat", dan "ke-

tenangan" dari konsonan. Modalitas keempat ini—yang secara fonetik bisa diterima hanya dalam hubungannya dengan tiga yang lain, karenanya ia bisa dikatakan sebagai imbangan "kosong"—secara sistematis diabaikan oleh yang simbolik. Akan tetapi, ia memiliki tempat dalam visi tentang sesuatu yang terdiri dari "empat-bagian". Untuk melestarikan simbolisme shalat ini, kami menekankan bahwa sukun mencerminkan sikap yang tidak diperhatikan: posisi duduk, pada saat yang sama berhubungan dengan "pause" atau diam antara dua gerakan dan sintesis antara tiga perilaku shalat yang lain. Lebih jauh, munculnya "keempat istilah" vokal telah melahirkan penafsiran terhadap empat-bagian yang saling berhubungan (unsur, "sifat-sifat alamiah", tujuan, dan lain sebagainya). Salah satu contoh untuk hal ini adalah aplikasi yang disajikan dalam lampiran *Kitâb Al-Tadzkirah* karya Dâ'ûd Al-Anthâkî, yang di dalamnya 28 huruf alfabet Arab dibedakan menjadi empat urutan tujuh huruf kriteria ganda, "warna nada" dan "alam": *a* = hangat, *sukûn* = dingin, *u* = kering dan *i* = lembap. Dengan mencermati fokus esoteris dari Anthâkî dan muridnya yang menulis lampiran tadi, orang bisa berspekulasi, khususnya yang bersifat kimiawi, tentang sesuatu yang bisa dipilah-pilah semacam itu.

Huruf-Huruf Alfabet

Huruf-huruf alfabet, tanda-tanda esensial, dan instrumen-instrumen yang tersedia dari ilmu-ilmu sakral, berjumlah 28. Jumlah 28 ini sama dengan empat kali tujuh (28 = 4 x 7 adalah penjumlahan "phytagorean" dari angka 7), yang langsung mengesankan adanya hubungan dengan posisi perempatan bulan. Dari sini muncul referensi-silang yang berbeda tentang orde kosmologis, yang akan kita jelaskan nanti. Hubungan antara angka dengan huruf-huruf dan posisi perempatan bulan itu cukup penting karena telah dikaji dan dimanfaatkan secara luas. Dengan demikian, pernyataan Tirmidzî (*Khatm Al-Auliyâ'*, pertanyaan 142) bahwa jumlah huruf-huruf itu secara primordial adalah 28, dipengaruhi jumlah posisi perempatan bulan. Ibn 'Arabî membuat hal ini lebih jelas dengan "melokalisasi" perempatan bulan—perantara antara bumi dan langit—sebagai wilayah "profetis" Adam dan menekankan bahwa manifestasi *par excellence* dari fungsi mediasi benda-benda langit adalah diferensiasi mata-

hari primordial yang *unik* (sebagaimana Adam adalah "manusia unik") dalam bahasa yang jelas.

Sebagaimana bisa diduga dari rujukannya yang mengacu kepada durasi perputaran rembulan, yang berjumlah 28, jumlah huruf-huruf dianggap terdiri atas dua bagian yang masing-masing berjumlah empat belas, asumsi didasarkan pada model fase timbul dan tenggelamnya rembulan, yang diperkirakan masing-masing berjumlah 14 hari. Ada banyak pembagian lain yang dilakukan oleh para ahli tata bahasa dan para ahli tafsir, tetapi tidak perlu dibahas secara mendalam. Yang paling penting di antara semua itu adalah pembagian alfabet ke dalam huruf-huruf yang "jelas" dan "tidak jelas". Sesuai dengan siklus bulan, posisi yang tidak terlihat dari angkasa bagian selatan diidentifikasi sebagai empat belas huruf yang "jelas" (yaitu: *a, h, r, l, q, y, s, sh, th, k, m, n,* dan *h*) "karena cahaya spiritualnya sesuai dengan cahaya tersembunyi dari posisi tersebut". Sementara itu, posisi yang terlihat dari bagian utara angkasa diidentifikasikan dengan empat belas huruf yang "tidak jelas", yaitu empat belas huruf sisanya. Sebuah tradisi yang panjang—dari Ibn Sînâ sampai Ikhwân Al-Shafâ'—dari Jâbir sampai Pseudo-Majrîthî, telah menggemakan pandangan ini. Hal ini tampak dalam satu bagian dalam *Ghayât Al-Ḥakîm* (yang pada Abad Pertengahan dikenal dalam bahasa Latin dengan judul *Picatrix*):

> Jika jumlah huruf-huruf itu ada 28, alasannya adalah bahwa jumlah ini merupakan satu individu sempurna yang berasal dari satu jiwa dan satu tubuh. Ada 14 huruf jelas) yang ditemui pada awal beberapa surah Al-Quran. Mereka merepresentasikan jiwa dan sebagaimana jiwa yang tersembunyi, maka rahasia dari huruf-huruf tersebut juga tersembunyi. Pada saat yang sama, ia sesuai dengan jumlah posisi bulan yang tidak terlihat. Di sisi lain, huruf-huruf lain (yang disebut tidak jelas) yang tidak pernah muncul pada awal surah, merepresentasikan tubuh dan berkaitan dengan posisi-posisi bulan yang terlihat .... Itulah misteri Al-Quran.[9]

Huruf-huruf yang jelas bisa ditemukan pada setiap awal 29 surah Al-Quran, secara terpisah-pisah atau berkelompok sebagai

huruf-huruf awal (yang jumlahnya bervariasi, dari satu sampai lima). Para ilmuwan Arab dan orientalis selama berabad-abad terus bertanya-tanya tentang keberadaan dan peranan dari huruf-huruf awal tersebut tanpa menemukan konsensus makna dari huruf-huruf tersebut. Berdasarkan Surah Âli 'Imrân (3): 7, yang menyinggung ayat-ayat Al-Quran yang memiliki lebih dari satu arti (*mutasyâbihât*), dijadikan penjelas akan keberadaan huruf-huruf ini: "Dan tidak ada seorang pun yang tahu makna (dari ayat-ayat tersebut) kecuali Tuhan dan mereka yang keilmuannya sangat mendalam". Ini adalah cara "penafsiran" yang dilakukan para sufi terhadap ayat tersebut dengan memperluas makna "meraka yang ilmunya sangat mendalam" sebagai kemampuan pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat semacam itu. Tirmidzî menulis "dalam *Fawâtih* dari surah-surah, tentang kiasan dalam makna surah, yang hanya diketahui oleh para ahli hikmah Tuhan di atas bumi ... orang-orang yang hatinya mencapai kesunyian esensial-Nya lewat mana mereka menerima pengetahuan ini, yaitu tentang konsonan dari alfabet".[10] Meskipun membahas satu subjek semacam itu adalah sesuatu yang sulit, kita tetap melakukannya dengan tujuan bukan untuk memberikan penjelasan yang mendalam tentang hal itu—hal semacam itu secara manusiawi tidak mungkin—tetapi lebih untuk menyajikan pendekatan yang sesuai terhadap subjek tersebut.

Huruf-huruf awal adalah satu teofani tentang yang Tak Terciptakan dalam ciptaan. Al-Quran, manifestasi skriptural dari dunia Ilahi yang tak terciptakan, menjadi kitab bagi sebuah orde ciptaan. Dunia yang tak terciptakan itu tidak bisa diekspresikan tanpa bantuan huruf yang diciptakan. Huruf yang dimaksud bukanlah kata-katanya, melainkan refleksinya. Pewahyuan adalah satu upaya *superhuman* untuk mengubah yang tidak terciptakan menjadi terciptakan. Dalam proses ini, pengkristalan kata-kata menjadi bahasa lisan dan tulisan sakral—dalam hal ini bahasa Arab—menyisakan tanda tanya tentang hal tertentu dalam Al-Quran yang di dalamnya bisa dikatakan pengaruh ketuhanan dilanggengkan, terkristalisasi, atas pembekuan literer.

Huruf-huruf awal berkaitan dengan dunia "tak terciptakan" ini. Huruf-huruf tersebut tidak divokalkan dan, karena tidak bisa diartikulasikan, huruf-huruf awal ini tidak untuk dibaca. Dengan melihat manifestasinya, huruf-huruf awal tersebut dengan demi-

kian tidak sempurna atau tidak komplet (=*non finis*). Huruf-huruf itu memiliki satu dimensi *aphopatic* (mengetahui Tuhan melalui negasi—penerj.) yang membedakannya dengan huruf-huruf lainnya dalam Al-Quran. Semua ayat Al-Quran bisa dibaca, yang di dalamnya Muhammad mewadahi pesan ketuhanan secara integral; sebaliknya, Al-Quran juga hanya bisa di "eja"—sebagaimana seseorang yang tidak mengerti apa yang ia baca—di sanalah tempat pemahaman manusiawi dan duniawi dalam cara tertentu agak terbuka. Nabi memberi satu "jubah" suara, jelas dan bisa dipahami, atas firman Tuhan yang tidak terdengar, kecuali dalam huruf-huruf awal ketika kata itu relatif "telanjang" dan diterima sebagai gaung suara primordial yang muncul.

Huruf-huruf awal merupakan bagian dari Al-Quran yang melanggengkan sesuatu dari wilayah surgawi yang di dalamnya pewahyuan telah berlangsung sebelum diturunkan kepada Muhammad. Kondisi inilah yang dirujuk ketika menekankan bahwa huruf-huruf awal berkaitan dengan ilmu-ilmu ketuhanan yang ditransmisikan secara langsung dalam rentang waktu (yang sangat cepat) ketika tidak ada malaikat yang bisa menjadi perantara atau penerjemah antara Tuhan dan Nabi. Dalam hal ini dikisahkan bahwa saat Jibril *diutus* membawa *k h y' sh* (huruf-huruf awal Surah Maryam), ketika ia menyebut masing-masing huruf itu satu demi satu, Nabi berkata: "Aku tahu". Akhirnya Jibril berkata : "Bagaimana kamu tahu sesuatu yang aku sendiri tidak tahu?"

Kalau seseorang memerhatikan huruf-huruf itu secara lebih saksama dalam kerangka misteri wahyu, huruf-huruf awal itu merupakan batas yang memperantarai antara firman Tuhan dan Al-Quran sebagai kitab orang beriman. Huruf-huruf itu merupakan perantara, baik aksidental maupun selamanya (sesuai dengan pengertian terhadap misteri yang disebut di atas), yang terletak di antara Yang Prinsip (Tuhan, nama Tuhan, dan lain sebagainya) dan manifestasinya: yaitu, nama Tuhan ini dikembangkan, dibedakan dalam kesesuaiannya dengan keefektifan pesan yang diwahyukan kepada manusia dan dalam bentuk kitab—dari mana muncul nama *surah* (yang secara literal berarti "susunan", atau "tersusun"), karenanya, menjadi sekumpulan "kata-kata" yang ditertibkan.

Huruf-Huruf Alfabet dan Tangan Manusia

Jika dilihat sebagai atribut alfabet, jumlah 28 dan 14 itu merupakan nilai simbolis dari jumlah keseluruhan dan separuh. Kita telah melihat betapa huruf-huruf awal Al-Quran berhubungan dengan separuh—yang secara implisit sangat unggul —dari alfabet. Dari spekulasi tersebut seseorang dapat menarik satu dikotomi yang cocok antara dua bagian (huruf-huruf) yang dibahas ini. Kecenderungan ini khususnya didukung dan dibentuk oleh ilmu tangan. Dapat dilihat bahwasanya masing-masing tangan, yang terdiri atas lima jari, memiliki empat belas *phalanxe* (nama tangan, *yad*, sama dengan 14); dua tangan dengan demikian jumlahnya 28 *phalanxe*, sesuai dengan jumlah alfabet, sehingga orang bisa membayangkannya telah dibagi rata seolah-olah semua itu berada dalam satu "wadah" pencetakan.

Pembagian dua tangan akan membawa konsekuensi untuk membagi alfabet menjadi huruf-huruf tangan kanan dan huruf-huruf tangan kiri. Bahwa pembagian ini bisa dilakukan dapat dipahami dengan mudah dari fakta bahwa ada pembedaan nilai sejak masa lalu terhadap kanan (dianggap baik) dan kiri (dianggap buruk).[11] Tanpa harus menelusuri lebih jauh sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa penafsir Manichaean, mari kita catat bahwa pembagian yang lalu antara huruf-huruf yang jelas dan kabur itu sesuai dengan pembagian huruf-huruf tangan kanan dan kiri. Kanan dan kiri secara berurutan sesuai dengan utara dan selatan, dan sebagai konsekuensinya diaplikasikan pada selatan dan utara posisi perempatan bulan di angkasa.

Dari sudut pandang ilmu tangan, tangan kiri menunjuk pada "alam", suatu jumlah total dari ciri-ciri yang menunjukkan apa yang menjadi karakternya. Ini berhubungan dengan aspek "pasif" dan "masa lalu". Ia adalah bagian dari takdir. Tangan kanan menunjuk kepada apa yang didapatkan, jumlah dari modifikasi yang dibawa ke masa depan. Apa yang didapatkan, dalam satu proses "menjadi" yang permanen, untuk menyempurnakan dan membenarkan takdir tangan kiri, yang relatif tetap. Tangan kanan ini berhubungan dengan aspek aktif; ia adalah tangan masa depan.

Koinsidensi numeris antara *phalanxe* dan huruf-huruf ini memungkinkan kehadiran Nama-Nama Tuhan dalam artikulasi dua tangan. Simbolisme inisiasi dalam "persatuan dua tangan", dalam hubungan seorang murid kepada guru spiritualnya, membuktikan ide tentang tangan yang *theophorik* (mengandung nama Tuhan). Ringkasnya, semua kejadian ini seolah-olah menjadikan "persatuan dua tangan" tersebut bertujuan membangkitkan huruf-huruf suci nama (Tuhan) dari keadaan "belum" terartikulasi, dan untuk mengartikulasikannya (kami menekankan kesesuaian kosakata antara aktivitas mengucapkan dan gerakan jari) melalui tangan, dengan cara tanpa suara sekalipun—karena masih dalam bentuk potensial, maka tugas sang muridlah untuk mengaktualisasikannya. Karena kedua tangan memuat jumlah total huruf-huruf, susunan dari semua nama itu bisa ditemukan di sana secara utuh.

Kabbala (doktrin esoteris Yahudi—penerj.) memperjelas kesesuaian ini dengan mendistribusikan nama YHVH yang diperluas ke dalam 28 huruf berdasarkan *phalanxe* dari dua tangan. Karena penyusunan semacam ini tidak mungkin tanpa melakukan distorsi atau menempuh cara lain yang lebih sesuai dengan nama "Allah", hal tersebut sebenarnya bisa dilakukan dengan nama *Huwa* yang diperluas menjadi empat belas huruf dalam satu tangan, dan ini akan dilakukan untuk menghubungkannya dengan satu misteri, di mana dalam penyatuan tangan-tangan pada saat inisiasi, dua tangan yang diletakkan sang guru di atas tangan muridnya adalah seperti "dua tangan kanan" (dan bukannya satu tangan kiri dan satu tangan kanan sebagaimana dalam fisiologi). Pembagian anatomis yang inheren dalam dunia profan manusia dengan demikian secara simbolis digugurkan dan ditransendensikan. Karena adanya "kesatuan tangan-tangan" (ungkapan ini sinonim dengan kata "doa"), penyebaran dan pembagian huruf-huruf antara huruf-huruf (tangan) kanan dan huruf-huruf (tangan) kiri dengan demikian menjadi tidak berarti ketika Nama Sakral disusun ulang.[12]

Menghadapi pandangan terhadap ilmu tangan dari sudut pandang ilmu-ilmu huruf ini orang bisa menambahkan sisi yang lain. Bisa dikatakan bahwa garis-garis utama tangan itu mensketsakan sebuah bilangan yang membentuk angka 18 (١٨) di tangan

kanan dan 81 (٨١) di tangan kiri. Jumlah totalnya menjadi 99, jumlah Nama-Nama Tuhan (*Asmâ Al-Husna*)—yang kami maksud adalah sejumlah kualitas esensial ketuhanan dari jumlah tidak terbatas yang didasarkan kepada satu rangkaian nama soteriologis dan kriteriologis yang pasti dan disebut dalam Al-Quran. Terhadap 99 nama tradisional tersebut, harus ditambahkan nama "Allah" sehingga jumlahnya seratus.

Fakta ini menyebabkan munculnya suatu hubungan baru antara ilmu tangan (*'ilm al-kaff*, *kaff* adalah nama lain dari tangan yang = 100) dan ilmu huruf dan nama, sebuah hubungan yang secara khusus terbukti dari fakta bahwa tasbih umat Islam itu terdiri atas 99+ butir, jelasnya: 99 manik-manik ditambah satu yang keseratus, yang ukurannya lebih besar; struktur seperti ini kongruen dengan nama-nama tersebut.

Sejalan dengan proyeksi dari 28 huruf ini dalam istilah mikrokosmos tentang perangkat struktural kedua tangan, ada satu representasi yang secara komparatif bersifat makrokosmis—bahkan, metakosmik—mengenai huruf-huruf tersebut, pada sebuah "ruang" surgawi, atau lebih tepat lagi, di atas sekelompok "ruang konsentris yang hierarki dan susunannya diuraikan oleh Ibn 'Arabî dalam "teori"-nya tentang Napas Ketuhanan (*nafas Al-Raḥmân*). Ini tidak bisa dijelaskan dengan detail di sini, tetapi itu melibatkan perbedaan tingkatan realitas yang tersusun berdasarkan 28 huruf alfabet.

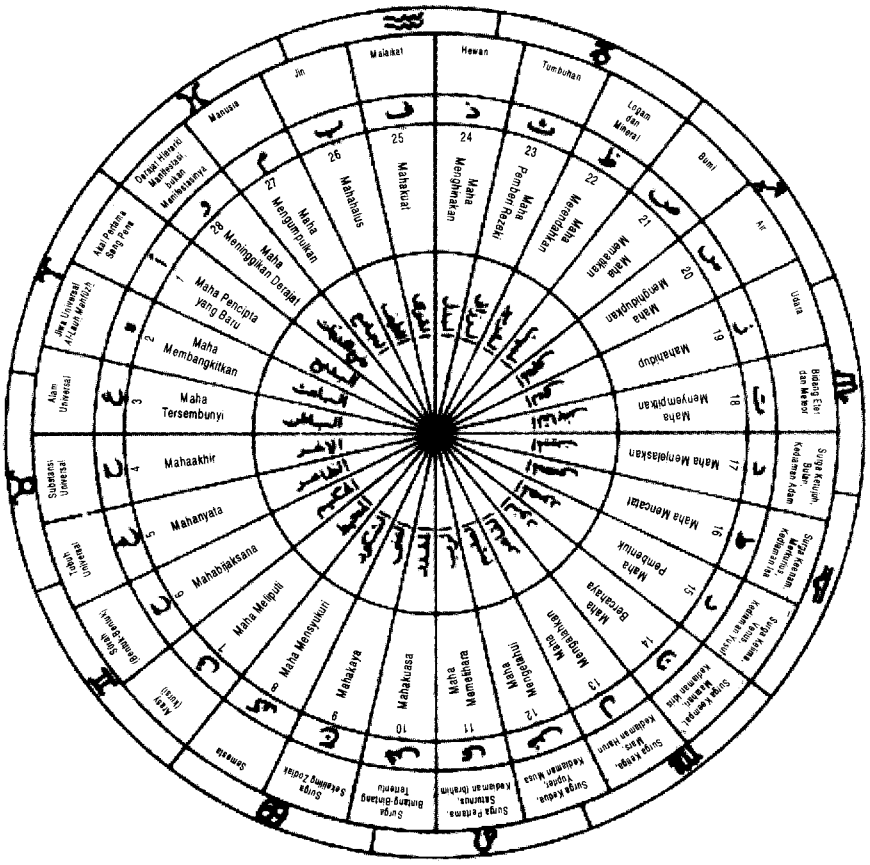
Secara skematis orang bisa membedakan satu tingkat ketuhanan, satu tingkat *suprahuman* atau universal, dan tingkat manusia, yang secara berurutan direpresentasikan oleh Nama-Nama Tuhan, tingkatan-tingkatan kosmis, dan 28 huruf alfabet. Huruf-huruf itu disusun berdasarkan sebuah tatanan emanasi fonetik sebagaimana yang disusun oleh ahli tata bahasa Sîbawaih. Ibn 'Arabî mencukupkan dirinya dengan mengombinasikan *alif* dan *hamzah* untuk mencapai angka 28, yang diperlukan demi keefektifan penjelasan. Urutannya, dimulai dengan fonem-fonem terdalam, yaitu kerongkongan, melalui yang paling luar, bibir—yaitu dari *hâ'* sampai *mîm*—dikerangkai oleh *alif* sebagai tingkat pertama (berdasarkan pecahnya keheningan, ledakan suara dari *hamzah*) dan oleh *wâu* sebagai tingkatan terakhir.

Napas Sang Maha Penyayang dan Huruf-Huruf Alfabet

Teori ini dimulai dengan ide tentang suatu ekspansi (apa yang oleh Ibn 'Arabî disebut "perluasan") dari Realitas unik dan primordial. Sesuai dengan simbolisme suara, dari Napas Ketuhanan itulah pertama-tama muncul Nama-Nama atau Sifat-Sifat, yang terjadi bahkan sebelum penciptaan dunia. Berdasarkan "tuntutan" semua itu, campur tangan Sang Napas ini menentukan semua "tingkatan kosmis", sebagai satu bentuk penenteraman atau "relaksasi" yang beremanasi ke dalam sebuah hierarki dari manifestasi Akal Pertama sampai penciptaan manusia.

Dua puluh delapan tingkatan kosmis tersebut dibagi dalam empat perempatan (satu perempatan terdiri dari tujuh tingkat). Perempatan pertama, yang merupakan dasar, meluas sesuai dengan gerak menaik mulai *vernal equinox* (saat waktu siang dan malam sama panjang pada musim semi, sekitar 20 Maret—penerj.) sampai *summer solstice* (saat matahari mencapai sudut utara terjauh dari equator pada musim panas, sekitar tanggal 21 Juni bagi belahan bumi bagian utara—penerj.) yang ditandai oleh singgasana dan huruf kutub *qâf*. Perempatan kedua, atau perempatan perantara, meluas dari *summer solstice* sampai *winter solstice* (saat matahari mencapai sudut utara terjauh dari equator pada musim dingin, sekitar tanggal 22 Desember bagi belahan bumi bagian utara—penerj.), dengan demikian mengikuti suatu gerakan menurun. Semua itu menyimbolkan keseluruhan dunia formal, yang berujung pada bumi; yang memiliki pusat matahari dan huruf *nûn* (huruf keempat belas yang dihubungkan dengan setengah kedua dari rangkaian fonem) diposisikan pada *autumnal equinox* (saat waktu siang dan malam sama panjang pada musim gugur, sekitar 22 September—penerj.). Perempatan keempat, kembali menaik, yang berujung pada manusia (huruf *mîm*). Tingkatan terakhir (huruf *wâu*) menerangkan kemungkinan mengintegrasikan kembali semua emanasi ke dalam tingkatan awal (huruf *alif*).

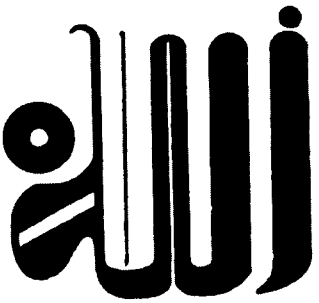
Reintegrasi ini tidak berarti menyatukan kembali sebab lingkaran ini tidak menutup secara rapat; di mana akhir tidak bercampur dengan yang awal. Emanasi berlangsung dalam bentuk spiral terbuka, bukan dalam lingkaran tertutup sebab kalau tidak demikian,


Malaikat
Hewan
Tumbuhan
Logam dan Mineral
Bumi
Air
Udara
Manusia
Jin

proses melingkar yang paralel seperti bulan dan matahari akan berakhir pada saat yang sama, dengan hasil hubungan evolusioner keduanya akan berhenti, dan tidak lagi memilki *raison d'etre*—atau, mengutip Surah Yâ Sîn, *Tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Dan masing-masing beredar pada garis edarnya* (QS Yâ Sîn [36]: 40).[13] Superposisi urutan yang tidak setara ini (yang membuat, misalnya, "tanda" setiap Zodiak [*burûj*] meliputi tujuh pertiga dari siklus bulan) menjelaskan ketidakberulangan dari lingkaran-lingkaran dan ritme-ritme, dan berdasarkan hukum inilah astrologi dirumuskan dan, lebih luas lagi, semua ilmu-ilmu ketuhanan sekunder. Contoh-contoh lain bisa diberikan tentang ketidakberulangan ini, *sine qua non* dari urutan dan keragaman yang dimanifestasikannya. Mari kita mengutip, untuk bidang astronomi, *the precession of the equinoxes* (satu gerakan mundur perlahan dari titik *equinoc* di angkasa sepanjang garis eliptik), dari mana muncul keterlambatan waktu sekarang antara tanda-tanda zodiak dan dua belas konstelasinya yang saling berhubungan, penyusunannya kembali terjadi pada akhir setiap revolusi besar.

Untuk menunjukkan representasi yang baik dari teori Napas Ketuhanan ini, kita akan merujuk diagram sinoptik (Gambar 23.1, h. 585) yang dipinjam dari T. Burckhardt.[14] Karena tiada pengembangan lebih jauh, diagram ini akan membawa pada pandangan tentang "ruang" yang berbeda secara menyeluruh dan tingkatan-tingkatan yang sedang dibahas ini.

Dalam diagram ini, *alif* harus ditempatkan secara terpisah dari huruf-huruf lain. Seperti sudah kami singgung bahwa, seperti *hamzah*, ia menandai masuknya suara. Ia adalah dasar dari manifestasi suara yang di dalamnya huruf-huruf lain dicirikan oleh simbol yang berbeda. Dengan demikian, penting untuk diperhatikan bahwa urutan huruf-huruf yang dimulai dengan huruf *hâ'* dan diakhiri dengan *wâu*, menekankan dua huruf Nama Ketuhanan *Huwa*. Dalam lingkungan sufi, nama ini sama prestisiusnya dengan Nama Allah, kalau tidak dikatakan lebih. Tidaklah mungkin membahas ilmu huruf ini tanpa membicarakan ilmu nama-nama. Hal ini dapat dikaji secara ringkas dalam bagian ini; kita akan meninggalkan dahulu perluasan esoteris tentang "Nama Puncak" (*supreme name, al'ism al-a'zham*), yang darinya nama-nama muncul.[15]



Gambar 23.2

Ilmu Nama-Nama

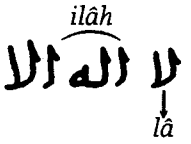
Untuk memahami campur tangan tertentu yang bersifat subtil dan karena pertimbangan-pertimbangan struktural, kita akan mulai dari nama Allah sebagai awal pembahasan. Ringkasnya, dapat dikatakan bahwa bentuk perluasan dari nama ini adalah *syahâdah* (pertama)-*lâ-ilâha illallâh* (tidak ada Tuhan selain Allah)—dan bentuk ringkasnya adalah *Huwa*—Dia. Nama Allah itu direpresentasikan dalam kaligrafi tradisional dalam ilustrasi yang ada (Gambar 23.2). Ia adalah satu tetragram yang tersusun dari *alif*, *lâm*, *lâm*, dan *hâ'*. Sebagai sebuah tetagram (kata yang terdiri dari empat huruf), ia pasti akan ditulis *Allh*. Huruf-huruf ini bisa disambung; dengan demikian, bentuknya adalah *Allah*. Ada tiga huruf yang menyusunnya: *alif*, *lâm*, dan *hâ'*. *Alif* adalah garis vertikal dan merepresentasikan maskulinitas, prinsip aktif (atau *injunktif*, dari sudut pandang simbolisme energi suara); makna ini diperkuat oleh titik di atasnya, yang merupakan sejenis proyeksi vertikal.[16] Nilai numeriknya, 1, jelas merupakan simbol kesatuan. Huruf terakhir, *hâ'*, yang mirip seperti lingkaran, merepresentasikan femininitas, prinsip pasif, dan makna ini diperkuat oleh mahkota (dalam pengertian geometris dari istilah tersebut) di atasnya. Di antara kelurusan *alif* di awal dan bentuk melingkar yang utuh dari *hâ'* di akhir, dua huruf *lâm* menjadi perantara untuk memastikan adanya transisi melalui tulisan.

Kita baru saja membuat kiasan terhadap dua tanda, titik dan mahkota yang ada di atas *alif* dan *hâ'*. Penjelasan yang paling masuk akal adalah bahwa titik itu mengingatkan adanya potensi *hamzah*

yang secara sistematis tertinggal dalam keadaan yang tidak termanifestasikan dari sudut pandang suara maupun grafisnya, dan bahwa mahkota itu merupakan bentukan dari miniatur *hâ'* untuk mengindikasikan bahwa *hâ'* di akhir kata Allah itu adalah sebuah huruf radikal yang merupakan bagian dari tetragram dan bukan huruf aksesori (seperti indikasi femininitas di atas). Titik dan mahkota diletakkan sedemikian rupa sehingga keduanya dapat saling bersinggungan satu dengan lainnya diselaraskan secara tepat keduanya bisa saling bercampur dalam bentuk sebuah lingkaran utuh. Keselarasan keduanya memperjelas kesesuaian antara dua ujung, *alif* dan *hâ'*. Ini berarti bahwa nama Allah menyatukan aspek esensial—titik—dan aspek substansial—mahkota; dua sifat Wujud yang secara natural didukung oleh bentuk huruf *alif* dan *hâ'*. Kesesuaian ini dapat dianggap sebagai hasil dari dua proses yang saling berbalik: proses involutif atau sentripetal dalam hal hubungan titik dan mahkota yang terkumpul dalam satu titik unik (*stricto sensu* satu lingkaran, "satu titik yang diperluas"—kalau geometri baru ini disetujui), yang di dalamnya hanya ada Allah; dan proses evolutif atau sentrifugal dalam hal pemisahan titik dari mahkota yang dijauhkan dari titik primordial, tempat yang di dalamnya hanya ada Allah. Kedua proses ini diawali dari Nama (Allah) dan berakhir di sana; Nama ini secara sekaligus merupakan awal dan akhirnya. Kedua proses ini berkembang di luar nama dan sekaligus berada di dalamnya, secara timbal balik saling meniadakan di pusat tekan Nama yang abadi, sebuah tempat persilangan dari semua proses yang berlangsung, bukan saja di luar ruang dan waktu, melainkan juga di luar dari semua kemungkinan.

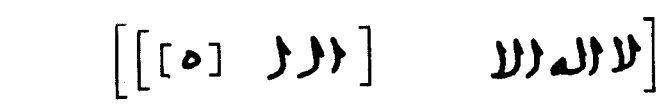
Kekhususan *syahâdah* muncul pada peralihan frasa yang dalam sintaksis Arab disebut *istitsnâ* (pengecualian), yang dinyatakan oleh partikel *illâ* (*in lâ*, "kalau tidak"), suatu muatan transenden yang tersembunyi dalam struktur internal formulasi *Syahadah*. Secara ringkas, beberapa pertalian yang didasarkan pada refleksi (dalam pengertian optik) dan simetri ("keseimbangan" menurut Jâbir) mengartikulasikan *syahâdah* dan menyatakannya dalam satu keseimbangan interior yang kompleks, yang di dalamnya pembedaan tradisional dilakukan secara tidak sempurna, dalam suatu cara yang tegas, yaitu dalam klausa "negatif": *lâ-ilâha* (diawali *lâ*, satu partikel

negasi) dan klausa positif *Allâh* (diawali *al*, partikel pasti dan awal dari *Allâh*, *al-ilâh*).[17] *Syahâdah* memperjelas bahwa nama *Allâh*, simbol Wujud Universal, sebanyak afirmasinya, memuat dalam cara yang implisit dan mendasar simbol indeterminasi absolut dari non-Wujud (partikel negatifnya terkubur dalam kata *al-ilah* yang digugurkan dan disusun ulang dalam *lâ* dan *ilâh*:



Sebagaimana nama *Allâh* yang terdiri atas empat huruf, kata *syahâdah* terdiri atas empat kata, dan kata-kata tersebut disusun secara eksklusif dari huruf-huruf yang sama dengan Nama (Allah): *alif*, *lâm*, *hâ'*. Kita hanya akan memerhatikan hubungan huruf terakhir kata Allah dan kata terakhir dari susunan *syahâdah*: *Hâ'* dan *Allâh*. Sebagaimana formula *syahâdah* itu diakhiri dengan nama *Allâh*, Nama Allâh diakhiri dengan huruf *hâ'* didasarakan pada satu pandangan yang sama tentang formula dan nama terhadap huruf yang sama. *Hâ'* menandai satu akhir, ia diidentifikasi sebagai keluarnya napas (suara yang paling dalam), sebagai napas terakhir orang yang sekarat. Dengan demikian *hâ'* menjadi imbangan bagi huruf awal *alif* dari *Allâh* (yang bisa dibandingkan dengan tangisan bayi pertama). Sebagai ekspresi diri, *hâ'* secara tidak terbatas memperpanjang suara dan napas.

Dapat dikatakan bahwa *hâ'*, dalam satu bentuk yang dipadatkan, adalah nama *huwa* yang disisipkan kepada kata *Allâh*, sebagaimana *Allâh* sendiri disisipkan ke dalam *syahâdah*. Sebaliknya, dapat dikatakan bahwa nama *huwa* itu diperluas dalam nama empat huruf *Allâh*, dan *Allah* sendiri diperluas dalam formula empat kata, *syahâdah*. Orang dapat menemukan dirinya dalam rangkaian keterhubungan yang suksesif yang secara khusus diperjelas oleh ortografi Arab:



Sifat inheren dari *Huwa* (kami mengajukan bentuk ini secara analog dengan kata *Allâh*) dalam *Allâh* menjelaskan kehadiran yang agak membingungkan tentang mahkota di atas huruf terakhirnya. Dapat ditambahkan di sini bahwa ini adalah satu pertanyaan tentang sebuah "tanda tangan" (dalam pengertian Boehmian tentang dunia), tepatnya tentang "ke-Dia-an" (*Huwa*-an) dari *Allâh*, yang bisa dikatakan menyangkut hubungannya dengan diri yang absolut dan universal. Inilah yang oleh banyak sufi diingat dengan menunjukkan sifat inheren dan permanen—atau perennial—dari *Huwa* dalam *Allâh*. Sebagai akibatnya, dengan pemotongan yang terus-menerus terhadap nama Allah, orang mendapatkan LLH (*lillâh*, "kepada *Allâh*"), LH (*lahu*, "kepada-Nya"), dan akhirnya H (*hû*, Dia), hal ini membuat banyak wilayah ketuhanan yang memiliki banyak ekspresi ke dalam satu "reduksi" progresif terhadap Diri: *Huwiyah*, satu istilah abstrak yang dimulai dengan *Huwa* dan ekuivalen dengan istilah skolastik "aseity" (kondisi atau keberadaan yang mandiri).

Secara ritual, orang bisa melihat "reduksi" ini dalam *hadhrah* atau tarian *zikir*. Nama *Allâh*, yang pada mulanya diartikulasikan dengan jelas, kehilangan suku-kata pertamanya dan kemudian secara progresif tereduksi menjadi satu embusan napas yang kuat seperti satu desah seorang yang mau mati. Pada tingkatan ini, tidak lagi ada kesadaran akan artikulasi; fonem terakhir *hâ'* sendiri juga lenyap, mencair dan bercampur dengan napas berat yang melenyapkan segala tindakan dan keinginan. Sang penari tidak lagi mengartikulasikan; bahkan ia tidak lagi bisa dikatakan "menapaskan" Nama. Lebih tepat bahwa ia sedang "bernapas" karena-Nya: Diri telah menyerap diri.

Nama ketuhanan *Huwa*, terdiri atas dua huruf, *hâ'* dan *wâu*, yang di dalamnya nilai numeriknya secara berurutan adalah, 5 dan 6, secara tradisional berhubungan dengan langit dan bumi atau, kondisi manusia, berkenaan dengan femininitas dan maskulinitas. Jumlah totalnya, 11, merupakan angka hierogami, angka androgini. "Jumlah *phytagorean*" dari 11, yaitu 66, secara sekaligus merupakan jumlah nama *Allâh* (1 + 30 + 30 + 5) dan jumlah pasangan pertama, Adam dan Hawa (*Âdam wa Hawâ*: 45 + 6 +15). Ini menempatkan *Huwa* pada persimpangan dua jalan, yaitu onomastika (studi tentang asal-usul dan susunan nama yang tepat—penerj.) dan androgini

primordial. Bumi dan langit masih bisa disimbolkan dengan dua lingkaran "magis" terkenal yang secara berurutan merupakan pusat dari *hâ'* atau angka 5 dan *wâu* atau angka 6. Lingkaran yang diperluas tersebut secara berurutan memiliki jumlah nilai total 45 dan 54, yaitu 99, berhubungan dengan—sebagaimana telah kita tahu—totalitas Nama-Nama Tuhan; ini adalah satu bukti lain dari sudut pandang aritmologi, tentang kualitas sintetik dari *Huwa*.

Beberapa Penjelasan tentang Kimia

Di sepanjang halaman-halaman berikut kita berkesempatan untuk membicarakan beragam aspek yang berhubungan dengan astrologi, kimia, dan lain sebagainya. Kita telah menggunakan pendekatan ilmu-ilmu tersebut melalui perspektif semitik tentang ilmu huruf yang—mari kita ingat lagi—dianggap sebagai ilmu kunci, dari sudut pandang epistemologi. Sebagai bandingannya adalah ilmu-ilmu lain yang bentuknya merupakan pinjaman dan adaptasi dari tradisi asing dan khususnya dari Hermetisisme Alexandrian.[18] Karenanya, dari sudut pandang metodologis, hal ini mengimplikasikan satu pendekatan yang sama sekali berbeda. Tidaklah mungkin untuk membahas masing-masing ilmu tersebut secara mendalam; meskipun demikian, beberapa pembahasan pelengkap tentang kimia bisa dilakukan di sini.

Kimia yang kita bicarakan di sini tidak direduksi sebagai satu jenis keahlian tentang perlogaman dan ke dalam satu karya laboratorium yang memusatkan perhatian pada seni pembakaran. (*Mutatis mutandis*, aktivitas-aktivitas pandai besi, pembuat tembikar, pembuat kaca, dan lain sebagainya bukannya tidak berhubungan dengan kimia). Tepatnya, kimia di sini berkaitan dengan suatu "mistisisme" yang memanfaatkan proses metalurgis (secara fisikal dan kimiawi) sebagai pendukung simbolis dan menafsirkannya secara sistematis melalui analogi dalam perspektif spiritual. Bagi orang Barat, gambaran yang sangat berpengaruh tentang "jalan" ini tidak diragukan lagi adalah ahli kimia yang berdoa (*oraison*) dalam "laboratori"-nya, sebagaimana adagium Latin menyatakan *laborare orare*. Dalam konteks Islam konotasi yang sama terekspresikan dalam pernyataan 'Alî bahwa kimia itu adalah saudara perempuan dari kenabian.

Dalam perspektif seperti itu, perubahan kimiawi itu tidak berkenaan dengan logam, tetapi dengan jiwa. Pencarian dan proses "operatif" yang panjang—yang merupakan dasar umum dari khazanah-khazanah kimia—tidak lain adalah perjuangan untuk merealisasikan Diri, Wujud Abadi, melalui diri. Dalam "upaya" yang sulit (dalam pemahaman kata kimia yang sesungguhnya) terhadap diri inilah terjadi "perubahan" menjadi emas, simbol keadaan primordial (*fithrah*, dalam bahasa Arab). Perubahan seperti itu tidak bisa terjadi secara spiritual tanpa ada tuntunan dari guru—manusia katalisator sejati yang sama dengan apa yang dimaksud dalam kimia sebagai "Batu Filosof".

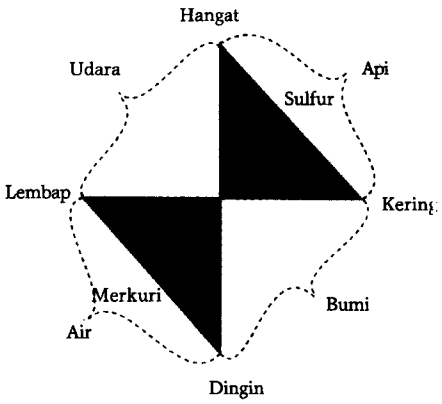
Tidak ada sesuatu yang khusus di sana, dan "jalan kimia" tidak bisa dibedakan dari "mistisisme" yang lain, kalau yang dimaksudkan adalah mencapai tujuan yang sudah umum dalam semua jalan yang tidak sepenuhnya original. Kimia tidak ditopang oleh argumen yang sifatnya metafisik, teologis, maupun etik. Metodenya secara esensial bersifat kosmologis: untuk kesempurnaannya, manusia diperlakukan sebagai satu "substansi" dan mengandaikan adanya pengetahuan mendalam tentang analogi antara domain "metalik" (dimensi lahir) dan domain psikis (dimensi batin). Lebih jauh lagi, karakter objektifnya dicirikan oleh penempatan kimia lebih sebagai jalan gnosis ketimbang jalan cinta. Formulasi dari khazanah kimia—khazanah tertulis yang seperti puncak gunung es; khazanah oral, yang secara fundamental tidak terlihat, sehingga bisa dikatakan hilang—lebih menjelaskan tentang (sejenis) Zen, *koan*, yang secara logis tidak dapat dibandingkan (untuk tidak mengatakan sebagaimana orang awam, bahwa ia adalah satu khazanah tertulis yang tidak bisa dibaca dan kontradiktif). Sang ahli kimia mengekspresikan dirinya melalui simbol-simbol. Semua bahasanya dinyatakan dalam kode. Pengodean ini dengan sukses memakai ilmu huruf, dan hanya sedikit seniman besar sejati yang mampu "membacanya" tanpa salah interpretasi; sebagian besar dari yang berhasil ini membentuk satu kelompok yang disebut "glassblowers" (para peniup kaca).

Kita telah melakukan renungan yang berkaitan dengan empat unsur: bumi, air, api, dan udara. Harus dipahami bahwa bagi seorang ahli kimia, ini tidak berhubungan dengan apa yang dipahami

pengertiannya oleh para ilmuwan dengan nama-nama tersebut, tetapi lebih merupakan "kualitas" atau modalitas yang dengannya *materia prima* mampu untuk memanifestasikan dan membedakan dirinya. Proses yang dijalankan kimia terhadap bumi, sama dengan proses dijalankan astrologi terhadap langit—yang berawal dari benda-benda astral. Dua ilmu ini berakar dari perspektif yang sama, dan jalan mereka saling melengkapi, juga banyak memiliki kesamaan. Empat unsur itu—tanpa melupakan empat kondisi "alam", panas, dingin, kering, dan lembap, yang darinya keempat unsur itu muncul—sesuai dengan kondisi-kondisi jiwa. Bayangkanlah keempatnya berada pada sebuah roda atau dalam satu "ruang". Semua "seni" (*shin'ah* dalam bahasa Arab) adalah mencari jalan keluar dari proses transformasi permanen (pembekuan, pemisahan, dan lain sebagainya) dan untuk mencapai pusat, sebuah titik tempat semua gerakan berhenti dan tempat yang memungkinkan air menjadi api, api menjadi air, udara menjadi tanah, dan benda padat menjadi udara. Dalam pusat yang tetap ini, inti misteri bisa dipahami dan lebih jelas lagi bisa disadari hanya dari sudut pandang metafisika: inilah kimia yang murni spiritual.

Agar bisa sampai pada tahap akhir ini—atau "berhasil"—kimia bekerja melalui "benda-benda", dan di antara benda-benda tersebut pasangan merkuri-sulfur merupakan objek perhatian yang sangat khusus. Keduanya secara tepat bisa dibandingkan dengan pasangan Yin/Yang, simbol Taois tentang dua prinsip yang saling melengkapi. Merkuri adalah prinsip feminin; sulfur adalah prinsip maskulin. Esoterisme Islam telah mengidentifikasi sulfur sebagai "Perintah Ketuhanan" atau "Ketertiban" melalui *kun* yang asli yang karenanya dunia, dengan kehendak Tuhan, lahir dari kekacauan dan membentuk satu "ketertiban" secara utuh. (Inilah makna kosmos dalam bahasa Yunani, yang secara umum diterjemahkan dalam bahasa Arab sebagai *kaun*, "apa yang ada"). Merkuri merepresentasikan "Alam Universal", *thabî'at al-kull*, imbangan yang plastis dan pasif dari yang ada sebelumnya (sulfur). Dari hirogami sulfur dan merkuri—sesuai dengan realitas mikrokosmis dalam pasangan jiwa/spirit dan tubuh—garam menyebar secara natural berhubungan dengan tubuh. Hirogami ini kadang-kadang dibayangkan dalam bentuk protagonis:

Laki-laki dan perempuan (raja-ratu, ayah-ibu, dan lain sebagainya yang dibicarakan banyak khazanah). Semua aspek tersebut terstruktur dalam diagram berikut.



Gambar 23.3

Kimia Kebahagiaan

Kami tidak ingin mengakhiri bab ini tanpa membahas teks Ibn 'Arabî yang ada dalam Bab 167 dari *Futûḥât Al-Makkiyyah*. Judul dari bab ini, "Pengetahuan tentang Kimia Kebahagiaan" (*kîmiyâ' al-sa'âdah*) dan Rahasia-Rahasianya", merupakan suatu kimia spiritual yang sangat menantang. Hermeneutika dari perintah ketuhanan eksistensial, *kun*, yang kepadanya Ibn 'Arabî menyerahkan dirinya, "membangkitkan perangkat demiurgis dari huruf-huruf yang menciptakan (perintah ini)" dan menegaskan "sifat ketuhanan yang sebenarnya dari kimia spiritual yang dipakai oleh ilmu huruf. Ilmu luar biasa inilah tepatnya yang dimiliki oleh Nabi Isa a.s. ... sebagaimana demiurge yang menghidupkan dan mengatur materi praeksistensi, Isa Sang Ahli Kimia meminjam sebongkah tanah dan membentuknya seperti burung yang kepadanya kemudian ia meniupkan Ruh Kehidupan sebab Isa adalah Ruh Tuhan.[19] Parabel yang berharga tentang Isa dalam sosok dan fungsinya oleh Ibn 'Arabî dipakai bersama ilmu huruf dan "demiurge" (yang harus dipahami sebagai "ilmu kimia tentang produksi wujud", ringkasnya, kimia spiritual), yang dengannya kita akan menyimpulkan ini semua secara sangat ringkas, dengan harapan kami telah memberikan kepada pembaca keinginan

untuk menyelidiki lebih dalam terhadap realitas spiritual ini. Hal ini bisa dicapai terutama melalui sebuah visi yang "jernih" tentang segala sesuatu, yaitu melalui meditasi personal terhadap apa yang ada di balik yang terindera, baik itu persoalan huruf atau persoalan penampakan-penampakan di dunia.[]

Diterjemahkan dari bahasa Prancis ke bahasa Inggris oleh
Katherine O'Brien

24

MUSIK DAN TARIAN SUCI DALAM ISLAM

JEAN-LOUIS MICHON

Sebuah Masalah Kontroversial

"Ya Tuhan! Buatlah kami mampu melihat segala sesuatu sebagaimana adanya," pinta Nabi ketika bermunajat kepada Allah.[1] Doa yang sama ini selanjutnya diulang secara terus-menerus oleh umat Islam yang taat dan berkeinginan untuk menilai secara adil sebuah situasi yang kurang lebih bersifat ambigu. Kata-kata ini diletakkan di awal esai tentang seni musik karena musik juga masih dan terus dipraktikkan di negara-negara *dâr al-Islâm*. Ada beberapa persoalan yang diperdebatkan atau memunculkan banyak pandangan serta emosi yang kontradiktif tentang status (*hukm*) musik menurut hukum agama di kalangan masyarakat Islam. Sebenarnya, perdebatan ini belum berakhir, dan, tidak diragukan lagi, tidak akan pernah berakhir, sebab perdebatan tersebut berhubungan dengan wilayah yang sepertinya Tuhan ingin memberikan umat Islam suatu kebebasan terbesar untuk memilih dan mengapresiasi. Tidak ada isyarat Al-Quran yang secara eksplisit dimaksudkan untuk menjelaskan musik. *Sunnah*, "tradisi" Nabi, hanya menyebut hal-hal yang anekdotal, tidak ada satu pun yang memberi argumen pasti baik mendukung atau menentang praktik musik. Sumber ketiga dari hukum Islam, pandangan dari para ahli hukum, para juru bicara yang diakui berdasarkan satu konsensus sosial, ternyata sangat beragam, mulai

dari kategori pandangan yang mencela musik sampai memujinya, dengan berbagai tingkatan penerimaan dan penolakan.

Untuk memahami bagaimana pandangan yang berlawanán tersebut bisa muncul dan diekspresikan dalam konteks pemikiran dan etika Islam yang sama, sangat berguna jika merujuk kepada para penafsir yang tahu bagaimana mengkaji ide-ide yang secara sekaligus bersifat metafisik, filosofis atau teosofis, termasuk juga mengandung tuntutan etika Muslim, baik secara individual maupun sosial. Para penafsir yang masuk kategori ini adalah Ikhwân Al-Shafâ' (Persaudaraan Kesucian), yang memiliki satu ensiklopedia tebal tentang filsafat, ilmu pengetahuan, dan seni, yang dihimpun pada abad ke-4 H/10 M, dan memuat sebuah penjelasan penting tentang musik.[2]

Sebagaimana para filosof Yunani, *Ikhwân* mengakui bahwa dalam suara musik duniawi terdapat gema suara musik langit yang "merupakan kediaman malaikat Tuhan dan para pembantu khusus-Nya". Dengan demikian "irama yang dihasilkan oleh gerakan seorang pemusik bagi jiwa-jiwa tertentu yang tinggal di dunia yang fana dan rusak, membangkitkan kebahagiaan dari dunia langit dan bintang-bintangnya membangkitkan jiwa-jiwa dan di sanalah terdapat kesenangan dunia ruhaniah". Dengan dasar hukum harmoni, yang terdapat dalam semua tingkatan eksistensi, yang saling berhubungan berdasarkan satu tertib yang hierarkis dan analogis, "wujud-wujud yang dihasilkan oleh reaksi sekunder merupakan imitasi dari sifat-sifat wujud pertama yang merupakan sebab keberadaan wujud-wujud tersebut ... dari sini harus disimpulkan bahwa not-not musik duniawi itu merupakan imitasi dari musik surgawi". Sebagaimana Phytagoras yang "mendengarkan musik yang dihasilkan oleh rotasi langit dan bintang-bintang, karena kesucian substansi jiwanya dan kebijakan hatinya" dan "orang pertama yang berbicara tentang ilmu ini", para filosof lain seperti Nichomacus, Ptolemaeus, dan Euclid, memiliki "kebiasaan menyanyi diiringi oleh instrumen-instrumen perkusi yang menghasilkan paduan nada dari kata-kata dan melantunkan syair-syair yang disusun untuk menekankan kehidupan spiritual dan menggambarkan kesenangan dunia ruhani, kesenangan dan kebahagiaan dari para penghuninya". Pada

masa selanjutnya, terdapat beberapa pejuang Muslim yang ketika mendapat tanda untuk menyerang, mengutip ayat Al-Quran tertentu atau mendeklamasikan puisi Arab atau Persia yang menggambarkan kebahagiaan surga yang disediakan bagi mereka yang syahid dalam peperangan di jalan Tuhan. Kembali kepada musik, dalam menemukan prinsip-prinsip melodinya dan susunan iramanya, orang bijaksana tidak memiliki tujuan dengannya selain "melembutkan hati yang mengeras, membangunkan jiwa yang lalai dari ketertiduran-kealpaan mereka dan membangunkan jiwa yang sesat dari kelalaian tidur mereka, untuk membuat mereka menginginkan dunia spiritual, kediaman mereka yang bercahaya dan perjalanan hidup mereka; untuk membuat mereka meninggalkan dunia yang fana dan rusak, untuk menyelamatkan mereka agar tidak tenggelam dalam samudra dunia materi dan untuk membebaskan mereka dari penjara dunia".

Bagaimana menjelaskan—di bawah kondisi-kondisi semacam itu—bahwa musik bisa menjadi satu objek percobaan? Sebab, menurut Ikhwân, meskipun "baik" dalam dirinya sendiri, musik itu bisa diselewengkan dari tujuannya yang alami dan sebenarnya. "Sebagaimana dasar dari pelarangan musik dalam aspek hukum tertentu dari Nabi ... itu berhubungan dengan fakta bahwa masyarakat tidak memakai musik untuk tujuan yang telah ditetapkan oleh para filosof, tetapi untuk tujuan hiburan, untuk olahraga, untuk mementingkan kesenangan dari dunia yang rendah ini." Dengan demikian, apa yang patut dicela itu bukan musiknya sendiri, tetapi pemakaian musik oleh orang-orang tertentu. "Berhati-hatilah ketika mendengarkan musik, jangan sampai hasrat dari jiwa kebinatangan mendorongmu kepada kemegahan duniawi. Dunia akan membuatmu tersesat dari jalan keselamatan dan menghalangimu dari pertemuan dengan Jiwa tertinggi."[3] Peringatan yang diberikan oleh Ikhwân ini sesuai dengan ajaran yang diberikan satu abad sebelumnya oleh seorang sufi, Dzû Al-Nûn dari Mesir (w. 246 H/861 M): "Mendengarkan (*al-samâ'*) adalah pengaruh ketuhanan yang menggerakkan hati untuk melihat Allah; mereka yang mendengarkannya secara spiritual akan sampai pada Allah, dan mereka yang mendengarkannya secara sensual akan jatuh ke dalam kesesatan".[4] Dengan cara yang sama, Hujwîrî menulis dalam *Kasyf Al-Mahjûb*, sebuah

karya pertama tentang sufisme yang ditulis dalam bahasa Persia, "Mendengarkan suara-suara yang manis itu menghasilkan satu kegembiraan substansi yang ada dalam diri manusia; ia benar, jika substansi itu benar, dan salah jika substansi itu salah".[5]

Secara umum dapat dikatakan seperti itulah sikap para filosof dan ahli musik, sebagaimana mayoritas kaum sufi dan sejumlah ahli hukum. Meskipun menyadari manfaat dari seni musik, mereka tidak kurang hati-hati dalam hal pemakaiannya, membedakan antara gaya yang sopan dan vulgar, antara melodi-melodi sensual, melodi yang "berguna", dan lain sebagainya.[6]

Meskipun demikian, banyak ahli hukum yang berpandangan lebih jauh, karena melihat adanya daya jahat yang bisa dilakukan dalam praktik musik. Mereka menyimpulkan bahwa musik itu sendiri jahat, atau setidaknya, ia lebih berisi hal-hal yang tidak berguna dibandingkan yang bermanfaat, sehingga harus dilarang dalam masyarakat. Puisi yang dilagukan dan pemakaian instrumen-instrumen menurut mereka merusak kesenangan jiwa, yang membawa orang menyeleweng dari tugas-tugas keagamaan, mendorong orang mencari kepuasaan sensual dan kawan yang jelek, mendorong kepada mabuk-mabukan dan pesta-pora. Para ahli hukum ini lebih jauh menyatakan bahwa para penyanyi itu, meskipun melagukan Al-Quran untuk memberikan kesenangan bagi pendengarnya, tidak bisa dianggap benar. Mereka juga menjelaskan bahwa secara hukum dibolehkan untuk menghancurkan instrumen-instrumen musik.[7]

Bagi seorang ahli hukum dan ahli moral seperti Ibn Abi Al-Dunyâ (w. 281 H/894 M) yang menulis satu karya pendek berjudul *Dhamm Al-Malâhî*,[8] nyanyian dan musik itu satu gangguan yang layak dicela sebagaimana permainan catur dan dadu. Kemudian, seorang ahli hukum Hanbaliyyah, Ibn Al-Jauzî (w. 579 H/1200 M) menunjukkan dirinya sebagai penentang paling keras terhadap musik yang merupakan sifat jahat manusia, "jiwa yang cenderung kepada kejahatan" (*al-nafs al-'ammârah bi al-sû'* berdasarkan QS Yûsuf [12]: 53), memiliki kecenderungan menguasai untuk melemparkan manusia dalam sensualitas. "Pertunjukan musik spiritual (*al-samâ'*) itu memuat dua hal", tulisnya dalam *Talbîs Iblîs*. "*Pertama*,

ia membawa hati jauh dari memikirkan kekuatan Tuhan dan dari ketekunan mengabdi kepada-Nya. *Kedua*, mendorong kepada menikmati kesenangan duniawi ...." Lebih jauh lagi:

> Musik membuat orang lupa akan sikap wajar dan mengganggu pikiran. Ini mengimplikasikan bahwa manusia, ketika ia merasa gembira, melakukan sesuatu yang dalam kondisi sadar akan ia anggap tercela. Ia menggerak-gerakkan kepalanya, bertepuk tangan, mengetuk-ngetuk tanah dengan kaki, dan melakukan tindakan-tindakan seperti orang gila. Musik membuat orang seperti ini; yang dilakukan musik itu tampaknya seperti anggur, karena juga menutupi akal. Inilah mengapa musik itu harus dilarang.[9]

Meskipun demikian, Ibn Al-Jauzî mengakui bahwa ada gaya musik tertentu yang di dalamnya unsur emosional tidak terlibat dan dengan begitu sifatnya legal, seperti lagu-lagu orang yang naik haji ke Makkah, lagu-lagu para pejuang keimanan, dan lagu-lagu para penunggang unta. Ia juga mengakui bahwa pada saat Ibn Hanbal hidup (abad ke-3 H/ke-9 M), puisi-puisi dilagukan hanya untuk mengagungkan rasa keagamaan, sehingga tidak termasuk yang dilarang. Akan tetapi, menurutnya masa seperti itu telah berakhir dan pembaruan-pembaruan dalam musik dan puisi yang diperkenalkan sejak itu ternyata telah sedemikian rupa, yang di dalamnya seni-seni tersebut hanya memiliki pengaruh yang merusak.

Filosof-Musikolog

Meskipun argumen seperti yang tersebut di atas bisa dimaklumi sehubungan dengan sebagian ahli hukum, yang secara khusus memerhatikan kesehatan moral manusia dalam satu komunitas secara umum; argumen-argumen tersebut tidak bisa diaplikasikan kepada para pencari kebenaran, yaitu mereka yang telah cukup membersihkan dirinya sehingga tidak akan terjatuh ke dalam jebakan sensualitas. Bagi mereka, musik memainkan peran penting dalam hierarki seni dan ilmu pengetahuan, dan mereka mempraktikkannya sebagai satu disiplin yang mampu meninggikan manusia di atas dunia nyata, membuatnya berperan dalam harmoni universal. Para pencari semacam itu sangat banyak dan ada banyak bakat dalam bidang ini

di dunia Islam, yang atas jasa mereka, dunia Islam bisa berbangga diri karena tradisi yang sangat produktif ini, baik dalam hal teori maupun dalam praktik dan instrumen musik.

Di antara teoretisi yang berpikir dan menulis tentang musik, dua kelompok yang terpisah secara jelas bisa diakui, meskipun kadang-kadang keduanya menjadi satu, tetapi lebih sering berjalan dalam jalur mereka masing-masing, menarik bahan dari sumber mereka sendiri dan mengaplikasikan metode investigasi yang berbeda. Keduanya adalah: di satu sisi, para filosof, *falâsifah, ḥukamâ'* (jamak dari *ḥakim*, "orang bijaksana") dan di sisi yang lain, para mistikus, *shûfiyyah* (jamak dari *shûfî*), *'ârifûn, 'urafâ'* (jamak dari *'ârif*, "para gnostik").

Kelompok pertama berhubungan dengan para pemikir besar yang nama mereka selamanya tidak bisa dipisahkan dari sejarah filsafat Islam, di antaranya adalah Ya'qûb Al-Kindî, Abû Bakr Al-Râzî (Rhazes), Abû Nashr Al-Fârâbî yang kitabnya *Kitâb Al-Mûsiqa Al-Kabîr* sangat populer, Ibn Sînâ (Avicenna), Ibn Bâjjah (Avempace), dan Shafî Al-Dîn (w. 629 H/1923 M).[10] Meskipun mereka mewarisi peninggalan Yunani Kuno dan memperbarui kajian Phytagorean, Aristotelian, Platonik dan Neoplatonik, mereka juga menambahkannya dengan satu pemikiran original yang unik dan mendalam, memperkayanya tidak hanya dengan berbagai perkembangan ilmiah, tetapi juga dengan semua aliran pemikiran yang didasarkan kepada wahyu Al-Quran.[11] Ikhwân Al-Shafâ', yang disebut terdahulu, juga termasuk kelompok ini. Karya mereka, "Risalah tentang Musik" dibuka dengan kalimat berikut:

> Setelah menyelesaikan kajian tentang teori seni spiritual yang berada dalam jalur ilmiah, dan kajian tentang praktik musik yang sifatnya material dan berada dalam jalur seni, ... kami mengajukan dalam risalah yang berjudul "musik" ini untuk mengkaji seni yang terdiri atas aspek material dan spiritual. Ini adalah seni tentang harmoni (*ta'lîf*) yang bisa didefinisikan melalui fungsi proporsi.[12]

Pada bagian awal tersebut dimunculkan dua ide, yang *pertama* adalah bahwa musik itu terdiri atas unsur material dan

spiritual, *kedua* adalah bahwa musik itu didasarkan pada proporsi. Karena dua komposisi ini, maka musik memiliki kekuatan khusus untuk membebaskan materi dengan tujuan menspiritualkannya dan mematerikan yang spiritual agar bisa dipahami. Kekuatan ini juga berasal dari fakta bahwa musik adalah ilmu tentang proporsi, sebagaimana dijelaskan oleh Ikhwân di bagian lain (bagian enam) dari risalahnya, di mana setelah menunjukkan contoh-contoh bagaimana angka, proporsi, dan hubungan numerik diaplikasikan kepada semua fenomena, mereka menambahkan "Semua contoh-contoh ini menunjukkan kemuliaan ilmu tentang proporsi, yaitu musik. Ilmu ini sangat dibutuhkan oleh semua seni. Meskipun demikian, ia dihubungan dengan nama musik, sebab musik menawarkan ilustrasi yang terbaik tentang harmoni."[13]

Menurut Ikhwân, karakter-karakter musik yang membedakannya dari seni-seni yang lain adalah bahwa substansi yang kepadanya musik bekerja—yaitu jiwa-jiwa para pendengarnya—sebagaimana unsur-unsur yang dipakainya—yaitu not-not dan irama—itu berhubungan dengan sesuatu yang sangat halus dan tidak material. "Musik meninggalkan kesan yang berbeda dalam jiwa-jiwa mereka yang mendengarkannya, sama dengan apa yang diakibatkan oleh karya kerajinan tangan terhadap materi yang menjadi bahan dari seninya." Ikhwân mengutip banyak contoh tentang wilayah emosional tempat melodi bisa memberi inspirasi pada manusia, seperti rasa menyesal akan kesalahan pada masa lalu, rasa berani dalam peperangan, kelegaan dari rasa sakit, dan kegembiraan yang menggairahkan. Binatang saja bisa bangkit mendengar suara musik; unta mempercepat langkahnya ketika mendengar nyanyian pengendaranya; kuda minum dengan penuh hasrat ketika tuannya menyiulkan satu nada; rusa membiarkan dirinya didekati pada waktu malam oleh pemburu yang mendendangkan satu melodi.

"Musik (*ghinâ'*)," kata Ibn Khurdâdhbih (w. ± 300 H/912 M), yang dihormati dan memberi inspirasi pada Ishâq Al-Maushilî[14] di Bagdad, ketika memberi ceramah di mahkamah Khalifah Al-Mu'tamid, pelindung dan temannya, "mempertajam akal, memperhalus watak, dan menggoncangkan jiwa. Ia memberikan hiburan dan ke-

beranian pada hati, dan ketinggian kepada yang direndahkan .... Ia lebih disukai dibandingkan ceramah, sebagaimana kesehatan dibandingkan sakit ...."[15]

Musik tidak hanya mengguncangkan jiwa dan emosi; ia juga "turun" ke dalam tubuh dan dari sana ia memunculkan kekuatan untuk menggerakkan tubuh dan membuatnya menari. Dari sana pula muncul aplikasi-aplikasi pengobatan sebagaimana yang dirujuk dalam khazanah-khazanah klasik, khususnya yang berasal dari Al-Kindî dan Ibn Sînâ. Di samping itu, musik "berkembang" selaras dengan jiwa sebab ia sendiri merupakan satu vibrasi dari asal-usul spiritual seperti kata *kun*, satu *fiat lux* primordial yang dari ketiadaan, keheningan dan kegelapan, dimunculkanlah eksistensi. Ibn Zailah (w. 440 H/1048 M), seorang murid Ibn Sînâ, berkata: "Suara memberikan pengaruh pada jiwa dalam dua jalur. Yang pertama adalah berhubungan dengan komposisi khususnya (maksudnya muatan materialnya); yang lain berhubungan dengan keadaannya yang sesuai dengan jiwa (maksudnya muatan spiritualnya)."[16]

Karena kekuatan semangatnya (*ta'tsîr*), atau *ethos* dalam bahasa Yunani, musik—kekuatan inilah yang memberi musik predikat kemuliaan tertinggi menurut teosofi Ikhwân dan para sufi—dapat menerbangkan jiwa yang telah teratur proporsinya untuk masuk ke dalam wadah tempat jiwa-jiwa itu dahulunya berasal:

> Ketahuilah, saudaraku, bahwa pengaruh yang ditanamkan oleh irama dan melodi (*naghamâh*) dari seorang musikus dalam jiwa para pendengarnya itu tipenya beragam. Demikian juga, kesenangan yang ditarik jiwa dari irama-irama dan melodi tersebut dan cara jiwa-jiwa tersebut menikmatinya juga beragam dan berbeda-beda. Semuanya bergantung pada tingkatan yang dengannya setiap jiwa berdiam dalam wilayah gnosis (*al-ma'ârif*) dan pada sifat baik perilaku yang menjadi objek permanen dari cintanya. Dengan demikian, setiap jiwa, ketika mendengarkan gambaran-gambaran yang sesuai dengan objek dari kegembiraannya, kesenangannya, merasa senang dan gembira dalam bayangan bahwa musik itu terbuat dari yang dicintainya ....[17]

Ikhwân menyimpulkan risalahnya dengan satu justifikasi terhadap musik yang paling indah dan paling sempurna, yang tidak lain adalah seni pembacaan kitab suci:

> Tradisi mengajarkan bahwa melodi paling manis yang dirindukan para penghuni surga dan lagu paling indah yang mereka dengarkan adalah perkataan Allah Swt. Inilah maksud dari firman Tuhan, Doa mereka di dalamnya ialah: *"Subhanakallahumma", dan salam penghormatan mereka ialah: "Salam". Dan penutup doa mereka ialah: 'Alhamdulillahi Rabbil'aalamin"* (QS Yûnus [10]: 10). Dan pada akhir doa mereka yang berupa: "Puji bagi Allah, Tuhan semesta alam". Konon Musa a.s., ketika mendengar kata-kata Tuhannya, merasa sangat gembira, dengan kegembiraan dan keterpesonaan sampai tidak mampu untuk menahan dirinya. Ia diliputi oleh emosi, yang terbawa ketika mendengarkan melodi yang tenang ini dan dari titik tersebut menganggap semua irama, semua melodi, dan semua lagu menjadi tidak berarti.[18]

Para Sufi dan Konser Spiritual

Pada akhirnya, mendengarkan musik berarti membuka diri seseorang terhadap suatu pengaruh, kepada satu vibrasi dari asal-usul *suprahuman* "yang menghasilkan suara" untuk membangkitkan dalam diri kita gaung suara dari satu wilayah primordial dan untuk membangkitkan dalam diri sebuah kerinduan untuk bersatu dengan Esensi-nya sendiri. Abû Hâmid Al-Ghazâlî menulis pada awal bab panjang dari *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, yang di dalamnya ia khusus membahas hukum-hukum yang mengatur pertunjukan musik spiritual (*al-samâ'*):

> Hati dan isi batin, lagu dan ekstasi, adalah khazanah-khazanah rahasia tambang permata. Di dalamnya termuat mutiara-mutiara seperti api yang termuat dalam besi dan batu, serta tersembunyi seperti air yang tersembunyi di bawah tanah dan lempung. Tidak ada jalan untuk menggali muatan-muatan tersembunyi dalam batu api dan baja tersebut

> dengan mendengarkan musik dan menyanyi, dan tidak jalan masuk kepada hati yang tersembunyi oleh lubang telinga. Maka nada-nada musik, yang teratur dan menyenangkan, memunculkan apa yang ada di dalamnya dan membuktikan keindahan dan kekurangannya. Begitu hati tergerak ke sana, maka terbukti bahwa hanya dengan muatannyalah khazanah itu terbuka, seperti bejana yang hanya meneteskan apa yang ada di dalamnya. Mendengarkan musik dan lagu bagi hati adalah batu ujian yang sebenarnya dan satu standar pembicaraan; kapan pun jiwa dari musik dan lagu mencapai hati, maka hati akan teraduk dengan hal-hal yang menonjol yang ada di dalamnya.[19]

Bagi manusia yang keinginannya akan kebaikan dan keindahan mendominasi, yang memiliki telinga untuk mendengarkan musik, musik menjadi alat khusus untuk memahami diri dan pengembangan batin. Dengan memanifestasikan kemungkinan-kemungkinan yang terpendam dari satu individu, musik membiarkannya mengamati, melalui gerakan-gerakan dan interaksi timbal balik mereka, semua itu adalah potensi-potensi yang tidak disadarinya sampai peristiwa tersebut. Satu diskriminasi yang bekerja dalam dirinya, yang membuatnya merasa di kedalaman hatinya, kepekaan akan proporsi terhadap kualitas musik dan penerimaan kapasitasnya sendiri, adalah wilayah yang jelas dan tidak jelas dari keinginan akan cahaya absolut, dalam selang-seling yang sering sekali diiringi atraksi emosional. Bahwa doktrin tua ini telah diajarkan oleh para manusia bijak dari masa lalu dan dimunculkan oleh generasi-generasi sufi sampai pada tingkatan kimia yang sejati tentang jiwa, telah diwariskan dan dipelihara sampai saat ini, aku hanya memiliki sedikit fakta, tetapi penting, sebagai bukti. Ada kalimat dalam bahasa Turki bahwa ayah dari seorang musikus kontemporer yang ahli dalam hal lagu-lagu persaudaraan sufi[20] menulis di atas tamborin yang selalu dibawa oleh anaknya. Kalimat itu berbunyi *asikin askini fasikin fiskini arttirir bir alettir* ("instrumen ini memperbesar cinta seorang pecinta, dan kemunafikan seorang munafik").

Penggunaan pertunjukan musik spiritual (*al-samâ'*) sebagai satu teknik untuk kesadaran spiritual secara pasti diperlukan agar pertunjukan tersebut diliputi oleh kondisi-kondisi dan larangan-larangan yang akan menjamin kesuksesannya dan menghindari kesesatan dan penyelewengan *nafs*. Kondisi-kondisi tersebut secara umum sama dengan yang dituntut kepada calon anggota dari jalan inisiasi (*tharîqah*): kualifikasi moral dan spiritual dari sang murid dan penerimaannya oleh sang guru (*syaikh, pîr*), kepatuhan kepada *syaikh*, menyantuni *fuqarâ'*, kepatuhan yang ketat dalam praktik-praktik ritual khusus dari tarekat, sebagaimana kepatuhan kepada *Syarî'ah*. Lebih khusus lagi, pada saat partisipasi dalam sesi pertunjukan musik spiritual (*al-samâ'*) para Darwis berusaha sebisa mungkin untuk tidak mabuk dan menunjukkan emosinya hanya ketika ia mabuk terpesona sedemikian dalam sehingga kehilangan semua kontrol. Dengan merujuk kepada Nabi, ketika pertama kali malaikat pembawa wahyu menampakkan diri, ia tidak berhasil mengontrol emosinya, Hujwîrî memaklumi ketika para pemula dalam *samâ'*, menunjukkan rasa senang. Ia menjelaskan bahwa kondisi yang disebabkan oleh pendengaran itu sifatnya spontan:

> Sejauh *samâ'* tidak menunjukkan kekuatannya, penting untuk tidak memaksanya, tetapi pada saat kekuatannya penuh, ia jangan dilawan. Sebaiknya ikutilah "peristiwa" tersebut seperti apa pun indikasinya: kalau ia menyenangkanmu, senangkan dirimu, kalau ia membuatmu tetap tenang, maka tenangkan dirimu .... Orang yang berpartisipasi dalam *samâ'* perlu memiliki kecerdasan yang cukup sehingga mampu menerima pengaruh ketuhanan dan mengakuinya sebagai kebenaran, sehingga ketika pengaruh ini menguasai hatinya, ia tidak berusaha untuk membuangnya dan ketika kekuatannya mereda, ia tidak berusaha untuk menangkapnya kembali.[21]

Abû Hâmid Al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* menyatakan satu pandangan yang sama:

> Peserta (pertunjukan musik) itu tetap duduk, kepalanya menunduk seolah ia sedang berada dalam meditasi yang

> dalam, menghindari tepuk tangan, menari dan melakukan gerakan lain yang dimaksud sebagai ekstasi yang dibuat-buat atau menunjukkan satu gaya mabuk .... Akan tetapi, ketika ekstasi itu menguasai dirinya dan menyebabkannya bergerak secara bebas sesuai keinginannya, ia bisa dimaafkan dan tidak boleh dicela.

Meskipun demikian, guru yang sama ini mengakui bahwa tentunya tidak layak dicela pula orang yang meniru perilaku dan gerakan-gerakan mabuk kalau tujuannya tidak untuk menunjukkan gaya kondisi tersebut sementara ia belum mencapainya, tetapi lebih untuk meletakkan dirinya dalam satu kondisi mental untuk mampu menerima anugerah.

> Ketahuilah bahwa ekstasi (*wajd*) itu terbagi menjadi yang datang sendiri dan yang dipaksakan, dan inilah yang disebut ekstasi pura-pura. Ekstasi pura-pura yang dipaksakan inilah yang layak dicela, dan ekstasi ini tujuannya adalah kepura-puraan serta memanifestasikan satu Wilayah Keagungan tanpa memerlukan wilayah tersebut. Dan di antara ekstasi pura-pura ini ada yang layak dipuji, dan itu adalah pembangkitan kondisi keagungan dan mencapainya bagi diri serta membawanya secara berpura-pura. Seperti itulah Rasulullah memerintahkan ia yang tidak menangis ketika membaca Al-Quran harus memaksa dirinya untuk menangis dan berduka; karena awal dari kondisi ini kadang-kadang harus dipaksa dan sesudah itu akhirnya adalah yang sebenarnya.[22]

Dengan merangkum banyak ajaran dari guru sufi, dalam sebuah daftar istilah-istilah teknis, Ibn 'Ajîbah menggambarkan empat tingkatan yang berurutan dari sebuah pendekatan untuk mencapai ekstasi.[23] Yang pertama, "mencari-cari ekstasi" (*tawâjud*):

> Orang meniru tampilan emosi ekstasi (*wajd*) dan ia melakukannya secara metodis; sehingga ia melakukan tarian (*raqsh*), gerakan-gerakan ritmis, dan lain sebagainya. Pencarian ini hanya diperbolehkan di kalangan *fuqarâ'* yang telah bersumpah menolak dunia secara total. Bagi mereka,

> tidak ada salahnya mensimulasikan ekstasi dan mengulang gerakan-gerakannya untuk merespons panggilan batin (*hâl*) .... Tentu saja ini adalah tahap kelemahan, tetapi dengan praktik yang penuh kekuatan, baik untuk mendukung dan menguatkan orang yang lemah ini, atau karena mereka menemukan kenikmatan di dalamnya .... Aku sendiri, ketika berpartisipasi dalam satu sesi pertunjukan musik spiritual bersama Syaikh kami, Al-Bûzîdî, aku melihatnya bergoyang dari kanan ke kiri. Salah seorang murid Maulay Al-'Arabî Al-Darqâwî berkata kepadaku bahwa gurunya tidak akan berhenti menari sampai akhir pertunjukan ....

Pada tingkat kedua, ada "ekstasi emosi" (*wajd*) yang di dalamnya pasti terdengar "apa yang menimpa hati dan menguasainya secara tiba-tiba, tanpa orang harus mengupayakannya. Ia bisa berupa hasrat yang menggairahkan dan menggelisahkan atau satu ketakutan yang mencemaskan ...."

Yang ketiga, "yang dikatakan orang sebagai 'ekstasi pertemuan' (*wijdân*) ketika manisnya kehadiran semakin lama dirasa, dan sering disertai dengan mabuk dan pingsan".

Akhirnya:

> Ketika pertemuan ini selesai sampai rasa pingsan dan segala halangan lenyap, dan segala kemampuan meditasi dan pengetahuan tersucikan, terjadilah ekstasi (*wujûd*), satu tahap yang disinggung oleh Junaid[24] dalam syair berikut:
>
> "Ekstasiku adalah ketika aku memindah diriku dari eksistensi melalui anugerah dari Dia yang menunjukkan padaku kehadiran."
> (*wujûdî an aghîba 'an al-wujûd bimâ yabdû 'alayya mina al-syuhûd*)[25]

Unsur-Unsur Konser Spiritual

Kekuatan yang menghidupkan dari musik—kita telah tahu—berasal dari apa yang secara esensial adalah manifestasi kata-kata Tuhan, satu bahasa yang mengingatkan orang akan satu kondisi

sebelum penciptaan ketika ia masih bersatu dengan jiwa universal, yang memancar dari cahaya original, yang mengingatkannya akan waktu keabadian tersebut ketika—sesuai dengan ayat Al-Quran yang sering dikutip oleh para sufi (QS Al-A'râf [7]: 172)—Tuhan bertanya kepada jiwa: "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul!" Ingatan dan nostalgia akan perjanjian awal (*al-mîtsâq al-awwal*) inilah yang dibangkitkan oleh musik dalam hati yang terperangkap dalam ikatan duniawi.

Dalam musik ada penafsiran tentang dua aspek yang inheren dalam Wujud Puncak, Allah. Yang pertama adalah aspek keagungan (*al-jalâl*) yang diterjemahkan ke dalam irama, dan yang lain adalah aspek keindahan (*al-jamâl*), yang diterjemahkan ke dalam melodi. Genderang menunjukkan kedatangan dan kehadiran Raja Diraja. Ia adalah tanda tentang yang transenden, tentang keterputusan yang memisahkan kita, yang serba kekurangan, bergantung, dari-Nya, Yang Tertinggi, Yang Hidup dalam Dirinya sendiri, sementara suara manusia dan seruling melagukan tentang yang imanen, Kekayaan (*al-ghinâ*) yang tiada batasnya yang di dalamnya tidak ada imajinasi manusia yang mampu memahami, tetapi setiap manifestasi, mode atau perhentian (*maqâm*)-nya bisa menjadi anugerah dan berkah bagi orang yang beriman.

Instrumen-Instrumen

Setiap unsur konser spiritual diciptakan dengan satu nilai simbolik dan menjadi bantuan dalam mengingat kembali, dalam mengingat (*dzikr*) bagi mereka yang memperhatikan bahasa simbol. Ahmad Ghazâlî, yang mengajarkan sufisme kurang lebih satu setengah abad sebelum Rûmî, menyatakan:

> Para wali Allah mengaplikasikan bentuk-bentuk ini kepada realitas (*ma'ânî*) karena pembatalan mereka kepada tingkatan-tingkatan bentuk dan memindahkannya ke dalam tingkatan cabang-cabang gnosis. Maka bagi mereka, tamborin itu merujuk kepada lingkaran dari segala sesuatu yang ada (*dâ'irah al-akwân*); kulit yang diletakkan di atasnya merujuk kepada Wujud Absolut; pukulan yang dilakukan di atas tamborin merujuk kepada kunjungan menurun

ketuhanan dari misteri terdalam dalam Wujud Absolut untuk melahirkan sesuatu yang berhubungan dengan esensi dari batin menuju lahir .... Dan embusan napas pemainnya adalah bentuk dari tingkatan kebenaran (Mahaagung dan suci Dia!) karena Dialah yang membuat mereka bergerak, menjadikannya eksis dan memperkayanya. Dan suara penyanyi merujuk kepada kehidupan ketuhanan yang datang dari misteri terdalam sampai tingkatan-tingkatan ruhani, hati dan kesadaran (*asrâr*). Seruling (*qashab*) merujuk kepada esensi manusia dan sembilan lubangnya merujuk kepada pintu-pintu lahiriah (*zhâhir*), yang jumlahnya enam, yaitu telinga, hidung, mata, mulut, dan bagian-bagian pribadi. Napas yang meniup seruling merujuk kepada cahaya Allah yang menerpa aspek terdalam esensi manusia. Dan tarian merujuk kepada putaran ruh yang mengitari putaran segala sesuatu yang ada untuk menerima pengaruh dari penyingkapan dan pewahyuan; dan inilah wilayah gnostik. Gerak berputar merujuk kepada posisi ruh bersama Allah dalam aspek batiniah (*sirr*) dan keberadaannya (*wujûd*), lingkaran dari penampakan dan kehendak-Nya, dan masuknya pada tingkatan-tingkatan segala sesuatu yang ada; dan ini adalah wilayah kepastian. Dan lompatan-lompatan ke atas merujuk kepada keadaan mengundurkan diri dari tahap manusia menuju tahap kesatuan dan kepada segala sesuatu yang memperoleh pengaruh spiritual dan pertolongan iluminasi dari-Nya.[26]

Dalam bagian ini, Ahmad Ghazâlî tidak menyebut instrumen yang memakai tali. Sebab, dia—seperti saudaranya—menganggap instrumen-instrumen semacam itu dilarang "berdasarkan kesepakatan umum" dengan dasar apa yang sering sekali dilakukan pada abad-abad pertama Islam oleh orang-orang yang berlaku seperti perempuan, yang melakukan pertunjukan pada malam hari yang sangat sesuai dengan yang dilakukan oleh para kekasih Tuhan. Meskipun demikian, pengecualian ini tidak bersifat universal dan hanya menunjukkan ketidakpastian, ketika bahkan dalam lingkaran-lingkaran mistik, alat ini bisa ditemukan dalam praktik musik.

Larangan ini tidak menghalangi kecapi, *tanbur* (pandore), *rebab* (rebec), dan *qânûn* (sitar) untuk dipakai di samping gendang dan seruling bambu (*nay*) dalam pertunjukan-pertunjukan banyak tarekat sufi seperti Maulawiyyah (pada Darwis berputar), Baktasyiyyah dari Turki, *Chistiyyah* dari India, dan yang belakangan (pertengahan abad ke-13 H/19 M), Syâdziliyyah-Harrâqiyyah dari Maroko, yang dalam sesi-sesi pertunjukan zikir mereka mengadopsi instrumen-instrumen *nawbah* dari Andalusia.

Pada dasarnya, instrumen-instrumen tersebut selalu dihargai sebagai paling tinggi oleh para musikolog, yang dasar keilmuannya adalah studi terhadap kelompok-kelompok dan pembagian hal-hal yang berhubungan dengan instrumen-instrumen ini. Harus diingat bahwa di antara para musikus, Al-Fârâbî sendiri adalah seorang pemain kecapi yang mengagumkan menurut orang-orang sezamannya, ia bisa membuat pendengarnya tercuri perhatiannya atau membuat mereka tidur, tertawa atau menangis dan melahirkan inspirasi rasa yang sesuai dengan "peristiwa-peristiwa" mereka sendiri. Apalagi, tampilan-tampilan seperti itu sesuai dengan teori nada kecapi, yang disusun oleh Al-Kindî, berdasarkan empat tali kecapi yang sesuai dengan empat aspek mikro dan makrokosmos seperti "kecenderungan kebinatangan" (jinak, penakut, pintar, dan berani), "kemampuan jiwa" (mengingat, memerhatikan, membayangkan, dan memikirkan), "unsur-unsur" (air, tanah, udara, dan api), musim, dan tanda-tanda zodiak.[27]

Bentuk-Bentuk Melodi

Pengaruh yang dimiliki musik Islami, baik vokal maupun instrumental, kepada jiwa itu secara langsung berhubungan dengan struktur modalnya, yang secara teknis tidak diragukan lagi merupakan karakter fundamentalnya. Berlawanan dengan musik Barat yang hanya mempunyai dua bentuk nada, mayor dan minor, bentuk-bentuk nada Timur cukup beragam: para musikus Arab, Turki, dan Persia kontemporer mendaftar bentuk-bentuk nada tersebut kira-kira berjumlah 22 atau 24, dan yang biasa dipakai ada 12, sementara selama masa klasik, dipakai kira kira seratus.[28]

Bentuk dan tingkatan nada atau mode (dalam bahasa Arab: *maqâm*,[29] dalam bahasa Turki: *makâm*; dalam bahasa Persia *dastgâh* atau *âwâz*) adalah satu tipe melodi yang diekspresikan melalui serangkaian suara yang disusun dengan baik. Rangkaian tersebut (*sullam*) kira-kira sama dengan skala Barat, yaitu tidak harus memakai not yang sama untuk oktaf yang naik atau turun. Setiap mode memiliki nama tertentu, yang menunjukkan—misalnya—asal-usul geografisnya seperti *Hijâz, Nahâwand, 'Irâqî* atau posisi dari not-nya yang dominan seperti pada kecapi: *dugâh* (posisi kedua, atau A), *sigâh* (posisi ketiga, atau B) atau menunjukkan wilayah jiwa atau fenomena kosmis yang diharapkan bisa diterjemahkan oleh mode tersebut ke dalam musik: *farahfazâ*, "kegembiraan"; *nesîm*, "angin sepoi"; *shabâ*, "angin pagi", yang membawa kerinduan; *zemzeme*, "bisikan". Konon, para musikus masa lalu tahu pasti tentang *maqâm* dan menampilkannya sesuai dengan pengetahuan ini, hal seperti ini secara sebenarnya masih dilakukan di India Utara dan Pakistan, yang sistem *râgas*-nya mengikuti aturan-aturan yang sangat mirip dengan mode-mode dari Persia, Turki, dan Arab. Dengan demikian, mereka memainkan melodi tertentu hanya dalam musim tertentu atau pada jam tertentu atau pada saat tertentu berdasarkan tempat-tempat dan upacara-upacara ketika orang ingin menciptakan satu atmosfer tertentu yang menguntungkan, satu aura spiritual atau emosional. Dalam pandangan para ahli musik Turki: "Emansipasi musik, keterpisahannya dari aktivitas dasar manusia yang kompleks, pada dasarnya diambil dari *makâm* sebagian besar karakter aslinya, tetapi satu bagian tetap hidup, bahkan meskipun secara tidak sadar. Para musikus mengenali satu *makâm* hanya dari not pertama .... Dengan demikian, *makâm* selalu membawa pengaruh, tetapi hanya pelaksanaan yang lama yang membuat orang bisa merasakannya."[30]

Dalam perspektif mistik, eksplorasi terhadap *maqâm* oleh seorang pemain yang di satu sisi, dengan rendah hati menyesuaikan dirinya kepada model atau bentuk belum jadi yang menyusun satu mode, dan di sisi lain, mengarang serangkaian bagian melodis, not-not yang anggun, dan vokalisasi seputar not-not utama, membentuk satu disiplin spiritual yang sebenarnya. Sebagai dasarnya, eksplorasi ini menuntut satu kondisi *faqr*, satu keterpisahan atau kekosongan batin, dan sebagai kompensasinya memunculkan

Gambar 24.1 Sang guru dan para murid tarekat Maulawiyyah melakukan tarian sakral.

wilayah ketersingkapan (*hâl*) atau lebih merupakan satu stasion kontemplasi, yang dalam terminologi sufi, adalah *maqâm*, satu kata yang sesuai—dan ini tidak kebetulan—dengan *maqâm*-nya para musikus. Dengan mengangkat sayap-sayap melodi, para musikus bisa untuk berkembang dari musik ke musik, sesuai dengan batas-batas ekstrem dari kegembiraan dan keterlimpahan, melibatkan para pendengarnya yang berada dalam keadaan sadar dan hatinya terbuka.

Ritme

Komposisi-komposisi ritmis—*ushûl* (dari *ashl*, "akar") atau *îqâ'âh* (*îqâ'*)—memiliki fungsi memelihara melodi dan memberikan pembagian-pembagian, satu kerangka temporal dan kadang-kadang juga merupakan dasar dari bunyi yang dalam dan mengagumkan. Komposisi-komposisi tersebut melahirkan tahapan-tahapan durasi yang setara, yang seperti matra persajakan, disusun dari ketukan-ketukan yang tidak rata, terpecah-pecah, dan cepat-cepat. Pukulan itu sendiri ada dua macam, samar-samar dan jelas, dan kombinasinya yang sangat beragam mengingatkan pada permainan prinsip-prinsip komplementer, seperti panas dan dingin, kering dan basah, aktif dan pasif, dalam melanggengkan dan memperbarui harmoni kosmis.

Efek dari ritme pada jiwa manusia oleh para ilmuwan dan seniman Islam digambarkan sebagai berikut:

> Irama, matra dari musik, mengubah hubungan manusia dengan waktu yang biasa—yang merupakan karakter paling penting dari kehidupan dunia ini. Musik Persia memiliki irama yang cepat dan beraturan yang di dalamnya tidak ada tempo atau ketentuan temporal. Dalam contoh pertama ini manusia bersatu dengan debar kehidupan kosmis, yang dalam diri manusia sendiri secara individu selalu hadir dalam bentuk denyut jantung. Kehidupan manusia dan kehidupan kosmos menjadi satu, mikrokosmos bersatu dengan makrokosmos .... Dalam contoh kedua, yang mentransendensikan semua ritme dan pembedaan temporal, manusia secara tiba-tiba dipotong dari dunia waktu; ia merasakan dirinya dihadapkan kepada keabadian dan untuk sesaat menikmati kesenangan ketiadaan diri (*fanâ'*) dan ketetapan (*baqâ*).[31]

Suara Manusia

Di antara masyarakat Arab, sebagaimana di antara masyarakat Semit Kuno, musik secara ekslusif adalah seni vokal, yang ditunjukkan oleh kata *ghinâ'*, "lagu", dan dalam waktu yang lama dipakai untuk menunjuk seni vokal tersebut, sebelum digantikan oleh istilah *mûsîqâ*, yang berasal dari bahasa Yunani.[33] Dalam masyarakat Arab pra-Islam, melalui syair-syair yang dilagukan, para tukang ramal dan tukang sihir mengucapkan ramalan dan mantra-mantra. Bahkan, kalaupun seorang penyair dan penyanyi profesional (*qâ'inât*) memainkan beberapa instrumen, instrumen tersebut secara khusus dipakai untuk memperkenalkan atau mengiringi puisi yang sedang dilagukan.

Kedatangan Islam tidak mengubah semua acara musik vokal, lagu serta puisi tetap dihargai selama dan setelah kehidupan Nabi. Ada cerita, misalnya, bagaimana Nabi menerima kehadiran para penyanyi di kalangan istrinya, atau bagaimana ketika melakukan perjalanan, ia meminta beberapa sahabatnya untuk menyanyikan *hudâ'*, syair yang menjelaskan barisan kafilah.[33] Berdasarkan catatan ahli sejarah Al-Ishfahânî, dalam dua puluh jilid karyanya, *Kitâb Al-Aghânî* yang disusun pada abad ke-3 H/10 M, tentang aktivitas dan gerakan generasi demi generasi musikus sampai kekhalifahan 'Abbâsiyah, ternyata semuanya termasuk dalam kehidupan kultural Arab dan Timur Dekat, baik sebelum maupun sesudah Islamisasi, sebagaimana ditunjukkan di depan mata kita oleh Al-Ishfahânî.

Menurut filosof dan musikolog Al-Fârâbî, hanya suara manusia yang bisa menghasilkan musik yang sempurna, yaitu mampu menyatukan kembali tiga sifat seni musik, yaitu: bisa membawa kesenangan dan ketenangan, membangkitkan emosi tertentu dan perasaan tertentu, serta membicarakan tentang imajinasi dan ide-ide inspiratif.[34] "Musik Instrumental kadang-kadang memiliki kualitas tertentu dari ketiga sifat tersebut", kesimpulan Al-Fârâbî, yang meingimplikasikan bahwa musik instrumental itu tidak pernah memiliki semuanya; dan dengan begitu ia mengekspresikan satu konsensus yang secara umum senantiasa berlaku di dunia Islam. Ketika—meskipun jarang—satu instrumen seperti *nay*, sejenis seruling dari

bambu milik para Darwis Maulawî, juga bisa mencapai semua syarat "musik yang sempurna", teori pertama akan menjelaskan bahwa instrumen itu sebenarnya juga suara, satu embusan napas, jiwa manusia yang melintasi tubuh, mikrokosmos yang tersucikan oleh cinta.

Seni Pembacaan Kitab Suci Al-Quran

Yang membuat suara manusia menjadi instrumen yang paling sesuai bagi musik yang sempurna secara khusus adalah kemampuannya untuk menyampaikan kata Tuhan. "Tuhan tidak pernah mengirim seorang nabi tanpa memberinya satu suara yang indah," kata Nabi, dan sejarah pewahyuan Al-Quran mengilustrasikan ketepatan dari sabda Nabi ini. Al-Quran diturunkan kepada manusia *dengan bahasa Arab yang jelas* (QS Al-Syu'arâ' [26]: 195). Pesan Tuhan harus diucapkan dengan jelas. *Atau lebih dari seperdua itu. Dan bacalah Al-Quran itu dengan perlahan-lahan*, adalah perintah yang diberikan kepada Nabi (QS Al-Muzazammil [73]: 4); dan dia sendiri, dalam *hadits*, mengingatkan kepada orang yang beriman *"Hiasilah suaramu dengan Quran dan hiasilah Quran dengan suaramu"*, artinya, terdapat satu kesamaan substansi yang mendasar antara kata Tuhan dan suara manusia. Membaca, mendeklamasikan Al-Quran, itu adalah untuk membawa pengaruh dan secara langsung untuk membiarkan diri seseorang dimasuki oleh kata-kata Tuhan, untuk terilhami oleh arti penting dan vibrasinya; membaca, bagi setiap orang beriman, adalah untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, hidup dalam kehadiran-Nya, merasakan nama-nama dan kualitas-kualitas-Nya sebelum—mungkin—merasakan esensi-Nya.

Al-Quran tidak bisa dibandingkan dengan karya tertulis lainnya, demikian pula, seni membaca, yang merupakan seni pertama Islam, secara pasti dibedakan dari semua ekspresi musik yang lain. Karakter uniknya terefleksikan dalam terminologinya, karena term-term yang dipakainya tidak mengambil apa pun dari kosa-kata musikal; kata-kata yang dipakai itu, seperti *qirâ'ah* (membaca), *tartîl* atau *tilâwah* (seni membaca), *tajwîd* (dari akar kata *jwd*, "menghiasi"), dan tidak pernah memakai kata *ghinâ'* (lagu, musik vokal). Al-Quran juga tidak memasukkan unsur kreasi individual

untuk mengubah teks yang tidak jelas, dan hanya dengan perhatian sang pembaca bisa melenyapkan dirinya di hadapan model ketuhanan dan menyesuaikan diri kepadanya sebisa mungkin.

Konon, seni membaca ini mengikuti aturan-aturan tertentu, yang meskipun beragam dalam detailnya sesuai dengan aliran-aliran yang juga beragam, tetapi didasarkan pada prinsip-prinsip umum yang sama.[35] Pada kali pertama, karena kitab Tuhan tersebut telah memuat iramanya sendiri, pembacanya tidak pernah mengikuti iringan tertentu. Wajib bagi pembacanya untuk menerima struktur irama yang bisa dipahami dengan melakukan pengejaan yang benar, memperhatikan vokal yang panjang, konsonan yang dobel, dan dengan membuat perhentian-perhentian—yang terakhir ini memiliki fungsi khusus untuk mendapatkan perhatian, membiarkan imajinasi bekerja, dan menjadi sarana memahami ayat-ayat.

Unsur melodik ini dapat dihilangkan secara total, sebagaimana diinginkan oleh salah seorang tokoh aliran fiqih Sunni, Imam Mâlik, tanpa kehilangan pengaruh vibrasinya. Cukup dengan mendengarkan pembacaan kolektif saja, sebagaimana yang dilakukan di masjid-masjid Maroko, untuk memercayai kekuatan dari pembacaan yang dilakukan *recto tono*. Meskipun demikian, secara umum, sistem-sistem pembacaan mengajarkan satu atau lebih jenis irama pembacaan yang cepat, satu modulasi yang bisa dikembangkan secara beragam, tetapi secara umum hanya sedikit yang terdaftar, dan yang menggarisbawahi serta menghiasi huruf-huruf dan kata-kata dengan sarana melagukan dan vokalisasi, sehingga membuat kata-kata tersebut lebih mudah tertanam pada substansi manusia.

"Bacalah Al-Quran mengikuti melodi dan intonasi orang Arab", nasihat Nabi.[36] Bahwa nasihat ini diikuti secara umum itu terlihat dari pertalian yang tidak dapat diingkari di antara semua gaya membaca Al-Quran di Dunia Muslim. Adalah benar bahwa dalam rangka meluaskan Al-Quran ke mana-mana, seni membaca Al-Quran ini telah menyerap banyak unsur melodis yang ada dalam lingkungan lokal. Meskipun demikian, semua gaya tersebut memiliki label Islam yang tidak dapat dihapuskan; gaya-gaya tersebut menggabungkan satu substansi suara khusus yang dipakai sebagai alat bagi pesan-pesan Al-Quran.

Seni membaca ini dipraktikkan dalam semua kesempatan, baik secara individual maupun kolektif. Bagi setiap orang beriman, pembacaan ini adalah sarana yang *par excellence* untuk mengingat Tuhan dan merenungkan sifat-sifat-Nya serta anugerah-anugerah yang mengiringi pesan-Nya.

> *Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantiannya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal. Yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya) berkata: "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Mahasuci engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka"* (QS Âli 'Imrân [3]: 190–191).

Karena telah diajarkan kepada anak-anak sejak masih kecil, seni membaca ini tidak hanya memberi kesan tentang ajaran spiritual dan moral Islam pada mereka, tetapi juga berjalan dalam syaraf-syaraf perasaan mereka dan, melalui kimia kata, membawa perubahan dengan mengembalikan kesucian primordial pada manusia.

Corak-Corak Musik

Dalam setiap wilayah besar etnolinguistik dunia Islam—Arab, Persia, Turki, Indo-Pakistan (di sini tidak disebut Malaysia dan Cina yang karena jaraknya, hanya sedikit menyerap model-model artistik Islam selain hal-hal yang berhubungan dengan seni liturgis, pembacaan Al-Quran dan Kaligrafi)—tiga corak musik dapat dilihat secara bersama: (1) musik ritual liturgis dan penyembahan, (2) musik klasik hasil karya intelek alami, dan (3) musik popular. Corak pertama—di samping pembacaan kitab suci Al-Quran, yang dikhususkan karena memiliki nilai penting tersendiri—termasuk di antaranya adalah panggilan shalat; lagu-lagu yang didedikasikan kepada Nabi dan lagu-lagu, di kalangan Syi'ah, untuk memperingati para Imam yang syahid; dan akhirnya juga beragam bentuk konser spiritual (*samâ'*) baik dengan atau tanpa tarian yang dilakukan oleh kelompok-kelompok mistik. Corak klasik adalah musik yang berasal dari

kota-kota, istana-istana bangsawan, para cendekiawan dan pejabat, yang secara khusus dimaksudkan untuk melahirkan beragam nuansa emosi estetik (*tharab*). Musik ini didasarkan pada teknik dasar yang sama sebagaimana corak sebelumnya dan bisa digunakan—jika diinginkan dan dalam konteks yang tepat—untuk membuka pintu-pintu pengalaman mistik bagi para pendengarnya. Musik populer dimaksudkan untuk menunjukkan irama-irama musiman dan untuk merayakan saat gembira dan duka cita. Dalam banyak hal, corak ini membiarkan dirinya untuk mendapat pengaruh Islam dan terbuka bagi orang awam untuk segala kemungkinan untuk melampaui keberadaan mereka sendiri.

Jelasnya, karena hanya corak pertama dari kategori-kategori tersebut yang berhubungan secara langsung dengan wilayah suci, corak musik inilah yang akan dibahas dalam bagian selanjutnya. Di antara banyak bentuk musik populer dan klasik hanya jenis yang diadopsi oleh para mistikus, yang bisa ditemukan dalam *zâwiyah*, *tekke*, dan *sama-khaneh* yang akan dibahas. Dengan ini bisa dikatakan, kami mungkin akan membangkitkan kekayaan yang sangat besar dari warisan musikal Islam dan memberi inspirasi kepada pembaca untuk mencari pengalaman-pengalaman musikal yang tidak ada satu penjelasan pun mampu menjelaskannya.

Panggilan untuk Shalat (*Adzân*)

Panggilan untuk shalat yang dilakukan oleh Nabi sejak awal masa hijrah, di antara simbol-simbol eksterior Islam, mungkin merupakan simbol paling kuat yang berasal dari pengaruh realitas ketuhanan untuk dunia manusia. Dengan dilagukan sebanyak lima kali sehari, setiap hari dalam setahun, *adzân* menjadi tanda dan pengganti waktu. Diucapkan dari puncak menara menuju empat penjuru arah, *adzân* melintasi dan memenuhi ruang, dan dengan demikian membuktikan karakter sakral dari dimensi (ruang dan waktu) tempat eksistensi manusia berada. Diawali dengan pernyataan *takbîr*, yaitu susunan *Allâhu Akbar*, "Tuhan Mahabesar" dan dengan *syahadah*, *adzân* meletakkan seluruh semesta di bawah simbol transenden. *Adzân* juga menyamakan shalat dengan "kebahagiaan" (*falâḥ*), memerintahkan orang beriman untuk menghentikan

pekerjaan kesehariannya atau kesenangannya untuk sementara mengabdi, satu persiapan yang sebenarnya dan pembuka pintu rahmat yang menanti orang-orang beriman pada hari kiamat.

Sebagaimana pembacaan kitab suci, *adzân* memakai mode-mode lagu yang berbeda-beda bergantung wilayahnya, tetapi struktur yang sama tampak dalam beragam mode tersebut. Orang-orang yang bertugas melakukan seruan, muazin, terpilih tidak hanya karena suara indah mereka, tetapi juga karena kualitas kemanusiaan dan kesalehan mereka. Kadang-kadang mereka ini juga menjadi imam masjid, dan sebagian besar mereka turut serta sebagai penyanyi (*munsyid*) pada festival-festival keagamaan dan kumpulan-kumpulan spiritual dari kelompok-kelompok baiat.

Puji-pujian kepada Nabi (*Amdâḥ Nabawiyah*)

Sumber terbesar kedua pengetahuan Islam setelah Al-Quran adalah Nabi Muhammad, yang ajaran-ajarannya, disebarluaskan dalam satu kumpulan *Hadits*, dan perbuatan-perbuatannya, yang berhubungan dengan *Sîrah*, membentuk "tradisi" kenabian, *Sunnah*. Jika seni membaca Al-Quran bisa melahirkan beragam bentuk modulasi pembacaan; sosok Nabi, karena jasanya, memunculkan banyak khazanah karangan literer dan lagu-lagu pujian. Arti penting dari rangkaian pujian ini berhubungan dengan mistisisme Islam dalam doktrinnya tentang manusia sempurna, *al-insân al-kâmil*, karena Muhammad itu, meskipun manusia biasa, tidak seperti manusia lainnya. Ia, menurut kata-kata sufi, "seperti mutiara di antara bebatuan". Ia juga disebut sebagai "makhluk terbaik" atau "kesejatian yang nyata", maksudnya adalah bahwa dia adalah rangkuman dari semua makhluk, seorang model universal. Dengan demikian, mendoakan Nabi itu sama dengan mendoakan keselamatan semua makhluk dan juga mendoakan kembalinya sifat primordial orang itu sendiri, mendoakan kebebasannya sendiri. Apalagi, pertemuan-pertemuan mistik itu hampir selalu dimulai dengan pujian kepada Nabi. Dalam *zâwiyah* tarekat Qadiriyyah maupun Syâdziliyyah di Suriah, pertemuan-pertemuannya dibuka dengan satu lagu, yang ditampilkan secara solo, dari kitab *Maulidiyyah* Syaikh Barzanjî

(w.1190 H/1766 M). Di antara kata-kata khususnya adalah sebagai berikut:

> Tuan Kami Muhammad selalu tersenyum, ramah; ia tidak pernah menunjukkan kekasaran sedikit pun, juga kekerasan dalam kata-katanya atau dalam peringatan-peringatannya; ia tidak pernah menunjukkan hasrat-hasratnya dan tidak mau memvonis orang lain serta tidak berbicara yang menyakiti mereka. Ketika ia berbicara, para sahabatnya diam seakan-akan ada burung sedang bertengger di atas kepala mereka; mereka tidak pernah mengangkat suara untuk mendebat, dan ketika mereka berbicara, dialah yang diam.

Syair lain yang juga sangat populer di kalangan sufi Afrika Utara dan Timur Tengah adalah *Burdah*, "jubah", yang disusun di Mesir oleh Muhammad Al-Bûshîrî (w. 694 H/1296 M); satu karya yang judulnya mengingatkan akan suatu penyembuhan yang menakjubkan. Ketika diserang penyakit lumpuh dan sekarat, dalam mimpi Syaikh Al-Bûshîrî melihat Nabi, yang menutupi tubuh Al-Bûshîrî dengan jubahnya. Ketika bangun, ia mendapati dirinya telah sembuh dan bisa bergerak, lalu ia mendapati syair tersebut sudah dalam dirinya, tinggal ditulis saja. Selama tujuh abad, syair ini dipakai dalam paduan suara oleh para generasi *fuqarâ'*. Dengan matra sajak *mî*, dalam 162 bait, syair ini secara mengagumkan memakai berbagai variasi irama cepat dan, karena selalu dinyanyikan bersama-sama, memiliki satu kekuatan emosional yang mengagumkan.

Di Turki, pertemuan-pertemuan dari para Darwis dengan tarian berputar, tarekat Maulawiyyah, juga dibuka dengan lagu pujian kepada Nabi, *Naat-i Sherîf* karangan Itrî (1050–1123 H/1640–1711 M), yang kekhidmatannya mengingatkan akan seni pembacaan kitab suci Bizantium, membawa para pesertanya ke dalam satu kondisi pikiran yang membawa mereka untuk melakukan tarian berputar. Dikatakan:

> Oh kekasih Tuhan, duta yang tiada bandingnya ...
> Lebih utama dari semua makhluk, cahaya mata kami

Engkau yang paling tahu kelemahan bangsa-bangsa
Engkaulah pembimbing bagi yang lemah
Penjaga dari taman kenabian
Musim semi dari pengetahuan ketuhanan
Engkaulah taman bunga dari hukum agama dan
Bunganya yang terindah

Contoh-contoh ini, yang bisa diperbanyak, mengilustrasikan satu hal: bahwa Islam, meskipun melarang sesuatu yang dimunculkan sebagai media penyembahan, mengakui Muhammad sebagai satu-satunya pembimbing spiritual yang bisa membantu para pencari, melalui pengaruhnya dan campur tangannya, untuk mendekati Sang Penguasa Dunia. Apalagi, dalam tasawuf pengakuan ini tidak hanya diberlakukan bagi Nabi, tetapi juga bagi beberapa orang suci, baik yang mati atau hidup; dan dalam Syi'ah Islam, diberlakukan bagi Imam-imam dan pengganti-penggantinya yang tertentu.

Tarian Ekstatik

Berbagai tarekat sufi mempraktikkan beragam "tarian" yang diiringi oleh musik instrumental, vokal atau sekadar latar belakang ritmis. Dengan kata "tarian" inilah, setidaknya dalam bahasa Barat, gerakan-gerakan badaniah ini dinamai, meskipun para sufi sendiri, untuk menghindari ketercampuran dengan bentuk-bentuk hiburan yang populer atau kesenangan duniawi, secara umum tidak memakai kata-kata *raqsh* dalam bahasa Arab, yang secara tepat menunjuk "tarian" dan menggantinya dengan ekspresi konvensional yang lain. Dalam khazanah-khazanah sufisme klasik,[37] tarian secara umum ditunjukkan dengan istilah *samâ'*, yang tentunya dimaksudkan bagi keseluruhan satu konser spiritual, tetapi dipahami secara terbatas, memunculkan kembali rasa pentingnya tarekat para Darwis tertentu berdasarkan gerakan-gerakan fisik dalam konteks perkumpulan mistik mereka. Di samping itu, para sufi sering berbicara tentang *hadhrah*, "kehadiran", untuk menunjuk tarian ekstatik, bersama dengan para malaikat, mengikuti kelompok *fuqarâ'*, dan di sisi lain, gerakan ritmis yang menggelorakan para pesertanya itu

dibuat oleh kekuatan *suprahuman* yang dipinjamkan kepada manusia, sehingga bukan manusia itu sendiri yang menari, tetapi Tuhan yang membuatnya menari. Mereka juga berkata, khususnya di Maghribi, tentang *'imârah*, "kelimpahan", sebab mereka yang karena kelurusan perhatian dan kekuatan tarian bersama bisa mengosongkan diri dari pikiran dan keinginan egois, sebagai kompensasinya menerima limpahan anugerah.

Tarian para sufi ini tidak memiliki kesamaan dengan kata "tari" di Barat, atau bahkan dengan bentuk-bentuk tarian suci dari Timur dan Timur Jauh, seperti yang ada di kuil-kuil Brahma atau tempat-tempat suci Shinto misalnya, yang para pelakunya meniru dan memainkan peran kekuatan ketuhanan. Tarian ini juga bukan representasi (perwakilan), karena secara prinsipil hanya para pelakunya yang ambil bagian, para penonton tidak mempunyai bagian untuk ikut berkumpul kecuali dalam kasus tertentu, misalnya keluarga atau simpatisan yang ingin mengambil keuntungan dari atmosfer anugerah yang muncul dari kumpulan itu.

Gerakan-gerakan dalam *hadhrah* berbeda-beda sesuai dengan tarekatnya, tetapi bisa direduksi ke dalam beberapa gerakan sederhana. Berdasarkan penjelasan-penjelasan yang diberikan oleh para sufi, pada awal tarian biasanya ada satu gerakan spontan, sifatnya sama dengan ketika datang satu kabar gembira. Dasar dari *hadhrah* ini adalah kata-kata Nabi yang ditujukan kepada para sahabat tertentu yang melahirkan ekspresi-ekspresi fisik karena kegembiraan yang menggelora, lalu ditiru oleh para sahabatnya yang lain, dan diulang-ulang dari generasi ke generasi. Ekspresi ekstatik Abû Bakar melahirkan tarian berputar yang dipraktikkan oleh kelompok-kelompok sufi pertama sebelum menjadi satu ritual yang diutamakan oleh tarekat Maulawi. Ekspresi lain adalah dari Ja'far ibn Abî Thâlib yang melompat-lompat ke udara yang kemudian ditiru oleh berbagai kelompok *fuqarâ'*, khususnya tarekat Qâdiriyyah dan Syâdiliyyah.[38] Gerakan-gerakan lain seperti merendahkan tubuh bagian atas secara cepat dari satu posisi vertikal menuju posisi horizontal dan secara cepat kemudian kembali mengambil posisi vertikal lagi seiring dengan irama yang semakin cepat, atau memutar kepala secara acak ke kiri dan ke kanan yang tidak diragukan lagi diambil dari gerakan shalat dan pada saat yang sama tampak dihubungkan dengan ungkapan-

ungkapan semitik, yang membangkitkan satu gerakan-gerakan spontan tubuh selama pembacaan Al-Quran atau doa seperti orang Yahudi.

Tarian suci, sebagaimana musik, memakai unsur-unsur etnik tertentu yang diadopsi oleh para sufi dari tradisi Arab-Semitik kuno, dan telah diperkaya dengan kedatangan Islam. Unsur-unsur tersebut dimasukkan ke dalam dunia para sufi sendiri. Irama-irama para penyanyi Afrika (*griots*) masuk ke dalam tarekat di Maroko—'Îsawiyyah, misalnya—melalui para budak kulit hitam yang masuk Islam;[39] penggalan-penggalan ritual shamanistik yang konon dimasukkan ke dalam *samâ'* dari para Darwis berputar;[40] teknik bernapas diambil dari agama Kristen atau para biksu Hindu, dan lain sebagainya. Jalan mistik, karena memiliki definisi yang sama, tidak memiliki batas, dan akhir yang sama yang dicari oleh para pencari Tuhan, membenarkan saling berbagi alat-alat mereka.

Seperti apa pun metodenya, semua tarian para Darwis ini menyetujui tujuan yang sama, yang juga menjadi identitas praktik-praktik sufi yang lain dan terangkum dalam satu kata *dzikr* (mengingat, mengenang Tuhan), yang berakhir dalam lenyapnya makhluk dan diambil alih oleh Wujud yang pengetahuannya tak terbatas. Kadang-kadang "kondisi wujud" atau "ekstasi" (*wijdân, wujûd*) ini sudah ada sejak awal tarian, sehingga tarian ini tidak bisa diatur, spontan dan manifestasi lahir dari wilayah batin. Kadang-kadang tarian ini tampak seperti"upaya untuk mencari" (*tawajûd*) yang, sesuai dengan kecenderungan penarinya, bisa membawa atau tidak bisa membawa kepada satu pengalaman ekstatik yang sebenarnya.[41] Secara umum, ide-ide tentang spontanitas, simplisitas, dan tidak dibuat-buat dimunculkan ulang secara kontinu dalam ajaran-ajaran para guru sufi, yang menekankan pentingnya validitas *samâ'* dan keampuhannya. Karena menginginkan kebersihan diri mereka dan murid-murid mereka dari tuduhan pura-pura yang dilemparkan oleh para ilmuwan eksoteris yang menuduh mereka berpura-pura ekstasi, para guru tertentu lebih jauh menyatakan bahwa tarian boleh dimulai hanya ketika ada satu atau lebih Darwis yang telah masuk ke wilayah pesona dan tidak mampu lagi mengontrol dirinya. Pada saat ini "saudara-saudara" mereka mempunyai tugas untuk mengembangkan dan

bergabung dengan mereka dalam tarian ekstasi. Meskipun demikian, yang paling sering terjadi adalah antusiasme Darwis itu sendiri, keinginannya untuk menyerahkan diri kepada Tuhan, yang dipandang sebagai kriteria kemurnian dan—bagi Darwis tersebut—membentuk satu kekuatan untuk melemparkan tubuh dan jiwanya ke dalam *samâ'* dan dengan bantuan anugerah Tuhan mencapai tujuan yang diinginkan, ketiadaan diri, illuminasi batin.

Karena sifat kolektifnya, yang tentunya ramai dan—khususnya dalam hubungannya dengan tarekat Maulawiyyah—spektakuler, tarian ekstatik tidak hanya telah dikritik, tetapi dalam banyak kasus dilarang oleh para penguasa keagamaan maupun penguasa sekuler. Meskipun demikian, ia tetap hidup dalam banyak tarekat sufi seperti Rifâ'iyyah dan Sa'diyyah di Suriah dan Mesir, serta Qâdiriyyah dan Syâdziliyyah yang tersebar di segenap penjuru dunia Islam; tetapi ia sering membungkus dirinya dengan bentuk yang lebih samar atau meleburkan diri sedikit banyak di bawah unsur manifestasi-manifestasi kultural atau lokal sebagaimana kasus Maulawiyyah di Turki atau 'Îsawiyah di Maghribi.[42]

Qawwâlî dari India dan Pakistan

Lagu-lagu mistik yang dikenal sebagai *qawwâlî* (dari akar kata bahasa Arab *qwl*, "berkata") populer di India melalui tarekat Chistiyyah selama abad ke-7–8 H/ke-13–14 M. Lagu-lagu ini kadang-kadang dinisbahkan kepada Syaikh Mu'în Al-Dîn Chistî sendiri, sang pendiri tarekat (w. 633 H/1236 M), dan kadang-kadang kepada penyair sufi, Amîr Khusraw (w. 726 H/1325 M) yang kuburannya di Delhi berdampingan dengan kuburan Nizhâm Al-Dîn Auliyâ' (w. 726 H/1325 M), guru besar keempat tarekat Chistiyyah, dan sampai saat ini menjadi tempat pertemuan *qawwâl* (penyanyi qawwâlî) yang diutamakan. Di tempat suci ini sepanjang tahun orang bisa mendengar para Darwis menyanyikan himne-himne dan puisi-puisi religius mereka dengan membawa genderang. Pada hari libur, pertunjukan yang sebenarnya dilakukan dengan delapan sampai sepuluh penyanyi diiringi oleh beragam instrumen; instrumen mereka ini termasuk sejenis kecapi Jepang (*jaisho koto*), klarinet, satu gendang yang bentuknya seperti tong kecil (*dholak*), biola (*sarângi*) dan satu harmonika kecil yang diimpor dari Eropa pada abad lalu.

Lirik dari lagu-lagunya, kadang-kadang dalam bahasa Urdu dan Persia, kadang kadang dalam bahasa Hindi, diambil dari judul-judul syair sufi yang sifatnya simbolik yang membangkitkan keindahan surgawi seperti taman dengan bunga-bunga dan aromanya, anggur, kedai minuman, pelayan, wajah kekasih, dan desah napas pecinta yang meninggikan jiwa ketika berkontemplasi tentang realitas-realitas surgawi lalu membawanya kembali kepada kehidupan nyata. Formula yang diulang-ulang diambil dari Al-Quran seperti *huwallâh* ("Dialah Tuhan") sering sekali menjadi pemisah antarbait-bait syair dan dijadikan refrein secara serempak oleh para hadirin. Syair-syair tertentu, sebagaimana *samâ'* dalam Syâdziliyyah dan Maulawiyah, berisi pujian kepada Nabi atau para sahabatnya dan orang-orang suci yang datang sesudahnya. Syair-syair yang lain berhubungan dengan tradisi Arab, khususnya lagu cinta Persia (*ghazal*). Dalam atmosfer persaudaraan sufi ini tradisi tersebut berbentuk satu seni musik, yang meskipun mengekspresikan dirinya pada tingkat populer, secara khusus kaya karena menyerap irama-irama dan mode-mode melodis (*râgas*) dari musik Hindustan.

Musik Orang Kurdi, "Orang yang Setia pada Kebenaran"

Dalam suku Kurdistan Iran (khususnya provinsi Kirmansyah) dan di tempat lain yang di dalamnya komunitas orang Kurdi cukup banyak, seperti di Irak, Turki, Azerbaijan dan bahkan di India, Pakistan, dan Afghanistan, terdapat satu sekte esoteris Syi'ah, *Ahl-i Haqq* atau "orang yang setia kepada kebenaran", yang di sana musik memainkan peran penting dalam acara-acara ritual mereka. Arti penting yang mereka berikan kepada mendengarkan musik ini didasarkan kepada ajaran-ajaran doktrinal dan teosofis yang sebagian besar dipengaruhi oleh Ismâ'îliyyah dan dekat dengan sufisme. Ajaran-ajaran tersebut adalah bahwa musik membangkitkan aspirasi orang beriman dan menghubungkannya lagi dengan yang Tercinta, Tuhan (*Yâr*), dengan Dia yang sebenarnya telah menjadi satu sejak zaman keabadian.[43]

Teknisnya, karakter utama dari musik ini adalah pemakaiannya yang sangat eksklusif, yaitu terbuat dari *thanbûr*, sejenis mandolin

yang bergagang panjang dengan dua, kadang-kadang tiga, tali metalik, dan enam belas garis yang ketika disentuh dengan jemari memberi satu suara rendah dan satu suara yang melengking tinggi. Suara yang melengking tinggi ini dipakai untuk pertunjukan solo, sementara suara rendah untuk mengiringi lagu.

Setiap pembimbing spiritual (*pîr*) pasti seorang musikus dan, ketika memainkan melodi-melodi yang berasal dari tradisi (konon, di antaranya ada yang berasal dari abad ke-5 H/11 M), ia memperbarui Perjanjian Primordial dalam satu cara yang dahulu Malaikat Jibril, Pîr-Binyânûn, merayakannya pertama kali dengan para malaikat dan kemudian dengan manifestasi-manifestasi duniawinya.

Kumpulannya (*jam'*) ini berisi serangkaian kutipan lagu yang dengannya sang penyanyi (*kalâm-khwân*), yang melengkapi dirinya dengan *thanbûr*, melagukan syair-syair religius yang refreinnya dilakukan secara bersama oleh para peserta, dan pada saat yang sama mereka menepukkan tangan sebagai tanda ritme. Mereka berkali-kali mengulang doa "Awal dan akhirku adalah *yâr*" dengan tujuan "untuk menarik konsentrasi hati pada prinsip ketuhanan". Salah satu sifat yang menonjol dari musik ini adalah bahwa musik ini melestarikan banyak karakter tradisi Persia, yang pada saat itu pengadilan terhadap para ahli musik yang pernah dilakukan sepanjang masa-masa sulit, khususnya pada periode Safawiyyah akhir, telah seutuhnya lenyap. Itulah mengapa pada saat ini para musikus Iran dan musikolog Barat sangat tertarik kepada dua belas mode melodik (*dastgâh*) dan lagu-lagu serta himne-himne suci yang selalu terdengar di pelosok desa-desa *Ahl-i Ḥaqq*, seperti syair-syair berikut ini yang bagian awalnya mengundang orang beriman untuk mengalami kesatuan mistik:

Sang Pemburu Abadi, oh jiwaku,
Telah menebarkan jaring perjanjiannya, oh jiwaku ....

Musik Religius Syi'ah Iran

Di antara aliran-aliran musik yang kini dipraktikkan di Iran, beberapa di antaranya menunjukkan satu keagungan penyembahan dan gaung mistik yang meyakinkan. Semua itu secara umum

adalah model musik seremonial yang dihubungkan dengan periode aliran besar Syi'ah *ratap tangis* (*'azâdârî*), yang memperingati pembantaian Karbalâ' tempat Imam Husain dan para keluarganya terbunuh pada 61 H/680 M.

Peristiwa tersebut diperingati dengan melagukan syair-syair, khususnya yang disusun pada awal abad ke-11 H/17 M oleh Husain Wâ'izh Kâsyifî dalam karyanya *Taman (raudhah) para Martir*. Kumpulan syair ini menjadi sangat populer karena kata *raudhah* dipakai untuk menunjuk semua kumpulan, baik yang dilaksanakan di masjid atau dalam rumah pribadi, yang di sana kesyahidan Imam diperingati. *Raudhah khwâns*, para penyanyi yang ahli dalam mengutip syair-syair tersebut, mendapat penghargaan yang tinggi dalam komunitasnya.

Prosesi dari penyesalan dan penyiksaan diri ini dilakukan antara tanggal 1 dan 10 Muharram, bulan pertama dari kalender Muslim, dan diiringi oleh lagu-lagu dan seruan yang diatur sesuai dengan irama mars dan dipakai oleh orang-orang untuk memukulkan tinju mereka pada dada dan punggung mereka sendiri.

Akhirnya, pertunjukan teatrikal ini menjadi peristiwa napak tilas peristiwa tragis yang sama. Itulah *ta'ziyah*, satu drama suci yang dilakukan, setidaknya sejak abad ke-8, di lapangan terbuka pada sebuah tempat yang secara khusus telah disiapkan (*takiyyah*). Tempat ini berisi sebuah panggung tinggi yang dikelilingi oleh ruang terbuka bagi para aktor dan keperluan pentas mereka. Pertunjukan ini berjalan sampai malam, termasuk prosesi-prosesi yang diiringi oleh lagu-lagu dan suara-suara terompet, dengan irama yang didukung oleh genderang dan canang. Teriakan "Husain, Husain" diulangi secara terus-menerus, membangkitkan gaung dan air mata di tengah kerumunan orang.

Setiap urutan drama ini dilagukan dalam satu mode (*dastgâh*) yang sesuai dengan karakter adegan dan tokoh yang ditampilkan.[44] Dengan demikian, di sini orang melihat satu contoh musik klasik yang menjadi populer dan, dalam kasus musik *Ahl-i Haqq*, kemudian menjadi satu petunjuk dan sumber inspirasi bagi banyak musikus istana, khususnya pada periode Qajar.

Hal ini sama dengan musik Persia, *Zûrkhânah*, yaitu sesi-sesi pelatihan perang yang para pesertanya menggunakan pemukul

Gambar 24.2 Tarian tarekat Maulawiyyah dari Turki.

dan rantai yang berat, dipacu dengan lagu-lagu dan irama penuh kekuatan. Sesi-sesi tersebut dilakukan di sekolah tempat disiplin kesehariannya memakai ideal kesopanan sebagaimana pernah diwujudkan pada masa lalu oleh Rustam, pahlawan dari *Syah-Nâmah*, dan oleh 'Alî, menantu Nabi dan urutan pertama dari Imam-Imam Syi'ah, yang keberaniannya mendapat julukan "Singa Allah".

Konser Spiritual Musik Klasik

Di segenap penjuru dunia Islam terdapat benang merah antara jalan mistik dan ekspresi-ekspresi utama musik klasik; musik ini telah menunjukkan dirinya mampu, sebagaimana dinyatakan Ikhwân Al-Shafâ', tidak hanya dalam membangkitkan emosi estetik (*tharab*), tetapi juga membawa jiwa berkomunikasi dengan realitas-realitas spiritual. Pembedaan antara musik sakral, yang dimaksudkan untuk penyembahan dan musik profan, sering dihapus, sementara musik "untuk hiburan" dengan unsur pokoknya yang tidak terpisahkan adalah melagukan syair, dipakai dalam kelompok-kelompok literer dan artistik dan juga kelompok-kelompok mistis. Karena adanya beragam tingkatan interpretasi yang dipakai oleh sebagian besar komposisi puisi Timur, dengan bahasa alegoris dan metaforisnya, banyak musikus sufi tidak ragu, mengikuti contoh para *qawwâls* India dalam menyanyikan *ghazal*, untuk memperkenalkan puisi "profan" dalam konser mereka yang mereka beri gaung supranatural. Sebaliknya, para musikus dengan panggilan mistik tertentu menghargai—kalau bukan karena kedalaman simbolismenya, setidaknya karena kekuatan membangkitkan mereka dan keindahan formalnya—karya-karya syair sufi seperti *Tâ'iyyah* dan *Khamriyyah* dari seorang Mesir, 'Umar ibn Al-Fâridh, dalam bahasa Arab, petikan-petikan dari *dîwân* karya Hâfiz, atau Jâmî', atau Rûmî dalam bahasa Persia, atau karya Yûnus Emre dan Ismail Hakki dalam bahasa Turki. Dengan demikian, napas spiritualitas dengan alat musik diembuskan ke dalam istana-istana bangsawan dan tempat-tempat suci negara. Assosiasi antara kelompok-kelompok sufi dan musikus klasik merupakan karakter semi-permanen dari masyarakat Islam, dan ini berlanjut hingga kini. Pentingnya hal ini mungkin bisa diilustrasikan dengan beberapa contoh yang diambil dari wilayah-wilayah budaya besar dari dunia Islam.

Musik Arabo-Andalusian

Dalam dunia percakapan-bahasa Arab, satu perkembangan konstan menuju "kesempurnaan pengetahuan musikal"—dengan memakai judul karya musikologi yang dikutip sebelumnya[45]—terjadi selama tiga atau empat abad pertama Hijrah. Sejak pertengahan abad ke-2 H/8 M, diakhiri kekhalifahan Umayyah di Damaskus, terdapat satu musik resmi Arab yang merupakan versi elaborasi dari warisan lama, yang secara perlahan diperkaya oleh unsur-unsur Persia dan Hellenistik yang dipinjam dari lingkungan-lingkungan Islam yang baru. Matra puisi kuno mendapat tambahan formula-formula irama baru yang melengkapi bentuk kuatren (bentuk empat baris). Dalam rangka mengadaptasikannya dengan "rasa" Arab, melodinya diasimilasikan dengan model dari Bizantium dan Persia. Akhirnya, instrumen-instrumen populernya, seruling dari buluh dan *râbab* dengan satu tali, ditambah dengan *'ûd* (kecapi), *qânûn* (siter), dan *kamânchah* dengan tiga tali serta beberapa instrumen perkusi seperti gendang yang berdiri (*duff*). Sejak saat itu, musik ini menyebar luas, sampai ke sepanjang masa 'Abbâsiyah, dari .132 H/750 M sampai 656 H/1258 M.

Kemudian tiba-tiba datang invasi Mongol, kehancuran Bagdad, dan akhir dari kisah besar kebudayaan Arab-Islam. Beberapa musikus ternyata bisa lolos dari bencana dan melanjutkan menyebarkan kesenian mereka bahkan di Bagdad dan di kota-kota timur. Meskipun demikian, akan sangat sulit saat ini untuk membentuk satu hal yang sama dengan musik kuno ini secara utuh, sebagaimana dilakukan oleh Ibn Misjâh, Ishâq Al-Maushilî, Al-Kindî, Al-Fârâbî, dan para pengikutnya, jika—beberapa abad sebelum invasi Mongol—satu cabang dari seni ini tidak dipindahkan dari Bagdad ke tanah Andalusia dan tidak berkembang dengan menakjubkan di sana sebelum dibawa ke Afrika Utara, dan hidup di sana hingga saat ini. Tokoh pelaksana pemindahan ini adalah seorang musikus genius, Zaryab, yang setelah belajar kepada Ishâq Al-Maushilî di Bagdad, terpaksa mengungsi ke Cordova untuk menghindari kecemburuan gurunya. Setelah diterima secara terhormat di istana Khalifah 'Abd Al-Rahmân II pada 206 H/821 M, Zaryab di sana mengembangkan satu gaya musik baru yang didasarkan pada aturan-aturan musik klasik. Dengan bersandar pada kesesuaian-kesesuaian yang disusun oleh

Al-Kindî antara empat tali kecapi: pertama (*zîr*, C), kedua (*matsna*, G), ketiga (*matslats*, D), keempat (*bam*, A), kualitas-kualitas kosmis (dingin-basah; panas-kering), warna-warna (kuning, merah, putih, biru), dan watak manusia (perasa, periang, kalem, pemurung), ia lebih jauh melanjutkan pengetahuan ini dan memakai pengaruh *psycho-physiologis* dari mode-mode musik. Ia menambahkan tali kelima pada kecapi untuk merepresentasikan jiwa, dan ia mengembangkan satu gaya musik yang disebut *naubah*, satu gaya yang sepenuhnya diilhami oleh persepsi-persepsi simbolik tersebut.

Naubah, yang kira-kira bisa diterjemahkan sebagai "pasangan", memuat empat (lima kalau di Maroko) gerakan melodis dan ritmis (*dawr*) yang dilakukan bersama lagu dan orkestra dalam satu urutan yang dibakukan oleh Zaryab dan tidak pernah berubah. Urutan ini adalah: (1) satu deklamasi musik secara bebas (*nasyîd*), (2) gerakan biasa (*basîth*), (3) bagian gerakan cepat (*muharrakah*), dan (4) satu akhir yang cemerlang (*hazajâh*). Tepatnya ada sebelas *naubah*, yang masing-masing dilakukan dalam satu mode musik tertentu (*maqâm*, disebut *thba'*, jamaknya *thubû'*, di Maroko), seperti mode besar (*rashd*), yang mengekspresikan kebanggaan, mode pecinta (*ushshâq*), yang mengekspresikan kegembiraan dan dimainkan pada pagi hari; *mayâ*, yang membangkitkan kesedihan karena perpisahan dan dimainkan pada malam hari; atau *ramelmayâ*, yang dipakai untuk pujian kepada Nabi.[46]

Sampai hari ini, satu konser musik Andalusia, baik dalam gaya santai (*kalâm al-hazl*) maupun dalam gaya serius (*kalâm al-jadd*), baik deklamasi musiknya dipinjam dari persajakan klasik (*kalâm mauzûn*) atau dari puisi populer (*kalâm malhûn*), atau sebagaimana sering terjadi, memakai petikan-petikan gaya secara berselang-seling, selalu memiliki pengaruh menenangkan dan menyucikan jiwa para pendengarnya. Segala kekasaran ditinggalkan, dan banyak kiasan serta gambaran-gambaran yang konvensional, tetapi ampuh yang dijelaskannya—Sang Tercinta, Sang malam (*Lailá*) yang kehadirannya dinantikan dengan harap dan kerinduan, taman dan bunga, buah dan aliran airnya, Sang kekasih Tuhan (Nabi Muhammad) yang sering sekali disebut dan Tuhan sendiri, yang dinamai dengan "Nama-nama-Nya yang Indah"—adalah satu panggilan yang terus-

menerus untuk kembali kepada sumber Keindahan yang terekspresikan dalam musik. Inilah mengapa—di Fez misalnya—para sultan memakai para musikus Andalusia, para penguasa dan pejabat kota itu tidak pernah berhenti untuk mendorong praktik seni yang dirasa sangat sesuai dengan perasaan keagamaan mereka.

Di Maghribi, di samping aturan yang selalu diikuti, bentuk-bentuk *samâ'* yang ditarik secara langsung dari musik Andalusia dan memakai instrumen-instrumennya—kecapi, *rabâb*, gendang, dan seruling—disukai oleh guru sufi tertentu di kota-kota yang melarang pertunjukan instrumen musik dalam konteks religius. Khususnya di Tetuan, satu kota yang menjadi pelindung bagi tradisi kesenian Andalusia pada saat terjadi kepindahan umat Islam dari Spanyol pada abad ke-9 H/15 M dan ke-11 H/17 M, muncul satu tarekat sufi ortodoks yang terkenal, Harrâqiyyah, yang didirikan sekitar 1261 H/1845 M oleh Muhammad Al-Harrâq, murid dari Maulây Al-'Arabî Al-Darqâwî. Tarekat ini memakai instrumen-instrumen dan melodi-melodi *naubah* untuk mempersiapkan para peserta pertunjukan tarian suci (*'imârah*) dengan memperdengarkan kepada mereka rangkaian melodi tersebut. Tarian itu sendiri juga didukung oleh sekelompok penyanyi (*munsyidûn*) dan pukulan-pukulan gendang.

Musik Persia

Dengan mewarisi tradisi Sassanid yang kaya, lalu ditambah dengan pengaruh Islam—pertama Arab, lalu Turki dan India—musik Persia bisa mengolah keberadaan musik dan karakter musik mereka sendiri selama berabad-abad. Keampuhannya sebagai agen pengubah jiwa dan kondisi-kondisinya, mungkin tidak pernah dipaparkan sejelas yang dilakukan oleh sang sufi Rûzbihân Baqlî dari Syiraz (w. 606 H/1209 M), guru teologi, musik, dan puisi, dan bisa dikatakan dia adalah "salah satu *fedeli d'amore*-nya Islam".[47] Semua karya tertulisnya—karangan, komentar, dan puisi—adalah nasihat untuk kembali kepada sumber ketuhanan, menyeru manusia, dari dirinya sendiri, melalui alat suara kata Al-Quran dan musik spiritual, *samâ'*.

> Kadang-kadang Dia berkata, "Engkau adalah diriku", dan kadang-kadang Dia berkata "Aku adalah dirimu".... Kadang-kadang, Dia menolaknya dan kadang-kadang dia

memberinya ketenangan dalam keintiman ketuhanan .... Kadang-kadang Dia melemparkannya ke dalam perbudakan sepenuhnya, dan kadang-kadang Dia meletakkannya ke dalam esensi seorang raja. Kadang-kadang Dia membuatnya mabuk keindahan Tuhan, kadang-kadang Dia mengecilkannya di hadapan Tuannya .... Semua itu terjadi selama *samâ'*, dan masih banyak lagi.[48]

Ini sama dengan pesan yang disampaikan oleh Jalâl Al-Dîn Rûmî dalam *Matsnawî*-nya:

Mereka yang beriman berkata bahwa pengaruh dari
Surga akan membuat setiap suara yang jelek menjadi indah
Kita semua adalah bagian dari Adam dan pernah mendengar
Melodi-melodi tersebut di surga
Meskipun air dan tanah telah membungkus kita dengan keraguan,
Kita masih ingat sesuatu dari suara-suara tersebut ...
Suara dan lagu memperkuat gambaran dalam pikiran,
atau lebih dari itu, menjadikan gambaran-gambaran itu mempunyai bentuk.[49]

Bahwa orang Persia itu dalam komposisi, pertunjukan dan mendengarkan musik memperhatikan aspek spiritual bisa dibuktikan dari banyak kesaksian historis. Pada masa kontemporer ini, meskipun tampak tanda-tanda kemunduran dan keterputusan yang tentunya tidak bisa diperbaiki, ada ahli-ahli musik yang melalui mereka bisa memasuki satu wilayah mistik (*hâl*) yang luhur dan dengan itu melakukan komunikasi dengan para pendengarnya dalam wilayah ini, sang artis "bermain dengan satu fasilitas pertunjukan luar biasa. Suaranya berubah. Ungkapan-ungkapan musikal menyerahkan rahasianya kepadanya ...."[50] Menurut seorang pengamat kontemporer, bahkan meskipun pengetatan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok resmi Syi'ah kepada tarekat-tarekat sufi, yang dimulai pada

akhir periode Safawiyyah, sedikit-banyak telah mengecilkan keberanian pemakaian musik dalam kumpulan-kumpulan mistik, musik ini masih bisa melestarikan konotasi dan keampuhan spiritualnya: "selalu ada rasa sakral tertentu di kalangan musikus tradisional". Sehingga bagi guru Davâmî, penyimpan lagu-lagu yang sangat banyak dan rumit yang berusia sembilan puluh tahun, "adalah wajib untuk pertama-tama memiliki pengetahuan tentang alam baka (*irtibâh-i ma'nawî*) sebelum bisa mempraktikkan musik", pengetahuan ini sendiri (*'irfân*) mengimplikasikan satu purifikasi pemahaman eksternal dan internal dari pancaindra yang membuat manusia menjadi seperti cermin.[51]

Berdasarkan pengalaman pribadi, mendengarkan konser musik klasik Persia itu menuntut satu kecenderungan meditatif yang sama dari pendengarnya dan membawanya ke jalan yang sama, menuju pengalaman yang sama seperti musik Andalusia pada malam hari. Bahkan, meskipun gaung dari suara dan instrumennya berbeda—dari Iran lebih manis dan feminin didengar—struktur melodi dan ritmenya menunjukkan banyak kesamaan sehingga orang merasa dirinya dibawa ke dalam realitas yang sama. Struktur tersebut ada hubungannya dengan dua belas mode fundamental (*âwâz*), yang terbagi ke dalam bentuk-bentuk perasaan (*gûsyah*) yang disusun berdasarkan satu tertib (*radîf*) oleh para guru besar dan dalam hal tertentu sifatnya abadi. Ini adalah satu dunia tempat kualitas tidak terdiri atas inovasi dan pertunjukan kebajikan, tetapi lebih merupakan eksposisi tentang kesetiaan, ditambah dengan hiasan yang sesuai dan improvisasi terhadap beragam urutan atau bentuk dari mode yang dipilih. Dengan demikian, konser ini dilakukan dalam aspek mengumpulkan teman dan satu tema secara khidmat diperkenalkan dan dikembangkan, lalu diperdebatkan melalui saling bertanya jawab, sebelum akhirnya dilakukan meditasi tentang tema tersebut dalam satu semangat kolektif dengan tujuan pada akhirnya sampai pada puncak pengagungan satu temuan yang memenuhi para pendengarnya dengan kegembiraan.

Musik Turki

Hal yang sama, atau serupa, dapat diaplikasikan pada musik klasik dari Turki. Tidak hanya karena ia mewarisi mode-mode melodi Arab, Byzantium, dan Persia, tetapi juga membawa suara-suara dan ritme-ritme yang berasal dari padang-padang rumput Asia dan selama berabad-abad sangat banyak menyerap hal-hal yang berhubungan dengan mistik. Di Turki, lebih dari kawasan Islam lainnya, tarekat-tarekat besar keagamaan—Maulawiyyah, Baktâsyiyyah, dan Khalwatiyyah—banyak memakai musik dalam upacara-upacara mereka. Generasi pertama dari tarekat-tarekat tersebut secara khusus melatih sejumlah besar penyanyi dan ahli instrumentalia yang meskipun tetap bergabung dalam tarekat juga menjadi ahli musik istana para sultan, seperti Dede (Darwis) Ismail, salah seorang guru besar musik klasik, sangat dikenal pada masa Selim III (1203-1222 H/1789-1807 M). Sekitar 150 komposisi yang berasal musik darinya sampai kepada kita.

Mempertunjukkan dan mendengarkan *pesrev*, atau "pendahuluan"—salah satu bentuk karakter paling jelas dari musik klasik Turki—membentuk satu latihan kosentrasi bagi musikusnya dan bagi pendengarnya menjadi undangan kepada satu refleksi kontemplatif. *Pesrev*, terdiri atas empat bagian (*hane*, "rumah"), masing-masing diikuti oleh satu refrein (*teslîm*) yang menjadi kunci bagi konstruksi melodis, dimainkan dalam satu atau dua mode (*makâm*). Sepanjang pembukaan ini, yang selalu rendah dan terkendali, melaju secara samar hanya pada akhirnya, setiap musikus membatasi dirinya untuk menambahkan melodi fundamentalnya pada tempat yang sesuai, dengan menambahkan satu gaya konvensional yang disebut: *tasil bezek* atau "dekorasi penghias"—satu kata yang juga merujuk pada dekorasi arsitektural bercorak *arabesque*—dan, pada saat yang diinginkan, untuk menyela gerakan kombinasi untuk melakukan satu improvisasi solo (*taksîm*). Selama sesi *samâ'* dari tarian berputar para Darwis, pada saat dilakukan pesrev, *taksîm* selalu diberikan kepada pemain *nay*, seruling bambu, ini adalah suara jiwa yang jatuh cinta kepada yang Absolut:

> Adalah wajib untuk mendengarkan *nay* yang dimainkan di satu aula besar yang menggema; adalah wajib untuk pada saat yang sama melihat tarian para Darwis, dengan segala

kekhdimatan untuk menyadari emosi batin terdalam yang telah terbebaskan.[52]

Meskipun demikian, *nay* tidak terbatas bagi para Darwis. Baik mengiringi suara vokal ansambel maupun terintegrasi dalam satu ansambel instrumental secara utuh—termasuk *zither* (*qânûn*), kecapi biasa, *thambûr* (satu kecapi dengan leher yang sangat panjang sesuai dengan 24 garis pembagian oktaf, biola (*kamânchah*) dengan dua atau tiga tali dan instrumen-instrumen perkusi—*nay* menambah konser-konser musik paling klasik dengan pembangkitan nostalgianya.

Musik Hindustan

Antara Hindu dan Muslim di India bagian Utara terjadi satu sintesis penting dalam seni musik yang dimulai sejak perkembangan Islam di India pada abad ke-6 H/12 M dan ke-7 H/13 M. Para ahli yang pertama yang berperan dalam sintesis ini, sebagaimana telah kita lihat terjadi pada para penyanyi *qawwâlî*, adalah para guru dan pengikut tarekat Chistiyyah, yang karena cahaya keimanan mereka, berhasil membawa banyak orang masuk Islam—sekitar ratusan ribu orang. Dengan mempraktikkan *samâ'* sebagai metode penyadaran spiritual (Mu'in Al-Dîn Chistî, pendiri tarekat ini menyatakan bahwa "lagu itu adalah makanan dan pendukung bagi jiwa"[53]), para sufi tersebut berjasa dalam memperkenalkan banyak elemen Islam ke dalam musik klasik India, dan secara luas memakai melodi dan irama lagu-lagu India yang sangat kaya.

Agar situasi saling memengaruhi ini bisa terjadi, tentunya dasar-dasar teoretis dan praktis dari dua dunia musik yang saling dihubungkan ini—Arab-Persia dan India—cocok, kalau tidak malah identik. Teori "pengaruh" (*ta'tsîr*)—yang dalam bahasa Yunani Kuno adalah *ethos* lalu di-Arab-kan dan diaplikasikan ke dalam mode musik Arab-Persia—sesuai dengan *bhava* dalam Hindu, yaitu sifat emosi yang berhubungan dengan *râga* (mode musik India). *Bhava* melahirkan *rasa*, yaitu rasa atau wilayah jiwa (dalam bahasa Arab *dzauq*, *ḥâl*) secara khusus dalam mode ini. Klasifikasi dari *râgas* dan pengaruhnya serta hubungannya dengan makro dan mikrokosmos terlewati secara halus, bahkan yang berkaitan dengan musikolog Muslim. Semua

kondisi ini dengan demikian dimunculkan demi hubungan timbal-balik yang menguntungkan, yang kadang-kadang sering berupa pertunjukan di istana-istana bangsawan. Istana-istana ini termasuk Istana Sultan Delhi, 'Alâ Al-Dîn Khiljî, tempat penyair sufi, musikus, dan komposer yang berasal dari Turki, Amîr Khusraw mementaskan satu gaya lagu "imajinatif bernada tinggi (*khayâl*) dan memopulerkan puisi cinta Persia (*ghazal*); juga istana para raja besar Mughal, khususnya pada masa Kaisar Akbar, yang di dalamnya musikus Hindu dan Muslim dilibatkan untuk satu gaya yang agung seperti *dhrupad*, yang terdiri atas empat bait puisi ritmis; *dhamar*, yang lebih ritmis; dan *tappâ* yang memakai berbagai ornamen yang rumit.[54]

Bahkan saat ini, para pemain musik Hindustani dipakai baik dari kelompok Hindu maupun Muslim, dan mereka pantas membanggakan diri karena telah menyumbangkan satu penyebaran musik melalui generasi-generasi musikus dalam tradisi musik manusiawi paling indah yang pernah dikenal. Lihatlah bahwa menurut doktrin India, "Ia yang ahli dalam ilmu rasa, jeda, dan ukuran serta ia yang tahu tentang irama, akan berjalan dengan mulus di jalur pembebasan",[55] dan bahwa "pada saat *samâ'*, para sufi mendengar suara yang lain, yakni dari Singgasana Tuhan,"[56] orang tidak bisa meragukan bahwa musik ini adalah alat yang efektif untuk mencapai kesempurnaan batin bagi para panganut dua komunitas agama.

> Musik bukan hanya seni pertama yang dibawa oleh *Siva (atau Syiwa)* ke dunia, seni yang dengannya *asrâr-i alast* atau misteri perjanjian primordial antara manusia dan Tuhan pada zaman keabadian pada hari terjadinya manifestasi alam, melainkan ia juga merupakan kunci dari harmoni yang meliputi semesta. Ia adalah hasil karya kebijaksanaan itu sendiri.[57]

Musik Populer

Di semua wilayah yang dikuasai oleh Islam, banyak bentuk musik populer diperbolehkan untuk eksis dan berkembang berdampingan dengan musik religius murni dan musik klasik yang ada. Untuk menjelajahi khazanah ini, agaknya tidaklah mungkin, tetapi kami

akan mengutip beberapa hal yang di dalamnya musik populer dipakai untuk pencarian mistis. Kadang-kadang musik jenis ini adalah musik dengan struktur klasik yang dipopulerkan dengan mengadopsi bahasa lokal dan instrumen lokal. *Griha* dari Maghribi, yang dilagukan dalam beragam dialek Arab—Maroko, Aljazair atau Tunisia—melanjutkan tradisi balada pra-Islam (*qashîdas*) yang didasarkan pada suasana *naubah*. *Malhûn* dari Maroko, Tunisia, dan Libia adalah musik Andalusia yang diubah dialeknya. Kedua contoh ini menunjukkan banyaknya petikan puisi atau prosa berirama yang disusun dalam dialek-dialek Arab oleh para guru sufi.

Di segenap penjuru wilayah ekspansi *dâr al-Islâm*, kelompok etnis non-Arab mengintegrasikan formula-formula Islam ke dalam perbendaharaan lagu-lagu mereka. Suku Atlas Barbar menyanyikan *ahellel* (Arab: *tahlîl*), yang tidak lain adalah pengakuan keimanan, *lâ-ilâha illallâh*. Wanita Moro dari Sahara bagian Barat menarikan *quedra*, satu ritus kuno tentang komunikasi dengan kekuatan kesuburan, sementara paduan suara yang terdiri dari laki-laki memasukkan nama-nama Nabi dan Satu Tuhan ke dalam irama napas mereka.

Contoh terakhir berasal dari dongeng Maroko, yang mengilustrasikan banyaknya situasi ketika musik dari satu desa, yang dihubungkan dengan pemujaan orang suci, secara reguler menyemarakkan upacara-upacara dan pesta-pesta keagamaan. Desa Jahjuka, yang berada di wilayah Jbala, tidak jauh dari Ksar el-Kebir, memiliki sekelompok pemain klarinet dan gendang yang ada sejak 12 tahun yang lalu, ketika desa tersebut didirikan oleh seorang suci bernama Sidi Ahmad Syarq dan sahabatnya, seorang ahli musik bernama Muhammad Al-'Aththar, yang berasal dari Timur. Setiap Jumat, ahli musik ini berjalan mengitari desa menuju kuburan orang suci tersebut, sementara orang-orang datang ke sana meminta pengobatan terhadap penyakit jiwa dan raga. Suara yang melengking tinggi dari *ghaitas* dan irama yang bersemangat dari gendang membawa para pendengarnya ke dalam *trance*, yang dengan melakukan tindakan pengobatan ini akan membukakan bagi mereka anugerah (*barakah*) dari orang suci tersebut.[58]

Epilog

Dari setiap wilayah musik klasik dan musik populer yang mengalir dengan deras dan menjadi saksi, menunjukkan bahwa bentuk-bentuk musik tersebut, seperti musik-musik yang secara lebih jelas menjadi sarana bagi kata-kata wahyu Al-Quran—doa-doa orang alim dan himne-himne para mistikus—adalah gaung dari yang Di sana, sebuah jalan terbuka menuju kebebasan jiwa dan kembali kepada rumahnya yang hilang, menuju satu keheningan abadi yang merupakan asal dari semua suara sebagaimana sebuah titik yang sangat kecil adalah asal-usul dari ruang, dan saat yang tidak dapat diukur adalah prinsip dari waktu. Karena menjadi instrumen yang menyatukan keragaman, musik tradisional Islam memunculkan kesadaran manusia melalui jalan keindahan yang *"sebenarnya kita adalah milik Allah dan sebenarnya kepada-Nya kita akan kembali"* (QS Al-Baqarah [2]: 156).[]

25

SPIRITUALITAS SENI ISLAM

TITUS BURCKHARDT*

Di salah satu aula Alhambra, ada satu kolam air yang pada dinding-nya tertulis satu puisi Arab:

> Air kolam di pusatku adalah
> Seperti jiwa seorang beriman yang berdiam
> Dalam ingatan akan Tuhan

Seni Islam, tidak diragukan lagi secara esensial merupakan seni kontemplatif. Ini berarti bahwa ia mengekspresikan secara khusus satu wilayah jiwa yang terbuka menuju dimensi batin, menuju satu perjumpaan dengan kehadiran Tuhan. Kita juga dapat mengatakan bahwa seni ini secara langsung menggarap satu seni suci atau satu ketiadaan—dalam sebagian besar tipe karya-karyanya—dari pengaruh individual; sang seniman tenggelam dalam karya atau dalam tradisi yang menjamin keabsahannya.

---

* Ini adalah karya terakhir dari Titus Burckhardt, yang ditulis beberapa minggu sebelum kematiannya dengan memberi petunjuk kepada editor buku ini untuk mengadaptasi bagian-bagian tertentu dari tulisan-tulisannya sebelumnya.

Esensi dari seni adalah keindahan. Keindahan itu sangat bersifat batiniah sekaligus sangat bersifat lahiriah. Ia berhubungan dengan penampakan segala sesuatu dan pada saat yang sama bergabung dengan ketidakterbatasan kualitatif Wujud Tuhan sendiri karena ia menembus ke balik segala dualitas, seperti pencipta dan ciptaan, satu pelimpahan yang tidak terduga dalam kesatuan serta kesatuan dalam keragaman. Ia seperti satu jembatan yang membentang dari dunia nyata menuju Tuhan. Keindahan memiliki karakter ilusi dan godaan hanya sampai tingkat ketika ia dikacaukan dan dibatasi oleh subjektivitas manusia; sehingga seolah-olah ia bercampur dengan kecenderungan-kecenderungan asing. Agar bisa bersifat kontemplatif, seni harus merefleksikan suatu keindahan secara objektif, dan dengan demikian tidak terlalu membebaninya. Kita tidak berbicara mengenai perasaan, tetapi mengenai emosi dan hasrat. Ini memerlukan klarifikasi tertentu. Sebuah karya seni, dalam kapasitas kontemplatifnya, tidak bergantung pada kondisi-kondisi sosial; bahwa raja itu atau pedagang kaya itu memiliki gereja atau masjid yang dibangun untuk melahirkan kebesaran pribadinya, jelas tidak mengurangi validitas seni suci yang diimplikasikannya. Hasrat manusia merampok seni hanya sejauh pandangan seniman itu sendiri. Bentuk dasar dari seni itu bisa merupakan impresi individual atau emosi kolektif—seperti dalam seni Yunani pada masa klasik, tempat manusia secara emosional dipertuhankan—atau subjek seni itu satu keangkuhan, atau metode-metode artistiknya bersifat ilusi sebagaimana yang terjadi pada seni naturalis Barat—belum lagi membicarakan subjektivisme total dan menjengkelkan seni Barat pada saat ini.

Jelas bahwa seni Islam menghindari semua tendensi tersebut. Ketenangannya tidak terusik oleh emosi. Individualisme tidak bisa menjebaknya; ia juga tidak berusaha menciptakan ilusi-ilusi, dan keindahannya secara umum tidak subjektif karena memanifestasikan dirinya dalam satu aspek quasi-abstrak. Orang bahkan bisa mengatakan, tanpa takut melakukan generalisasi yang keliru, bahwa seni Islam itu tidak memiliki isi dari unsur lain. Ini terjadi karena seni Islam itu secara khusus, sebagaimana dalam semua

spiritualitas Islam, adalah suatu penyaksian (*syahâdah*) atau kontemplasi (*musyâhadah*) akan kesatuan Tuhan. Pada tingkatan bentuk, kesatuan ini memanifestasikan dirinya secara langsung sebagai keindahan. Itulah mengapa kesadaran akan kesatuan dan cinta akan keindahan itu sangat berdekatan dalam gnosis Islam. Semua syair sufi mengagungkan keindahan; dan bagi orang yang berkontemplasi yang pandangannya tidak lagi terpengaruh oleh emosi dan hasrat, keindahan—yang memanifestasikan dirinya—adalah wajah Tuhan. *Dan Kepunyaan Allahlah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Mahaluas (rahmat-Nya) Lagi Maha Mengetahui* (QS Al-Baqarah [2]: 115). *Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar* (QS Fushshilat [41]: 53). *Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, yang Zhahir dan Yang Batin, dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu* (QS Al-Hadîd [57]: 3).

Karena sebagian besar orang menjadi subjek bagi ilusi emosional, perintah agama harus menekankan hukum dan kebajikan, dan bukannya keindahan. Doktrin keindahan, yang secara implisit terkandung dalam Al-Quran, tidak diragukan lagi merupakan sifat dari esoterisme. Apakah bisa dipahami bahwa pancaran dari keindahan impersonal dan murni yang telah dihasilkan oleh seni Islam itu tanpa esoterisme?

Ka'bah

Agaknya tidak aneh dan bahkan harus, kajian tentang seni Islam dimulai dengan satu pemaparan tentang Ka'bah, yang merupakan bukti sifat abadi dari tradisi besar Semitik yang dari sana muncul Islam. Ka'bah pada dasarnya adalah pusat spiritual Islam—asal-usul dan intinya—yang padanya semua orang beriman menghadap ketika melakukan shalat dan padanya semua masjid diarahkan. Ka'bah adalah satu-satunya objek yang tidak tergantikan dalam agama Islam. Meskipun Ka'bah bukan merupakan satu karya seni dalam pengertian yang sebenarnya—karena tidak lebih dari satu kubus batu sederhana—ia lebih merupakan apa yang disebut "proto-art", yang dimensi spiritualnya dianggap sesuai dengan mitos atau wahyu, bergantung

pada sudut pandangnya. Ini berarti bahwa simbolisme yang inheren dalam Ka'bah, dalam bentuknya, dalam ritual yang diasosiasikan dengannya, memiliki embrio segala sesuatu yang diekspresikan oleh seni suci Islam.

Peran Ka'bah sebagai pusat liturgi dari Dunia Islam berhubungan dengan fakta bahwa ia menunjukkan hubungan antara Islam dan tradisi Abrahamik dan dengan demikian berhubungan dengan asal-usul semua agama monoteis. Menurut Al-Quran, Ka'bah dibangun oleh Ibrahim dan anaknya, Ismail. Ibrahimlah yang memelopori perjalanan suci tahunan ke tempat suci ini. Pusat dan asal-usul adalah dua aspek dari realitas spiritual yang sama dan satu, atau orang bisa mengatakan dua hal yang fundamental dari setiap spiritualitas.

Bagi setiap Muslim, shalat menghadap Ka'bah itu—atau menghadap Makkah, karena arahnya sama—menunjukkan satu pilihan apriori: dengan posisi ini, umat Islam berbeda dengan Yahudi yang penyembahannya menghadap ke Yerusalem, dan Kristen, yang "mengorientasi"-kan diri secara literal dengan menghadap matahari terbit. Islam memilih untuk bergabung dalam "agama pusat", yakni seperti sebatang pohon, yang dengannya agama-agama Semitik lain hanyalah rantingnya. *"Ibrahim itu bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, tetapi dia adalah seorang yang lurus (hanîf) lagi menyerahkan diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia dari golongan orang-orang musyrik"* (QS Âli 'Imrân [3]: 67). Maksud ayat tersebut adalah bahwa keimanan Ibrahim—yang di sini merupakan tipikal seorang Muslim—di mata seorang Muslim adalah bebas dari spesialisasi dan batasan-batasan yang ditampilkan oleh konsep Yahudi tentang masyarakat terpilih sehingga menyingkirkan yang lain, dan oleh dogma Kristen tentang seorang penyelamat khusus, Si Anak Tuhan.

Mari kita perhatikan bahwa pandangan Al-Quran terhadap pembangunan Ka'bah oleh Ibrahim tidak menekankan perannya sebagai nenek moyang orang Arab—keturunannya melalui Ismail dan Hajar—tetapi fungsinya sebagai pembawa risalah monoteisme murni dan universal yang ingin diperbarui oleh Islam. Apa pun dasar historis dari hal ini, tidak bisa dibayangkan jika Nabi yang

memunculkan pandangan ini sedikit atau banyak untuk motif-motif politik, tanpa ada hubungannya dengan kelurusan hati. Orang Arab pra-Islam adalah masyarakat yang terobsesi oleh genealogi, dan dalam hal tertentu, ini merupakan ciri masyarakat nomaden, serta tidak akan pernah menerima "tambahan" nenek moyang yang tidak dikenal sampai saat ini. Kalau Bibel tidak merujuk pada tempat suci yang didirikan oleh Ibrahim dan Ismail di Arabia, ini disebabkan oleh ia tidak mempunyai alasan untuk merujuk tempat suci yang terdapat di luar tanah dan kediaman Israel. Meskipun demikian, ia mengakui keunggulan spiritual dari keturunan Ismail dengan memasukkan mereka sebagai bagian janji Tuhan kepada Ibrahim. Kini, akhirnya mari kita lihat—tanpa menyeleweng terlalu jauh dari subjek kita—bahwa adalah satu tipikal "geometri" Tuhan, yang sekaligus jelas, tetapi tidak dapat diduga, dengan menjadikan tempat suci Ibrahim lenyap di tengah gurun dan dilupakan oleh komunitas-komunitas agama besar saat itu agar bisa memulai lagi satu monoteisme baru dari gaya Semitik.

Bentuk kuno dari tempat suci Makkah itu sangat sesuai dengan aslinya, karya Ibrahim. Meskipun ia pernah dihancurkan dan dibangun ulang berkali-kali, nama Ka'bah yang berarti "kubus", menjadi jaminan bahwa bentuknya tidak pernah berubah secara esensial; ia sekilas tidak beraturan, panjangnya 12 meter, lebar 10 meter, dan tingginya sekitar 16 meter. Bangunan ini secara tradisional ditutup dengan satu "penutup" (*kiswah*) yang diganti setiap tahun sejak periode 'Abbâsiyyah. Tutupnya dibuat dari kain hitam mengkilap bersulam huruf-huruf emas, dan secara langsung menunjukkan aspek abstrak dan misterius dari bangunan tersebut. Tradisi "memberi tutup" tempat suci ini kira-kira dimulai oleh Raja Himyariyah dan kelihatannya menjadi bagian tradisi Semitik yang sangat diagungkan; dan gaya ini aneh bagi dunia Greco-Romawi: "memberi baju" rumah, itu bisa dipahami sebagai memperlakukannya sebagai satu tubuh atau sebagai perahu yang berisi pengaruh spiritual, dan seperti itulah orang Arab memahaminya. Sementara Batu Hitam yang terkenal itu tidak terdapat di tengah Ka'bah, tetapi di dinding bagian luar berada pada garis bujur. Batu itu adalah batu meteorik, satu batu yang jatuh dari surga, dan Nabi tidak melakukan apa-apa selain membenarkan karakter sucinya. Akhirnya, mari kita lihat bagian

luar, yang melingkar, *Haram*, yang merupakan bagian dari tempat suci tersebut.

Ka'bah adalah satu-satunya tempat suci Islam yang bisa dibandingkan dengan kuil. Ia biasa disebut sebagai "rumah Tuhan" (*bayt Allâh*), dan sebenarnyalah ia memliki sifat "tempat tinggal Tuhan"—hal ini mungkin bisa dianggap paradoks dengan pandangan Islam bahwa ide transendensi Tuhan lebih ditekankan dari apa pun. Akan tetapi, Tuhan "berdiam" dengan caranya sendiri, dalam pusat dunia yang tidak dapat dipahami, sebagaimana Dia "berdiam" dalam pusat batin manusia. Ini akan mengingatkan kepada Holy of Holies di kuil Yerusalem, yang juga merupakan "tempat tinggal" Tuhan, dan memiliki bentuk kubus seperti Ka'bah. Holy of Holies, atau *debîr*, berisi tabut perjanjian, sedangkan bagian dalam Ka'bah kosong; Ka'bah hanya memiliki satu tirai, yang menurut tradisi lisan disebut "tirai kasih-sayang Tuhan" (*rahmah*).

Kubus ini berhubungan dengan ide tentang pusat karena ia merupakan satu sintesis dari keseluruhan ruang; setiap sisi dari kubus menghadap satu titik primer—yaitu, zenit, nadir, dan empat penjuru mata angin. Mari kita ingat bahwa posisi Ka'bah tidak sepenuhnya sama dengan skema ini sebab empat sudutnyalah, dan bukan sisi-sisi Ka'bah, yang menghadap ke empat penjuru angin, ini jelas sebab empat penjuru angin dalam konsep Arab berarti empat "tiang di sudut-sudut" (*arkân*) alam.

Pusat dunia nyata ini adalah satu titik yang berpotongan dengan "poros" langit: dengan demikian, ritual berjalan berputar (*thawâf*) di sekitar Ka'bah, yang merupakan satu bentuk ritual yang juga ada dalam sebagian besar tempat suci kuno, dianggap sebagai memproduksi ulang rotasi langit di sekitar porosnya. Sebenarnya, ini bukan hanya interpretasi yang diberikan oleh para penafsir ortodoks terhadap unsur-unsur ritual ini, melainkan interpretasi ini secara apriori terdapat dalam pandangan tentang segala sesuatu yang berasal dari semua agama kuno. Meskipun demikian, sifat "poros" Ka'bah terbukti berasal dari satu legenda yang cukup dikenal, yaitu "rumah kuno" ini pertama kali dibangun oleh Adam, lalu hancur karena banjir, dan dibangun ulang oleh Ibrahim yang diposisikan pada sudut tepat di bawah "poros" seluruh langit. Pada

tingkatan dunia langit, ada tempat suci yang lain, diperuntukkan bagi para malaikat, yang menjadi tanda poros yang sama seperti ini. Bentuk dasar setiap tempat suci tersebut adalah singgasana Tuhan, yang berkeliling di sekitarnya kumpulan ruh-ruh surgawi. Lebih tepat dikatakan bahwa ruh-ruh tersebut berputar di dalamnya karena singgasana Tuhan meliputi segala ciptaan.

Legenda ini menjadi bukti yang jelas tentang hubungan yang ada antara "orientasi" ritual dan Islam sebagai bentuk penyerahan diri atau kebebasan (*Islâm*) menuju kehendak Tuhan. Fakta tentang seorang shalat yang menghadap satu titik, yang tidak bisa dipahami begitu saja, tempat titik tersebut tersituasikan di bumi dan sama dengan kesatuan pusat setiap dunia, mengatakan dengan jelas tentang pengintegrasian kehendak manusia dalam kehendak Universal: *Kepunyaan Allahlah segala yang ada di langit dan di bumi: dan kepada Allahlah dikembalikan segala urusan* (QS Âli 'Imrân [3]: 109). Pada saat yang sama, terdapat perbedaan antara simbolisme ini dan penyembahan agama Kristen, yang titik orientasinya adalah bagian dari langit tempat matahari, gambaran dari kelahiran kembali kristus, muncul di Timur. Ini berarti bahwa semua orientasi gereja memiliki poros yang sejajar,sedangkan poros semua masjid di seluruh dunia bertemu di satu titik. Meskipun demikian, pertemuan semua gerakan penyembahan pada satu titik menjadi jelas hanya ketika dekat dengan Ka'bah, ketika orang-orang beriman menundukkan diri dalam shalat dari semua sisi menuju satu pusat. Mungkin tidak lagi ada ekspresi Islam yang lebih langsung dan nyata dari ini.

Peribadatan Islam dihubungkan dengan Ka'bah dalam dua mode yang berbeda, tetapi komplementer: yang satu statis dan yang lain dinamis. Mode pertama berarti bahwa setiap tempat di bumi ini secara langsung berhubungan dengan Makkah sebagai pusat, dan dalam pengertian inilah Nabi bersabda, *"Tuhan telah menganugerahi umatku dengan memberi mereka segenap penjuru dunia sebagai tempat suci."* Pusat tempat suci yang khusus ini adalah Ka'bah, dan setiap orang beriman yang shalat di tempat suci di mana pun mendapati bahwa segala jarak itu untuk sementara lenyap. Mode kedua, yaitu yang sifatnya dinamis, termani-

festasikan dalam perjalanan suci (*haji*), yang bagi setiap Muslim harus melakukannya, paling sedikit sekali seumur hidup, kalau ia mampu. Ada aspek pembebasan dalam haji, dan ini biasanya mentransmisikan dirinya ke dalam seluruh atmosfer Islam. Pada saat yang sama, pengaruh haji kepada orang beriman adalah rekapitulasi dramatik tentang keislamannya: datang di ambang pintu tempat suci sekitar Makkah, seorang haji membebaskan dirinya dari segala baju, menyucikan dirinya dengan air dari kepala sampai dengan jari kaki, dan merendahkan dirinya dalam dua potong kain tanpa jahit, satu di seputar pinggangnya dan yang lain di atas lengannya. Dalam keadaan "suci" (*ihrâm*) inilah ia mendekati Ka'bah untuk menyelesaikan ritual berjalan berputar (*thawâf*), tanpa henti menyeru Tuhan. Hanya setelah kunjungan ke "rumah Tuhan" inilah dia bisa menuju ke banyak tempat yang diasosiasikan dengan sejarah suci dan menyelesaikan perjalanannya dengan mengurbankan biri-biri sambil mengingat pengorbanan Ibrahim.

Nanti, kita akan melihat bagaimana dua mode penyembahan ini, statis dan dinamis, terefleksikan dalam tingkat yang berbeda-beda di Dunia Islam. Pada saat ini, kami hanya ingin menunjukkan satu hal, yaitu bahwa jiwa seorang Muslim dan dengan demikian juga seni Islam itu berasal dari satu dunia yang lebih dekat dengan patriark Perjanjian Lama dibandingkan dengan dunia Greko-Romawi, dan Islam harus mengembangkan unsur-unsur seninya untuk pertama kali. Mari tidak kita lupakan bahwa Islam muncul di "tanah tanpa tuan" di antara dua peradaban besar, Byzantium dan Persia, yang pada saat itu merupakan kekaisaran yang memperebutkan Arabia dan Islam harus melawan dan menaklukkannya agar tetap bisa berkembang. Dibandingkan dengan dua dunia tersebut—keduanya memiliki khazanah artistik yang cenderung bersifat naturalisme dan rasionalisme—Ka'bah dan ritual-ritual yang diasosiasikan dengannya itu seperti satu jangkar yang dilemparkan ke kedalaman keabadian.

Ketika Nabi menaklukkan Makkah, pertama-tama ia pergi ke tempat suci dan melakukan *thawâf* di Ka'bah di atas punggung unta. Para paganis Arab telah memenuhi tempat ini dengan barisan 360 berhala, satu untuk disembah setiap harinya dalam setahun.

Sambil membabat berhala-berhala tersebut dengan tongkatnya, Nabi merobohkannya satu demi satu, dan mengutip ayat Al-Quran, *Kebenaran telah datang; kebatilan lenyap; dalam kebenaran kebatilan akan lenyap.* Ia kemudian mengambil kunci Ka'bah dan masuk ke dalam. Dinding bagian dalam dari Ka'bah penuh hiasan lukisan yang dilakukan oleh para seniman Byzantium atas perintah para tokoh pagan penguasa Ka'bah; lukisan-lukisan itu menggambarkan cerita mulai kehidupan Ibrahim dan tradisi penyembahan berhala tertentu. Ada juga patung Sang Perawan Suci dan anaknya. Sambil memegangi patung perawan suci ini dengan kedua tangannya, Nabi memerintahkan semua lukisan itu untuk dihapus. Patung itu sendiri kemudian dibakar. Kisah tradisional ini menunjukkan makna dan ukuran dari apa yang secara salah disebut "ikonoklasme Islam", yang sering kita sebut dengan "anikonisme". Kalau Ka'bah merupakan hati manusia, berhala-berhala yang mendiaminya menggambarkan hawa nafsu yang tertanam dalam hati dan menghalangi untuk ingat kepada Tuhan. Dengan demikian, penghancuran berhala-berhala—dan secara lebih luas, menjadikan setiap penggambaran sebagai satu berhala—adalah penjelasan yang paling jelas dan mungkin untuk doktrin Islam tentang "hanya satu yang wajib", yaitu penyucian hati untuk kepentingan *tauhid*, bersaksi atau menyadari bahwa "tidak ada Tuhan selain Allah".

Seni Arab, Seni Islam

Orang mungkin bertanya apakah istilah "seni Arab" sesuai dengan realitas yang sebenarnya karena seni Arab sebelum Islam sudah jarang ditemukan. Seni Arab yang lahir di bawah naungan Islam itu telah bercampur—dan orang masih belum tahu sampai sejauh mana—dengan seni Islam sendiri. Para ahli sejarah seni bisa menunjukkan bahwa karya-karya besar Islam yang pertama tidak berasal dari orang-orang Arab, yang miskin perangkat teknis yang memadai, tetapi oleh kelompok seniman dari Suriah, Persia, dan Yunani dan bahwa seni Islam secara gradual diperkaya oleh khazanah artistik penduduk Timur Dekat ketika wilayah tersebut ditaklukkan oleh Islam. Lain dari itu, saat ini masih bisa dibenarkan

untuk mengatakan seni Arab, dengan alasan sederhana bahwa Islam sendiri, meskipun tidak dibatasi dalam sebuah "fenomena rasial"—dan sejarah telah membuktikan hal itu—tetapi memuat unsur-unsur Arab dalam ekspresi formalnya, yang paling jelas dalam hal ini adalah bahasa Arab. Karena menjadi bahasa sakral Islam, bahasa Arab sedikit banyak menentukan "cara berpikir" masyarakat Islam. Kondisi jiwa Arab tertentu, yang secara spiritual diperkuat oleh Sunnah Nabi, memasuki wilayah fisik dari semua Dunia Muslim dan terefleksikan dalam seninya. Tentu saja tidak mungkin untuk membatasi manifestasi-manifestasi Islam menjadi Arabisme; sebaliknya Arabisme yang diperluas, sebagaimana yang memang terjadi, diubah coraknya oleh Islam.

Untuk bisa memahami seni Islam-Arab—seorang Muslim tentunya akan menekankan kata pertama (Islam) dan non-Muslim pada kata kedua (Arab)—orang harus melihat perkawinan antara pesan spiritual yang bermuatan absolut dan warisan rasial tertentu, yang dengan alasan khusus, tidak lagi dimiliki oleh kelompok ras tersebut, tetapi menjadi satu "mode ekspresi" yang pada prinsipnya dapat dipakai secara universal. Apalagi, seni Islam Arab bukan satu-satunya seni agama besar yang dilahirkan dari perkawinan semacam itu. Seni Buddhis misalnya, yang wilayah ekspresinya terbatasi pada negara-negara Mongol, tetapi melestarikan tipe tertentu dari ciri-ciri seni India, khususnya dalam ikonografinya, yang merupakan sesuatu yang paling penting. Dalam konteks yang lebih terbatas, seni Jerman, yang berasal dari garis keturunan Jerman-Latin, menjadi contoh satu "gaya" yang sangat tersebar luas dan diidentikkan dengan seni Kristen di Barat.

Tanpa Islam, pengaruh Arab pada abad ke-1 H/7 M—seandainya dianggap mungkin tanpa adanya dorongan keagamaan—akan menjadi tidak lebih dari sebuah episode sejarah Timur Tengah. Ketika mereka mungkin mengalami kemerosotan, peradaban besar yang mapan akan segera menyerap kelompok-kelompok Badui Arab tersebut, dan para pemburu nomaden di lahan yang harus digarap itu akan lenyap, sebagaimana sering terjadi, dengan menerima tradisi-tradisi dan bentuk-bentuk ekspresi dari masyarakat yang telah menetap. Akan tetapi, yang terjadi dalam

Islam malah sebaliknya, setidaknya dalam hal tertentu. Adalah orang-orang Arab, yang sebagian besar nomaden, yang memasukkan cara berpikir dan berekspresi mereka kepada masyarakat menetap yang mereka taklukkan dengan menekankan bahasa mereka pada masyarakat tersebut. Sebenarnya, manifestasi paling terkenal dan paling besar dari kecerdasan orang Arab adalah bahasa, termasuk tulisan. Bahasa ini tidak hanya melanggengkan warisan etnik Arab di luar Arabia, tetapi membuatnya tersebar jauh keluar tempat kediamannya. Melalui media bahasa Arab inilah para genius Arab secara efektif berkomunikasi dengan peradaban Islam secara keseluruhan.

Kekuatan normatif yang luar biasa dari bahasa Arab berasal dari perannya sebagai bahasa sakral dan dari sifat arkaisnya, kedua sebab ini saling berhubungan. Kualitas arkaisnyalah yang menjadikan bahasa Arab memiliki peran sebagai bahasa sakral, dan wahyu Al-Quranlah yang mengaktualisasikan substansi primordialnya. Arkaisme, dalam ilmu bahasa, tidak sinonim dengan kesederhanaan struktur. Bahkan sebaliknya, merupakan bahasa-bahasa yang berkembang secara lambat dalam perjalanan waktu dan secara perlahan kehilangan kekayaan kosakatanya; dengan pengurangan ini, bahasa-bahasa tersebut bisa memunculkan variasi beragam aspek dari ide yang satu dan sama, dan memunculkan kekuatan sintesis mereka, yaitu kemampuan untuk mengekspresikan banyak hal dengan sedikit kata. Untuk mangatasi pemiskinan ini, bahasa-bahasa modern menjadi lebih kompleks pada tingkat retorik; meskipun mungkin mencapai ketepatan dalam penampilannya, tetapi tidak demikian dalam hal isinya. Para sejarahwan bahasa heran melihat fakta bahwa bahasa Arab mampu menggunakan morfologi yang terbukti setua Kode Hammurabi (19 sampai 18 abad sebelum era Kristen) dan suatu sistem fonetik yang mampu mempertahankan—dengan pengecualian adanya suara tunggal—kekayaan tingkatan suara yang diperlihatkan oleh alfabet Semitik paling kuno meskipun tidak ada "tradisi literer" untuk menjembatani jarak antara zaman patriarki kuno dan waktu ketika wahyu Al-Quran menjadi bahasa untuk sepanjang masa.

Penjelasan tentang kualitas perenial dari bahasa Arab ini bisa langsung ditemukan dalam peran konservatif dari nomadisme.

Hanya di kota-kota suatu bahasa bisa hancur tidak terpakai, seperti halnya banda-benda dan institusi-institusi yang dirujuknya. Kaum Nomad, yang hidup pada tingkatan tertentu di luar waktu, melestarikan bahasanya dengan lebih baik; apalagi bahasa itu satu-satunya kekayaan yang bisa mereka bawa sepanjang keberadaannya dalam kehidupan penggembalaan. Kaum Nomad adalah penjaga yang sangat hati-hati terhadap kekayaan linguistik mereka, puisi dan seni retorika mereka. Akan tetapi, harta ini dalam aspek seni visual tidak dapat diperkaya. Arsitektur mengisyaratkan adanya kestabilan, dan hal yang sama terjadi dengan seni ukir dan seni lukis. Seni nomadik secara umum terbatas pada formula-formula grafis yang sederhana, tetapi jelas, motif-motif ornamental, dan lambang-lambang serta simbol-simbolnya.

Akan sangat menarik untuk mengatakan bahwa orang Arab lebih banyak mendengar daripada melihat, tetapi ini merupakan satu generalisasi yang salah. Meskipun demikian, tidak salah bahwa kebutuhan akan eksteriorisasi artistik di Arab itu sebagian besar diserap oleh pengembangan bahasanya dengan tingkatan fonetik yang mengagumkan dan memiliki kemungkinan ekspresi yang hampir tak terbatas. Jika istilah kontemplatif dipakai untuk menggambarkan tipe orang yang lebih suka berkontemplasi dibandingkan dengan bertindak dan orang yang pikirannya lebih suka memikirkan wujud segala sesuatu, maka orang Arab, yang memiliki mentalitas dinamis dan inteligensi analitik, tidak termasuk kontemplatif. Akan tetapi, kontemplasi itu tidak terbatas pada satu mode statis yang sederhana; ia bisa mencari kesatuan melalui irama, seperti sebuah refleksi terhadap kehadiran keabadian dalam arus waktu. Bahwa orang Arab itu pada dasarnya kontemplatif telah terbukti melalui Islam dan didukung oleh seni Arab.

Contoh-contoh plastis yang mengilustrasikan kecenderungan-kecenderungan tersebut telah tampak di depan mata. Model *arabesque* secara khusus, dengan tampilan yang reguler dan tidak terbatas, adalah ekspresi paling langsung tentang irama dalam wilayah visual. Adalah benar bahwa sebagian besar bentuk yang sempurna itu tidak dapat dipahami tanpa kontribusi artistik dari kaum Nomad Asia Tengah. Meskipun demikian, dalam lingkungan

Arablah bentuk tersebut dapat berkembang dengan gemilang. Unsur lain yang merupakan tipikal seni Islam, yang perkembangannya berjalan seiring dengan dominasi Arab, adalah bentuk jalin-menjalin. Pada awalnya, bentuk itu muncul secara utuh dalam ukiran jari-jari jendela masjid dan istana. Untuk bisa menghargai permainan geometris dari bentuk berjalin ini, tidaklah cukup hanya melihat pucuknya; ia harus "dibaca", dengan membiarkan mata mengikuti aliran kekuatan jalinan dan keseimbangannya. Bentuk berjalin ini telah ada di mozaik-mozaik jalan pada masa lalu, tetapi bentuk tersebut masih belum sempurna dan secara konseptual bersifat natural tanpa memiliki ketepatan kompleksitas dan irama seperti karya berbentuk jalinan Arab-Muslim. Contoh-contoh tersebut termasuk seni abstrak, yang merupakan ciri para genius Arab. Berlawanan dengan yang lazim dipercayai, rata-rata orang Arab tidak memiliki "imajinasi yang luar biasa". Kapan pun imajinasi seperti itu ditemukan dalam literatur Arab—misalnya dalam *Tales of the Thousand and One Nights* (Kisah Seribu Satu Malam) ia pasti datang dari sumber non-Arab (dalam hal ini Persia dan India); hanya seni bercerita yang berasal dari Arab.

Islam menolak seni menggambar untuk alasan-alasan teologis. Kaum Semitik Nomad tidak memiliki tradisi figuratif—orang Arab pra-Islam mengimpor sebagian besar berhala mereka dari luar negeri—dan gambar tidak pernah menjadi sarana ekspresi natural dan jelas bagi orang Arab. Realitas verbal memundurkan realitas pemandangan statis: jika dibandingkan dengan kata selalu "bertindak", yang akarnya terdapat pada suara primordial, sebuah lukisan atau patung tampak seperti kegelisahan jiwa yang menjadi beku. Bagi kaum pagan Arab, ia bersifat magis.

Bahasa Arab itu tidak sepenuhnya dinamis. Benar bahwa dasarnya adalah aksi kata kerja, tetapi ia juga memiliki dasar yang statis—atau tepatnya, abadi—yang sesuai dengan "wujud" dan menampilkan dirinya secara khusus dalam kalimat nominal yang terkenal, yang kata benda dan predikatnya itu sejajar tanpa adanya kata penghubung. Hal ini memungkinkan pemikiran diekspresikan dengan cara yang tepat, tanpa pertimbangan waktu. Bahasa Arab itu sedemikian rupa sehingga semua doktrinnya dapat di-

ringkas menjadi satu susunan yang ringkas dan padat seperti mutiara yang bening. Cara ekspresi ini hanya ditemukan secara utuh dalam Al-Quran; meskipun ia juga merupakan bagian dari kecerdasan Arab yang terefleksikan dalam seni Arab-Islam. Seni ini tidak hanya ritmis, tetapi juga seperti kristal.

Kepadatan kalimat Arab jelas tidak membatasi kedalaman maknanya; atau memunculkan sintesis dalam tingkat deskriptif. Orang Arab jarang memakai sejumlah syarat atau kondisi dalam kalimat tunggal; mereka lebih suka menguntai bersama serangkaian frasa pendek. Dalam hal ini, bahasa-bahasa yang dekat seperti Turki yang berasal dari kelompok bahasa Mongol, terasa kurang keras dan lebih fleksibel dibandingkan dengan bahasa Arab. Ketika menggambarkan satu situasi atau pemandangan, bahasa Turki jelas lebih unggul daripada bahasa Arab. Hal yang sama juga terjadi dengan bahasa Persia, yang merupakan bahasa Indo-Eropa yang dekat dengan bahasa Gothic. Meskipun demikian, kedua bahasa ini memakai—tidak hanya dalam terminologi teologis mereka, tetapi juga dalam istilah-istilah filosofis dan ilmiah mereka—bahasa Arab. Suatu ekstrem yang berlawanan dengan bahasa Arab adalah bahasa Cina, yang diatur melalui satu pandangan statis terhadap segala sesuatu dan yang mengelompokkan unsur-unsur pemikiran seputar gambaran-gambaran umum, sebagaimana yang ditunjukkan oleh sifat ideografik dari tulisan Cina.

Orang Turki, seperti orang Arab, pada dasarnya adalah kaum Nomad, tetapi bahasa-bahasa mereka secara luas memunculkan beragam tipe mental. Orang Arab itu tegas dan dinamis dalam proses berpikir mereka; sedangkan orang Turki mempertimbangkan segala sesuatu. Dalam kerangka umum seni Islam, para genius Turki menampilkan dirinya melalui satu kekuatan sintesis tertentu—atau orang mungkin bisa berkata—melalui satu spirit totalitarian. Orang Turki memiliki bakat plastis atau bakat mengukir yang tidak dimiliki oleh orang Arab. Karya-karya mereka selalu dimulai dari sebuah konsep yang tertutup, seolah berasal dari cetakan khusus. Seni Persia dibedakan oleh pemahamannya terhadap gradasi hierarkis. Arsitektur Persia itu telah diartikulasikan secara sempurna, tanpa pernah menjadi "fungsional" dalam

pengertian modern. Bagi orang Persia, kesatuan memanifestasikan dirinya secara khusus sebagai harmoni. Apalagi, orang Persia itu secara alami dan secara budaya adalah masyarakat yang melihat banyak hal, bahkan melihat hanya dengan mata penuh pujian; aktivitas artistik mereka seolah dilahirkan oleh sebuah melodi batin. Ada pepatah di Timur yang menyatakan bahwa, "Bahasa Arab adalah bahasa Tuhan, tetapi bahasa Persia adalah bahasa surga", dan pepatah ini menjelaskan dengan tepat perbedaan yang ada, misalnya antara tipe arsitektur Arab yang khusus, seperti di Maghribi, yang bentuk-bentuk geometri seperti kristalnya menunjukkan prinsip kesatuan, dan arsitektur Persia, dengan kubah biru dan dekorasi tanamannya. Arsitek Arab tidak takut akan sifat monoton, ia akan membangun pilar demi pilar, gedung demi gedung, dan melakukan pengulangan-pengulangan secara dominan melalui selang-seling irama dan kesempurnaan kualitatif pada setiap unsur.

Bahasa Al-Quran itu ada di mana-mana di Dunia Islam. Keseluruhan kehidupan seorang Muslim itu penuh dengan formula-formula Qurani; shalat, puji-pujian, dan doa-doa dalam bahasa Arab, semua itu diambil dari kitab suci; banyak buku yang menjelaskan hal ini. Dapat dikatakan bahwa berfungsinya Al-Quran di mana-mana ini tak ubahnya seperti sebuah vibrasi spiritual—tidak ada istilah yang lebih baik untuk menjelaskan pengaruh seperti ini yang sekaligus spiritual dan berhubungan dengan suara—dan vibrasi ini secara pasti menentukan mode-mode dan ukuran seni Islam. Sifat plastis dari seni Islam dengan demikian dalam hal tertentu merupakan refleksi dari ayat Al-Quran.

Tentunya sangat sulit untuk memahami prinsip bahwa seni ini dihubungkan dengan teks Al-Quran, bukan pada wilayah naratif teksnya yang tidak memiliki bagian dalam tradisi seni Islam, melainkan pada tingkat struktur formalnya karena Al-Quran sendiri tidak memiliki aturan susunan, baik dalam tema-temanya yang tidak saling berhubungan maupun dalam presentasi verbalnya yang menghindari segala aturan baku. Iramanya yang penuh kekuatan dan memengaruhi, tidak mengikuti satu ukuran jelas; semuanya tidak dapat diramalkan, ia mengikuti satu persajakan yang terus-menerus seperti pukulan gendang dan tiba-tiba mengubah keluasan dan

gerakannya, mengubah irama pukulannya secara tak terduga. Membuktikan bahwa Al-Quran itu adalah ayat-ayat dalam bahasa Arab karena ia memuat bagian-bagian yang memiliki irama sama dengan bentuk *rajaz* orang Badui adalah satu kesalahan, tetapi mengingkari kesamaan tersebut dan secara kasar hanya menganggapnya sesuai dengan realitas-realitas terdalam dalam jiwa orang Arab adalah juga kesalahan. Seni Arab—puisi, musik, dan seni-seni plastis—menyukai pengulangan bentuk-bentuk tertentu dan memperkenalkan variasi-variasi yang tiba-tiba dan tidak diduga untuk menentang pengulangan ini. Seni ini muncul sesuai dengan aturan-aturan yang bisa diukur dengan mudah; arus dari satu pembicaraan sakral kadang-kadang bisa terjebak dalam bentuk-bentuk yang reguler meskipun mereka muncul dari suatu samudra yang sepenuhnya tanpa bentuk. Demikian juga wilayah harmoni batin yang dimunculkan oleh kata-kata dan pesona suara Al-Quran itu terkondisikan pada sebuah bentuk yang berbeda, misalnya, dari satu puisi yang sempurna.

Al-Quran tidak memberi kepuasan, ia memberi dan pada saat yang sama menyingkirkan. Ia meluaskan jiwa dengan meminjamkan sayap-sayapnya, lalu meletakkannya di bawah dan meninggalkannya dalam keadaan telanjang; bagi orang beriman, ia menenangkan dan menyucikan, seperti hujan badai. Seni murni dari manusia tidak memiliki sifat ini. Bisa dikatakan, tidak ada sesuatu yang dapat diubah ke dalam seni seperti Al-Quran, tetapi ada juga bagian jiwa yang terhanyut oleh pembacaan Al-Quran dan menyukai manifestasi formal tertentu dan tidak menyukai yang lain. Petunjuk Al-Quran tidak pernah gagal untuk menyatukan kemabukan nostalgia dengan ketenangan yang sebenarnya; ia adalah pancaran matahari ketuhanan pada ladang manusia. Terhadap pola-pola inilah irama yang tidak tetap dan flamboyan dari model *arabesque* serta sifat abstrak dan seperti kristal dari arsitektur, saling sesuai dalam hal tertentu.

Akan tetapi, hubungan yang paling dalam antara seni Islam dan Al-Quran terdapat pada hal lain, yaitu bukan pada bentuk Al-Quran, melainkan pada *haqîqah*-nya, esensinya yang tanpa bentuk, dan lebih khusus lagi dalam ide tauhid (kesatuan atau ketunggalan) dengan implikasi kontemplatifnya. Seni Islam—yang kami maksud

adalah semua seni plastis dalam Islam—secara esensial adalah proyeksi ke dalam wilayah visual tentang aspek-aspek tertentu atau dimensi-dimensi kesatuan Tuhan.

Kaligrafi

Dalam inskripsi-inskripsi suci, huruf-huruf Arab berkombinasi secara halus dengan model *arabesques*, khususnya dengan motif tanaman, yang dengan demikian memiliki hubungan lebih dekat dengan simbolisme Asiatik tentang pohon dunia; dedaunan dari pohon ini sesuai dengan kata-kata dari kitab suci. Kaligrafi Arab sendiri memiliki kemungkinan-kemungkinan dekoratif yang sangat kaya dan tiada habisnya. Bentuk-bentuk dasarnya beragam antara tulisan *kufi* yang monumental, dengan bentuk garis lurus dan sela vertikal, dan *naskhî*, dengan garis seperti air dan meliuk-liuk. Kekayaan tulisan Arab berasal dari fakta bahwa ia telah mengembangkan dua "dimensi": vertikal, yang memberi huruf-huruf itu martabat seperti seorang ulama, dan horizontal, yang menghubungkannya dengan satu aliran yang terus-menerus. Sebagaimana simbolisme gelombang, garis-garis vertikal, yang analog dengan "lengkungan" tenunan kain, sesuai dengan esensi segala sesuatu yang permanen. Dengan yang vertikal inilah sifat tidak tergantikan huruf-huruf ini terbukti. Sementara yang horizontal, analog dengan "tenunan", mengekspresikan kejadian atau materi yang menghubungkan sesuatu dengan yang lain. Arti penting dari hal ini secara khusus terbukti dalam kaligrafi Arab, yang di dalamnya coretan vertikal mentransendensikan dan mengatur aliran lekak-lekuk dari goresan-goresan yang lain.

Huruf Arab itu ditulis dari kanan ke kiri; ini bisa dikatakan bahwa tulisan itu berjalan kembali dari wilayah aksi menuju hati. Di antara semua tulisan fonetik yang berasal dari tradisi Semitik, tulisan Arab setidaknya mirip tulisan Yahudi. Bahasa Yunani itu statis seperti batu dari meja hukum, sementara pada saat yang sama penuh dengan api yang terpendam dari kehadiran Tuhan. Bahasa Arab memanifestasikan kesatuan berdasarkan keluasan iramanya: semakin luas iramanya, semakin terbukti kesatuan itu.

Dekorasi dari inskripsi-inskripsi ditaruh pada bagian dalam dinding tempat shalat atau mengitari *mi<u>h</u>râb* untuk mengingatkan

orang beriman, dengan bentuk ritmis dan hieratisnya, dan tentu saja dengan maknanya, sesuatu yang agung dan penuh kekuatan dari bahasa Al-Quran.

Arabesque

Dalam model *arabesque*, yang merupakan kreasi tipikal Islam, para genius geometri bertemu dengan para genius nomadik. *Arabesque* adalah suatu jenis ornamen yang dialektis, yang di dalamnya logika bergabung dengan ritme yang hidup terus-menerus. Ia memiliki dua unsur dasar: Saling berjalin dan motif tanaman. Yang pertama sebenarnya berasal dari spekulasi geometris, dan yang kedua merepresentasikan satu jenis formulasi grafis irama, yang diekspresikan dalam desain spiral, yang mungkin tidak banyak diambil dari bentuk tanaman, tetapi dari suatu simbolisme yang murni linear. Ornamen-ornamen dengan desain spiral—hewan-hewan dan tumbuhan simbolis—juga ditemukan dalam seni para pengembara Asiatik; seni Sytchian adalah contoh yang jelas.

Unsur-unsur seni dekoratif Islam diambil dari khazanah arkaik yang kaya, yang telah dikenal oleh semua orang di Asia termasuk di Timur Dekat dan Eropa Utara. Ia muncul lagi ke permukaan begitu Hellenisme, yang pada dasarnya merupakan seni antropomorfis, mengalami kemunduran. Seni Kristen Abad Pertengahan juga memakai khazanah ini, yang dibawa oleh para imigran lokal dari Asia dan oleh seni kepulauan, baik Celtic maupun Saxon, dan merupakan sintesis yang mengagumkan dari motif-motif prahistoris. Akan tetapi, khazanah ini segera kabur dan berkurang dalam dunia Kristen karena pengaruh model-model Greco-Roman, yang diasimilasikan oleh agama Kristen. Semangat Islam memiliki lebih banyak kesamaan langsung dengan bentuk-bentuk arkaik yang sangat luas ini, karena bentuk-bentuk tersebut secara implisit sesuai dengan kesadaran untuk kembali kepada orde primordial, menuju "agama primordial" (*dîn al-fithrah*). Islam mengasimilasikan unsur-unsur arkaik ini dan mereduksinya ke dalam formulasi-formulasi mereka yang paling abstrak dan paling umum. Islam memberinya pemahaman tertentu sehingga melenyapkan kualitas-kualitas magis yang mungkin dimiliki. Sebagai gantinya, Islam memberinya

kejernihan intelektual—orang mungkin bisa berkata, dengan satu keindahan spiritual.

Mari kita tidak melupakan seni karpet, khususnya tentang permadani yang dianyam, yang agaknya berasal dari periode nomadik. Bentuk formal dari karpet tersebut dalam cara tertentu paralel dengan *arabesque* dan merupakan satu wahana dari khazanah arkaik. Melalui seni karpet, kehidupan nomadik merambah ke setiap kediaman umat Islam.

Kimia Cahaya

Seniman yang ingin mengekspresikan ide "kesatuan wujud" atau "kesatuan realitas" (*wahdah al-wujûd*) sebenarnya memiliki tiga cara penyaluran: geometri, atau lebih tepatnya satu ketidakterbatasan yang terdapat dalam bentuk-bentuk geometris; irama, yang diturunkan dalam satu orde temporal dan secara tidak langsung juga dalam ruang; dan cahaya, yang merupakan bentuk kasat mata ketika Sang Wujud ingin membatasi eksistensi. Cahaya pada dasarnya tidak dapat dibagi; sifatnya tidak berubah karena pembiasannya dalam berbagai warna atau berkurang karena gradasinya ke dalam kejelasan dan kegelapan. Dengan cara yang sama, ketiadaan itu sendiri tidak ada kecuali melalui oposisi ilusinya terhadap Wujud; demikian juga kegelapan hanya terlihat melalui perbedaannya dengan cahaya, sampai pada tahap yang dengannya cahaya membuat bayangan bisa muncul.

Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi ... (QS Al Nûr [24]: 35). Cahaya Tuhan membawa segala sesuatu keluar dari kegelapan ketiadaan. Dalam tertib simbolis yang sedang dibahas ini, menjadi terlihat berarti menjadi ada. Karena cahaya itu tidak menambah apa-apa pada cahaya, maka segala sesuatu itu nyata sejauh ia bergabung dalam cahaya Wujud. Tidak ada simbol yang lebih tepat bagi kesatuan Tuhan dibandingkan cahaya. Untuk itu, para seniman Muslim berusaha untuk mengubah bahan dasar yang dipakainya ke dalam suatu vibrasi cahaya. Untuk tujuan inilah ia menutupi bagian dalam dari masjid atau istana—dan kadang-kadang juga bagian luarnya—dengan mosaik-mosaik dari ubin keramik. Pelapisan ini sering sekali dibatasi sampai bagian bawah

dinding, seolah untuk menghilangkan bebannya. Untuk tujuan yang sama inilah para seniman mengubah bagian luar menjadi relief-relief berlubang untuk menyaring cahaya. *Muqarnas*, "stalaktit", juga dibuat untuk menjaring cahaya dan menyebarkannya dengan gradasi yang paling halus.

Warna menunjukkan kekayaan interior dari cahaya. Cahaya yang dilihat secara langsung itu membutakan; hanya melalui harmoni warnalah kita bisa meramalkan sifat yang sebenarnya, yang memuat setiap fenomena visual dalam dirinya.

Di antara contoh-contoh arsitektur Islam di bawah pengaruh kekuasaan cahaya, Alhambra di Granada menduduki posisi pertama. Istana Singa secara khusus menjadi contoh tentang batu yang berubah menjadi satu vibrasi cahaya; tirai-tirai pada gang-gangnya, dekorasi dalam *muqarnas*, kehalusan dari tiang-tiangnya yang seolah menentang gravitasi, gemerlapan atapnya dari ubin hijau, dan bahkan pancaran air dari air mancurnya, semuanya menunjukkan adanya kesan ini.

Kita telah membandingkan seni ini dengan kimia,[1] satu tema terkenal tentang mengubah timah menjadi emas. Timah adalah dasar substansi logam, tanpa bentuk dan tidak tembus cahaya, sementara emas adalah logam yang bercahaya dalam cara tertentu adalah materi yang dihasilkan oleh cahaya. Dalam tertib spiritual, kimia itu tidak lain adalah seni mengubah kesadaran jasmaniah kepada ruhaniah: "Jasmani harus dijadikan ruhani", kata para ahli kimia, "karena ruhani harus menjadi jasmani". Secara analogi, kita akan berkata bahwa kimia itu, dalam konteks keberadaannya di sini, adalah mengubah batu menjadi cahaya, dan kemudian pada saatnya mengubah batu menjadi kristal.

Anikonisme (Ikonoklasme)

Anikonisme Islam, meskipun berbeda dalam beragam lingkungan etnis, sering dicela oleh para orientalis karena kurangnya nilai seni. Kalaupun ini benar, tidak boleh dilupakan bahwa kekurangan ini berubah menjadi "kekurangan Spirit". Apalagi, suatu seni suci tidak niscaya terbuat oleh *image-image*, bahkan dalam pemahaman paling luas terhadap istilah ini. Ia mungkin tidak lebih dari satu eksterio-

risasi diam-diam dari wilayah kontemplatif, dan dalam hal ini tidak merefleksikan ide-ide, tetapi mentransformasikan kondisi sekitarnya secara kualitatif dengan menjadikannya turut andil dalam keseimbangan yang pusat gravitasinya tidak terlihat. Sifat dari seni Islam tersebut dapat dengan mudah dibuktikan. Objeknya—secara khusus—adalah lingkungan manusia—sehingga memiliki peran yang dominan dalam arsitektur—dan kualitasnya pada dasarnya bersifat kontemplatif. Dengan menghindari setiap *image* yang mengundang manusia untuk menyesuaikan pikirannya dengan sesuatu di luar dirinya dan memproyeksikan jiwanya ke dalam suatu bentuk "individualisasi", ia menciptakan satu kekosongan. Dalam hal ini, fungsi dari seni Islam sama dengan kondisi keterbukaan, khususnya yang berhubungan dengan padang pasir, yang tentunya sangat baik untuk kontemplasi. Meskipun demikian, di sisi lain, ketertiban yang diciptakan oleh seni, berlawanan dengan kekacauan kondisi terbuka.

Adalah penting untuk membandingkan sikap Islam terhadap penggambaran-penggambaran dengan sikap Gereja Yunani ortodoks. Gereja Byzantium diketahui telah lenyap melalui satu krisis *ikonoklasme*, mungkin karena pengaruh dari contoh Islam. Pastinya, gereja terpaksa harus mengkaji ulang peran dari gambaran suci, patung dan Konsil Dewan Gereja, untuk membuktikan kebenaran pemulian terhadap gambaran-gambaran, untuk mencari justifikasi pilihannya terhadap kata-kata berikut: "Tuhan itu berada di balik semua penggambaran atau representasi, tetapi karena Firman Tuhan memakai sifat manusia dalam dirinya sendiri, yang 'diintegrasikan kembali ke dalam bentuk aslinya dengan memasukkan ke dalamnya Keindahan Ketuhanan', Tuhan dapat dan harus disembah melalui gambaran manusia Yesus." Hal ini tidak lebih dari satu aplikasi dogma tentang Inkarnasi Tuhan, dan ini menunjukkan betapa jauhnya cara memandang hal tersebut dengan sudut pandang Islam. Meskipun demikian, dua perspektif ini memiliki satu dasar yang sama dalam ide tentang sifat teomorfik manusia.

Seni Lukis Miniatur Persia

Pada masa Saljuk, tema-tema figuratif yang berciri Turki-Mongol agak jelas dalam semua seni miniatur, baik di Iran maupun Irak.

Meskipun demikian, miniatur Persia asli yang tidak diragukan lagi merupakan seni figuratif yang paling sempurna di wilayah Islam, baru muncul setelah penaklukan Persia oleh orang-orang Mongol—tepatnya di bawah pemerintahan Il-Khanid. Model yang dipakainya adalah lukisan Cina, yang digabung sempurna dengan kaligrafi dan ilustrasi. Dengan mengikuti model ini, dilakukan pengecilan ruang pada satu bidang datar dan disesuaikan dengan ukuran tubuh manusia dan lingkungannya, semuanya terdapat dalam seni miniatur Persia. Akan tetapi, garis tegas dan rumit dari seni lukis Cina memberi jalan kepada satu garis yang tepat dan bersambung yang ditarik dengan pena dari bulu dengan gaya kaligrafi Arab yang sebenarnya, dan bagian luarnya dipenuhi dengan warna-warna yang saling bersambung. Hubungan antara tulisan dan khayalan tetap fundamental bagi seni miniatur Persia, yang secara keseluruhan termasuk seni penulisan buku. Semua ahli miniatur terkenal adalah para ahli kaligrafi sebelum menjadi pelukis. Telah kita katakan sebelumnya bahwa bagaimanapun seni tulis itu menempati posisi seni patung dalam Islam; karena adanya seni penulisan buku inilah menggambar akhirnya disamakan dengan menulis.

Yang membuat seni lukis miniatur memiliki keindahan yang sangat unik adalah tidak banyaknya pemandangan yang digambarkan sebagai kelebihan dan kesederhanaan dari atmosfer puitis yang melingkunginya. Atmosfer ini adakalanya memberi seni miniatur Persia suatu jenis nuansa surgawi. Hal ini sangat penting, karena salah satu tema dasarnya adalah bahwa pemandangan yang diubah itu disimbolkan sekaligus sebagai surga di bumi dan "bumi surgawi", sebuah pemandangan yang tanpa bayangan, yang di dalamnya setiap objek itu terbuat dari substansi yang sangat berharga dan yang setiap pohon dan bunganya adalah unik, seperti tanaman yang diposisikan oleh Dante di surga bumi, di atas gunung penyucian, yang benih-benihnya disebarkan oleh angin yang tiada henti yang menerpa puncak gunung untuk menghasilkan semua tumbuhan di bumi.

Pemandangan simbolik ini, seni lukis miniatur Persia—yang di sini dilihat pada fase terbaiknya—tidak berusaha untuk meng-

gambarkan dunia lahir seperti yang secara biasa menampakkan diri ke dalam indra, dengan segala ketidakteraturan dan kebetulannya. Ia secara tidak langsung menggambarkan "esensi yang abadi" (*al-a'yân al-tsâbitah*) dari segala sesuatu. Kualitas umum inilah yang berusaha dicari oleh seni lukis miniatur. Kalau "esensi abadi" dari segala sesuatu, yang merupakan bentuk dasarnya, tidak bisa dipahami karena berada di balik wujud, esensi tersebut terefleksikan dalam imajinasi kontemplatif. Dengan demikian, kualitas mimpilah—tidak termasuk lamunan yang bodoh—yang bersinggungan dengan miniatur paling indah: mimpi ini adalah mimpi yang jelas dan terang, seolah mendapat cahaya dari dimensi batin.

Apalagi, semua jenis lukisan itu bergantung pada intuisi untuk memahami pengalaman dan menggambar berdasarkan hal itu. Hal-hal yang merupakan ciri khusus sesuatu atau wujud dan merekamnya dalam unsur-unsur yang sesuai dengan ruang dua dimensi, yaitu garis dan permukaan yang berwarna. Para seniman Timur tidak pernah bermimpi untuk bisa menyampaikan semua tampilan dari segala sesuatu, ia sangat yakin tentang kesia-siaan usaha semacam itu dan dalam hal ini, karya-karyanya yang hampir seperti kenaifan anak-anak itu sama dengan kebijaksanaan.

Masjid

Tempat shalat umat Islam, tidak seperti gereja atau kuil, tidak memiliki pusat yang padanya penyembahan diarahkan. Kelompok orang beriman yang mengitari satu pusat, yang menjadi ciri komunitas-komunitas Kristen, hanya bisa ditemukan dalam Islam ketika melakukan perjalanan suci ke Makkah, dalam shalat bersama di sekitar Ka'bah. Di semua tempat yang lain, orang beriman dalam shalat menghadap ke arah yang jauh, yang terdapat di luar dinding masjid. Akan tetapi, Ka'bah sendiri tidak merepresentasikan pusat sakramen sebagaimana altar gereja umat Kristen, atau ia memiliki sebuah simbol yang bisa dijadikan pendukung langsung bagi penyembahan, karena ia tidak berisi apa-apa. Kekosongan isinya menunjukkan wajah asli dari perilaku spiritual Islam. Sementara seorang Kristen yang saleh sangat berhasrat untuk berkonsentrasi pada satu pusat yang konkret,—"Kata Inkarnasi" menjadi pusat,

baik dalam ruang maupun waktu, dan demikian pula sakramen ekaristi—kesadaran seorang Muslim akan kehadiran Tuhan didasarkan pada rasa ketidakterbatasan. Umat Islam menolak semua objektivikasi terhadap Tuhan, kecuali yang menampilkan diri dalam bentuk ruang tidak terbatas.

Meskipun demikian, suatu rancangan konsentris tidaklah asing dalam arsitektur Islam, rancangan semacam itu misalnya terdapat pada makam yang beratap kubah. Bentuk dasar dari rancangan ini ditemukan di Byzantium dan dalam seni Asiatik, yang di dalamnya ia menyimbolkan kesatuan langit dan bumi. Bentuk persegi dari bangunan sesuai dengan bumi, dan kubahnya yang ada di atas sesuai dengan langit. Seni Islam mengasimilasikan tipe ini dengan mereduksinya dalam bentuknya yang paling murni dan jelas; antara bentuk kubus dan bentuk diagonal Ka'bah, satu tambur bersegi delapan kadang-kadang juga disertakan. Bentuk yang sangat sempurna dan jelas dari bangunan seperti ini dapat mendominasi ruang tanpa batas dari keseluruhan pemandangan gurun. Sebagaimana makam seorang suci, bangunan ini berhasil menjadi satu pusat spiritual dunia.

Asimilasi dari model-model Byzantium oleh seni Islam tampak pada bentuk khusus dalam variasi-variasi Turki dalam motif Hagia Sophia. Sebagaimana telah diketahui, Hagia Sophia berisi sebuah kubah pusat sangat besar yang diapit oleh dua kubah yang terbelah, dan kemudian ditambah dengan beberapa kubah yang menonjol. Semuanya menutupi ruang yang lebih luas yang mengarah pada satu poros. Proporsi dari lingkungan yang dihasilkannya sangat sukar untuk dipahami dan terlihat tanpa batas, disebabkan karena ketiadaan artikulasi yang mencolok. Para arsitek Muslim seperti Sinan, yang memakai motif kubah pusat ditambah kubah-kubah sekitarnya, menemukan satu solusi baru yang lebih geometris secara konseptual. Masjid Selimiye di Edirna adalah sebuah contoh penting. Kubah besarnya terletak di atas satu bidang segi delapan dengan dinding-dinding yang secara berselang-seling datar dan melengkung menonjol sehingga menghasilkan sistem bidang yang datar dan melengkung dengan ukuran sudut yang jelas satu dengan yang lain. Perubahan dari rancangan Hagia Sophia ini bisa dibandingkan

dengan potongan batu mulia, yang disusun secara lebih teratur dan lebih brillian dengan menggosoknya.

Dilihat dari dalam, kubah masjid yang bertipe seperti ini tidak melayang tanpa aturan, atau dibebankan di atas tiang-tiangnya. Tidak ada yang bisa menjelaskan usaha dalam arsitektur Islam ini; tidak ada pertentangan atau antitesis antara langit dan bumi.

> Tidak ada hubungannya dengan langit yang turun dari atas, sebagaimana di Hagia Sophia, atau kecenderungan menaik dari Katedral Gothic. Titik puncak dalam shalat Islam adalah saat ketika dahi orang yang beriman tunduk di atas permadani menyentuh lantai, bentuk seperti cermin tersebut yang melenyapkan perbedaan antara tinggi dan dalam dan menjadikan ruang sebagai satu kesatuan yang sama tanpa ada pengecualian. Karena keadaan tidak bergeraknya inilah, atmosfer dari masjid berbeda dengan segala sesuatu yang sementara. Di sini ketidakterbatasan tidak dicapai dengan melakukan perubahan dari satu sisi antitesis dialektis ke sisi yang lain; dalam arsitektur ini yang ada di balik sana tidak semata-mata merupakan satu tujuan, tetapi satu kehidupan di sini dan sekarang, dalam satu kebebasan dari semua kecenderungan; ada satu ketenangan yang terbebas dari segala keinginan; keadaan ada di mana-mana dari-Nya tergabung dalam satu bangunan sehingga seperti mutiara.[2]

Eksterior dari masjid-masjid Turki dicirikan dengan kontras antara bagian atas kubah, yang lebih jelas dibanding dengan di Hagia Sophia, dan ketidakbutuhan akan menara: satu sintesis antara ketenangan dan kewaspadaan, antara penyerahan dan penyaksian aktif.

Seni bagi seorang Muslim adalah "bukti keberadaan Tuhan" hanya sejauh bahwa seni itu indah tanpa menunjukkan adanya inspirasi subjektif individualistik. Keindahannya pastilah impersonal, seperti langit yang penuh bintang. Tentu saja, seni Islam mencapai satu jenis kesempurnaan yang agaknya independen dari pengarangnya; keunggulannya dan kekeliruannya lenyap di hadapan karakter universal dari bentuk-bentuk.

Di mana pun, Islam berasimilasi dengan tipe arsitektur yang telah ada sebelumnya—di kota-kota Byzantium, Persia, dan India—perkembangan selanjutnya diarahkan pada satu ketepatan geometris dengan sifat kualitatif—bukan kuantitatif atau mekanik—dan itu terbukti dengan keindahan solusinya menghadapi problem-problem arsitektur. Di India, sangat dikenal perbedaan antara arsitektur asli dan ide-ide artistik para penakluk Muslim. Arsitektur Hindu itu terdiri dari batu-batu dan kompleks, bersifat dasar dan kaya, seperti sebuah gunung suci dengan gua-gua besar. Arsitektur Islam cenderung menginginkan kejelasan dan ketepatan. Di mana pun, seni Islam mengambil unsur-unsur baru dari arsitektur Hindu, ia akan menyisihkan kekuatan aslinya kepada satu kesatuan dan kejelasan secara keseluruhan. Ada beberapa bangunan Islam di India yang dianggap paling sempurna; tidak ada arsitektur lain yang bisa melampauinya.

Arsitektur Islam yang paling dikenal itu ada di Maghribi, bagian barat dari Dunia Islam, dengan ciri khususnya Di sini—Algeria, Maroko, dan Andalusia—arsitektur tersebut menampilkan wilayah kesempurnaan yang jelas yang menjadikan interior masjid—atau istana—seperti Oasis yang segar, satu dunia dengan yang murni menyenangkan dan seakan di luar dunia nyata.

Sebuah masjid umumnya memiliki sebuah tempat dengan sumber air, yang dengannya orang yang beriman dapat menyucikan diri sebelum melaksanakan shalat mereka. Sumber air tersebut sebagian besar dilindungi oleh sebuah kubah kecil yang dibentuk seperti kanopi. Sebuah tempat dengan sumber air di tengahnya, termasuk juga sebuah taman yang diairi melalui empat saluran menuju ke tengah, semua itu dibuat mirip surga, karena Al-Quran menyatakan tentang taman kesenangan, tempat sumber air mengalir, satu atau dua buah pada setiap taman, dan tempat para bidadari tinggal. Sifat surga (*jannah*) itu tersembunyi dan rahasia; sesuai dengan dunia batin, jiwa terdalam. Ini adalah dunia yang harus ditiru oleh rumah umat Islam, dengan bangunan bagian dalam dikelilingi oleh tembok pada empat penjurunya atau dengan sebuah taman yang dilengkapi dengan sumur atau sumber air. Rumah ini sakral (*haram*) bagi keluarga, tempat wanita yang tinggal di sana dan laki-laki hanyalah tamu. Bentuk segi empatnya sama dengan hukum perkawinan

Islam yang memperbolehkan laki-laki menikahi sampai empat wanita dengan syarat bisa memberikan keuntungan yang sama kepada masing-masing istrinya. Rumah umat Islam ini terpisah dari kehidupan sosial umum; ia hanya terbuka ke atas, ke arah langit, dan terefleksikan di bawah, pada sumber air bangunannya.

Mihrâb

Mihrâb adalah satu lubang yang diarahkan menghadap Makkah dan merupakan satu tempat di mana imam yang membawakan ritual shalat berdiri di depan barisan para umat beriman yang mengulangi gerakannya. Fungsi utama dari lubang ini adalah akustik, untuk menggaungkan kata-kata yang ditujukan ke arahnya; tetapi pada saat yang sama bentuknya mengingatkan kepada satu paduan suara atau bagian yang menonjol dari gereja, "holy of holies", satu bentuk umum yang diciptakan dalam skala yang lebih kecil. Analogi ini terbukti dalam hal simbolisme adanya lampu yang digantung di depan lubang shalat. Lampu ini mengingatkan kepada "lubang cahaya" seperti yang dinyatakan dalam Al-Quran: *Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah yang tidak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti ...* (QS Al-Nûr [24]: 35). Di sinilah agaknya terdapat satu titik temu antara simbolisme masjid dan gereja Kristen, juga dengan kuil Yahudi, dan mungkin juga kuil pengikut agama Zoroaster. Meskipun demikian, kembali kepada fungsi lubang shalat: karena mengagungkan kata-kata Tuhan sepanjang shalat, *mihrâb* merupakan satu simbol dari kehadiran Tuhan, dan karena itu, simbolisme lampu hanya menjadi aksesori atau, orang boleh berkata, "liturgis". Mukjizat agama Islam adalah kalam Tuhan yang diwahyukan secara langsung dalam Al-Quran dan "diaktualkan" melalui ritual pembacaan. Hal ini memungkinkan untuk memosisikan ikonoklasme Islam secara tepat: kalam Tuhan harus tetap merupakan ekspresi verbal, spontan dan immaterial, serupa dengan aktivitas penciptaan. Kondisi seperti ini dengan demikian bisa melestarikan kekuatan murni yang membangkitkannya, tanpa menjadi subjek bagi pengurangan yang pemakaian materi-materi nyatanya dapat dikatakan menambahkan sesuatu ke dalam sifat dasar seni yang plastis dan bentuk-bentuk yang diberikan

padanya dari generasi ke generasi. Karena termanifestasikan dalam waktu dan tidak dalam ruang, perkataan itu di luar wilayah perubahan yang berasal dari waktu dalam ruang; orang-orang nomad tahu benar hal ini, mereka hidup tidak dengan gambaran-gambaran, tetapi dengan pembicaraan. Sudut pandang ini dan ihwal ekspresinya adalah biasa bagi orang-orang yang bermigrasi dan khususnya bagi kaum nomad semitik. Islam mengubah semua itu ke dalam satu orde spiritual, yang membawa hasil pada lingkungan manusia, khususnya dalam arsitektur, suatu aspek ketenangan hati dan kejernihan intelektual, sebagai pengingat bahwa segala sesuatu adalah ekspresi dari kebenaran ketuhanan.

Seni dan Kerajinan

Kita masih belum menjelaskan ide tentang seni dalam seni Islam sendiri. Dari sudut pandang ini, seni tidak dapat dipisahkan, baik dari teknik penggarapannya (*shan'ah*) yang merupakan basis materialnya maupun dari ilmu (*'ilm*) yang memberinya muatan logis dan simbolis. Pada dasarnya, kata-kata dalam bahasa Arab untuk "seni"—*fann*—secara sekaligus memuat makna teknik dan ilmu. Dalam kerangka pandang tradisional, yang penting bagi kita di sini, teknik akan selalu merupakan pekerjaan tangan dan ilmu akan selalu memiliki—setidaknya implisit—satu karakter kebijaksanaan (*hikmah*), yang menghubungkan ide-ide rasionalnya dengan prinsip-prinsip universalnya.

Nabi bersabda: *"Tuhan telah menentukan kesempurnaan atas segala sesuatu"* (kita juga menerjemahkan kata *ihsân* sebagai "keindahan" [*Inna'lâha kataba al-ihsân 'ala kulli syai'*]). Kesempurnaan atau keindahan dari sesuatu itu terdapat pada keberadaannya yang "memuji Tuhan"; dengan kata lain, ia sempurna atau indah karena merefleksikan kualitas ketuhanan. Orang tidak bisa mencapai kesempurnaan, sebagaimana bisa dicapainya, tanpa mengetahui sifat dasar dari sesuatu dan dengan cara apa sesuatu itu dapat ditingkatkan agar menjadi cermin bagi kualitas ketuhanan dan kualitas universal.

Kalau kita mengambil contoh arsitektur, dasar penggarapannya adalah keterampilan dari seorang ahli dengan pengalaman

teknisnya, sementara ilmu yang mengaturnya adalah geometri. Geometri ini tidak terbatas hanya pada aspek kuantitatif, yang termanifestasikan secara langsung melalui hukum-hukum proporsi yang dibutuhkan oleh satu bangunan sebagai satu kesatuan quasi-organik. Prinsip kesatuan kualitatif yang terdapat dalam proporsi ini terekspresikan secara langsung di tempat lain jika melihat bahwa proporsi yang sempurna itu berasal dari lingkaran. Sering semua pengukuran arsitektur itu secara keseluruhan diambil dari pembagian satu petunjuk lingkaran melalui sebuah gambar yang pakem. Lingkaran itu sendiri tidak tergambar dalam karya; meskipun demikian, ia menentukan bentuk secara halus dengan mengomunikasikannya terhadap sesuatu yang sesuai dengan sifatnya, yang secara sekaligus tidak terbagi dan tiada habisnya.

Apa yang terjadi dengan arsitektur ini sama berharganya bagi semua tradisi seni dan kerajinan yang lain: karya keahlian tangan yang paling sederhana, seperti perkayuan, kerajinan tembikar, menenun, dan lain sebagainya, di samping teknik materialnya, penyebaran keilmuannya, kadang-kadang tereduksi ke dalam beberapa aturan tertentu yang sangat sederhana, tetapi selalu membawa satu aspek kebijaksanaan, yang akan selalu dimasukkan oleh sang ahlinya, sesuai dengan tingkatan inteligensi kontemplatif dan pengalamannya. Berdasarkan perspektif Islam, muatan implisit *suprahuman* dan sakral dari seni kerajinan ini secara umum dinisbahkan kepada Nabi pra-Islam tertentu, yang melakukannya berdasarkan wahyu Tuhan. Kerajinan tertentu yang fundamental dinisbahkan kepada Seth, anak ketiga Adam.

Dalam perspektif yang sama ini juga terdapat organisasi keahlian dalam serikat kerja dan sering sekali menjadi bentuk awal dari bentuknya yang kemudian. Ketika kelompok serikat kerja kerajinan ini membentuk satu kesatuan militer untuk mempertahankan kota-kota, dan sejak "Perang Suci", perlindungan terhadap komunitas orang beriman dengan sarana persenjataan, adalah satu tugas yang sesekali diwajibkan atas setiap Muslim. Inisiasi-inisiasi yang dimasukkan untuk memenuhi kewajiban ini sering menjadi simbolisme yang secara sekaligus bersifat keterampilan tangan dan keksatriaan. Simbol seperti itu dapat ditemukan dalam tarekat-tarekat Abad Pertengahan yang dikenal dengan nama *futuwwah*, kata ini berarti keberanian

dan keluhuran budi.[3] Lebih jauh, serikat kerajinan seperti itu di satu wilayah sedikit banyak dapat saling berhubungan dengan *thuruq* tertentu atau "jalan" sufi, dan hubungan itu kadang-kadang masih ada hingga saat ini. Sering, tetapi tidak selalu, hal itu terbukti dari fakta bahwa orang suci pendiri sebuah *tharîqah*—atau"jalan"—itu sendiri mempraktikkan keterampilan seperti itu. Orang bisa menemukan sejarah yang sama, meskipun secara tidak langsung, dalam serikat kerja orang Kristen dan orang-orang suci yang menjadi patron mereka.

Lepas dari inisiasi khusus para ahli kerajinan, setiap kerajinan biasa—yaitu setiap aktivitas yang berfungsi bagi individu yang mempraktikkannya dan juga bagi masyarakat—bisa mendukung satu karya kontemplatif, sebagaimana terkandung dalam sabda Nabi bahwa Tuhan suka melihat hambanya mempraktikkan satu pekerjaan dengan tangannya sendiri (*hirfah*). Karena tidak ada tindakan yang lebih baik dibandingkan mengingat (*dzikr*) Tuhan, berdasarkan kata Nabi sendiri, suatu pekerjaan tangan dapat dikatakan baik hanya ketika memberi sumbangan pada aktivitas *dzikr* ini, secara langsung atau tidak. Inilah tepatnya yang menandai batas di balik perkembangan peradaban tradisional seperti Islam yang tidak dapat berjalan tanpa menghancurkan dirinya sendiri. Sebagai balasannya, orang bisa merasa pasti bahwa aroma dari kebahagiaan yang sejati dan kesegaran pagi hari yang diembuskan oleh karya-karya tertentu seni Islam, hanyalah jejak dari "mengingat Tuhan" dalam hati dan pada bibir para ahli yang menciptakannya.

Dengan melihat hierarki internal dari seni tradisional, seperti hierarki yang terbuat dari kerajinan, ilmu pengetahuan, dan kebijaksanaan kontemplatif, orang mengerti bahwa seni tradisional dapat dihancurkan dari atas atau dari bawah, bergantung pada kondisinya: seni Kristen dihancurkan dari "atas", dimulai dengan Renaisans yang terkenal, melalui pelenyapan dan penegasian secara sistematis terhadap prinsip-prinsip spiritual, sementara seni Islam menghilang secara gradual mengikuti kehancuran dasar pekerjaan tangannya.[]

Diterjemahkan dan diadaptasi oleh Katherine O'Brien

CATATAN-CATATAN

Pengantar

1. Seperti telah dinyatakan dalam Pendahuluan di jilid sebelumnya dari seri ini, *Islamic Spirituality: Foundations*, melalui jilid ini terminologi manusia tidak diartikan sebagai jenis kelamin, tetapi sebagai umat manusia yang berkorespondensi dengan *homo*, *vir*, atau *Mensch* atau seperti yang dikenal oleh termin Islam, *al-insân* dalam bahasa Arab.

Pembukaan

1. Sejumlah studi kesejarahan telah dilakukan terhadap tarekat-tarekat sufi di penjuru Dunia Islam. Karya terpenting ditulis oleh J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971). Namun, bahkan karya besar ini pun belumlah dapat dianggap lengkap. Memang, belum ada sebuah karya yang mencakup sejarah setiap tarekat sufi secara menyeluruh. Telaah tentang organisasi tarekat-tarekat, lihat L. Massignon, *"thuruq"*, dalam *Encyclopaedia of Islam*.
2. Inilah sebabnya bab tersendiri ditujukan untuk membahas Ibn 'Arabî dan mazhabnya meskipun pada kenyataannya dia tidak mendirikan tarekat sufi yang spesifik, seperti halnya Syâdziliyyah dan Qâdiriyyah. Keduanya mengiringi ajaran beliau selama abad-abad berikutnya.
3. Tema ini akan dibicarakan pada Bab 10, "Tasawuf dan Spiritualitas di Persia".

Bab 1

1. Ia penulis *Bahjat Al-Asrâr* (Kairo, 1304).
2. A. Mez, *The Renaissance of Islam*, diterjemahkan Salahuddin Khuda Bakhsh dan D.S. Margoliouth (London: Luzac, 1937).
3. K.A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century* (Aligarh: S. Nural Hasan, 1961) hh. 48-49.
4. Inilah sebabnya sejumlah karya yang membahas wirid dan zikir dinisbahkan pada dirinya. *Evradi Sherifeh* (Konstantinopel, 1869) merupakan salah satu koleksinya.
5. E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale* (Paris: E. Leroux, 1881-91) 3: 14.
6. A. Le Chatelier, *Les confreries musulmanes du Hedjaz* (Paris: E. Leroux, 1887) 35.
7. *I'tishâm*, I, h. 348 dst. (Cetak ulang pada 1914, edisi Kairo, Dâr Al-Manâr).
8. Sekalipun demikian, Yâqût Hamawî mengatakan bahwa dia dilahirkan di Bashtir (*Mu'jam Al-Buldân*, II, 187). 'Abd Al-Mahâsin menyebut sebuah desa di antara Bagdad dan Wasit sebagai tempat kelahirannya ('Abû Al-Mahâsin Yûsuf ibn Taghribirdî, *Al-Nujûm Al-Zâhirah*, edisi Popper, *Annals* [Berkeley: University of California Press, 1909]).
9. Untuk acuan biografis, lihat Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, (Lucknow, 1915) 456-58.
10. Seorang suci yang sangat luar biasa pada zaman itu, yang memengaruhi banyak pendiri ordo spiritual. Untuk acuan biografis, lihat *Nafahât Al-Uns*, 337-39.
11. Jika pendapatnya tepat, rekaman yang masih tersisa dari khutbah-khutbahnya sangatlah sedikit. Pidato yang disimpan oleh begitu banyak orang seharusnya meninggalkan banyak rekaman literal pula.
12. Hujwîrî, *Kasyf Al-Mahjûb*, diterjemahkan oleh R.A. Nicholson (London: Luzac, 1911) 214.
13. Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah* (Beirut: Dâr Shâdir, t.t.) I, 262.
14. *Nafahât Al-Uns*, hh. 457-58. Lihat juga 'Abd Al-Haqq Muhaddits Dihlawî, *Akhbâr Al-Akhyâr* (Delhi: Mathba' Mujtabâ'î, 1331 H) 10.
15. Kairo, 1322 H/1905 M.
16. Kairo, 1302 H/1884 M.
17. Teks yang tertulis pada bagian margin dari *Bahjat Al-Asrâr* (Kairo, 1304 H/1886 M), diterjemahkan oleh W. Braune (Leipzig: W. de Gruyter, 1933).

18. C. Brockelmann, *Geschicte der arabischen Literatur* (Weimar: E. Felber, 1898) 1: 435.
19. Tentang Miyân Mîr, lihat Dârâ Shikoh, *Sakînat Al-Auliyâ'*, edisi S.M.R. Jalâlî Nâ'înî dan D. Tarachand (Tehran: 'Ilmî Press, 1965).
20. Kecuali pada bagian yang diberi catatan, kutipan karya ini berasal dari terjemahan berbahasa Inggris oleh Aftab-ud-Din Ahmad (Lahore: Sh. M. Ashraf, 1958).
21. Tentang Muḥammad ibn Karrâm dan doktrin Karrâmiyyah, lihat Abu' Al Fatḥ Al-Shahrastânî, *Book of Religions and Philosophical Sects* (*Kitâb Al-Milal wa' Al-Niḥal*) (London: Society for Publication of Oriental Texts, 1846) 85-96.
22. Delhi, 1979.
23. Kutipan ini dan kutipan berikutnya diambil dari terjemahan oleh Amanullah Arman.
24. Kutipan ini dan kutipan berikutnya diambil dari terjemahan oleh 'Ashiq Ilahi.
25. Kitab *Ghunyat Al-Thâlibîn* karyanya ini mengembuskan semangat humanisme yang mendalam, dan perhatian yang serius terhadap kesejahteraan umat.
26. 'Abd Al-Ḥaqq Muḥaddits Dihlawî, *Akhbâr Al-Akhyâr*, 17.
27. *Ibid.*, 198.
28. Wirid-wirid yang dinisbahkan kepada Syaikh 'Abd Al-Qâdir Jîlânî dalam *Al-Fuyûdhât Al-Rabbâniyyah* dikutip dalam kekaryaan 'Abd Allâh ibn Muḥammad Al-'Ajamî, yang hidup 185 tahun setelahnya.
29. J.P Brown, *The Dervishes: Or Oriental Spiritualism* (London: Oxford University Press, 1927) 98.
30. G. Salmon, *Archives marocaine* (1905) 2: 108.
31. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1: 69.
32. Untuk perincian, lihat Walî Allâh Dihlawî, *Intibâh fî Salâsil-i Auliyâ' Allâh* (Delhi, 1311 H) 21-17; *Qaul Al-Jamîl* (Kanpur, 1291 H) 34-45.
33. Syaikh 'Abd Al-Ḥaqq Muḥaddits Dihlawî, *Tanbîh Al-'Ârif bi mâ Waqa' fî Al-'Awârif*, MS, Rampur Library; lihat K.A. Nizami, *Hayât-i Syaikh 'Abd Al-Ḥaqq Muḥaddits Dihlawî* (Delhi: 1953) 180-81.
34. Syaikh Syihâb Al-Dîn Suhrawardî mempertahankan pandangan seperti ini.

Bab 2

1. Tentang kelahiran Syâdziliyyah, lihat Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafshides des Origines à la fin du XV siècle* (Paris: A. Maisonneuve, 1947) 2: 322-30.
2. Lihat A.M.M Mackeen, "The Early History of Sufism ini the Maghrib Prior to Al-Shâdhilî (w. 656 H/1258 M)," *Journal of the American Oriental Society* 91 (1971) 398-408.
3. *Mahâsin Al-Majâlis* (*The Beauties of Spiritual Gatherings*), karyanya tentang kehidupan batin dan kemuliaan kontemplasi, telah diterjemahkan oleh W. Elliott dan A.K. Abdulla ke dalam bahasa Inggris (Amersham, England: Avebury, 1980).
4. Lihat L. Massignon, *The Passion of Al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam*, penerj. H. Mason (4 jil.; Princeton NJ: Princeton University Press, 1982).
5. Lihat E.H. Douglas, "Al-Syâdzilî, a North African Sufi, According to Ibn Shabbâgh", *Muslim World* 38 (1948) hh. 257-79; dan A.M.M. Mackeen, "The Rise of Syâdzilî (656 H/1258 M)," *Journal of the American Oriental Society* 91 (1971) 477-86.
6. Contoh wirid ini dapat dilihat pada C. Padwick, *Muslim Devotions* (London: S.P.C.K., 1961).
7. Untuk ide-ide Ibn 'Arabî, lihat T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Wellingborough, England: Thorsons, 1976) Bagian Dua, hh. 57-97; dan M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado* (Madrid: Editorial Plutarcho, 1931), suatu tuturan panjang kehidupan Ibn 'Arabî dan ajarannya.
8. O. Depont dan X. Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes* (Algiers: A. Jourdan, 1897) yang di dalamnya terdapat banyak keterangan tentang tarekat ini, seperti J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971).
9. Lihat P. Nwiya, *Ibn 'Athâ' Allâh (m. 709/1309) et la naissance de la confèrie šadilite* (Beirut: Dâr Al-Masyreq, 1972), sebuah terjemahan dan studi tentang Al-Hikam; dan V. Danner, *Sufi Aphorisms* (New York: Paulist Press 1978), terjemahan versi bahasa Inggris dari ujaran spiritual terkenal ini.
10. Secara tidak langsung, spiritualitas sufi Afrika Utara juga memengaruhi mistisisme Kristen Spanyol, seperti yang dapat dilihat dalam Asín Palacios, "Sadhilies y alumbrados", jil. ke-9 (1944) sampai 16 (1951) pada *Al-Andalus*, dan *Saint John of the Cross and Islam*, terjemahan H.W. Yoder dan E.H. Douglas (New York: Vantage, 1981).

11. Lihat E. Lévi-Provençal, s.v. "Shorfâ'", *Encyclopedia of Islam*, edisi pertama.
12. T. Burckhardt banyak menulis terjemahan dari para sufi dan karya lain yang melukiskan vitalitas spiritual di Maroko dalam latar belakang tradisionalnya (*Fes, Stadt des Islam* [Olten: Urs Graf Verlag, 1960]).
13. Dalam *Letters of a Sufi Master* (Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1969), T. Burckhardt telah menerjemahkan sejumlah risalah Al-Darqâwî tentang jalan spiritual.
14. Lihat J.L. Michon, *Le Soufi marocain Aḥmad ibn 'Ajîba et son mi'râj* (Paris: J. Vrin, 1973), tentang studi akan salah satu guru Darqâwî, yang berupaya mengangkat Syâdziliyyah awal pada tarekat.
15. F. de Jong, *Thuruq and Thuruq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978) terdapat banyak referensi tentang Syâdziliyyah di negara itu dan struktur sosial dan religiusnya.
16. Lihat B. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: University Press, 1976).
17. Suatu bahasan biografis dan doktrin sang Syaikh Besar Sufi ini dapat dilihat di M. Lings, *A Sufi Saint in the Twentieth Century* (Berkeley: University of California Press, 1975). Lihat juga artikelnya tentang Wali Aljazair dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi kedua, s.v. "Aḥmad b. 'Alîwa".
18. 'Abd Al-Ḥalîm Maḥmûd, rektor terdahulu Universitas Al-Azhar, Kairo, yang mengenal baik Guénon secara personal, telah menulis karya berbahasa Arab tentang Syâdziliyyah kontemporer, yang di dalamnya dia menyebutkan karya Guénon sebuah cabang intelektualitas Syâdziliyyah: *Al-Madrasah Al- Syâdziliyyah Al-Ḥadîtsah wa Imâmuhâ Abû Al-Ḥasan Al- Syâdzilî* (Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Ḥadîtsah, 1968).

Bab 3

1. Meskipun nama sang wali ini dalam bahasa Arab adalah Ibn Al-'Arabî, ia sering dirujuk sebagai Ibn 'Arabî oleh para murid dan bahasa Eropa. Kami mempertahankan sebutan Ibn 'Arabî dalam jilid ini.
2. M. Profitlich, *Die Terminologie Ibn 'Arabîs im "Kitâb Wasâ'il As-Sâ'il" des Ibn Saudakîn* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973), teks Arab, h. 21. Al-Jandî, *Syarḥ Fushûsh Al-Ḥikam* (MS), penjelasan tentang kata *mubasysyirah* dalam *khuthbah*; juga *Nafḥat Al-Rûḥ* (MS, Istanbul, Haci Mahmud 2447) 23b.
3. *Al-Futûḥât Al-Makkiyyah* (Beirut: Dâr Shâdir, t.t.) I, 153-54.
4. Perjumpaan Ibn 'Arabî dengan Nabi Isa dalam dunia spiritual, dan pertobatannya di bawah bimbingan beliau, disebutkan oleh Ibn 'Arabî

dalam *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*, I, 155.26; III, 43.20, 341.22; IV, 77.30. Keterkaitan Al-'Uryabî dengan Nabi Isa, lihat I, 223.21 (bdk. II, 365.19); Ia adalah orang yang sama dengan Abû Ja'far "Uryanî", yang dibahas dalam no.1 dalam R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* (London: Allen & Unwin, 1971). Lihat Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints* (Paris: Gallimard, 1986) 98-99.

5. Secara respektif, laporan Al-Qûnawî terdapat dalam karya Al-Jandî, *Syarh Fushûsh Al-Hikam*, dalam penjelasan mengenai bab kedua; Al-Qûnawî, *Al-Nushûsh*, dilampirkan pada Al-Kâsyânî, *Syarh Manâzil Al-Sâ'irîn* (Tehran: Ibrâhîm Lârîjânî, 1315 H/1897-98 M) 284; Al-Qûnawî, *Al-Fukûk*, di bagian pinggir dari karya tersebut, 233.
6. Ibn 'Arabî, *Fihrist Al-Mu'allafât*, peny. A.E. Affifi *"The Works of Ibn 'Arabî", Revue de la Faculté de Lettres de l'Université d'Alexandrie,* 8 (1954) 194.
7. H. Corbin, *Creative Imagination in the Shûfism of Ibn 'Arabî* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969) 73.
8. Al-Qûnawî, *Al-Fukûk*, 184.
9. Al-Qûnawî, *Al-Nafahât* (Tehran: Syaikh Ahmad Syirâzî, 1316 H/1898-99 M) 152-53.
10. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, peny. M. Tauhîdîpûr (Tehran, Sa'dî, 1336 H/1957 M) 556.
11. *Ibid.*, 559. Sebagai sebuah kutipan, lihat di halaman berikutnya.
12. Nama ini dapat ditemukan dalam beragam bentuk dalam sejumlah silsilah; lihat Claude Addas, *Ibn 'Arabî* (Paris: Gallimard, 1989) hh. 374-77. Lihat juga M. Chodkiewicz (terj.), Emir Abd Al-Kader, *ecrits spirituels* (Paris: Seuil, 1982) h. 183. Tampak jelas sebuah silsilah ditarik dari 'Alî sendiri, atau oleh seorang muridnya yang ditemukan terlampir pada manuskrip karya Al-Qûnawî di Istanbul: Sehid Ali Pasa 1441/1, Yeni Cami 1196/1, Laleli 1499/1.
13. Tentang dua tokoh ini, lihat W. Chittick, "Sulthân Burhân Al-Dîn Sufi Correspondence", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 73 (1981) 33-45.
14. M. Asín Palcios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, penerj. E.H. Douglas dan H.W. Yoden (Leiden: Brill,1978) 174-75.
15. Lihat "An Islamic Creation Myth" di halaman berikutnya.
16. Al-Qûnawî, *Al-Nushûsh*, 299.
17. Lihat "The Lord of Men and the Lords of Men" di halaman berikutnya.

18. Al-Qûnawî, *Marâtib Al-Taqwâ*, Istanbul MSS Şehid Ali Paşa 1340/3, Carullah 1001/3, Feyzullah 2163.
19. *I'jaz Al-Bayân fî Tafsîr Umm Al-Qur'ân* (Hyderabad-Deccan: Osmania Oriental Publications Bureau, 1949) 271.
20. Jandî, *Nafḥat Al-Rûḥ*, 4b.
21. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964) 121.

Bab 4

1. *Fawâ'iḥ Al-Jamâl wa Fawâtiḥ Al-Jalâl*, ed. E. Meier (Wiesbaden: Franz Steiner, 1957) par. 107.
2. Untuk perincian lebih lanjut mengenai rantai silsilah Kubrawiyyah, lihat R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens: Erster Teil: Die Affiliationen* (Wiesbaden: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1965).
3. Didaftar oleh F. Meier dalam Pendahuluan pada *Fawâ'iḥ*, 248.
4. Teks dipublikasikan beserta sejumlah lainnya dalam edisi kritis oleh M. Molé dengan judul "Traités mineurs de Naǧm Al-Dîn Kubrâ", *Annales islamologiques*, 4 (Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale,1963) 1-78.
5. H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris: Présence, 1984; terj. Inggris oleh N. Pearson: *The Man of Light in Iranian Sufism* [Boulder: Shambhala, 1978]).
6. Susunan kata beberapa ayat Al-Quran lainnya hampir identik.
7. Lihat Corbin, *Man of Light*, 89-92.
8. *Nafaḥât Al-Uns*, ed. M. Tauḥîdî-pûr (Tehran: Kitâbfurûshî-yi Sa'dî, 1336 H/1957 M) 424-28.
9. Lihat Pendahuluan berbahasa Prancis oleh C. Tortel untuk terjemahan *Asrâr-nâmah: Le Livre des secrets* (Paris: Deux Oceans, 1985) 15-21.
10. *Ma'ârif: Majmû'a-yi Mawâ'izh wa Sukhanân-i ... Bahâ' Al-Dîn Walad*, ed. B. Furûzânfar (2 jil.; edisi ke-2; Tehran: Thahûrî Bookshop, 1352 H/ 1973 M).
11. Disunting oleh Muḥammad Amîn Riyâḥî dilengkapi suatu studi (Tehran: Bungâh-i Tarjamah wa Nasyr-i Kitâb, 1352 H/1973 M).
12. *Marmûzât-i Asadî Dar Mazmûrât-i Dâ'ûdi*, ed. M.R. Syafî'î (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1352 H/1973 M).
13. Untuk deskripsi dan analisis mendalam, lihat Pendahuluan dan terjemahan karya ini oleh H. Algar dengan judul *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* (Delmar, NY: Caravan Books, 1983).

14. Lihat, misalnya QS Al-Hâqqah (69): 21.
15. Merujuk pada peniupan Ruh Ilahiah pada Adam (QS Al-Hijr [15]: 29).
16. *Mirshâd*, ed. Riyâhî, 299-329.
17. *Mukâtabât-i 'Abd Al- Rahmân Isfarâyinî bâ 'Alâ' Al-Daula-yi Simnânî (Correspondence spirituelle échangée entre Nuroddîn Esfarâyenî et son disciple 'Alâoddawleh Semnânî)*, ed. H. Landolt (Tehran dan Paris: A. Maisonneuve, 1972).
18. *Kâsyif Al-Asrâr*, ed. dan terj. oleh H. Landolt: *Nuruddin Isfarayini: Le Révélateur des mystères* (Paris: Verdier, 1986).
19. *Rasâ'il Al-Nûr* dalam manuskrip. Lihat H. Landolt, Pendahuluan untuk *Mukâtabât*, 20-21.
20. Lihat H. Landolt, Pendahuluan untuk *Mukâtabât*, 21.
21. Ibn Khaldûn, *'Ibar* (Bulaq: Bulâq Press, 1837) 534; J. Richard, "La conversion de Berke et les débuts de l'Islamisation de la Horde d'Or", *Revue des études islamiques* 35 (1967) 173-79.
22. Ibn Baththûthah, *Al-Rihlah* (Kairo: Mathba'ah Wâdî Al-Nîl, 1287 H/ 1870 M) 3: 5-6.
23. *Aurâd Al-Ahbâb wa Fushûsh Al-Âdâb, Jild-i Duwwum: Fushûsh Al-Âdâb*, ed. Îraj Afsyâr (Tehran: 1345 H/1967 M).
24. H. Landolt, "Simnânî on Wahdah Al-Wujûd", Pendahuluan untuk *Mukâtabât*, 94.
25. *Ibid.*
26. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971) 95; lihat juga K. Nizami, "The Naqsyabandiyyah", Bab 8 jilid tersebut.
27. H. Corbin, *Man of Light*, 126-28.
28. Untuk laporan lebih jauh, lihat H. Corbin, *En Islam iranien* (Paris: Gallimard, 1972) 3: 275-355.
29. Daulatsyâh Samarqandî, *Tadzkirat Al-Syu'arâ'*, ed. E.G. Browne (London: Luzac, 1901) 213; Rasyîd Al-Dîn Fadhl Allâh, *Târîkh-i Ghâzânî*, ed. K. Jahn (Leiden: Brill, 1940) 79.
30. Lihat Pendahuluan Najîb Mâyil Harawî untuk edisi karya Hamûyah, *Mishbâh Al-Tashawwuf* (Tehran: Intishârât-i Maulâ, 1362 H/1983 M) 36-37.
31. Nasafî, *Insân-i Kâmil*, ed. M. Molé (Tehran dan Paris: A. Maisonneuve, 1341 H/1962 M) 106-10; lihat juga Nasafî, *Le Livre de l'homme parfait*, terj. I. de Gastines (Paris: Fayard, 1984).

32. Lihat Syarafuddin Maneri, *The Hundred Letters*, terj. P. Jackson (New York: Paulist Press, 1980).
33. Nûr Al-Dîn Badakhsyî, *Khulâshat Al-Manâqib*, terj. J.K. Teufel dengan judul *Eine Lebenschreibung des Scheichs 'Alî-i Hamadânî* (Leiden: Brill, 1962).
34. Gramlich, *Schiitische Derwischorden*, 18-26.
35. Ringkasan bukti-bukti yang tercatat di dalam sejarah akhir tarekat Kubrawiyyah, lihat artikel H. Algar tentang Kubrâ di dalam *Encyclopaedia of Islam*, edisi ke-2.
36. Muhammad Tawâdhu', *Al-Shîn wa'l-Islâm* (Kairo, 1364 H/1945 M) 112.
37. Contohnya, G.P. Snesarev, *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u Uzbekov Khorezma* (Moskow: U.S.S.R. Academy, 1969) 269, 433; S.M. Demidov, *Sufizm v Turkmenii: evolutsiia i perezhitki* (Ashkhabad, 1978) 32-38. Lihat juga A. Bennigsen dan M. Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State* (London: Croom Helm, 1983) 76.

Bab 5

1. Kutipan ini berasal dari *Walad-nâmah*, ed. J. Humâ'î (Tehran: Iqbâl, 1316 H/1937 M).
2. Kutipan ini berasal dari *Maqâlât-i Syams-i Tabrîzî*, ed. M. 'A. Muwahhid (Tehran: Dânishgâh-i Shan'atî-yi Âryânmihr, 2036 H/1977 M).
3. A. Schimmel, *The Triumphal Sun* (London: Fine Books, 1978) 367 dst.
4. *Ibid.*, 37 dst.
5. H. Corbin, *Creative Imagination in the Shûfism of Ibn 'Arabî* (Princeton: Princeton University Press, 1969) 70.
6. *Ibid.*, 71.
7. Schimmel, *Triumphal Sun*, 225.
8. Lihat. W. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî* (Albany, NY: State University of New York Press, 1983).
9. Rûmî, *Fîhi mâ Fîhi*, ed. B. Furûzânfar (Tehran: Amîr Kabîr, 1348 H/1969 M) 78. lihat juga Chittick, *Sufi Path*, 86.
10. *Ma'ârif*, ed. B. Furûzânfar (Tehran: Châpkhâna-yi Majlis, 1333 H/1954 M) I, 111-12.
11. Lihat Chittick, *Sufi Path*, Bag. III; bdk. Schimmel, *Triumphal Sun*, Bag. II; dan "Sun Triumphal—Love Triumphant: Maulana Rumi and the Metaphors of Love" dalam karyanya, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982) 83-133.
12. *Ma'ârif*, 134-35.

Bab 6

1. Farîd Al-Dîn Muhammad, *Surûr Al-Shudûr* (Koleksi Habibganj, Maulânâ Âzâd Library, Aligarh University Manuscript) 51-52.
2. Hamîd Qalandar, *Khair Al-Majâlis* (Aligarh, 1959) 224.
3. Husainî ibn Ja'far, *Bahr Al-Ma'ânî* (India Office Library; London: Ethé, 1867) folio 37a.
4. Hamîd Qalandar, *Khair Al-Majâlis*,150.
5. Mîr Khwurd, *Siyar Al-Auliyâ'* (c.u.; Lahore, 1978) 76.
6. Hasan Sijzî, *Fawâ'id Al-Fu'âd* (Bulandsyahr).
7. *Ibid.*,171.
8. Hamîd Qalandar, *Khair Al-Majâlis*, 156-57.
9. Hasan Sijzî, *Fawâ'id Al-Fu'âd*, 154-55.
10. Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî, *Kasykûl-i Kalîmî* (Delhi, 1315 H/1897-98 M) 8-12.
11. Hamîd Qalandar, *Khair Al-Majâlis*, 59-60.
12. Hujwîrî, *Kasyf Al-Mahjûb*, terj. R.A. Nicholson (London: Luzac, 1911) 416.
13. Mîr Khwurd, *Siyar Al-Auliyâ'*, 18-19.
14. *Ibid.*, 55-56.
15. Farîd Al-Dîn Muhammad, *Surûr Al-Shudûr*, 69.
16. S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Mansharlal, 1978) 1: 335-41.
17. Syâh Kalîm Allâh Jahânâbâdî, *Kasykûl-i Kalîmî*, 3-4.
18. Hasan Sijzî, *Fawâ'id Al-Fu'âd*, 139.
19. *Ibid.*, 197.
20. *Ibid.*, 215-16, 179-80.
21. Mas'ûd Bakk, *Mir'ât Al-'Arifîn* (India Office Library; London: Ethé, 1854) folio 160a.
22. Husainî ibn Ja'far, *Bahr Al-Ma'ânî*, 154b-155b dst.
23. *Ibid.*, folio 37a.
24. Gîsû Darâz, *Istiqâm Al-Syarî'ah* (India Office Library; London: Ethé, 1861) folio 20b.

Bab 7

1. Karena nama tarekat ini sudah dikenal di Barat sebagai Nimatullâhî, bentuk ini akan digunakan di sepanjang tulisan ini, bukan Ni'mat

Allâhî atau Ni'mat Allâhiyyah, dengan transliterasi yang sudah benar menurut sistem yang digunakan dalam buku ini.

2. Bagian yang berhubungan dengan sejarah dalam artikel ini diadaptasi dari karya penulis, *Masters of the Path: A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order* (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1980) 39-81.
3. Makamnya yang indah di Mahan masih merupakan pusat ziarah yang terkenal hingga hari ini.
4. Lihat *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî* (*The Complete Poetical Works of Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*), ed. J. Nurbakhsy (Tehran: Intisyârât-i Khâniqâh-i Ni'mat Allâhî, 1968; cetak ulang ke-6, 1982) *ghazal* 424.
5. 'Abd Al-Razzâq Kirmânî, *Tadzkirah dar Manâqib-i Hadrat-i Syâh Ne'mat Allâh Walî*, pada *Matériaux pour la biographie de Syâh Ni'matullâh Walî Kirmânî*, ed. J. Aubin (cetak ulang; Tehran: Thahûrî Bookshop, 1983) 26.
6. Lihat Pendahuluan dari editor, *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*, 12.
7. Teks-teks sufi klasik berbicara tentang dua keadaan jiwa yang berbeda ini, yang merupakan istilah teknis dalam leksikon sufi yang telah dibahas oleh penulis dalam bukunya, *Sufism: Fear and Hope, Contraction and Expansion, Gathering and Dispersion, Intoxication and Sobriety, Annihilation and Subsistence* (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1982).
8. Lihat Pendahuluan dari editor, *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*, 14.
9. *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*, 880, *rubâ'î* 79.
10. Lihat Pendahuluan dari editor, *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*, 15.
11. Meskipun *Dîwân* karya Syâh Ni'mat Allâh telah berkali-kali diterbitkan di Iran, edisi paling lengkap adalah yang diterbitkan oleh J. Nurbakhsy, yang dikutip di atas.
12. Lihat Pendahuluan dari editor, *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*, 19.
13. *Kulliyyât-i Asy'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî, tarjî'-band* I, 715.
14. Lihat Bab 3 dalam jilid ini tentang Ibn 'Arabî dan mazhab yang di dalamnya doktrin metafisika pokok ini pertama kali dielaborasi secara eksplisit.
15. *Kulliyyât-i Ash'âr-i Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî, rubâ'î* 52, 876.
16. *Risâlahâ-yi Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî* (*The Complete Treatises of Syâh Ni'mat Allâh Walî Kirmânî*) (4 jilid; Tehran: Intisyârât-i Khâniqâh-i Ni'mat Allâhî, 1976-78).

17. *Ma'shûm* berarti tidak pernah salah dan tidak pernah berdosa.
18. Nizhâm 'Alî Syâh adalah salah seorang syaikh dari Majdzûb 'Alî Syâh (*quthb* terkemudian dalam tarekat Nimatullahi) dan penulis bersama Nûr 'Alî Syâh dan Raunaq 'Alî Syâh tentang *Jannat Al-Wishâl*, ed. J. Nurbakhsy (Tehran: Intisyârât-i Khâniqâh-i Ni'mat Allâhî, 1969) 862.
19. Sebelum berjumpa dengan Ma'shûm, Faidh 'Alî Syâh telah menjadi seorang syaikh dalam Nûrbakhsyiyyah, sebuah tarekat sufi yang lain, dan memimpin sebuah *khânqâh* di Isfahan. Nûr 'Alî Syâh adalah *quthb* berikutnya dalam tarekat itu.
20. Yakni, keturunan dari 'Alî ibn Abî Thâlib.
21. *Jannat Al-Wishâl*, ed. Nurbakhsy, 109.
22. Kaum Safawi pada mulanya adalah sebuah tarekat sufi yang kemudian menjadi sebuah dinasti raja-raja Syi'ah yang memerintah Persia dari 905 H/1500 M hingga 1135 H/1722 M.
23. Muhammad Ma'shûm Syîrâzî, *Tharâ'iq Al-Haqâ'iq*, ed. Muhammad Ja'far Mahjûb (3 jilid; Tehran: Kitâbkhâna-yi Sanâ'î, 1940) 3:175.
24. *Ibid.*
25. Istilah "syaikh" digunakan dalam tarekat Nimatullahi untuk mengacu kepada wakil utama dari guru tertinggi atau *quthb* dalam tarekat itu. Dalam tarekat-tarekat sufi lainnya, sang guru biasanya disebut "syaikh", sedangkan wakilnya disebut *muqaddam* atau *khalîfah*—peny.
26. Daftar lengkap dari publikasi-publikasi ini diberikan dalam kepustakaan dalam buku ini.
27. Lihat Ibrâhîm Hâsyimî, *A Bibliography of Persian Books in Psychology and Education* (Tehran, 1350 H/1971 M) s.v. "Nurbakhsy."
28. *Fihrist-i Nuskhahâ-yi Khaththî-yi Kitâbkhâna-yi Nûrbakhsy (Khâniqâh-i Ni'mat Allâhî)* (Tehran: Intisyârât-i Khâniqâh-i Ni'mat Allâhî, 1971 [jil. ke-2], 1973 [jil. ke-1]).
29. Bagian ini diambil dari intisari biografi J. Nurbakhsy yang disusun oleh beberapa orang muridnya.
30. Lihat kepustakaan.
31. Lihat J. Nurbakhsy, *In the Paradise of the Sufis* (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1979).
32. Lihat J. Nurbakhsy, *In the Tavern of Ruin: Seven Essays on Sufism* (New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1978) Bab 4.
33. *Ibid.*, 67.

Bab 8

1. Sesuai dengan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abû Dâwûd, "Menjelang akhir setiap abad, Allah akan membangkitkan seorang manusia di antara *ummah* (komunitas Muslim) yang akan memperbarui agama." Syaikh Ahmad, yang dilahirkan pada tahun 972 H/1564 M, dianggap sebagai Mujaddid-i Alf-i Tsânî. Hal ini mempertimbangkan peranan spesialnya, juga menentukan posisinya dalam kalender mistis. 'Abd Al-Hakîm Siâlkutî (w. 1066 H/1656 M), yang memopulerkan karya-karya Mullâ Shadrâ Syîrâzî di India, adalah orang pertama yang menggunakan gelar ini untuknya. Lihat B.A. Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tauhid* (Lahore: M. Asyraf, 1940) 103.
2. *Tuzuk-î Jahângîrî* (edisi Sir Syed) 272-73.
3. Untuk riwayat hidupnya, lihat Sir Syed, *Âtsâr Al-Sanâdîd* (Karachi, 1966) 207-12; Ra'ûf Ahmad, *Jawâhir-i 'Alawiyyah* (terjemahan dalam bahasa Urdu; Lahore) 241.
4. *Âtsâr Al-Sanâdîd*, 209.
5. A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (London: Macmillan, 1980) 73 dst.
6. Untuk riwayat hidupnya, lihat Abû Al-Hasan 'Alî Nadvi, *Sîrat-i Syed Ahmad Syâhîd* (Lahore, 1958); Ghulâm Rasûl Mehr, *Syed Ahmad Syâhîd* (Lahore, 1952).
7. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962) 225.
8. C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (London: Luzac, 1931).
9. Syaikh Ahmad Sirhindî, *Maktûbât-î Imâm Rabbânî* (Nawal Kishore, 1877) 2: 135.
10. Kâsyifî, *Rasyahât* (Kanpur, 1912) 4-6; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971).
11. Tentang hidupnya, lihat Jâmî, *Nafahât Al-Uns* (Lucknow, 1915) 345-49; *Rasyahât*, 53-57. Kusyk-i Hinduwân kemudian terkenal dengan sebutan Kusyk-i 'Ârifân. Naqsyband secara harfiah berarti "pelukis, penyulam, penghias." Jika nenek moyang mereka adalah penyulam, nama itu mungkin mengacu pada profesi keluarga; jika tidak, hal itu menunjukkan kualitas spiritualnya untuk melukis Nama Allah di atas hati seorang murid. Ungkapan *naqsyband-i hawâdits* adalah julukan Allah.
12. Shâlih ibn Mubârak Bakhârî (ed.), *Anîs Al-Thâlibîn* (Lahore, 1323 H) 35.
13. *Ibid.*

14. Syaikh Ahmad Sirhindî, *Maktûbât-i Imâm Rabbânî*, 2: 162.
15. *Anîs Al-Thâlibîn*, 127.
16. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, 347. Pernyataan E. Motet dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Scribner, 1919) 10: 726, bahwa Khwâjah adalah "seorang pembaru eklektik yang memadukan ortodoksi Sunni, mazhab Syi'ah, dan ajaran-ajaran Ismâ'îliyyah" tidaklah benar.
17. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, 348.
18. *Anîs Al-Thâlibîn*, 108-9.
19. Syâh Walî Allâh, *Tafhîmât-i Ilâhiyyah*, 1: 86.
20. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, 337-39.
21. *Ibid.*, 339.
22. Di samping *Rasyahât* (8), lihat artikel M. Fuad Köprülü dalam *Islam Ansiklopedisi* (Istanbul: Millî Eðitim Basimevi, 1987) 1: 210-15; dan artikel F. Iz dalam *Encyclopedia of Islam* (edisi baru) 1: 298-99. Pada 1898 M, sebuah artikel yang terperinci, yang terutama berpijak pada *Rasyahât*, *Khazînat Al-Ashfiyâ*, dan *Mir'ât Al-Asrâr*, muncul dalam *Bulletin de l'Academie Impériale des Sciences de St. Petersbourg*, September T-IX, No. 2.

    Setelah Khwâjah Ahmad, julukan *âtâ* digunakan sebagai tanda penghormatan yang ditambahkan pada nama semua keturunan spiritualnya yang penting, seperti Manshûr Âtâ Sa'îd Âtâ, Hakîm Âtâ, Zangi Âtâ, dan sebagainya. Lihat *Rasyahât*.
23. Farîd Al-Dîn 'Aththâr, *Manthiq Al-Thair* (Tehran, 1287 H) 158. Orang-orang Turki sendiri menyebut dia sebagai *Hadhrat-i Turkistân*.
24. Lihat artikel V.V. Barthold, "Turkistan", dalam *Encyclopedia of Islam*, 4: 896.
25. Yazdî, *Zhafar-Nâmah* (Calcutta) 9-10. Untuk kondisi saat ini, lihat G.A. Pougatchen Kova, *Chefs-d'oeuvre d'architecture de l'Asie centrale* (Paris: UNESCO, 1981) 102.
26. Untuk penuturan, lihat *Rasyahât*, 9 dst.
27. Untuk perincian tentang tarekat itu, lihat J.K. Birge, *The Betaksyi Order of Dervisyes* (London: Luzac, 1937). Tentang peranan politik mereka, lihat E.E. Ramsaur, "The Betaksyi Dervisyes and the Young Turks", *Moslem World* (1942) 7-14.
28. *Hikmet* berarti puisi keagamaan. *Dîwân* diterbitkan dari Kazan. Beberapa sarjana meragukan autentisitasnya; lihat E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London: Luzac,1958) 1: 71 dst.
29. *Rasyahât*, 18-27.

30. Diterbitkan dengan komentar oleh S. Nafîsî dalam *Farhang-i Îrân zamîn* 1/1 (1332 H/1953 M) 70-100.
31. *Rasyahât*, 20; *Târîkh-i Gharîbah* (ms.), dst. 19b, 20a.
32. Lihat *Rasyahât*, 27-32.
33. *Rasyahât*, 32. Sebuah manuskrip unik karya ini dimiliki oleh penulis bait-bait ini.
34. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, 341. Ramitin adalah sebuah kota kecil dekat Bukhara.
35. Kaum Naqsybandî biasanya memberikan beberapa julukan kepada syaikh-syaikh mereka—*âtâ*, *hadhrat*, *'azîzân*, dan sebagainya. Pada satu tahap, julukan *hadhrat-i îsyân* (atau hanya *îsyân*) digunakan untuk setiap syaikh tarekat itu. Julukan *hadhrat-i îsyân* barangkali diilhami oleh amalan yang mengacu kepada Nabi sebagai *ân hadhrat*.
36. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, 349-52; lihat juga *Sayings and Miracles of 'Alâ' Al-Dîn 'Aththâr*, ms. di museum British, Rieu ii, 862b.
37. *Rasyahât*, 86.
38. Jâmî, *Nafahât Al-Uns*, 352-56; *Rasyahât*, 57-63.
39. *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: M. Asyraf, 1944) 135.
40. Untuk manuskrip, lihat C.A. Storey, *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey* (London: Royal Asiatic Society, 1971) 8-9.
41. Tîmûr meninggal pada 17 Sya'ban 807 H/18 Februari 1405 M.
42. *Rasyahât*, 221-22.
43. *The Bâbur-Nâma*, penerjemah A.S. Beveridge (London: Luzac, 1921) 97.
44. Tampak bahwa pembebasan pajak tertentu juga diserahkan kepada Khwâjah. Mengacu kepada Ahmad Mîrzâ dari Samarqand, Bâbur mengatakan, "Selanjutnya, orang-orang yang menjadi tanggungan almarhum Yang Mulia Khwâjah Ubaid Allâh, yang di bawah perlindungannya banyak orang miskin dan melarat telah terbebas dari beban iuran dan pungutan, kini diperlakukan dengan kasar dan dianiaya .... Pemerasan yang kejam dilakukan atas diri mereka, bahkan atas anak-anak Khwâjah sendiri" (*Bâbur-Nâma*, 41).
45. *Rasyahât*, 230.
46. *Ibid.*, 262.
47. *Ibid.*, 252.
48. *Ibid.*, 295.
49. *The Târîkh-i Rasyîdî*, penerjemah E.D. Ross (London: Sampson Low & Co., 1895) 97.

50. *Bâbur-Nâma*, 33.
51. *Bâbur-Nâma*, 34. Lihat juga K.A. Nizami, "Naqsybandî Influence on Mughal Rulers and Politics," *Islamic Culture* 39 (1965) 42-43.
52. *Bâbur-Nâma*, 132.
53. *Ibid.*, 149, 98.
54. *Ibid.*, 620.
55. Khwâjah Ahrâr sendiri sering mengatakan bahwa pendidikan regulernya tidak melampaui lebih dari satu atau dua halaman *Mishbâh Nahw* (*Rasyahât*, 232).
56. Mahmûd Gawân, *Riyâdh Al-Insyâ'*, Syaikh Chand (Hiderabad, Daccan, 1948) 19-23, 152-57; 167-72; 207-11, 227-32; 300-304; 365-66.
57. Tentang hidupnya, lihat Hâsyim Badakhsyânî, *Zubdat Al-Maqâmât* (Kanpur: Nawal Kishore, 1307 H).
58. Nawâb Murtadhâ Khân adalah seorang bangsawan terkemuka Mughal. Untuk uraian, lihat S.M. Ikram, *Rûd-i Kautsar* (Karachi: Firoz Sons, 1968) 178-89.
59. Anonim, *Kalimât-i Thayyibâh*, berupa koleksi perbincangan dari Khwâjah Bâqî (Delhi, 1332 H).
60. *Ibid.*, 61, 63.
61. *Matsnawî-yi Hadhrat Khwâjah Bâqî Bi'Llâh*, editor Ahmad Hasan Naqsybandî Amrohvî (Hiderabad-Deccan, 1328 H).
62. Terjemahan bahasa Urdu (Lahore, 1341 H).
63. Lihat K.A. Nizami, *Hayât-i Syaikh 'Abdul-Haqq Muhaddits Dihlawî* (Delhi, 1953).
64. Untuk uraian biografis, lihat Hâsyim Badakhsyânî, *Zubdat Al-Maqâmât*; Badr Al-Dîn Sirhindî, *Hadhrat Al-Quds*, (Lahore, 1971). Untuk pemikirannya, lihat Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tauhîd*; untuk penilaian, lihat Abul-Hasan 'Alî Nadvî, *Târîkh-i Da'wat-o-'Azimat*, jil. ke-4 (Lucknow: Nadwat al-'Ulamâ', 1980); Y. Friedmann, *Syaikh Ahmad Sirhindî: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1971).
65. B.A. Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tauhîd*, 134-35. Analisis ini berdasarkan surat-surat Syaikh Ahmad, jil. ke-1, Surat Nos. 31, 287.
66. François Bernier, *Travels in the Mogul Empire (1656-1668)*, editor A. Constable (London: Constable's Oriental Miscellany, 1891).
67. Mujaddid menulis sejumlah buku, tetapi gagasan-gagasan pokoknya terungkap secara baik dalam surat-suratnya, *Maktûbât*. Bukunya *Itsbât Al-Nubuwwah* juga sangat penting, karena ia menyerang upaya Akbar dalam mendaulat peranan kenabian dari sisi yang sangat fundamental—

posisi relatif raja dan nabi. Mungkin dapat ditunjukkan bahwa banyak sarjana Muslim dalam periode itu mengungkapkan pandangan-pandangan mereka tentang tema itu. Syaikh 'Abd Al-Haqq Muhaddits membahasnya dalam karyanya tentang riwayat hidup Nabi, *Madârij Al-Nubuwwah* (Delhi, 1269 H).

68. Nawâb Murtadhâ Khân, *Akbar and the Jesuits*, I, 204.
69. Khwâjah Muhammad Ma'shûm, Syaikh Muhammad Sa'îd, Khwâjah Saif Al-Dîn, dan Hujjat Allâh Muhammad Naqsyband II bukan hanya menjalin kontak, melainkan juga berkorespondensi secara teratur dengan Aurangzeb. Lihat *Maktûbât-i Khwâjah Muhammad Ma'shûm* (Kanpur: Nizhâmi Press, 1304 H); *Maktûbât-i Sa'îdiyyah* (Lahore, 1385 H); *Wasîlat Al-Qabûl ilâ Allâh wa Al-Rasûl* (Hiderabad-Sind, 1963); *Maktûbât-i Saifiyyah* (Hiderabad-Sind, t.t.). Lihat juga Nizami, "Naqsybandi Influence on Mughal Rulers and Politics," 49–50.
70. *Maktûbât-i Kalîmî*, Surat-surat Syâh Kalîm Allâh dari Delhi (Delhi: Matba'-i Yûsufî, 1301 H) 75.
71. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 193.
72. *Ibid.*, 192–93.
73. Secara rapi dipaparkan oleh A. Schimmel dalam karyanya *Islam in the Indian Sub-Continent* (Leiden: Brill, 1980) 92.
74. Tentang perincian biografis, lihat S. Zawwâr Husain Syâh, *Anwâr-i Ma'shûmiyyah* (Karachi, 1980); tentang pemikiran Khwâjah Muhammad Ma'shûm, lihat tiga jilid surat-suratnya: *Wasîlah Al-Sa'âdah*, *Durrat Al-Tâj*, dan *Maktûbât-i Khwâjah Muhammad Ma'shûm* (Lucknow, 1960).

    Tentang jumlah murid-muridnya, lihat Muhammad Iqbâl Mujaddidî dalam pengantarnya untuk *Hasanâh Al-Haramain*, oleh Muhammad 'Ubaid Allâh, 18, berdasarkan autoritas *Manâqib-i Ahmadiyyah*.
75. Angka yang diberikan terlalu dibesar-besarkan karena dikatakan bahwa tujuh ribu murid menyertainya dalam menunaikan ibadah haji. *Raudhah Al-Qayyûmiyyah*, yang menjadi sumber informasi ini, sangat tidak bisa diandalkan dalam angka dan tanggal.
76. Kaum Naqsybandî menaruh minat yang sangat tajam dalam merekam pengalaman-pengalaman spiritual seperti itu. Syâh Walî Allâh juga menulis karya terkenalnya, *Fuyûdh Al-Haramain*, untuk menguraikan pengalaman-pengalaman spiritualnya di Hijaz. Terlepas dari nada risalah-risalah seperti itu, tetaplah penting bahwa, pada saat-saat krisis dan sulit, kaum Naqsybandî beralih ke Madinah untuk memperoleh bimbingan inspirasi dan spiritual. Syaikh 'Abd Al-Haqq Muhaddits, ketika berangkat menuju Hijaz, merasa muak dengan atmosfer yang diciptakan oleh eksperimen-eksperimen keagamaan Akbar; ada banyak

syaikh Naqsybandî pergi ke Hijaz sebelum dan sesudah 1273 H/1857 M. Sebagian dari mereka kembali setelah memperbarui diri mereka secara spiritual. Peranan mereka setelah kembali sangat kuat, konsisten, dan objektif.

77. *Hasanah Al-Haramain*, 177–78.
78. *Ibid.*, 192.
79. *Durrat Al-Tâj*, sebagaimana diterjemahkan oleh Maulvi Nasîm Ahmad Farîdî, *Maktûbât-i Khwâjah Muhammad Ma'shûm Sirhindî*, 87–100.
80. *Qayyûm* dalam bahasa Naqsybandî bisa berarti orang yang berperan sebagai tempat bergantung stabilitas, pembaruan, kebangkitan zaman. Sang Mujaddid menunjukkan diri bahwa peranannya sebagai *qayyûm* akan diwariskan kepada anaknya Muhammad Ma'shûm (*Maktûbât-i Imâm Rabbâni*, jil. 3, Surat 104). Lihat juga Syed Zawwâr Husain, *Anwâr-i Ma'shûmiyyah* (Karachi, 1980) 33 dst.
81. Untuk evaluasi kritis atas konsep *qayyûmiyyah*, lihat S.M. Ikram, *Rûd-i Kautsar*, 292–304. *Mujaddid, mahdî, qayyûm, qâ'im al-zamân* semuanya adalah ungkapan tentang kesadaran akan misi yang sama.
82. Tentang Maulânâ Murâd, lihat H.A.R. Gibb dalam *The Encyclopedia of Islam* (edisi lama), Supp. 155; A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, 80–81.
83. Hâfizh Muhammad Fâdhil Khân, *Târîkh-i Manâzil-i Bukhârâ*, penerjemah dan editor I.H. Siddiqi (Srinagar, 1981) 4, 27.
84. Lihat A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, 75–89.
85. S.H. Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1985) 115–16.
86. Syaikh Ahmad Sirhindî menulis risalah pendek berjudul *Risâlah dar Radd-i Rawâfidh*. Syâh Walî Allâh tidak memasuki kontroversi dengan cara itu. Sebagaimana biasanya, dia menggunakan pengaruh moderat di antara dua pandangan ekstrem dan menghasilkan evaluasi historisnya atas peranan *khilâfah* dalam karyanya *Izâlat Al-Khifâ' 'an Al-Khulafâ'*.
87. Beberapa karya Syâh Walî Allâh sudah terbit dalam bahasa Inggris dan Urdu. Namun, telaah yang perseptif dan menggugah pikiran masih tetap menjadi milik Maulânâ 'Ubaid Allâh Sindhî.
88. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 97.
89. Lihat K.A. Nizami, "Syah Waliullah of Delhi: His Thought and Contribution", *Islamic Culture* 54 (1980) 141–52.
90. Dia menulis sebuah risalah kecil, *Faishalah Wahdah Al-Wujûd wa Al-Syuhûd* (*Decision concerning the Unity of Being and Consciousness*).

91. Lihat *Hujjat Allâh Al-Bâlighah* untuk diskusi yang menggugah pemikiran tentang *irtifâqât-i ma'âsyiyyah* dan *irtifâqât-i ilâhiyyah*.
92. *Fatâwâ-yi 'Azîzî* (Delhi: Mujtabai Press, 1904) 1: 17, 185; juga *Malfûzhât-i Syâh 'Abd Al-'Azîz*, 58.
93. Dalam surat yang dikirimkan kepada Raja dari Gwaliyar, Syed Ahmad secara jelas menyatakan tujuan tertinggi perjuangan ini. Lihat Abul-Hasan 'Alî Nadvî, *Musalmanon kay tanazzul say dunya ko kiya nuqsan poncha*, 273–74.
94. Ghulâm Rasûl Mehr telah memerinci orang-orang yang terlibat dalam perjuangan dalam jilid tambahan pada studi tentang kehidupan Syed Ahmad, berjudul *Sarguzasyt-i Mujâhidîn* (Lahore, 1956). Meminjam ucapan W.C. Smith, karya ini "tampaknya menandai tahap baru penulisan sejarah bangsa Urdu" (*Islam in Modern History* [Princeton: Princeton University Press, 1957] 52n).
95. Ghulâm Rasûl Mehr, *Syed Ahmad Syahîd*, 2: 443–55.
96. Untuk riwayat hidupnya, lihat Nâ'im Allâh Bahra'ichî, *Bisyârat-i Mazhhariyyah*, ms. Museum British, Rieu, jil. ke-1, 363a; Nâ'im Allâh Bahra'ichî, *Ma'mûlât-i Mazhhariyyah* (Kanpur, 1275 H); juga Nabahânî, *Jam' Karâmât Al-Auliyâ'* (Beirut, 1329 H) 1: 388–89.
97. *Kalimât-i Thayyibât* (sebuah koleksi surat Mîrzâ Mazhhar, Syâh Walî Allâh, dan sebagainya) (Moradabad, 1303 H) 37–40.
98. Untuk riwayat hidupnya, lihat Ra'ûf Ahmad, *Jawâhir-i 'Alawiyyah*; juga Sir Syed, *Âtsâr Al-Sanâdîd*, 209–12.
99. *Âtsâr Al-Sanâdîd*, 209.
100. *Durr Al-Ma'ârif*, percakapan-percakapan Ghulâm 'Alî yang dihimpun oleh Ra'ûf Ahmad (Bareilly, 1304 H).
101. A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, 75–89; lihat juga K.A. Nizami, *Târîkh-i Maqâlât* (Delhi, 1965) 215–20.
102. J.P. Brown, *The Dervishes: Or Oriental Spiritualism* (London: Oxford University Press, 1927).
103. H. Carrère d'Encausse dalam *Central Asia: A Century of Russian Rule*, editor E. Allworth (London: Columbia University Press, 1967) 168.

Bab 9

1. Lihat Bab 2 buku ini, "Tarekat Syâdziliyyah dan Tasawuf Afrika Utara", oleh V. Danner.
2. Perkiraan itu dikemukakan oleh Dr. Abû Al-Wafâ' Al-Taftâzânî, *syaikh al-masyâyikh* dari Mesir.

3. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971) 45. Tentang tarekat Rifâ'i sendiri, lihat hh. 37-40.
4. M. Chodkiewicz, "Introduction", untuk Al-Sulamî, *The Book of Sufi Chivalry* (New York: Inner Traditions International, 1983) 18-20; juga A. Schleifer, "*Jihad* and Traditional Consciousness," *Islamic Quarterly 27* (1983) 195-97.
5. Tentang sejarah umum tasawuf di Mesir, lihat Trimingham, *Sufi Orders*, 37-51; dan Abû Al-Wafâ' Al-Ghunaimî Al-Taftâzânî, "Al-Thuruq Al-Shûfiyyah fî Mishr", *Hauliyyâh Kulliyyah Al-Âdâb-Jâmi'ah Al-Qâhirah*, jil. ke-25/2 (Des. 1963) 55-84.
6. Afaf Lutfi Al-Sayyed Marsot, "The *'Ulamâ'* of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", dalam *Scholars, Saints, and Sufis*, editor N.R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972) 149-65. Marsot mengutip banyak dari tarikh awal abad ke-13 H/19 M karya 'Abd Al-Rahmân Al-Jabartî dari Al-Azhar. Lihat juga F. de Jong, *Thuruq and Thuruq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt* (Leiden: Brill, 1978).
7. De Jong, *Thuruq*.
8. Ali Hassan Abdel Kader, *The Life, Personality, and Writings of Al-Junaid* (London: Luzac, 1976).
9. Sayyidah Fâthimah adalah seorang wanita yang mencapai keadaan spiritual luar biasa yang kehadirannya dirasakan tidak hanya di Lebanon dan Suriah, tetapi juga di negara-negara lain. Terdapat banyak orang Barat yang bergumul dengan tradisi sufi, sebagaimana T. Burckhardt dan M. Lings, mengunjunginya di Beirut, sebagaimana dilakukan oleh autoritas-autoritas Arab dalam tasawuf, seperti 'Abd Al-Halîm Mahmûd. Dia masih tetap menjadi pusat spiritual Yasyruthiyyah hingga akhir hayatnya dan tak diragukan lagi bahwa dia adalah salah seorang tokoh wanita sufi terkemuka dalam abad ini. Menjelang akhir hayatnya, dia menulis autobiografinya, *Masîratî ilâ Al-Haqq* (Beirut, 1981).
10. De Jong, *Thuruq*, 3-5
11. *Ibid.*, 8-39; Al-Taftâzânî, "Al-Thuruq Al-Shûfiyyah fî Mishr", 66.
12. De Jong, *Thuruq*, 155-73; lihat juga J.W. McPherson, *The Moulids of Egypt* (Kairo: Debbane, 1941).
13. Lihat M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1973).
14. Yang lebih luas dan dengan demikian lebih tepat ketimbang konsep yang berlebihan tentang "kaum fundamentalis Islam", istilah "kelompok-kelompok protes berorientasi Islam" diciptakan oleh seorang

sarjana Universitas Oxford, Mâhâ 'Azzâm dan dikutip dalam laporan kemajuan tesis yang tak diterbitkan karya J. Johanson, "The Sheikh, the World, and the Problem of Guidance: Some Observation form Sufi Life and Literature" (Oxford, 1989).

15. Sebagai sebuah karya representatif dari Muhsin Al-Labbân, orang bisa menyebut *Wa La-dzikr Allâh Akbar: Dirâsah fî Ba'dh Ab'âd Al-Dzikr wa Al-Fikr fî Al-Kitâb wa Al-Sunnah* (Alexandria: Liwâ Al-Hamd, 1988). Sebuah tulisan representatif karya syaikh tentang *tharîqah* Muhammadiyyah Syâdziliyyah, Muhammed Zakî Ibrâhim, adalah *Ushûl Al-Wushûl: Adillah Ahamm Ma'âlim Al-Shûfiyyat Al-Haqqah min Sharîh Al-Kitâb wa Shahîh Al-Sunnah* (Kairo: Mansyûrât wa Rasâ'il Al-'Asyîrat Al-Muhammadiyyah, 1984).
16. Karya representatif Ibrâhim Muhammad Al-Baththâwî adalah *Miftâh Al-Ism Al-A'zham wa Tharîq Al-Wushûl ilâ Allâh* (Kairo: Dâr Al-Insân, 1978).
17. Al-Taftâzânî, *Ibn 'Athâ' Allâh Al-Iskandarî wa Tashawwufuh"* (Kairo: Anglo-Egyptian Publishing House, 1958).
18. Al-Taftâzânî, "Al-Thuruq Al-Shûfiyyah fî Mishr".
19. Orang dapat menyebutkan satu demi satu karya 'Abd Al-Halîm Mahmûd, *Dzû Al-Nûn Al-Mishrî* (Alexandria: Jam'iyyah Al-Imâm Al-Akbar 'Abd Al-Halîm Mahmûd, 1981); *Bisyr ibn Al-Hârits Al-Hâfî* (Kairo: Dâr Al-Mishriyyah, 1980); *Al-Madrasah Al-Syâdziliyyah* (Kairo: Dâr Al-Ma'ârif, 1975); *Abû Al-Hasan Al-Syâdzilî* (Kairo: Dâr Al-Sya'b, 1969); *Al-Imâm Al-Rabbâni: 'Abd Allâh ibn Mubârak* (Kairo: Dâr Al-Sya'b, 1979); *Al-Hamdulillâh: Hâdzâ Hayâtî* (Kairo: Dâr Al-Ma'ârif, 1978); dan *Al-Sayyid Ahmad Al-Badawî* (Kairo: Dâr Al-Sya'b, 1969). Lihat juga Abdel Haleem Mahmud, *The Creed of Islam*, penerjemah Mahmud Abdel Haleem (London: World of Islam Festival, 1978); inilah satu-satunya karya penulis yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris hingga kini.
20. Syaikh Ahmad Karâmah adalah seorang Muslim saleh yang menghidupkan kembali amalan *khidmah* di area Masjid Al-Husain pada 1950-an. 'Abd Al-Halîm Mahmûd menganjurkan murid-muridnya bekerja dengan Karâmah.
21. Istilah ini mengacu pada makan yang dilakukan untuk berbuka puasa sewaktu matahari terbenam dan makanan terakhir yang dilakukan sebelum matahari terbit dan pembukaan puasa.
22. Schleifer, "*Jihad* and Traditional Conciousness", h. 129 tentang "politik anti-politik".

Bab 10

1. Kita telah menguraikan persoalan ini secara terpisah dalam Bab 15 buku ini.
2. Arti penting mazhab Khurasan telah dibicarakan oleh A. Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Lihat juga A. Zarrînkûb, *Justiju dar Tashawwuf-i Îrân* (Tehran: Amîr Kabîr, 1357 H), Bab 3. Tentang tasawuf pada masa awal di Persia, lihat juga S.H. Nasr, "Sufism," dalam *The Cambridge History of Iran*, jil. ke-4, editor R.N. Frye (Cambridge: University Press, 1975) 442-63.
3. Al-Hallâj, yang mewakili bentuk spiritualitas *Christic* dalam kosmos kefakiran Muhammad, sangatlah penting dalam sejarah tasawuf, dan ucapan ekstatik (*syathh*) *Ana Al-Haqq* (Akulah Kebenaran) bergema bagaikan bait-bait lagu diulang selama berabad-abad dalam sejarah tasawuf. Sekalipun dia dihukum mati dengan alasan bahwa dia mengaku dan mendaulat diri sebagai Tuhan, apa yang ditegaskan oleh Al-Hallâj adalah bahwa hanya Akulah yang tertinggi yang merupakan Jiwa di jantung setiap jiwa yang bisa mengucapkan "Aku" dan "Aku" ini *adalah Al-Haqq*. Ia bukanlah ego Al-Hallâj yang menyerukan bahwa "Akulah Kebenaran," melainkan Aku Ketuhanan di pusat hatinya. Itulah sebabnya kita masih mendengar seruannya seribu tahun sesudah itu. Al-Hallâj juga ditakdirkan untuk memainkan peranan utama dalam memperkenalkan dengan sungguh-sungguh tasawuf ke Barat melalui figur Louis Massignon, yang mencurahkan seluruh hidupnya untuk mempelajari wali sufi agung ini dan—melalui diri Al-Hallâj— menyebabkan banyak aspek tasawuf diketahui oleh masyarakat Barat untuk pertama kalinya. Lihat secara khusus karyanya *The Passion of Al-Hallâj*, penerjemah H. Mason (4 jil.; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).
4. Lihat Bab 15 buku ini.
5. Begitu gerakan Malâmatiyyah hancur, sufi-sufi tertentu dalam abad-abad selanjutnya menjadi lebih kritis kepadanya, seperti dapat dilihat dalam *Kasyf Al-Mahjûb* karya Al-Hujwîrî.
6. Dia menulis tentang mereka dalam karyanya *Thabaqât Al-Shûfiyyah* dan mempersembahkan sebuah risalah penting tersendiri tentang mereka dengan judul *Risâlah Al-Malâmatiyyah*.
7. Dikutip oleh A. Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam*, 87.
8. W.Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989) 372. Sungguh luar biasa betapa miripnya deskripsi Ibn 'Arabî tentang Malâmatiyyah, yang dimaksudkan oleh kutipan ini, dengan deskripsi orang suci Taois yang sempurna.

9. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 372–73.
10. Masih banyak yang harus dikerjakan untuk lebih memperkenalkan sejarah dan ajaran-ajaran dari manifestasi khusus tasawuf ini; lihat Zarrînkûb, *Justiju dar Tashawwuf-i Îrân*, Bab 14.
11. Karya ini adalah karya Syaikh sufi, penyair, teolog, ahli hukum, dan ahli matematika abad ke-11 H/17 M dari Isfahan, Syaikh Bahâ' Al-Dîn 'Âmilî, yang aslinya berasal dari Arab tetapi dibesarkan di Isfahan. Karya ini adalah sebuah konpendium sangat tebal berisi ucapan yang bermacam-macam, seperti mangkuk pengemis milik kaum darwis, yang kepadanya pelbagai sedekah berupa makanan diletakkan.
12. Lihat Zarrînkûb, *Justiju dar Tashawwuf-i Îrân*, Bab 15.
13. Tentang Ahl-i Ḥaqq, lihat artikel V. Minorsky dalam *Encyclopedia of Islam* yang baru. Ḥurûfîs adalah sebuah sekte murtad yang didirikan oleh Fadhl Allâh Astrâbâdî pada abad ke-8 H/14 M. Semula, pendirinya adalah seorang sufi ortodoks, tetapi pada sekitar 788 H/1386 M ketika di Isfahan, dia memperoleh visi, yang sejak itu dia menganggap dirinya telah menjadi tempat bagi seluruh manifestasi Ilahi. Dia menyatakan sebuah agama baru dan mencoba mengajak masuk Tamerlane, tetapi tidak berhasil. Akhirnya, dia dihukum mati pada 796 H/1394 M di Syirwan. Karyanya *Jâwîdân-nâma-yi Kabîr* dan karya-karya murid utamanya 'Alî Al-A'lâ seperti syair berupa *matsnawî* tentang *Tauhid-nâmah* menyebarkan ajaran-ajaran tentang gerakan, yang berpijak pada studi kabalistik tentang huruf-huruf dalam abjad. Sekalipun gerakan itu ambruk pada dekade-dekade awal abad ke-9 H/15 M, ia meninggalkan jejak pada kalangan kaum Biktâsyî di Anatolia dan dalam diri sufi-sufi tertentu Persia terkemudian yang menegaskan signifikansi huruf dalam abjad sebagai manifestasi langsung Sifat-Sifat Ilahi. Tentang Ḥurûfiyyah, lihat H. Ritter, "Die Anfange der Hurufisekte," *Oriens 7* (1954) 1–54; dan A. Bausani, "Ḥurûfiyyah" dalam *Encyclopedia of Islam* yang baru.
14. Lihat Bab 7 dalam buku ini tentang Nimatullahiyyah.
15. Menurut sumber-sumber tradisional, Al-Khadhir atau Khidhr telah diberi berkah berupa kehidupan abadi dan tidak akan mati. Dia selalu hadir untuk membimbing mereka yang memenuhi syarat dalam menempuh jalan spiritual.
16. Mîr Quthb Al-Dîn adalah juga seorang penyair hebat dan guru dalam "ilmu-ilmu tersembunyi" (*al-'ulûm al-gharîbah*). Salah satu bukunya yang paling populer di Persia yang menguraikan perjalanan jiwa dari tahap janin hingga surga, *Az Janîn tâ Janân*, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Destination: Eternity*, penerjemah N. Angha (San Raphael: Multidisciplinary Publications, 1975).

17. Lihat karyanya *Hidden Angles of Life* (Pomona Multidisciplinary Publications, 1975). Tarekat ini di Amerika telah menghasilkan sejumlah buku dan jurnal tentang tasawuf.
18. Lihat Minorsky, "Ahl-i Haqq".
19. Lihat Nûr 'Alî Syâh Ilâhî, *L'Esotérisme kurde: Aperçus sur le secret gnostique des fidèles de vérité*, penerjemah M. Mokri (Paris: Albin Michel, 1965).
20. Hubungan antara tasawuf dan mazhab Syi'ah adalah persoalan sangat kompleks yang dibicarakan dengan cara yang berbeda oleh pelbagai penulis selama berabad-abad. Karya Sayyid Haidar Âmulî, seorang sufi pengikut Ibn 'Arabi dan seorang teolog Syi'ah, secara khusus sangat penting dalam memahami hubungan ini, khususnya karyanya *Jâmi' Al-Asrâr*. Lihat H. Corbin, *En Islam iranien* (Paris: Gallimard, 1972) 3: 149 dst. ("Haidar Âmolî, théologien Syi'ah du soufisme"); lihat juga S.H. Nasr, *Sufi Essays*, Bab 8.
21. Lihat W.C. Chittick (terjemahan), *Supplications (Dû â) Amîr Al-Mu'minîn* (London: Muhammadi Trust, t.t.) 19 dst.; dan Imam Zain Al-'Âbidîn 'Alî ibn Al-Husain, *The Psalms of Islam*, penerjemah W.C. Chittick (London: Muhammadi Trust, 1988).
22. Tentang Syaikh, lihat H. Corbin, *En Islam iranien*, 4: 205 dst. (Livre VI "L'École syaikhie").

Bab 11

1. Ketika saya tinggal di Ankara, lokasi ini diungkapkan oleh seorang teman Turki yang saleh dalam sebuah mimpi dan, sesudah itu, sebuah perayaan dilakukan di sana.
2. Lihat J. Walsh, "Yûnus Emre: A. Medieval Hymnodist", *Numen* 2-3 (1960) 172-88.
3. Lihat Bab 5 dalam buku ini oleh W. Chittick tentang Rûmî dan tarekat Maulawiyyah.
4. Tentang tarian kaum Mevlevi, lihat I. Friedlander, *The Whirling Dervishes* (New York: Macmillan, 1975).
5. Mengenai tarekat Biktâsyî, lihat karya klasik dari J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937).
6. Tentang kesusastraan Turki yang berhubungan dengan tasawuf, lihat Bab 17 buku ini oleh G. Tekin.
7. Sebagaimana telah disebutkan, Khidhr atau Al-Khadhir adalah seorang nabi "abadi" yang, seperti Elijah, tidak mati dan yang muncul pada orang-orang tertentu untuk membimbing mereka di jalan spiritual.

8. *Basmalah* mengacu pada formula Islam fundamental: Bismillahirrahmanirrahim, "Dengan Nama Allah, Yang Maha Pengasih dan Yang Maha Penyayang."
9. Tentang Khalwatiyyah, lihat E. Bannerth, "La Khalwatiyya en Egypte", *Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, jil. ke-8, 1964-66, 11 dst. Juga F. de Jong, "Khalwatiyya" dalam *Encyclopedia of Islam* yang baru, 4: 991-93.
10. Ada banyak literatur berlimpah tentang tarekat ini yang kini tersedia dalam bahasa Inggris, berkat Syaikh Muzaffer Efendi, yang membawa ajaran ini ke Amerika pada 1970-an. Lihat Syaikh Muzaffer, *Irsyâd* (Warwick, NY: Amity House, 1988); lihat juga Shems Friedlander, *"When You Hear Hoofbeats Think of a Zebra"* (New York: Harper & Row, 1987); dan Syaikh Muzaffer, *The Unveiling of Love* (New York: Inner Traditions International, 1981).

Bab 12

1. R.C. Zaehner, *Hindu dan Muslim Mysticism* (London: Athlone, 1960) 93-134,198-218; A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (London: Allen dan Unwin, 1957) 99-103.
2. L. Massignon, *The Passion of Al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam*, penerj. H. Mason (4 jil.; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).
3. Mahdi Husain, *The Rehla of Ibn Baththûtha* (Baroda, 1976) 189.
4. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971) 24, 236; peny. F. Meier, *Firdôs Al-Mursyidiyya: Die Vita des Scheikhs Abû Ishâq Al-Kâzerûnî* (Leipzig: Brockhaus, 1948).
5. 'Alî ibn 'Utsmân Al-Hujwîrî, *The "Kasyf Al-Mahjûb", the Oldest Persian Treatise on Sufism by Al-Hujwîrî*, penerj. A. Nicholson (London: Luzac, 1911) IX-XII.
6. *Ibid.*, 91.
7. Saif ibn Muhammad ibn Ya'qûb Harawî, *Târîkh-nâma-yi Hirât* (Calcutta, 1944) 157-58.
8. S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Mansharlal, 1978) 1: 206-10.
9. Hamîd Qalandar, *Khair Al-Majâlis* (Aligarh, t.t.) 74-75.
10. Syaikh Hamîd Al-Dîn Shûfî, *Thawâli' Al-Syumûs* (Habibganj Collection, Aligarh Muslim University Library, Aligarh, India) 3b-9b dst.
11. 'Alî ibn Sa'd ibn Asyraf, *Sirâj Al-Idâyah* (India Office, London, Delhi Persian Manuscript, 1938) folio 64b.

12. Muhammad ibn Kabîr, *Afsâna-yi Syâhân* (British Library London Manuscript, Rieu I, 234b) 36b-37a dst.
13. Rizvi, *A History of Sufism in India*, 1: 226-28.
14. *Ibid.*, 230-31.
15. Lihat *The Hundred Letters of Syarafuddin Maneri.*
16. Syah Syu'aib, *Manâqib Al-Asyfiyâ'* (Lucknow, 128'7 H/1870 M) 346.
17. Rizvi, *A History of Sufism in India*, 1: 231.
18. *Ibid.*, 291-93.
19. *Ibid.*, 296-99.
20. F. Rosenthal, *The Muqaddimah* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958) 2: 156-90.
21. Ghautsî Syaththârî, *Gulzâr-i Abrâr* (Tashkent, USSR Manuscript) 92a-93a,165a-166a dst.
22. Syaikh Muhammad Ghauts, *Jawâhir-î Khamsah* (India Office, London, Manuscript) 202a-206b dst.
23. 'Abd Allâh Khwêhgî Qashûrî, *Ma'ârij Al-Wilâyah* (Syîrânî Collections, Panjab University, Lahore, Pakistan) 542b.
24. 'Abd Al-Rahmân Chistî, *Mir'âh Al-Asrâr* (British Museum London Manuscript, Rieu I, 359b) 25b-26a dst.
25. Dikutip dari Rizvi, *A History of Sufism in India*, 2: 475-79.
26. *Ibid.*, 434-37.

Bab 13

1. Yang dimaksud dengan dunia atau Kepulauan Melayu di sini adalah seluruh wilayah yang didiami oleh penduduk yang berasal dari ras Melayu yang bahasa pengantarnya (*lingua franca*), di tengah-tengah bahasa dan dialek lokal yang jumlahnya tak terhitung, adalah bahasa Melayu. Sekarang ini Kepulauan Melayu meliputi Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand Selatan, dan Filipina.
2. Lihat, S.M.N. Al-Attas, *Preliminary Statement on a Genaral Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969).
3. S.M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970) 191.
4. Lihat, T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Lahore: Ashraf Publication, 1979) 368.

5. F. Hirth and W.W. Rickhill, terj., *Chau Ju-Kua: His Works on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï* (St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1911) 18.
6. J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (The Hague: W. van Hoeve, 1955) 168-69.
7. Untuk mengetahui pandangan Wertheim lebih jauh, lihat *Indonesie* 4/1 (1950) 88-89; sedangkan uraian pandangan Schrieke bisa dilihat dalam bukunya, *Indonesian Sociological Studies* (The Hague: W. van Hoeve, 1955-57) jil. ke-2.
8. A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of South East Asian History 2* (1961) 23.
9. C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* (Leiden: Brill, 1906) 9-10.
10. Cesar Adib Majul, "The Muslims in the Philippines: An Historical Perspective", dalam *The Muslim Filipinos,* peny. P.G. Gowing dan R.D. McAwis (Manila: Solidaridad Publishing House, 1974) 3.
11. R. Winstedt, *The Malays: A Cultural History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1956) h. 38.
12. 'Abd Al-Rahmân Jâmî, *Nafahât Al-Uns,* dikutip oleh A. Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975) 248-49.
13. H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, peny., *Shorter Encyclopedia of Islam,* 476.
14. R.L. Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra", *Journal of Malaysian Branch, Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 15 (1937) 108-9.
15. Lihat S.M.N. Al-Attas, "Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh", *Monographs of MBRAS* 3 (1966) 8-9.
16. Arnold, *The Preaching of Islam,* 379.
17. Surau adalah sebuah bangunan khusus yang didirikan sebagai tempat melaksanakan fungsi dan pelatihan keagamaan, selain shalat Jumat. Dalam perkembangannya, surau sering berfungsi sebagai *zâwiyah,* yang dalam belahan Dunia Islam lain dikenal sebagai tempat berkumpul para sufi. Untuk studi lebih lanjut mengenai asal-usul *surau* ini, lihat R.A Kern, "The Origin of the Malay Surau", *JMBRAS* 29/1 (1956) 179-81.
18. Untuk keterangan lebih lanjut, lihat S.M.N. Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practiced among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963) Bab 7.
19. Lihat N. Mulder, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java* (Singapore: Singapore University Press, 1978).

20. Ini adalah kesimpulan yang dicapai oleh para ilmuwan yang terhormat seperti Sutan Takdir Alisjahbana dan Naguib Al-Attas. Lihat Alisjahbana, *Values as Integrating Forces in Personality, Society and Culture* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1966); idem, *Indonesia's Social and Cultural Revolution* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966); dan Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, 187–90.
21. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh G.W.J. Drewes; lihat karyanya, *The Admonitions of Seh Bari* (The Hague: Koniklijk Instituut, 1969).
22. Lihat S.M.N. Al-Attas, *The Origin of the Malay Sya'ir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968); lihat pula karyanya, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, h. 184.
23. Lihat, misalnya, C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Syamsu'l-Din van Pasai* (Leiden: Brill, 1954).
24. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, h. 12.
25. Tentang hidup, karya, dan ajaran utama tokoh ini lihat, misalnya, P. Voorhoeve, *Twee Maleise Geschriften van Nûruddîn ar-Rânîrî* (Uitgaven van de Stichting De Goeje 16; Leiden: Brill, 1995); lihat pula daftar Voorhoeve atas karya-karya Al-Rânîrî dalam *Bijdragen tot de taal, landen volkenkunde von Nederlandsch-Indie* 111 (1955) dan 115 (1959); Al-Attas, "Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh"; R. Winstedt, "A History of Classical Malay Literature", *JMBRAS* 31/3 (1958) 119–21; dan secara khusus karya utama Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Shiddîq of Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986). Karya terakhir ini mengandung sebuah terjemahan dan kajian atas karya utama Al-Rânîrî.
26. Al-Attas, "Rânîrî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh".
27. Tentang tokoh ini dan persebaran Syaththâriyyah di Jawa, lihat D.A. Rinkes, *Abdoerraeof van Singkel* (Heerenveen: Hepkema, 1909).
28. Winstedt percaya bahwa karya ini, yang telah diterjemahkan oleh A. Marre ke dalam bahasa Prancis pada 1878, berasal dari bahasa Persia, sampai pada orang-orang Melayu melalui sebuah sumber India ("A History of Classical Malay Literature", 114–16). Seorang ilmuwan Melayu, Khalid Hussain, telah mengemukakan kemungkinan bahwa karya ini semula disusun dalam bahasa Melayu, tetapi dalil-dalil dan argumentasi-argumentasi diskusinya lemah secara ilmiah. Lihat pengantarnya pada Bukhair Al-Jauharî, *Tâj Al-Salâthîn* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966).
29. Terjemahan itu dibuat oleh R.L. Archer; lihat karyanya, "Muhammadan Mysticism in Sumatra", 21–89.

Bab 14

1. I.M. Lewis, *Islam in Tropical Africa* (London: Oxford Univesity Press, 1966) 27.
2. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London: Oxford University Press, 1964) 14.
3. Lihat J.S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa* (London: Oxford University Press, 1968) 158.
4. *Ibid.*, 23 n. 2.
5. A.S. Tritton, *Islam* (London: Hutchinson's University Library, 1962) 97.
6. Trimingham, *History of Islam*, 23.
7. Ibn Abî Zar' Al-Fâsî, *Roudh el Kartas: Histoire des souverains du Maghreb*, penerj. A. Beaumier (Paris: Imprimerie impériale, 1860) 170.
8. Al-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale*, penerj. dan peny. Baron MacGuckin de Slane (Paris: Geuthner, 1913) 169-70.
9. *Ibid.*, 134-41, 204.
10. M.A. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal* (Stanford: Stanford University Press, 1968) 63.
11. Trimingham, *History of Islam*, 91.
12. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 88.
13. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal*, 66; lihat juga J.M. Abun-Nasr, *The Tijâniyya* (London: Oxford University Press, 1965).
14. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, 9.
15. Tentang tarekat Sanûsiyyah, lihat N. Ziadeh, *Sanûsîyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden: Brill, 1958).

Bab 15

1. Terjemahan ini telah digunakan oleh H. Corbin dalam sejumlah karya studi pentingnya atas subjek tersebut, seperti *En Islam iranien* (Paris: Gallimard, 1972) jil. ke-4, Livre VII, yang berjudul "Le Douzième Imam et la chevalrie spirituelle" (hh. 390 dst.); dan karyanya, *L'Homme et son ange: Initiation et chevalrie spirituelle* (Paris: Fayard, 1983,) Bab 3, yang berjudul "Juvénilité et chevalrie en Islam iranien" (hh. 297 dst).
2. Ada banyak literatur tentang *futuwwah* dalam bahasa-bahasa Eropa sebagaimana juga dalam bahasa Arab dan Persia. Beberapa di antara esai-esai yang sangat penting tentang tema itu telah dikumpulkan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh E. Naraghi dalam karyanya, *Â'în-i jawânmardî* (Tehran: Châpkhâna-yi Katîbah, 1363 H).

Untuk sebuah kepustakaan tentang karya-karya dalam bahasa-bahasa Eropa, lihat artikel *"futuwwah"* oleh F. Taeschner dalam *New Encyclopedia of Islam*. Studi paling baik dalam bahasa Arab tetaplah kajian A. 'Afîfî, *Al-Malâmah wa Al-Shûfiyyah wa Ahl Al-Futuwwah* (Kairo, 1945).

3. Dikutip oleh M. Chodkiewicz dalam pengantarnya pada Ibn Al-Husain Al-Sulamî, *The Book of Sufi Chivalry (Futuwwah)*, terjemahan Syaikh Tosun Bairak Al-Jerrahi Al-Halveti (New York: Inner Traditions International, 1983) 21.
4. Mendiang L. Massignon melakukan beberapa studi tentang *Ashhâb Al-Kahf* untuk menunjukkan signifikansi mereka sebagai sebuah jembatan antara tiga agama monoteistik. Lihat karyanya, *Opera Minora*, peny. Y. Moubarac (Paris: Presses Universitaires de France, 1969).
5. Lihat Corbin, *L'Homme et son ange*, 218-19.
6. Teks-teks belakangan tentang *futuwwah* mengidentifikasi Seth sebagai pribadi yang dengannya *futuwwah* menjadi sebuah jalan spiritual (*tharîqah*) dan yang busananya adalah rompi atau *khirqah*. Akan tetapi, pada masa Ibrâhîm, *khirqah* ini "terlalu berat" untuk diemban dan lalu Ibrâhîm menemukan suatu cara yang baru, yang adalah pakaian *futuwwah* sebagaimana ia diketahui pada periode-periode belakangan.
7. Corbin, *L'Homme*, 219.
8. Lihat M. Sharrâf, peny. *Rasâ'il-i Jawânmardân* (Tehran dan Paris: A. Maisonneuve, 1973); lihat pula Naraghi, *Â'în-i Javânmardî*, 20.
9. Lihat A. Zarrînkûb, *Justijû dar Tashawwuf-i Îrân* (Tehran: Amîr Kabîr, 1937 H) Bab 14; dan S. Nafisi, *Sarchashma-yi Tashawwuf dar Îrân* (Tehran: Librairie Foroughi, 1965) 130 dst. Ibn Mi'mâr Hanbalî adalah tokoh sufi paling awal yang dihubungkan dengan sejarah *futuwwah*.
10. Diedit untuk pertama kalinya oleh M.J. Mahjûb (Tehran: Bunyâd-i Farhang-i Îrân, 1350 H) dengan sebuah pengantar ekstensif oleh editor tentang sejarah *futuwwah*.
11. Lihat F. Taeschner, *"Futuwwa"*, dalam *New Encyclopedia of Islam*, yang di dalamnya *futuwwah* di dunia Utsmânî didiskusikan dengan detail. Masing-masing serikat pekerja, seperti para pandai besi, perajin kulit, atau pemintal kain, memiliki *futuwwat-nâmah* sendiri-sendiri yang menghubungkan praktik-praktik artistiknya dengan prinsip-prinsip spiritual. Lihat juga Yasar Nuri Ozturk, *The Eye of the Heart* (Istanbul: Redhouse Press, 1988) Bab 8.
12. Tentang *zûr-khânah*, lihat Partaw Baidhâ'i Kâsyânî, "Ta'thîr-i â'în-i jawânmardî dar warzishhâ-yi bâstânî", dalam Naraghi, *Â'în-i jawânmardî*, 142-48.

13. Teks ini diberikan oleh Sharrâf dalam *Rasâ'il.*
14. Ini telah menjadi suguhan yang banyak oleh T. Burckhardt dalam beberapa karyanya, seperti *The Art of Islam*, penerj. P. Hobson (London: Festival of the World of Islam, 1976); dan *Mirror of the Intellect*, penerj. W. Stoddart, (Albany: State University of New York Press, 1987).
15. Lihat Sharrâf, *Rasâ'il.*
16. R.A. Nicholson, *The Matsnawî of Jalâluddîn Rûmî* (London: Lucaz, 1982) 2: 202–5.
17. Lihat Ibn 'Arabî, *Sufis of Andalusia*, penerj., R.W.J. Austin (London: Allen & Unwin, 1971) 129. Dalam karya yang sama, dia juga menyebutkan syaikh lain *futuwwah*, Abû Al-Hasan Al-Qanawî, yang dengannya dia berjumpa di Andalusia.
18. Lihat C. Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge* (Paris: Gallimard, 1989) 199.
19. H. Corbin, *Creative Imagination in the Shûfism of Ibn 'Arabî*, penerj. R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969) 383–85.
20. Lihat Chodkiewicz, pengantar pada Ibn Al-Husain Al-Sulamî, *The Book of Sufi Chivalry*, 23.
21. Ide ini mungkin bisa dicarikan bandingannya dalam ide-ide Neo-Platonisme bahwa realitas yang sebenarnya dari semua eksistensi berada di *'alâm mitsâl*, dan masing-masing eksistensi memiliki ideal di sana yang diistilahkan sebagai *rabb al-shanam.* Term ini tidak perlu dipahami sebagai *Rabb* dalam arti Allah karena memang bukan itu yang dimaksud. *Rabb* di sini adalah ideal eksistensi manusia, sedangkan *shanam* dalam batas-batas tertentu secara kasar dapat diterjemahkan sebagai "manifestasi" atau penampakan *Rabb* di alam ideal, yang hadir dalam bentuk fisik di dunia ini—penerj.
22. *Ibid.*, 28.

Bab 16

1. A.J. Arberry, *The Quran Interpreted* (London: Oxford University Press, 1975) 10. Perihal arti penting Al-Quran, lihat S.H. Nasr, "The Quran as the Foundation of Islamic Spirituality", dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, peny. S.H. Nasr (World Spirituality 19; New York: Crossroad, 1987) 3–10.
2. M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Quran,* (Karachi: Taj, 1973) 3.
3. P.K. Hitti, *History of Arabs, From Earliest Times to the Present,* (London: Macmillan, 1964) 127.
4. J.C. Archer, *Mystical Elements in Mohammad* (New Haven: Yale University Press, 1926) h. 21.

5. Lihat, misalnya, 'Abbâs Mahmûd Al-'Aqqâd, *Al-Lughah Al-Syâ'irah, Mazâyâ Al-Fann wa Al-Ta'bîr fi Al-Lughah Al-'Arabiyyah,* (Kairo, 1960) 33–34. (The Poetic Language: The Artistic and Expressive Characteristic of Arabic)
6. Ini dikenal dalam bahasa Arab sebagai *dzikr* yang bisa berarti mengingat, menyeru, dan menyebut asma Tuhan. Perihal *hadîts qudsî*, lihat W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague: Mouton, 1975).
7. R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G. Bell & Sons, 1914) 105.
8. A.J. Arberry, *"Majnûn Lailâ", Syauki's Poetical Drama*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris (Kairo, 1933).
9. *Aghânî*, ed. De Sacy, jilid ke-21, 105; Ibn Qutaibah, *Al-Syi'r wa Al-Syu'arâ'*, jilid ke-2, 560; Marzubânî, *Al-Muwasysyah*, 211.
10. *Aghânî*, ed. Dâr Al-Kutub, 11/204; *Al-Syi'r wa Al-Syu'arâ'*, 1/416; Al-Qâlî, *Amâlî*, 1/86.
11. Nicholson, *Mystics of Islam*, 116–17.
12. S.A. Khulusi, *Syî'ism and its Influences on Arabic Literature* (Disertasi Ph.D., 1947; Senate House Library, University of London).
13. 'Abd Al-Malik Al-Marwân (25–96 H/646–715 M) adalah khalifah Umayyah yang keempat, dan Zain Al-'Âbidîn (39–94 H/659–713 M) adalah putra syahid Al-Husain. Ia adalah salah satu dari para Imam Dua Belas, yang dikenal sebagai 'Alî Al-Ashghar ('Alî Kecil). Lihat bukunya, *The Psalms of Islam*, penerj. W. Chittick (London: Muhammadi Trust, 1988).
14. Syauqî Dhaif, *Ta'rîkh Al-Adab Al-'Arabî:* jilid ke-2, *Al-'Asyr Al-Islâmî* (Kairo, 1963), 315.
15. *Ibid.*, 323.
16. *Nahj Al-Balâghah*, ed. Muhammad 'Abduh (Kairo t.t.) 1: 22.
17. S.A. Khulusi, "The Authenticity of *Nahj Al-Balâghah*", *The Islamic Review* (Oktober, 1950), 34.
18. I.M. Filshtinsky, *Arabic Literature* (Moskow: USSR Academy of Sciences, Institute of the Peoples of Asia, Moskow, 1966), 81.
19. Mengenai puisi sufi Arab awal, lihat M. Lings, "Mystical Poetry", dalam *'Abbasid Belles-Letters*, ed. J. Asytiani *et al.* (Cambridge History of Arabic Literature; Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 235–64.
20. Ahmad Taufîq Al-'Ayyâdh, *Al-Tashawwuf Al-Islâmî, ta'rîkhuhu wa madârisuhu wa thabî'atuhu wa âtsâruhu* (Kairo, 1970), 53–54.
21. R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921) 234; untuk teks Arab, lihat Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*

'Ulûm Al-Dîn (Kairo, 1289 H) 4: 298; lihat juga 'Abd Al-Rahmân Badawî, *Syahîdah Al-'Isyq Al-Ilâhî, Râbi'ah Al-'Adawiyyah* (Kairo, t.t.), 64, 73, 110, 119, 123, 162.

22. Nicholson, *Mystics of Islam*, 151.
23. 'Ayyâdh, *Al-Tashawwuf Al-Islâmî*, 88.
24. Ed. L. Massignon (Paris: Geuthner, 1913); lihat juga 'Ayyâdh, *Al-Tashawwuf Al-Islâmî*, 80.
25. Lihat Bab 3 dari jilid ini, oleh William Chittick.
26. 'Abbâs Mahmûd Al-'Aqqâd, *Âtsâr Al-'Arab fi Al-Hadhrah Al-Aurûbiyyah* (edisi kedua; Kairo: Dâr Al-Ma'ârif, 1963), 98.
27. *Ibid.* Lihat M. Asín Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* (Madrid: Libros Hiperión, 1984); idem, *El Islam cristianizado* (Madrid: Libros Hiperión, 1981).
28. Nicholson, *Literary History*, 397.
29. F. Totel, *Al-Munjid fi Al-Adab wa Al-'Ulûm, Mu'jam li-a'lâm Al-Syarq wa Al-Gharb* (Beirut, 1956), 397. Untuk "Ode of Ibn Al-Fâridh" lihat Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 162–266. Lihat juga A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn Al-Fâridh* (London: E. Walker, 1952); dan M. Lings, "The Wine-Song (Al-Khamriyyah) of 'Umar ibn Al-Fâridh", *Studies in Comparative Religion* (Musim Panas-Musim Gugur, 1980), 131–32.
30. Lings, "The Wine-Song", 131, 133.

Bab 17

1. Lihat S.H. Nasr dan M. Mutahhari, "The Religious Sciences", dalam *The Cambridge History of Iran* (Cambridge: University Press, 1975), 4: 464–80.
2. Dh. Shafâ, *Târîkh-i Adabiyyât Dar Îrân* (Tehran: Intisyârât-i Ibn-i Sînâ, 1347 H), 2: 448–52, 455; lihat juga *Nâshir-i Khusraw: Forty Poems from the Divan*, penerjemah P. Wilson dan G. Aavani (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977).
3. Karya-karya yang dinisbahkan dengan perkabungan kaum Syi'ah menjadi genre sastra yang penting. Lihat S. Humâyûnî, *Ta'ziyah wa Ta'ziyah-khawânî* (Tehran: Festival of Arts Series, 1354 H).
4. Lihat A. Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), 135 dst.
5. Muhammad Taqî Bahâr, *Sabk-syinâsî* (Tehran: Wizârat-i Farhang, 1321 H), 2: 187. Diterjemahkan oleh R.A. Nicholson sebagai *The Kasyf Al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism.*

6. Shafâ, *Târîkh-i Adabiyyât*, 1: 628. Karya Kalâbâdzî telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh A.J. Arberry sebagai *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge: University Press, 1935).
7. Abû Al-Qâsim Qusyairî, *Tarjama-yi Risâla-yi Qusyairiyyah*, penyunting B. Furûzânfar (Tehran: BTNK, 1345 H/1967 M), 71.
8. Lihat F. Meier, *Abû Sa'îd-i Abû Al-Hair: Wirklichkeit und Legende* (Leiden: Brill, 1976).
9. Shafâ, *Târîkh-i Adabiyyât*, 1: 604.
10. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: University Press, 1921).
11. Lihat Kwaja Abdullah Ansari, *Intimate Conversations*, penerj. W. Thackston (New York: Paulist Press, 1978), 204. Terjemahan sedikit direvisi.
12. Banyak "kitab" karya utama ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan bahasa Eropa yang lain. Sebuah ikhtisar mengenai seluruh karya tersebut dimuat dalam G.H. Bousquet, *Ihyâ' ouloum ed-din; ou Vivication des sciences de la foi* (Paris: M. Besson, 1955). Lihat juga H. Ritter, *Das Elixir der Glückseligkeit* (Jena: E. Dieterichs, 1923); dan W. Montgomery Watt, *Faith and Practice of Al-Ghazali* (London: Allen & Unwin, 1953).
13. Lihat Ahmad Ghazâlî, *Sawânih-Inspirations from the World of Pure Spirits*, penerj. N. Pourjavady (London: KPI, 1986). Lihat juga N. Pourjavady, *Sulthân-i Tharîqat* (Tehran: Intisyârât-i Âgâh, 1358 H).
14. Corbin mencurahkan banyak halamannya untuk *fedeli d'amore* Persia. Lihat bukunya, *En Islam iranien* (Paris: Gallimard, 1972), jil. ke-3, yang memiliki subjudul *Les fidèles d'amour*. Corbin juga menerjemahkan judul *'Abhar Al-'Âsyiqin* dari Rûzbihân Baqlî Syîrâzî dalam edisi karyanya tersebut (bersama M. Mo'in) sebagai *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (Tehran dan Paris: A. Maisonneuve, 1958).
15. Karya-karya utama 'Ain Al-Qudhât telah disunting oleh A. 'Ushairân sebagai berikut: *Tamhîdât* (Tehran: Tehran University Press, 1962); dan *Zubdat Al-Haqâ'iq* (Tehran: Tehran University Press, 1962). Lihat juga A.J. Arberry, *A Sufi Martyr* (London: Allen & Unwin, 1969), yang merupakan terjemahan dari *Syakwa'l-gharîb*.
16. Lihat Bab 22 buku ini.
17. Karya-karya Suhrawardî yang berbahasa Persia telah disunting secara kritis untuk pertama kalinya oleh S.H. Nasr sebagai Suhrawardî, *Oeuvre philosophique et mystique*, jil. ke-3 (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977) dan diterjemahkan oleh H. Corbin sebagai *L'Arcange empourpré* (Paris: Fayard, 1976). Lihat juga W. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardî* (Trowbridge: The Octagon Press, 1982).

18. Lihat Sanâ'î, *The Enclosed Garden of the Truth*, penerjemah J. Stephenson (New York: Samuel Weiser, 1975).
19. Shafâ, *Târîkh-i adabiyyât*, 2: 978–82.
20. Lihat S.H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1987), h. 110. Mengenai 'Aththâr, lihat juga B. Furûzânfar, *Syarḥ-i Aḥwâl wa Naqd wa Taḥlîl-i Âtsâr-i Syaikh Farîd Al-Dîn Muḥammad-i 'Aththâr-i Naisyâbûrî* (Tehran: Châpkhâna-yi Dânisygâh-i Tihrân, 1340 H).
21. Karena Bab 5 buku ini diperuntukkan bagi Rûmî dan tarekat Maulawiyyah, biografinya tidak akan diulangi di sini; hanya aspek sastrawi dari karya-karyanya yang akan dibahas.
22. R.A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (London: Allen & Unwin, 1978), h. 31.
23. Ada banyak terjemahan dari pelbagai kumpulan *Dîwân* oleh R.A. Nicholson, A.J. Arberry, dan W. Chittick, tetapi keseluruhan *Dîwân* tersebut masih belum diterjemahkan. Lihat R.A. Nicholson, *Selected Poems from the Divani Syamsi Tabrizi* (Cambridge: University Press, 1898); A.J. Arberry, *Mystical Poems of Rumi I* (Chicago: University of Chicago Press, 1968) dan *II* (Boulder: Westview Press, 1979); dan W.C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983).
24. Lihat Kirmânî, *Heart's Witness*, penerjemah B.M. Weischer dan P.L. Wilson (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978).
25. Fakhruddîn 'Iraqî, *Divine Flashes*, penerjemah W.C. Chittick dan P.L. Wilson (New York: Paulist Press, 1982), h. 71.
26. Ia merupakan salah satu di antara karya-karya sufi yang pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa (oleh J. von Hammer-Purgstall, yang menerjemahkannya, meskipun secara tidak sempurna, ke dalam bahasa Jerman). Terjemahan pertamanya yang lengkap dalam bahasa Inggris (oleh E. Whinfield, *Gulsyan-i râz: The Mystic Rose Garden* [London: Trubner, 1880]) diikuti oleh beberapa terjemahan yang kurang lengkap selama abad ini, seperti *The Secret Garden*, penerjemah J. Pasha (London: The Octagon Press, 1977); dan *The Secret Rose Garden*, penerjemah F. Lederer (Grand Rapids: Phanes Press, 1985).
27. Terjemahan oleh G. Bell, dikutip dalam E.G. Browne, *A History of Persian Literature* (Cambridge: University Press, 1920) 3: 310.
28. Shafâ, *Târîkh-i adabiyyât*, 3: 1064–82.
29. Lihat Bab 3 buku ini, oleh W. Chittick, mengenai Ibn 'Arabî dan mazhabnya. Mengenai Jâmî sendiri, lihat edisi W. Chittick dari buku Jâmî, *Naqd Al-Nushûsh fi Syarḥ Naqsy Al-Fushush* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), pengantar bahasa Inggris dan Persia.

30. Mengenai para guru dari tarekat ini, lihat Bab 7 buku ini, oleh J. Nurbakhsy, tentang tarekat Nimatullâhî. J. Nurbakhsy, guru tarekat itu sekarang, adalah juga seorang penyair sufi yang mumpuni. Lihat juga M. De Miras, *La Méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nûr 'Alî-Syâh* (Paris: Courrier du Livre, 1973).
31. Semua hal yang dikatakan tentang Persia berlaku *mutatis mutandis* untuk Afghanistan, yang sejarah sastra awalnya hingga abad ke-13 H/19 M adalah sama dengan sejarah sastra Persia, selama dua abad hingga masa tersebut. Dari abad ke-13 H/19 M dan seterusnya, puisi sufi sebagian besar terkait dengan tarekat Naqsyabandiyyah dan Qâdiriyyah yang terus tumbuh subur, dan Afghanistan terus menikmati tradisi puitis yang kaya hingga hari ini.
32. Lihat Nûr 'Alî Syâh Ilâhî, *L'Esotérisme kurde: Aperçus sur le secret gnostique des fidèles de vérité*, penerjemah M. Mokri (Paris: Albin Michel, 1965).

Bab 18

1. Kumpulan-kumpulan ini dan kumpulan-kumpulan yang lain dari puisi Emre berikutnya adalah sebagian dari sajak-sajak paling terkenal yang diterjemahkan oleh pengarang ke dalam bahasa Inggris.
2. Misalnya:

   Wahai Tuhan, jika Engkau bersedia sekali saja bertanya kepadaku,

   Dengan segala keikhlasan aku akan menjawab-Mu:

   Benar, aku mendosakan-menzalimi wujudku sendiri,

   Namun, apa yang telah kulakukan untuk melawan-Mu, Rajaku?

   Apakah aku menciptakan diriku? Aku adalah ciptaan-Mu.

   Mengapa menjerumuskanku dalam dosa, Zat yang Mahabijak?
3. Mengenai ungkapan-ungkapan ekstatik dari kaum sufi ini dan signifikansinya, lihat C. Ernst, *Words of Ecstasy* (Albany: State University of New York Press, 1983).
4. A. Schimmel, dalam *Yunus Emre and His Mystical Poetry*, penyunting T.S. Halman (Bloomington: Indiana University Press, 1981), h. 62.
5. N. Menemencioglu, *The Penguin Book of Turkish Verse* (London: Penguin Books), h. 126.
6. T.S. Halman, dalam *Yunus Emre and His Mystical Poetry*, h. 162.
7. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), h. 331.
8. A. Gölpinarli, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (Istanbul, 1961), h. 241.

Bab 19

1. Mengenai perkembangan ini, lihat A. Schimmel, "The Martyr-mystic Hallâj in Sindhi Folk-poetry", *Numen* 9 (1963), hh. 161-200.
2. Karya-karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dengan judul *Sirr-i akbar*, penyunting J. Nâ'înî (Tehran: Tâbân Press, 1961). Sastra religius dan mistik Sanskerta yang diterjemahkan ke dalam bahasa Persia merupakan kategori sastra penting yang harus dipertimbangkan dalam kajian lengkap sastra mistik yang dinisbahkan kepada kaum Musim di Anak Benua India tersebut.
3. Lihat K.A. Nizami, "Tarekat Naqsyabandiyyah" (Bab 8) dan S.A. Rizvi, "Tasawuf di Anak Benua India" (Bab 12) dalam buku ini.
4. Sebuah survei mengenai pengaruh Rûmî di Indo-Pakistan ditemukan dalam A. Schimmel, *The Triumphal Sun* (London: East West Publications, Fine Books, 1978), bab terakhir yang diberi judul "Maulânâ Rûmî's Influence in East and West".

Bab 20

1. S.M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), Bab 3 dan 4. Lihat juga bukunya, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: National University of Malaysia Publication, 1972), h. 41.
2. S.M.N. Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), h. 27.
3. S.M.N. Al-Attas, *Al-Rânirî dan Wujûdiyyah of Seventeenth Century Aceh* (Monograph of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 3; Singapura, 1966), hh. 57-59.
4. *Ibid.*; lihat juga Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, Bab 4.
5. Lihat A. Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), h. 194.
6. *Ibid.*, h. 193.
7. R. Guénon, "The Language of the Birds", dalam *The Sword of Gnosis*, penyunting J. Needleman (Baltimore: Penguin Books, 1974), h. 299.
8. S.H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1987), hh. 89-113; lihat juga bukunya, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964) terutama tentang filsafat oriental Ibn Sînâ.
9. Nûr Al-Dîn Al-Rânirî, *Bustân Al-Salâthîn*, Bab 1 dalam *Kitab Tajul Muluk* (Penang: Sulaiman Al-Maari, t.t.).

10. Lihat R.O. Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969), hh. 135-36.
11. Hamzah Fanshûrî sangat banyak dipengaruhi oleh Ibn 'Arabî, 'Abd Al-Karîm Al-Jîlî, dan 'Abd Al-Rahmân Jâmî. Karya-karya prosanya termasuk *Asrâr Al-'Ârifîn*, *Syarâb Al-'Âsyiqîn*, dan *Al-Muntahî*. Karya-karya puitiknya termasuk *Syi'r fî Bayân 'Ilm Al-Sulûk wa Al-Tauhîd*, *Syair Perahu*, dan *Syair Dagang*. Lihat S.M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, hh. xiii-xiv.
12. Winstedt, *Classical Malay Literature*, hh. 143-144.
13. *Ibid.*, h. 145.
14. Mengenai Nûr Al-Dîn Al-Rânirî, lihat S.M.N. Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Shiddîq of Nûr Al-Dîn Al-Rânirî* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, Malaysia, 1988).
15. Syaikh 'Abd Al-Malik 'Abd Allâh, *Kitab Hikam Melayu* (Penang dan Singapura: Alharamain, t.t.).
16. Winstedt, *Classical Malay Literature*, 153.
17. Syaikh 'Abd Al-Ra'ûf Singkel, *Mir'ât Al-Thullâb* (Acheh: Universitas Syiah Kuala, 1978).
18. Winstedt, *Classical Malay Literature*, 152-153.
19. Sebagian besar risalah tentang *tashawwuf* diterbitkan ulang oleh Sulaiman Al-Maari Press di Penang dan Singapura. Risalah-risalah tersebut dibaca secara luas oleh orang-orang Melayu hingga sekarang.
20. A.H. Johns, "From Coastal Settlement to Islamic School and City: The Islamization of Sumatra, the Malay Peninsula and Java", *Hamdard Islamicus* 4/4 (1981), h. 25.
21. Lihat Al-Attas, *Rânirî and Wujûdiyyah*, h. 46.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. Lihat Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, hh. 68-69.
25. *Ibid.*, h. 492 (Syair Hamzah). Terjemahan bahasa Inggris dari puisi ini dan puisi-puisi lainnya dari puisi Hamzah diambil dari terjemahan Al-Attas, dengan sedikit modifikasi.
26. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*, hh. 66-110.
27. *Ibid.*, h. 495.
28. *Ibid.*, h. 501; lihat juga Al-Attas, *Rânirî and the Wujûdiyyah*, yang berkenaan dengan ajaran metafisika Hamzah.
29. A.H. Johns, "Malay Sufism," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 30/2 (Agustus 1957), h. 58.

30. A. Teeuw, *Modern Indonesian Literature* (The Hague: Nijhoff, 1967), hh. 97-98.
31. *Ibid.*, h. 99.
32. *Ibid.*
33. Pertemuan kami dengan anak perempuannya, Teuku Tahurah, mengungkapkan fakta bahwa Amir sudah mempraktikkan *tashawwuf* sejak ia masih seorang anak muda di istana Langkat.
34. Amir Hamzah, *Buah Rindu* (Kuala Lumpur: Bi-Karya, 1963), hh. 5-42. Terjemahan bahasa Inggris dari puisi-puisi Amir Hamzah diambil dari A. Teeuw, dengan sedikit modifikasi (*Modern Indonesian Literature*).
35. Amir Hamzah, *Buah Rindu*, h. 42.
36. Teeuw, *Modern Indonesian Literature*, h. 105.

Bab 21

1. Untuk selanjutnya, lihat J. Bynon, "Riddle-Telling among the Berbers of Central Morocco", *African Language Studies 7* (1996), 80-104, dengan kepustakaan lengkap. Mengenai sejarah suku Berber, lihat artikel C. Pellat dan G. Yver dalam *Encyclopedia of Islam*, 1: 1173-78, dengan kepustakaan yang sangat luas.
2. Lihat *L'Océan des pleurs*, suntingan B. Stricker (Leiden: Brill, 1960).
3. Lihat A. Roux dalam *Memoires Henri Basset* (Paris: E. Leroux, 1928), 2: 237-42.
4. Lihat H. Norris, *Shingiti Folk Literature and Song* (Oxford: Oxford Library of African Literature, 1968).
5. Terjemahan bebas setelah H. Norris.
6. Terjemahan bebas setelah A.J. Drewes.
7. Lihat J. Haafkens, *Chants musulmans en peul* (Leiden: Brill, 1983), h. 9.
8. Terjemahan bebas setelah C. Seydou ("Essai d'etude stylistique de poemes peuls du Fouta-Djallon", *Bulletin d'IFAN* 29/1-2 [1967], 191-233).
9. Untuk pembahasan lengkap mengenai sastra Islam Hausa, lihat M. Hiskett, *History of Hausa Islamic Verse* (London: School of Oriental and African Studies, 1975).
10. *Ibid.*, h. 3.
11. *Ibid.*, h. 12.
12. *Ibid.*, h. 77.
13. *Ibid.*, h. 141.
14. Lihat J. Knappert, *Four Centuries of Swahili Verse* (Singapura: Heinemann, 1979) Bab 3 dan 4. Untuk penanggalan, lihat Knappert, "The Hamziya Deciphered", *African Language Studies 9* (1968), h. 55.

Bab 22

1. Ini adalah definisi yang diberikan oleh 'Adhud Al-Dîn Al-Îjî, seorang di antara guru *kalâm*, dalam karyanya, *Mawâfiq* (Stations) (diterjemahkan pada artikel G.C. Anawati, berjudul *"Kalâm"*, dalam edisi baru *Encyclopedia of Religion* [New York: Macmillan, 1987] 8: 231).
2. Tentang Mu'tazilah, lihat J. van Ess, "Mu'tazilah" dalam *Encyclopedia of Religion*, 10: 220–29; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973); A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila* (Beirut: Edition Les Lettres Orientales, 1956); dan R. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû Al-Hudzail Al-'Allâf* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Institut in Het Nabije Oosten, 1996); idem, *Beings and Their Attributes* (Albany: State University of New York Press, 1978). Tentang *kalâm* Islam secara menyeluruh, lihat M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen in Islam* (Bonn: F. Cohen, 1912); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press; 1976); L. Gardet dan G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, jil. ke-1 (Paris: J. Vrin, 1970); J.Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology* (2 jilid, London: Lutterworth, 1945).
3. Lihat G. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd Al-Jabbâr* (London: Oxford University Press, 1971).
4. Penerj. M. Abdul Hye dalam karyanya, "Asy'arism" dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M Syarif (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963) 1: 223.
5. Karya ini adalah salah satu karya paling mendalam di antara yang lain dalam Islam biasanya disebut sastra *firaq* atau literatur "sekte", dikaitkan dengan nama-nama Al-Naubakhtî, Al-Baghdâdî, Ibn Hazm, Al-Syahristânî, dan lain-lain. Karya Al-Asy'arî di antara yang paling penting, saksama, dan detail dalam kategori tulisan-tulisan agamis, yang biasanya disusun oleh ulama-ulama *kalâm*.
6. Tentang kritik metafisikal terhadap voluntarisme Asy'ariyyah, lihat F. Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, penerj. G. Polit (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1981) h. 203 dst. Banyak kajian dan terjemahan disusun tentang Al-Asy'arî. Lihat, misalnya W.C. klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (New Haven: American Oriental Society, 1940) yang memuat terjemahan *Al-Ibânah*; R.J. McCarthy, *The Theology of Al-Asy'arî* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), yang berisi satu kajian tentang Al-Asy'arî dan dua kredo teologisnya; D. Gimaret, *La Doctrine d' Al-Asy'arî* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990); dan D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology:*

Jurisprudence of Constitutional Theory (New York: Charles Scribner's Sons, 1926).

7. Tentang atomisme dan okasionalisme, lihat karya S. Pines yang masih berharga, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin: A. Heine, 1936); dan M. Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London: Allen & Unwin, 1958). Atomisme Asy'ariyyah bukan sesuatu yang baru dalam Islam dalam arti bahwa ada kalangan Mu'tazilah tertentu yang mengembangkan teori semacam itu, tetapi atomisme Asy'ariyyah ini menjadi lebih mendalam dibandingkan dengan sebelumnya dan menjadi dasar dari sistem teologis mereka.
8. Para filosof Islam menolak pandangan ini dengan keras, sebagaimana terlihat dalam argumen yang diajukan oleh Averroes dalam *Incoherence of the Incoherence* untuk melawan Al-Ghazâlî dalam hal ini. Lihat S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1987) h. 307 dst. Perlu dicatat bahwa David Hume memakai argumen yang sama seperti Asy'ariyyah untuk menolak kausalitas dan bahkan menyebutkan contoh api dan kapas yang diberikan oleh Al-Ghazâlî dan dirujuk oleh Averroes. Tidak perlu dikatakan bahwa Hume tidak sampai pada kesimpulan seperti Asy'ariyyah sebab ia tidak melihat Kehendak Tuhan sebagai sebab dari segala sesuatu.
9. Ini adalah terjemahan dari *kalâm al-muta'akhkhirîn* yang diberikan oleh G.C. Anawati dalam artikelnya tentang *kalâm* (*Encyclopedia of Religion* yang baru 8: 238).
10. Ia menguasai dengan baik filsafat Islam, pengobatan, astronomi, dan bahkan "ilmu-ilmu tersembunyi" (*al-'ulûm al-gharîbah* or *khafiyyah*). Lihat S.H. Nasr, "Fakhr Al-Dîn Al-Râzî", dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 1: 642-56. Tentang teologi Islam selanjutnya, lihat juga Horten, *Die philosophischen Systeme;* J. van Ess, *Die Erkenntniss Lehre des 'Adhudaddin Al-Îcî* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966); dan Gardet dan Anawati, *Introduction a la théologie musulmane,* 1: 76 dst.
11. F. Schuon, *Christianity/Islam*, h. 221.
12. *Ibid.*, hh. 220-21.
13. Beberapa ide telah digarap oleh A. Nanji dalam artikelnya, "Ismâ'îlism", dalam jilid sebelumnya dari ensiklopedia tentang Islam ini, *Islamic Spirituality: Foundations* (ed. S.H. Nasr; World Spirituality 19; New York: Crossroad, 1987) hh. 179-98. Lihat juga H. Corbin (bersama S.H. Nasr dan O. Yahya) *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964) h. 110 dst.

14. Lihat *Kasyf Al-Murâd fî Syarḥ Tajrîd Al-I'tiqâd,* diterjemahkan dan dikomentari oleh Abû Al-Ḥasan Sya'rânî (Tehran: Kitâbfurûsyî-yi Islâmiyyah, 1351 H). Tentang teologi Syi'ah, khususnya pada periode sebelum disistemasikan oleh Thûsî, lihat W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985) hh. 7–14.
15. Pada bagian lain kami telah mendalami isu-isu ini dengan menghubungkannya dengan arti penting filsafat Islam dalam Islam; lihat S.H. Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", *Studia Islamica* 36 (1973) hh. vii-xv.
16. Pandangan ini, bertahan dari para filosof Latin hingga membentuk kerangka kerja karya-karya modern terhadap filsafat Islam, termasuk buku-buku klasik S. Munk, T. De Boer, G. Quadri, dan banyak yang lain. Bahkan, para penulis yang lebih kemudian dengan kedalaman dan keluasan ilmunya seperti H. Wolfson, secara khusus tertarik kepada filsafat Islam awal. Demikian juga karya-karya yang berhubungan dengan sejarah filsafat Barat—baik yang khusus menggarap Abad Pertengahan seperti yang dilakukan oleh E. Gilson maupun yang menggarap semua tradisi filsafat Barat, seperti F. Coplestone, B. Russell, dan yang lain—biasanya menyebut satu bagian khusus tentang "filsafat Arab" untuk menjembatani mata rantai yang hilang antara filsafat kuno dan skolastisisme Latin, tetapi tidak ada perhatian terhadap filsafat Islam sendiri.
17. Beberapa sarjana Pakistan dan India menulis dalam bahasa Inggris tentang perbedaan antara Muslim dan Islam: yang *pertama* berkenaan dengan apa pun yang diciptakan atau dilakukan oleh seorang Muslim. Bahkan, meskipun tidak berhubungan dengan agama Islam, dan yang *kedua* berkenaan dengan apa yang berhubungan secara langsung dengan wahyu Islam. Mereka kemudian menyebut filsafat Islam sebagai filsafat Muslim. Meskipun seandainya pembedaan antara Muslim dan Islam ini diterima, sebagian besar filsafat yang dihasilkan oleh seorang Muslim harus disebut Islam sebab apa pun sumbernya, filsafat yang dibahas itu terserap dan terintegrasikan ke dalam dunia intelektual Islam kalau dunia tersebut dilihat dalam totalitas kedalaman dan keluasannya, dan tidak hanya dalam satu aspek tertentu atau dari satu sudut pandang yang murni yuridis formal.
18. Pada awal abad ini, secara bertahap sejumlah karya mulai mencurahkan perhatian terhadap filsafat Islam pos-Ibn Rusyd, sebagaimana terlihat dalam karya-karya M. Horten, seperti *Die philosophischen Ansuchten von Râzî und Tûsî* (Bonn: Hanstein, 1910) dan karyanya tentang Mullâ Shadrâ; lihat juga karya terkenal M. Iqbal yang lebih awal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac, 1908).

Akan tetapi, karya-karya tersebut tidak lengkap dan sering terdapat kesalahan-kesalahan yang mencolok. Setelah Perang Dunia II, muncul karya-karya rintisan H. Corbin yang diikuti penulis-penulis lain seperti S.H. Nasr dan T. Izutsu. Filsafat Islam secara bertahap menjadi terkenal di Barat meskipun hingga dewasa ini masih terdapat kesalahan dengan membatasi filsafat Islam hanya pada fase pertama perkembangannya sampai pada Ibn Rusyd, dan ini berlanjut di berbagai tempat. Tentang Corbin dan arti pentingnya sebagai seorang ahli pemikiran Islam, lihat *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. S.H. Nasr (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy and Tehran University, 1977); dan *L'Herne-Henry Corbin* (Paris: Edition de l'Herne, 1981). Lihat juga H. Corbin, *En Islam iranien* (4 jilid; Paris: Gallimard, hh. 1971–72; idem (bersama S.H. Nasr dan O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique,* S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, NY: Caravan Books, 1975) dan beberapa esai tentang filsafat Islam belakangan dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif. T. Izutsu telah mempersembahkan sejumlah kajian penting tentang Sabziwârî dan Mîrzâ Mahdî Âsytiyânî; lihat, misalnya *The Metaphysics of Sabzavari* (Delmar NY: Caravan Books, 1977). M. Fakhry dalam karyanya, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), mempersembahkan beberapa halaman untuk filsafat Islam belakangan, tetapi sebagian besar dari karya ini mengikuti model-model kesarjanaan Barat yang lebih awal tentang filsafat Islam.

Menarik untuk dicatat bahwa karya penting berbahasa Spanyol dari M. Cruz Hernándes (*Historia del pensamiento en el mundo islâmico* [2 jilid; Madrid: Alianza Editorial, 1981]) mencurahkan perhatian secara serius pada filsafat Islam belakangan dan karya Corbin *Histoire de la philosophie islamique,* yang telah diterjemahkan ke dalam sebagian besar bahasa-bahasa penting Eropa, tetapi masih belum memiliki terjemahan bahasa Inggrisnya.

19. Istilah *philosophie prophétique* dipakai dengan cukup tepat oleh Corbin untuk menggambarkan filsafat Islam, yang berfungsi dalam satu semesta yang didominasi oleh kehadiran kitab wahyu dan tidak hanya sumber bagi hukum dan etika agama, tetapi juga sumber asli dari satu pengetahuan dan satu alat untuk mengakses kebenaran.
20. Lihat Nasr, *Three Muslim Sages*, Bab 1.
21. Diterjemahkan oleh R. Walzer dalam karya "Islamic Philosophy"-nya dalam *The History of Philosophy, Eastern and Western*, peny. S. Radhakrishnan (London: Allen & Unwin, 1953) 2: 131.
22. Gelar "guru" (*mu'allim*), yang kemudian juga dipakai oleh Thomas Aquinas dan para tokoh skolastik lain, tidak asli dari Yunani. Gelar tersebut berasal dari Islam dan dalam konteks ini dipakai untuk

mendefinisikan dan mengklasifikasikan ilmu-ilmu. Lihat S.H. Nasr, "Why was Al-Fârâbî called the Second Teacher'", penerj. M. Amin Razavi, *Islamic Culture* 59/4 (1985) hh. 357-64.

23. Al-Fârâbî secara khusus tertarik membahas hubungan antara kata-kata dan maknanya, sebagaimana terlihat dalam karyanya yang penting, *Kitâb Al-Hurûf* (*The Book of Letters*) (peny. M. Mahdi; Beirut: Dâr El-Machreq, 1969). Kosakata filosofis bahasa Arab mengalami kristalisasi puncak lebih melalui dirinya dibandingkan dengan melalui orang lain.
24. Salah satu tokoh besar filsafat Islam tradisional di Persia pada abad ini, Mahdî Ilâhî Qumsya'î, mengajarkan teks ini dengan dua tingkatan makna, yang satu filosofis (*falsafî*) dan yang satu gnostik (*'irfânî*). Lihat tulisannya, *Hikmat-i ilâhî khâshsh wa 'âmm* (Tehran: Mu'assasa-yi mathbû'at-i islâmî, 1345 H) 2:1-232.
25. Mengenai gambaran situasi Bagdad dan ajaran-ajaran Al-Sijistânî, lihat J.L. Kramer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaimân Al-Sijistânî and His Circle* (Leiden: Brill, 1986).
26. Istilah ini sebenarnya telah dipakai sebelum Leibnitz oleh Agostino Steuco, yang hidup pada abad ke-6. Perlu dicatat bahwa Steuco memakai istilah *antiqua* dan *perennis*, yang pertama sama dengan *al-hikmah al-'athîqah* atau *philosophia antiqua*-nya Suhrawardî.
27. Ada banyak literatur tentang Ibn Sînâ, baik dalam bahasa-bahasa Islam maupun Eropa. Dalam hal signifikansi spiritual dari filsafatnya, lihat H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, penerj. W. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960); S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, I; idem, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964; London: Thames & Hudson, 1987) h. 177 dst., yang juga memuat satu kepustakaan yang mendalam tentang sumber-sumber primer dan sekunder tentang dirinya.
28. Mengenai arti penting dari "Oriental Philosophy"-nya Ibn Sînâ, lihat Corbin, *Avicenna*, h. 271 dst.; dan Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, hh. 185-91.
29. Perlu dicatat bahwa sang gnostik ini sering disalahartikan di Barat sebagai seorang hedonis, yang menerjemahkan wejangan Ibn Sînâ tentang kesatuan Tuhan (*al-tauhîd*) dari bahasa Arab ke bahasa Persia.
30. A.M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicenienne", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 20-21 (1952) h. 290 dst.
31. Lihat Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, h. 198 dst.
32. Skema ini dipaparkan dalam *Syifâ'*-nya Ibn Sînâ. Lihat Avicenne, *La Métaphysique du Syifâ'*, jil. ke-2, penerj. G.C. Anawati (Paris: J. Vrin, 1985) h. 137 dst. Karya ini diringkas dalam Nasr, *Islamic Cosmological*

Doctrines, 202 dst.; lihat juga A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 3 (1972) hh. 134-54.

33. Bahasa Persia adalah bahasa yang penting bagi tradisi filsafat ini secara keseluruhan. Bahkan, *Umm Al-Kitâb* sampai pada kita dalam terjemahan bahasa Arkaik Persia lebih dahulu dibandingkan dengan bahasa Arab; lihat *Ummû Al-Kitâb*, peny. dan penerj. P. Filippani Ronconi (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1966).
34. Lihat S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981) h. 102 dst. ("Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World").
35. Tentang kimia Islam dan filosofinya, lihat H. Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, peny. P. Lory (Paris: Edition L'Herne, 1986); P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam* (Paris: Verdier, 1989); P. Kraus, *Jâbir ibn Ḥayyân* (Paris: Les Belles Lettres, 1986); Nasr, *Science and Civilization in Islam,* hh. 242-82.
36. Lihat Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines,* Bagian 1; lihat juga I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: Allen & Unwin, 1982).
37. Corbin *et al.*, *Histoire de la philosophie islamique,* 119; lihat juga W. Madelung, "Aspects of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being", dalam *Ismâ'îlî Contributions to Islamic Culture*, peny. S.H. Nasr (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977) hh. 51-65.
38. Penting untuk diingat bahwa banyak khazanah penting filsafat dan teosofi Ismâ'îlî sebagian besar tersembunyi dari masyarakat dan tidak terungkap sampai sekarang.
39. Lihat M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela: Origenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914); diterjemahkan dengan agak tidak sempurna oleh E. Douglas dan H. Yoder dengan judul *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (Leiden: Brill, 1978). Tentang filsafat Islam di Spanyol, lihat M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*; lihat juga T. Burckhardt, *Moorish Culture in Spain,* penerj. A. Jaffe (London: Allen & Unwin, 1972) Bab 9, yang membahas makna spiritual filsafat Islam di Spanyol.

    Sejumlah ilmuwan seperti S.M. Stern mengkritik dan menolak pandangan-pandangan Asín tentang "kosmologi Empedoclean" tanpa memberikan pandangan-pandangan pengganti yang cukup bagus dalam hal deskripsi pemikiran Ibn Masarrah seperti yang direkonstruksi oleh Asín dan para pengikutnya.

40. Ada banyak karya tentang Ibn Hazm, khususnya dalam bahasa Spanyol. Lihat M. Asín Palacios, *El cordobes Aben hazam: Primer historiador de las ideas religiosas* (Madrid; Imprentas de Estanislao Maestre, 1924); idem, *Abenhazam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas* (6 jilid; Madrid: Ediciones Turner, 1984).
41. Lihat *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art of Arab Love*, penerj. A.J. Arberry (London: Luzac, 1953).
42. Lihat M. Asín Palacios, *El régimen del solitario* (Madrid dan Granada: Imprentas de la Escuela de Estudios Arabes de Granada y Fransisco Roman Camacho, 1946). Lihat juga D.M. Dunlop, 'Ibn Bâjjah's *Tadbîrû Al-Mutawahhid* (*Rule of the Solitary*)", *Journal of the Royal Asiatic Society* 40 (1945) hh. 61-81.
43. Ini adalah penafsiran yang diberikan terhadap teks tersebut oleh para ilmuwan di Barat selama berabad-abad. Sebagai contoh paling mutakhir dari interpretasi ini lihat S.S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism, a Philosophic Study of Ibn Tufail's Hayy bin Yaqzân* (Leiden: Brill, 1974). Lihat juga Ibn Thufail, *Hayy ibn Yaqzhân*, penerj. L.E. Goodman (Los Angeles: University of California Press, 1983).
44. Dalam karyanya, *Averroès et l'averroisme* (Paris: Michel Levy Frères, 1861), Renan menjadikan Averroes sebagai "pemikir bebas" yang menentang menundukkan akal di hadapan iman dan merupakan pewaris rasionalisme dan skeptisisme modern. Ada banyak literatur Eropa tentang Averroes; lihat misalnya O. Leeman, *Averroes and His Philosophy* (London: Oxford University Press, 1988).
45. Terjemahan ke dalam bahasa Latin, lalu bahasa Yahudi berasal dari abad ke-7 H/13 M, oleh Michael Scot. Teks Latin komentar-komentar Averroes tentang Aristoteles diterbitkan oleh Mediaeval Academy of America dalam rangkaian tulisan *Corpus philosophorum medii aevi corpus commentariorum Averrois in Aristotelem.*
46. Lihat G. Hourani, *Averroes, On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961). Ini adalah terjemahan dari *Fashl Al-Maqâl*, salah satu karya terpenting Ibn Rusyd tentang hubungan antara filsafat dan agama.
47. Lihat S. van den Bergh, *Averroes' Tahâfut Al-Tahâfut* ("The Incoherence of the Incoherence") (2 jilid, Oxford: Oxford University Press, 1954).
48. Hal ini agaknya mustahil karena Ibn Sab'în adalah seorang Muslim yang mengikuti *syarî'ah* yang melarang bunuh diri Semua pandangan ini telah dibahas oleh A. Al-Taftazânî dalam *Ibn Sab'în wa Falsafatuhû Al-Shûfiyyah* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Lubnânî, 1973). Bisa dikatakan inilah kajian terhadap Ibn Sab'în yang paling mendalam dan mendetail

yang belum pernah dilakukan di Barat. Untuk referensi dalam bahasa-bahasa Barat, lihat Corbin *et al.*, *Histoire de la philosophie islamique*, 2: 366–68; Cruz Hernández, *Historia*, 2: 249–57.

49. Lihat Bab 23 dari buku ini, "Ilmu-Ilmu Tersembunyi dalam Islam" oleh Jean Canteins.
50. Ini adalah salah satu karya Ibn Sab'în yang telah dikaji dan diterjemahkan ke dalam bahasa Barat. Lihat E. Lator, "Ibn Sab'în de Murcia y su 'Budd Al-'Ârif'", *Revista Al-Andalus* 9/2 (1944) hh. 371–417.
51. Cruz Hernández menunjuk aliran yang ditampilkan oleh Ibn Sab'în sebagai "gnosofia" (*Historia*, 2: 249). Aliran ini, yang kadang-kadang disebut juga Sab'iyyah, dimunculkan atas nama Ibn Sab'în oleh penyair sufi besar Al-Syûstarî, yang merupakan murid Ibn Sab'în.
52. Daerah ini berada di Pegunungan Zagros, sebelah selatan Zanjan dan merupakan tempat asal keluarga sufi Suhrawardî, yang meskipun demikian, tidak berhubungan dengan Syaikh Al-Isyrâq.
53. Tentang Suhrawardî, kehidupan dan karya-karyanya, lihat Corbin, *En Islam iranien*, jil. ke-2; Nasr, *Three Muslim Sages*, Bab 2; idem, "Suhrawardi", dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 2: 372–98; Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, h. 284 dst.
54. Lihat Suhrawardî, *Le Livre de la sagesse orientale*, penerj. H. Corbin; peny. C. Jambet (Paris: Verdier, 1986).
55. Ungkapan-ungkapan yang indah dari Suhrawardî ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis dengan baik oleh H. Corbin dengan judul *L'Archange empourprée* (Paris: Fayard, 1976); juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan tidak kalah suksesnya oleh W. Thacktson dengan judul *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: Octagon Press, 1982).
56. Lihat Suhrawardî, *Opera Metaphysica et Mystica*, jilid ke-1, peny. H. Corbin (Tehran and Paris: A. Maisonneuve, 1976) 503; lihat juga G. Dayyânî, *Syu'â'-i Andîsyah wa Syuhûd-i Falsafa-yi Suhrawardî* (Tehran: Intisyârâh-i Hikmah, 1364 H).
57. Lihat S.H. Nasr, "Quthb Al-Dîn Syîrâzî" dalam *Dictionary of Scientific Biography*, peny. C. Gillespie (New York: Charles Scribner's Sons, 1976) hh. 247–53.
58. Untuk penjelasan tentang angelologi Suhrawardî yang kompleks ini, yang dibahas dalam banyak karyanya, khususnya *Hikmah Al-Isyrâq*, lihat Corbin, *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, jilid ke-3 (Tehran: Société d'Iranologie, 1946); lihat juga Nasr, "Suhrawardi" dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 2: 383–91.

59. Semua karyanya yang masih ada telah diedit secara kritis dan diterbitkan oleh M. Minovi dan Y. Mahdavi dalam *Mushannafâh* (2 jilid; Tehran: Tehran University Press, 1952–58). Tentang tokoh penting ini lihat S.H. Nasr, "Afdhal Al-Dîn Kâsyânî and the Philosophical World of Khwâjah Nashîr Al-Dîn Thûsî", dalam *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani,* peny. M.E Marmura (Albany: State University of New York Press, 1983) 249–64, dan W. Chittick, "Bâbâ Afzhal Al-Dîn Kâšânî, *Encyclopedia Iranica*, 3: 285–91.
60. Lihat Bab 3 dari buku ini, "Ibn 'Arabî dan Mazhabnya", oleh W.C. Chittick.
61. Lihat H. Corbin, "La confession extatique de Mîr Dâmâd" dalam *Mélanges Massignon* (Damaskus: Institut français de Damas, 1956) 1: 331 dst.; Corbin, *En Islam iranien,* 4: 9–53; juga S.H. Nasr, "The School of Isfahan", dalam *The History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 2: 904–32. Untuk mengetahui gambaran umum tentang filsafat dan teologi selama periode Safawiyyah, lihat S.H. Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy, and Theology in the Safavid Period", dalam *The Cambridge History of Iran,* jil. ke-1, peny. P. Jackson and L. Lockhart (Cambridge: University Press, 1986) hh. 656–97.
62. Tentang 'Âmilî dan Mîr Findiriskî, lihat Nasr, "The School of Isfahan", dalam *The History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 2: 909–14, 922–26; juga Nasr, "Mîr Findiriskî", dalam *Encyclopedia of Islam* yang baru.
63. Oleh Dârâ Shukûh (Shikoh), yang telah dirujuk sebelumnya pada Bab 19 dari buku ini. Lihat D. Shayegan, *Hindouisme et soufisme* (Paris: La Différence, 1979).
64. Selama beberapa dekade terakhir ini, Mullâ Shadrâ akhirnya dikenal di Barat, dan ada beberapa karya dalam bahasa-bahasa Eropa yang menganalisis beberapa aspek dari pemikirannya meskipun masih perlu diperbanyak lagi. Lihat M. Horten, *Das philosophische System von Schirâzi* (w. 1640), Strassburg: K.J. Trübner, 1913); H. Corbin, *En Islam iranien*, 4: 54–122; pengantar berbahasa Prancis dari Corbin terhadap Mullâ Shadrâ, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Paris: Verdier, 1988); S.H. Nasr, *The Transcendent Theosophy of Sadr Al-Din Syirazi* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978); idem, "Shadr Al-Dîn Syîrazî", dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 2: 932–61; dan F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1976), yang agak overrasionalistik dalam memberikan interpretasi tentang Mullâ Shadrâ. Hanya ada satu karya Mullâ Shadrâ yang diterbitkan dalam bahasa Inggris: *Wisdom of the Throne*, penerj. J. Morris (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981). Ada banyak literatur tentangnya seba-

gian besar ditulis dalam bahasa Persia; lihat pengantar dari S.H. Nasr terhadap Mullâ Shadrâ, *Si Ashl* (Tehran: Tehran University Press, 1961).

65. Meskipun sintesis yang ditemukan Mullâ Shadrâ ini dimunculkan dalam lingkungan Syi'ah Dinasti Safawiyyah Persia, filsafatnya tidak dapat dibatasi hanya pada dunia Syi'ah. Banyak pengikutnya di India adalah Sunni, dan karyanya, *Asfâr,* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu, bukan oleh orang Syi'ah, melainkan oleh seorang ulama Sunni India.

66. Tentang *wujûd* dan *mâhiyyah* dalam filsafat Islam dan pembahasan tentang keasalan (*ashâlah*), lihat S.H. Nasr, "*Wujûd* and *Mâhiyyah* in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly* 29 (1989) 409-28; juga T. Izutsu, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics* (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1968).

67. Untuk menghindari ketercampuran dengan makna istilah ini yang populer sekarang, mengikuti Corbin, mungkin orang harus mengartikannya sebagai "dunia imajinal" atau *mundus imaginalis.*

68. Lihat H. Corbin, *Creative Imagination in the Shûfism of Ibn 'Arabî* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969); dan kajian mendalam tentang metafisika oleh W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989). Lihat juga Bab 3 dari buku ini.

69. Semua ini telah didiskusikan sebelumnya dalam jilid sebelumnya dari seri kajian ini; lihat W.C. Chittick, "Eskatologi", dalam *Islamic Spirituality: Foundations,* hh. 378-409.

70. Aktivitas filsafat yang ekstensif pada periode Mîr Dâmâd sampai Mullâ Shadrâ, sebagian dapat diukur melalui satu antologi filsafat masa ini yang disusun dan ditata oleh H. Corbin dan S.J. Âsytiyânî dalam tujuh jilid, sementara yang berhasil diselesaikan hanya empat jilid. Proyek ini tetap berlanjut setelah Corbin meninggal. Lihat *Anthologie de la philosophie iranienne* (4 jilid; Paris dan Tehran: A. Maisonneuve 1972-78); lihat juga Corbin, *La Philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles* (Paris: Buchet/Chastel, 1981), yang berisi pengantar Corbin dalam bahasa Prancis pada jilid-jilid berbahasa Arab dan Persia. Empat jilid ini telah mencakup sampai periode Qajar, menjadi saksi bagi aktivitas filsafat yang terkenal selama satu periode, meskipun menurut historiografi Barat tentang filsafat Islam, aktivitas filsafat telah dianggap mati dalam Dunia Islam.

71. Perlu dicatat bahwa, baik Lâhîjî maupun Faidh Kâsyânî adalah juga penyair yang baik dan telah menyusun *dîwâns* yang penuh dengan syair metafisik.

72. Lihat H. Corbin, *En Islam iranien*, 4: 72 dst.
73. Ucapan terima kasih banyak harus diberikan atas upaya S.J. Âsytiyânî yang telah menjadikan sejarah transmisi penyebaran ajaran Mullâ Shadrâ bisa diketahui. Lihat pengantar dalam bahasa Persia terhadap *Syarh Risâlah Al-Masyâ'ir* karya Mullâ Shadrâ oleh Mullâ Muhammad Ja'far Lâhîjânî (Masyhad: Masyhad University Press, 1964) h. 37 dst.
74. Tentang periode ini lihat Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, h. 476 dst.
75. Tentang Sabziwârî lihat S.H. Nasr, "Sabziwâri" dalam *A History of Muslim Philosophy*, peny. M.M. Syarif, 2: 1543–56; dan M. Mohaghegh dan T. Izutsu, *The Metaphysics of Sabzavari* (Delmar, NY: Caravan Books, 1977). Lihat juga pengantar S.J. Âsytiyânî terhadap bukunya, *Rasâ'il* (Masyhad: Masyhad University Press, 1970) dan prakata dalam bahasa Inggris oleh S.H. Nasr.
76. Tentang Thabâthabâ'î, lihat pengantar S.H Nasr terhadap Thabâthabâ'î, *Shi'ite Islam* (Albany: State University of New York Press, 1975). Tentang filsafat Islam di Persia sepanjang abad ini, lihat pengantar dalam bahasa Persia oleh S.J. Âsytiyânî terhadap Mullâ Shadrâ, *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah* (Masyhad: Masyhad University Press, 1967) 124–44; dan S.H. Nasr, *Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity during the Past Two Decades* (Salt Lake City: Middle East Center, University of Utah, 1972).
77. Di antara para filosof kontemporer yang terkenal, Muthahharî lebih banyak memberikan pemikiran sosial dibandingkan dengan yang lain meskipun ia juga menulis perihal logika dan metafisika. Beberapa karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, selama beberapa tahun terakhir ini. Lihat, misalnya, *Fundamentals of Islamic Thought*, penerj. R. Campbell (Berkeley: Mizan Press, 1985). Âsytiyânî juga mencurahkan seluruh hidupnya untuk mengedit dan mengomentari teks-teks klasik filsafat Islam dan gnosis meskipun ia sendiri juga menulis karya-karya tersendiri tentang persoalan ini. Hâ'irî sendiri, di antara kelompok filosof tradisional, juga menguasai filsafat Barat dengan baik, menghabiskan waktu beberapa tahun di universitas Barat, mempelajari dan bahkan mengajar, baik filsafat Islam maupun filsafat Barat, dan telah menulis sejumlah karya penting tentang filsafat Islam dan konfrontasinya dengan filsafat Barat. Satu karya di antara karya-karya itu adalah *Epistemology in Islamic Philosophy*, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan segera diterbitkan.
78. Lihat Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today", *Studies in Comparative Religion* 2 (Winter 1968) hh. 12–26.

79. Seperti 'Allâmah Thabâthabâ'î, ia berusaha untuk memberikan jawaban Islam terhadap tantangan filsafat Barat; lihat karyanya, *Our Philosophy*, penerj. S. Inati, dengan pengantar dari S.H. Nasr (London: Muhammadi Trust, 1987).

Bab 23

1. Inilah, sebagai contoh, cara ketika Ibn 'Athâ' Allâh menggambarkan formasi *alif*, huruf pertama, dengan cara emanasi dari titik: "Ketika titik ingin disebut *alif* ... maka ia meluaskan dirinya ... dan menurun ... dan menjadilah *alif* ...." Dan masih dengan cara yang menarik: "Konon makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah satu titik tepat ketika ia memandang ... titik tersebut luluh (karena takut akan tatapan Tuhan) dan meleleh ke bawah dalam bentuk *alif*" (*Traité sur le nom Allâh*, penerj. M. Gloton [Paris: Les Deux Océans, 1981] hh. 137–38).
2. Y. Marquet, "Imâmat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ikhwân Al-Shafâ'" *Revue des études islamiques* 30 (1962) h. 49 dst.
3. Dikutip oleh R. Guenon dalam tulisannya, *Symbolism of the Cross*, penerj. A. Macnab (London: Luzac, 1975) h. 68.
4. Karena tidak bisa membahas ilmu ini, mari kita kutip formula dari subjek ini dari Al-Bûnî: "Angka-angka itu menyimbolkan dunia spiritual dan huruf-huruf menyimbolkan dunia jasmaniah". Ia mengembangkan ide ini lebih jauh dalam beberapa halaman, seperti berikut ini: "Ketahuilah bahwa rahasia-rahasia Tuhan dan objek-objek ilmu-Nya, realitas yang kasar dan tersembunyi, realitas tinggi-di atas, realitas bawah-di sini, dan juga dunia malaikat, itu adalah dua jenis, angka dan huruf. Angka adalah realitas tinggi-di sana yang didasarkan pada entitas spiritual, dan huruf-huruf berasal dari lingkaran-lingkaran material dan realitas kemalaikatan. Angka-angka adalah rahasia dari kata-kata, dan huruf-huruf adalah rahasia dari tindakan. Angka adalah Dunia Tumpuan" (*Syams Al-Ma'ârif Al-Kubrâ* [Kairo, t.t.] 1: 78). Karena simbol-simbolnya bersifat kuantitatif dan kualitatif, angka adalah kunci untuk memahami dunia nyata; sebagaimana huruf, angka-angka tersebut memiliki tujuan menjadi satu susunan yang memerhatikan realitas secara esensial dalam hubungannya dengan harmoni (proporsi dan musik). Dalam hal ini, "ilmu" ini adalah pewaris langsung dari tradisi Pythagorrean.
5. Abû Ishâq Quhistânî, *Haft Bâb-i Pîr*, penerj. V. Ivanow (Bombay: Ismaili Society, 1959) h. 60.
6. Dari Al-Tirmidzî, *Nawâdir Al-Usûl* (MS).

7. Lihat Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, penerj. V. Monteil (Paris: Sindbad, 1967); dan D. Urvoy, *Penser l'Islam* (Paris: J. Vrin, 1980) hh. 9, 111, 162–64.
8. Makna yang dikenal terhadap kata benda verbal *i'tirâdh* adalah oposisi, insiden, penempatan. Dalam kutipannya, M.M. Bravman (*Materialien und untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber* [Disertasi, Göttingen, 1934]) menerjemahkan kata ini dengan *mittenhindurchgehen* "apa yang muncul di pertengahan"; *adverb hindurch*, yang memunculkan ide tentang "sesuatu yang saling memotong" itu terekspresikan dari akar kata *'aradha*.
9. Lihat Al-Majrîthî, *Ghâyat Al-Ḥakîm*, yang dikutip dalam H. Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, peny. P. Lory (Paris Edition de l'Herne, 1986), h. 175.
10. Dari *Nawâdir Al-Ushûl*, dikutip oleh L. Massignon dalam *The Passion of Al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam*, penerj. H. Mason (4 jilid; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982) 3: 95–96.
11. Lihat QS Al-Wâqi'ah (56): 7–14 tentang "Orang-Orang Kelompok Kanan" dan "Kiri".
12. Dalam hal ini, ide tentang "menyusun ulang" nama yang hilang, tidak diketahui, dan rahasia mengimplikasikan munculnya tradisi Nama Tertinggi yang realitas dan pengucapannya hanya akan diketahui oleh sedikit tokoh awal. Ia membahas satu tradisi esoteris yang selalu ada dan ditemukan di seluruh penjuru dunia Semit.
13. Orang bisa melihat dari bagian Al-Quran yang di sini dirujuk adanya satu sintesis dari apa yang ada sebelumnya. Ayat lengkapnya adalah, *"Tidaklah mungkin bagi matahari menyusul rembulan dan malam mendahului siang. Masing-masing beredar pada satu orbit."*
14. T. Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabî*, penerj. B. Rauf (Gloucestershire: Beshara Publications, 1977) hh. 32–33.
15. Lihat catatan no. 12.
16. Lihat catatan no. 1.
17. Aku menyertakan di sini efektivitas dari grafik persamaan yang beragam yang ada dalam esaiku, "Lo specchio della *Syahâda*", *Conoscenza Religiosa* 4 (Oktober-Desember 1980) hh. 317–56.
18. Salah satu penjelasan tertua tentang *Emerald Table*, ringkasan tentang wahyu Hermetik, bisa ditemukan dalam Jâbir ibn Ḥayyân, pada bagian akhir *Kitâb Sirr Al-Khalîqah*.
19. Bandingkan dengan QS Âli-'Imrân (3): 49, *"Sesungguhnya aku telah datang kepadamu dengan membawa suatu tanda dari Tuhanku* (kata Isa/Yesus). *Aku membuat untukmu untuk menciptakan tanah berbentuk burung,*

kemudian aku meniupnya dan ia menjadi seekor burung dengan seizin Allah ..." bagian ini merujuk pada satu mukjizat yang secara khusus berhubungan dengan *Gospel of Childhood.*

20. S. Ruspoli, *L'Alchimie du bonheur Parfait* (Paris: L'Ile Verte, 1981) hh. 65-68.

Bab 24

1. *Arinâ al-asyyâ' kamâ hiya;* hadis dikutip oleh Fakhr Al-Dîn Al-Râzî dalam *Tafsir Besar*-nya terhadap Al-Quran sehubungan dengan Surah Al-Isrâ' (27): 85, *Dan mereka akan bertanya kepadamu tentang ruh ...* (*Al-Tafsîr Al-Kabîr* [edisi ke-2; Tehran, t.t.] jil. ke-21-22, 37) juga dikutip oleh Al-Hujwîrî dalam *Kasyf Al-Mahjûb* (Lihat catatan no. 5 di bawah) khususnya yang berhubungan dengan pandangan-pandangan yang saling bertentangan mengenai konser spiritual (*al-samâ'*).
2. Secara utuh, karya ini terdiri atas 51 (atau 52) risalah (*rasâ'il*) "Epistles", yang membahas musik adalah risalah kelima. Lihat "L'épitre sur la musique des Ikhwân Al-Shafâ'", terjemahan dan anotasi oleh A. Shiloah, *Revue des études islamiques* 31 (1964) hh. 125-62; 33 (1966) hh. 159-93. Bagian yang dikutip di sini terdapat pada halaman 155-58 (1964).
3. Shiloah, *Revue des études islamiques* 33 (1966) 185. Dengan cara yang sama, F. Schuon menulis, "Ketika mendengarkan musik yang indah, orang bersalah akan merasa bersih. Sebaliknya, ketika mendengarkan musik yang sama, seorang yang berkontemplasi akan melupakan dirinya di saat memahami esensi" (*Sur les traces de la religion pérenne* [Paris: Le Courier du Livre, 1982] hh. 66-67).
4. Dikutip oleh H.G. Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac, 1929; cetak ulang 1973) h. 36.
5. Karya ini berasal dari paruh kedua abad ke-5 H/11 M, menurut R.A. Nicholson, yang menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dalam E.J.W. Gibb Memorial Series, jil. ke-17 (London: Luzac, 1911; c.u. 1959).
6. Sebagaimana dilakukan oleh Ibn 'Alî Al-Kâtib, yang mengutip Al-Fârâbî. Lihat A. Shiloah, *La Perfection des connaissances musicales* (Paris: Geuthner, 1972) hh. 65-68.
7. Tentang hal ini, lihat khususnya Farmer, *History*, Bab 2 ("Islam and Music"); J. Robson (lihat catatan no. 8 di bawah); dan M. Molé (lihat catatan no. 9 di bawah).
8. Satu terjemahan telah dilakukan terhadap karya ini oleh J. Robson, *Tracts on Listening to Music*, Oriental Translation Fund n.s., 34, R.A.S.

(London: Royal Asiatic Society, 1938). Terjemahan ini disambung dengan terjemahan satu kitab yang berjudul *Bavâriq Al-Ilmâ'*, yang dinisbahkan kepada sufi Ahmad Al-Ghazâlî dengan nama marga Majd Al-Dîn (w. 520 H/1126 M), saudara Abû Hâmid Al-Ghazâlî (Algazel) yang terkenal, pengarang *Ihyâ'*. Berlawanan dengan Ibn Abî Al-Dunyâ, sang pengarang ini mendukung legalitas musik dan mengagungkan kebaikan konser spiritual. Dalam pengantarnya kepada dua karya tersebut (hh. 1-13), J. Robson meringkas dengan baik argumen-argumen yang diajukan oleh para pembela pandangan-pandangan yang saling bertentangan ini.

9. Dikutip oleh M. Molé dalam *Les Danses sacrées* (Paris: Seuil, 1963) 164 ("La Danse extatique en Islam"). Kajian ini memuat banyak dokumentasi, yang diambil dari sumber-sumber asli dan banyak yang tidak terkenal, tentang argumen-argumen yang mendukung dan menentang musik dan tarian di jalan mistik.
10. Tentang semua filosof yang menulis secara mendalam mengenai teori musik ini, lihat *The Encyclopaedia of Islam*, jil. ke-1, 2; lihat juga kepustakaan dari bagian ini yang berasal dari Erlanger dan Farmer.
11. Untuk pemahaman lebih baik tentang penyatuan Yunani-Islam dan pengaruhnya terhadap ilmu musik, lihat karya H.G. Farmer, khususnya *The Sources of Arabian Music* (Glasgow: Glasgow Bibliographical Society, 1939), yang memuat tulisan-tulisan para pengarang Arab. Lihat juga P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans Islam, Jâbir et la science grecque* (Paris: Les Belles Lettres, 1986); Y. Marquet, "Imâmah, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwân Al-Shafâ'", dalam *Revue des études islamiques* 29 (1962) hh. 49-142; E. Werner dan J. Sonne, "The Philosophy and Theory of Music in Judeo-Arabic Literature", dalam *Hebrew Union College Annual* 16 (1941) hh. 251-319; 17 (1942-43) hh. 511-72, yang tiga babnya yang membahas perihal musik diterjemahkan dari *Kitâb Âdâb Al-Falâsifah* dari Hunain ibn Ishâq.
12. *Revue des études islamiques* 31 (1964) 126-27 (lihat catatan no. 2 di atas).
13. *Ibid.*
14. Penyanyi/komposer, teorisi, dan ahli sejarah sekaligus ahli fiqih (150-236 H/767-850 M) Ishâq Al-Maushilî memainkan peran penting dalam penyebaran seni musik Arabo-Persian yang sangat baik pada masa kekhalifahan 'Abbâsiyyah. Ayahnya, Ibrâhîm (124-188 H/742-804 M) adalah seorang ahli musik yang sangat andal. Sebagai seorang yang secara teratur menjadi tamu Hârûn Al-Rasyîd, ia memiliki sekolah musik yang paling kaya di Bagdad (Lihat Farmer, *History*, hh. 124-26).

15. Dikutip oleh Farmer, *History,* h. 156.
16. Dikutip oleh G.H. Farmer, "The Religious Music of Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1952) hh. 60-65. Lihat juga M.M. Syarif, peny., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963) 2: 1126 (Bab 57, "Music"). Bab 58 dalam buku ini memuat satu ringkasan yang bagus tentang teori-teori musik yang muncul pada zaman dan wilayah yang berbeda-beda dari Dunia Islam, termasuk pengaruh yang dialami musik Islam dalam wilayah-wilayah budaya yang lain.
17. Shiloah, *Revue des études islamiques* 33 (1966) hh. 192-93.
18. *Ibid.*
19. Ini adalah Bab ke-8 dari 4 jilid *Ihyâ'* yang membahas "tradisi-tradisi sosial" (*'âdât*). Bagian ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh E.B. Macdonald, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901) hh. 195-252, 705-46; (1902) hh. 1-28, bagian yang dikutip ini ada pada h. 199.
20. Ini adalah tentang Nezih Uzel, yang menghadiri beberapa pertunjukan di Eropa dan merekam musik sufi bersama dengan Kudsi Erguner, seorang pemain *nay,* seruling bambu yang berharga bagi tarekat Maulawiyyah.
21. *Kasyf Al-Mahjûb*; dikutip oleh Molé dalam *Danses sacrées*, 192.
22. Diterjemahkan oleh E.B. Macdonald, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901) hh. 730-31. Satu hadis yang disinggung oleh Al-Ghazâlî, *"Kalau kamu tidak menangis, berusahalah untuk menangis",* dan hadis ini sering dikutip untuk menjustifikasi praktik-praktik sufi tertentu, seperti tarian suci (lihat M. Lings, *A Sufi Saint of Twentieth Century, Syaikh Ahmad Al-'Alawî* [Berkeley: University of California Press, 1971] hh. 92-93).
23. Ahmad ibn 'Ajîbah (1160-1224 H/1747-1809 M), gurunya Muhammad Al-Bûzîdî (w. 1229 H/1814 M) dan gurunya Maulây Al-'Arabî Al-Darqâwî (w. 1238 H/1823 M) termasuk dalam tarekat Syâdziliyyah, yang di Maroko, memunculkan banyak cabang, seperti tarekat Darqâwiyyah, yang didirikan oleh nama terakhir para guru yang disebut di atas.
24. "Sang guru tarekat" para sufi, yang mengajar dan meninggal di Bagdad pada 298 H/911 M.
25. J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj, Glossaire de la mystique musulmane* (Paris: J. Vrin, 1973) hh. 241-42.
26. *Bawâriq* (lihat catatan no. 8 di atas). Dikutip oleh Molé, *Les Danses sacrées*, hh. 205-6; dan Robson, *Tracts,* hh. 98-99.
27. Tentang subjek kesesuaian tersebut, yang dengannya orang Arab menyistemasikannya dengan sumber-sumber dari Yunani dan juga

memiliki akar pada tradisi Semitis kuno, lihat H.G. Farmer, *Sa'adiah Gaon on the Influence of Music* (London: A. Probsthain, 1943) h. 9.

28. Tentang teori *maqâm,* lihat secara khusus R. Erlanger, *La Musique arabe* (Paris: P. Geuthner, 1949), jil. ke-5; tentang praktiknya saat ini di berbagai wilayah dunia Arab-Muslim, lihat S. Jargy, *La Musique arabe* (Paris: Que sais-je? 1971) hh. 49–69.
29. Istilah paling kuno yang pernah dipakai adalah *shaut,* yang secara literal berarti "suara", dan jelas menandai prinsip karakter musik vokal dari musik Arab-Islam selama periode pertama. Pada bagian selanjutnya, para pengarang membahas tarekat, "jalan", "hal-ihwal tindakan", satu istilah yang juga tidak dipakai.
30. K. Reinhard dan U. Reinhard, *Les Traditions musicales-Turquie* (Paris: Buchet-Chastel, 1969) hh. 69–70.
31. S.H. Nasr, "The Influence of Sufism on Traditional Persian Music", dalam *Islamic Art and Spirituality,* hh. 163–74.
32. *Encyclopaedia of Islam,* jil. ke-1, dengan judul "Mûsîkî".
33. Farmer, *History,* h. 25.
34. Erlanger, *La musique arabe,* 1: 14–16.
35. Ada tujuh, atau menurut klasifikasi tertentu, ada sepuluh cara membaca Al-Quran yang semuanya berasal dari abad ke-2 H/8 M dan dirumuskan dari tradisi kenabian. Cara membaca yang dimaksud adalah: (1) aliran Madinah, didirikan oleh Nâfi' (w. 169 H/785 M), yang merupakan murid utama Imam Mâlik. Aliran ini tersebar sampai ke Mesir, Tunisia, Sicilia, Algeria, dan Spanyol; (2) aliran Makkah, didirikan oleh Ibn Katsîr (w. 120 H/178 M); (3) aliran Basrah, didirikan oleh Ibn Al-'Alâ' (w. 154 H/771 M); (4) aliran Damaskus, didirikan oleh Ibn 'Amîr (w. 118 H/736 M) dan masih banyak dipraktikkan di Suriah; (5) aliran Kufah, yang memiliki tiga cabang—(a) aliran 'Ashim Al-Asadî (w. 128 H/745 M), yang tersebar ke segenap penjuru Dunia Islam dan saat ini dipakai di Mesir berdasarkan edisi-edisi Al-Quran terbaru; (6 = b) aliran Hamzah Al-Ijlî (w. 156 H/772 M), yang tersebar di Maroko; dan (7 = c) aliran Kisâ'î (w. 189 H/805 M), yang Ibn Hanbal adalah salah seorang pembelanya yang gigih dan masih populer di Arab bagian Timur dan Irak. Lihat Muhammad Thâhir Al-Khaththât, *Ta'rîkh Al-Qur'ân* (Kairo, 1372 H/1953 M) 108; dan Si Hamza Boubakeur, "La psalmodie coranique", dalam *Encyclopédie des musiques sacrées* (Paris: Labergerie, 1968).
36. Hadîs ini dikutip oleh Boubakeur, "Psalmodie", dalam *Encyclopédie des musiques sacrées,* 1: 388.

37. Seperti *Risâlah* karya Al-Qusyairî (w. 465 H/1072 M) dan satu tulisan pendek tentang kondisi-kondisi dan pendukung-pendukung *samâ'* (*ahkâm al-samâ'*) oleh Al-Qusyairî. Lihat juga *Al-Rasâ'il Al-Qusyairiyyah*, peny. F. Muhammad Hasan (Beirut, t.t.); dicetak ulang oleh editor yang sama (Karachi, 1964) hh. 50–63. Lihat juga *'Awârif Al-Ma'ârif* karya 'Umar Al-Suhrawardî, yang berisi satu bab sangat penting tentang *Âdâb Al-Samâ'*, terjemahan Prancisnya dilakukan oleh E. Blochet, *Etudes sur l'ésotérisme musulman* (Louvain, 1910).
38. Kita telah melihat penjelasan tentang simbolisme gerakan-gerakan tersebut yang diberikan oleh Ahmad Ghazâlî dalam *Bawâriq*. Dua "corak" besar kumpulan mistik tempat mereka bergabung ini dijelaskan secara sangat detail dalam tulisan kami, "The Spiritual Practices of Sufism", dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, hh. 265–93.
39. Lihat J.L. Michon, "'Îsawiyya", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, jil. ke-2.
40. Lihat M. Köprülüzade, "Influence du chamanisme turcomongol sur les ordres mystiques musulmans", *Mémoire Institut de Turcologie Université Stamboul*, N.S.I., 1929.
41. Pembahasan tentang hubungan zikir dan *samâ'* dan keunggulannya yang didasarkan pada periode dan alirannya, dibahas oleh F. Meier, "Der Derwischtanz", *Etudes Asiatiques* 8/1–4 (1954) hh. 107–36.
42. Untuk mendalami lebih jauh tentang tarekat-tarekat ini, lihat L. Massignon dan V. Monteil, *Annuaire du monde musulman* (1954); dan J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*.
43. Sekte ini telah dipelajari secara mendalam oleh Mohammad Mokri, yang jumlah anggotanya kira-kira lima ratus ribu. Lihat tulisannya dalam *Journal Asiatique* (1956) hh. 391–422; (1962) hh. 369–433. Lihat juga *L'Esotérisme kurde;* dan "La musique sacrée des kurdes", dalam *Encyclopédie des musiques sacrées*, 1: 441–53.
44. Beberapa contoh dengan transkripsi musikalnya diberikan oleh N. Caron, "La musique chiite en Iran", dalam *Encyclopédie des musiques sacrées*, 1: 430–40.
45. Shiloah, *La Perfection des connaissances musicales.*
46. Tentang *naubah* dan musik di Maghribi secara umum, lihat J. Rouanet, "La musique arabe" dan "La musique maghrébine" dalam A. Lavignac dan L. de la Laurencie, *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du Conservatoire* (Paris: C. Delagrave, 1921–31); dan P. Garcia Barriuso, *La musica hispano-musulmana en Marruecos* (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1950).

47. H. Corbin, *En Islam iranien*, 2: 9-146; dikutip oleh S.H. Nasr, "L'Islam e la Musica secondo Ruzbahan Baqli, santo patrono di Sciraz", dalam *Sufi, musiche et cerimonie dell'Islam* (Milano: Centro di Ricerca per il Teatro, 4, 1981).
48. Rûzbihân Baqlî dari Syiraz, *Risalah Al-Quds* (Tehran: 1351) 54; dikutip oleh J. During, "Revelation and Spiritual Audition in Islam", dalam *The World of Music-Sacred Music, Journal of the International Institute for Comparative Music Studies and Documentation* 24/3 (1982) hh. 68-84.
49. Dikutip oleh W. Chittick dalam *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, h. 326.
50. N. Caron dan D. Safvate, *Iran-Les traditions musicales* (Paris: Buchet-Chastel, 1966) h. 232.
51. J. During, "Eléments spirituels dans la musique traditionelle iranienne contemporaine", *Sophia Perennis* ½ (1975) hh. 129-54.
52. K. Reinhard dan U Reinhard, *Turquie-Les traditions musicales*, h. 105.
53. Dikutip oleh J. Syarif, *Islam in India* (London: Curzon Press, 1972) h. 289.
54. Untuk mendalami tipe-tipe yang berbeda tersebut, lihat A. Daniélou, *Northern Indian Music* (2 jilid; London dan Calcutta: C. Johnson, 1949-1954). Nilai spiritual dari musik India dan kekuatan yang dimiliki oleh musik Mughal India di bawah pengaruh Islam telah dianalisis secara mendalam oleh L. Aubert, "Aperçus sur la signification de la musique indienne", *Revue musicale de la Suisse romande* 34/2 (1981) hh. 50-61.
55. *Yâjnavalkya Smriti*, dikutip oleh W.N. Perry, *A Treasure of Traditional Wisdom* (London: Allen & Unwin, 1971) h. 685.
56. Rûmî, *Dîwân*, 11163, penerj. W. Chittick, *Sufi Path of Love*, h. 328.
57. S.H. Nasr, "Traditional Art as Fountain of Knowledge and Grace", dalam *Knowledge and the Sacred*, The Gifford Lectures (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), h. 272.
58. Untuk keperluan memproduksi satu film dokumenter, satu penelitian etnomusikologi dilakukan pada musim panas 1932 di Desa Jahjuka oleh Philip D. Schuyler, yang kemudian menjadi asisten profesor dalam bidang musik di Columbia University New York, dan dengan senang hati menunjukkan padaku catatan-catatan dan sinopsis dari filmnya.

Bab 25

1. T. Burckhardt, *Moorish Culture in Spain* (London: Allen & Unwin, 1972) h. 205 dst.
2. U. Vogt-Göknil, *Turkische Moscheen* (Zurich: Origo-Verlag, 1953).
3. Lihat Bab 15 dari jilid ini, "Kekesatriaan Spiritual", oleh S.H. Nasr.

KEPUSTAKAAN

Disebabkan oleh keterbatasan ruang, hanya karya-karya dalam bahasa negara-negara Eropalah yang disebutkan dalam daftar ini. Pelbagai karya dalam bahasa negara Islam biasanya ditemukan dalam kepustakaan buku-buku yang tercantum di bawah ini. Kepustakaan *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi* juga sebaiknya dijadikan sumber rujukan. Informasi lengkap mengenai data penerbitan sebuah buku hanya diberikan pada rujukan pertama karya tersebut.

Karya-Karya Rujukan

Encyclopedia of Islam. Edisi baru dan lama. Leiden: Brill.

Massignon, L. *The Passion of Al-Hallâj*. 4 jil. Penerj. H. Mason. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Pearson, J.D. *Index Islamicus*. Cambridge: Heffer, 1958-.

Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1975.

Bagian Pertama
Tasawuf

Abu-Rabi', I.M. "Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought". *Islamic Quarterly* 30 (1988) 207-35.

Addas, C. *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre rouge*. Paris: Gallimard, 1989.

Affifi, A. *The Mystical Philosophy of Muḥyîd-Dîn Ibn Al-'Arabî*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Ahmad, A. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Aini, M.A. *Un Grand saint de l'Islam. Abd Al-Kadir Guilânî*. Paris: P. Geuthner, 1938.

Algar, H. "Kubrâ, Syaikh Abû Al-Djannâb Aḥmad ibn 'Umar Nadjm Al-Dîn". *Encyclopaedia of Islam*. Edisi ke-2. Jil. ke- 5, 300-301.

____. "Some Notes on the Naqshbandî Tharîqat in Bosnia". *Die Welt des Islam*. 13 (1971) 168-203.

____. "'The Naqshbandî Order': A Preliminary Survey of its History and Significance". *Studia Islamica* 44 (1976) 123-97.

Arasteh, R. *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love*. Lahore: Sh. Muhammad Asyraf, 1965.

Arberry, A.J., penerj. *Discourses of Rumi*. London: John Murray, 1961.

____. *Mystical Poems of Rumi*. Buku Pertama. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

____. *Mystical Poems of Rumi*. Buku Kedua, Boulder: Westview Press, 1979.

Asín Palacios, M. *El Islam cristianizado*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931. Terjemahan bahasa Prancisnya berjudul *L'Islam christianisé: Etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabî de Murcie*. Paris: Guy Trédaniel, 1982.

____. *Saint John of the Cross and Islam*. Penerj. H.W. Yoder dan E.H. Douglas. New York: Vantage Press, 1981.

Ates, A. "Ibn Al-'Arabî". *Encyclopedia of Islam*. Edisi ke-2. Jil. ke-3. 707-11.

Al-Attas, S.M.M., *The Mysticism of Ḥamzah Fansûrî*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Aubin, J., peny. *Materiaux pour la biographie de Syâh Ni'matullâh Walî Kîrmânî*. Teheran: Institut Franco-Iranien, c.u. 1983.

Austin, R.W. *Sufis of Andalusia*. Diterjemahkan dari the Arabic of Ibn Al-'Arabî. Berkeley: University of California Press, 1971.

Balyânî Auaḥad Al-Dîn. *Epitre sur l'unicité absolue*. Penerj. M. Chodkiewicz. Paris: Les Deux Oceans, 1982.

Baljon, J.M. *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Syâh Walî Allâh's Ta'wîl Al-Aḥâdîts*. Leiden: Brill, 1973.

Bayrak Al-Jerrahi Al-Halveti, Syaikh Tosun. *The Most Beautiful Names*. Putney, VT: Threshold Books, 1985.

Begg, Mirza Wahid Al-Din. *The Holy Biography of Hazrat Khwâja Mu'în Ad-Dîn Chistî*. Ajmer, 1960.

Birge, J.K. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac, 1937.

Bradford, M. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Braune, W. *Die Futûḥ Al-Gaib des Abdul Qâdir*. Berlin: W. de Gruyter, 1933.

Brown, J.P. *The Dervishes or Oriental Spiritualism*. Oxford: Oxford University Press, 1927.

Brunschvig, R. *La Berbérie orientale sous les Ḥafsides des origines à la fin du XV siècle*. Jil. ke-2. Paris: A. Maisonneuve, 1940-47.

Burckhardt, T. *An Introduction to Sufism*. Penerj. D.M. Matheson. London: Crucible, 1990.

_____. *Mystical Astrology according to Ibn 'Arabi*. Gloucestershire: Beshara Publications, 1977.

_____. *Letters of a Sufi Master*. Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1987.

Cahen, C. "*Futuwwa*". *Encyclopaedia of Islam*. Edisi ke-2. Jil. ke-2. 961-65.

Chatelier, A.L. *Les Confréries musulmanes du Hedjaz*. Paris: 1887.

Chelkowski, P., ed. *The Scholar and the Saint: Al-Bîrûnî/Rûmî*. New York: New York University Press, 1975.

Chittick, W.C. "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn Al-'Arabî". *The American Theosophist*. 74/5 (1986) 181-92.

_____. "The Five Divine Presences: From Al-Qûnawî to Al-Qaisharî". *The Muslim World*. 72 (1982) 107-28.

_____. "Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History: The Al-Thûsî, Al-Qûnawî Correspondence". *Religious Studies*. 17 (1981) 87-104.

_____. "Rûmî and *Waḥdah Al-Wujûd*". *The Heritage of Rûmî*. Ed. A. Banani dan G. Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, akan terbit.

_____. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî*. Albany: StateUniversity of New York Press, 1983.

Chodkiewicz, M. *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*. Paris: Gallimard, 1986

Corbin, H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*. Penerj. R. Mannheim. Princeton: Princeton University Press, 1977.

____. *Spiritual Body and Celestial Earth*. Penerj. N. Pearson. Princeton: Princeton University Press, 1977.

____. *Temple and Contemplation*. Penerj. Ph. Sherrard. London: KPI, 1986.

____. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Penerj. N. Pearson. Buolder and London, 1978.

____."L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne". *Eranos-Jahrbuch*. 26 (1957) 57-187.

____. *L'Homme et son ange-Initiation et chevalrie spirituelle*. Paris: Fayard: 1983.

____. *En Islam iranien*. Jil. ke-4. Paris: Gallimard, 1971.

Daly, M., peny. *Al Majdzubiyya and Al Mikasyfiyya: Two Sufi Tariqas in the Sudan*. Khartoum: University of Khartoum Press, 1985.

Depont, O. dan X. Coppolani. *Les Confréries religieuses musulmanes*. Algiers: A. Jourdan, 1897.

Dermenghem, E. *Le Culte des saints dans l'Islam maghrebin*. Paris: Gallimard, 1954.

Douglas, E.H. "Al-Syâdzilî, a North African Sufi, according to Ibn Sabbâgh". *Muslim World*. 38 (1984) 257-79.

Eaton, R.M. *Sufis of Bijapur-1300-1700*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Faruqi, B.A. *The Mujaddid's Conception of Tauḥîd*. Lahore: Sh. Muhammad Asyraf, 1940.

Friedmann, Y. *Syaikh Aḥmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal and London: McGill-Queen's University Press, 1971.

Gilsenan, M. *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Gramlich, R. *Die schiitischen Derwischorden Irans. Erster Teil: Die Affiliationen*. Wiesbaden: Abhandlungen für die Kunde des Morgelandes, 1965.

Grousset, R., *et al. L'Ame de l'Iran*. Paris: Albin Michel. 1990.

Haqq, Enamul. *Muslim Bengali Literature*. Karachi, 1957.

Al-Hujwîrî, 'Alî ibn 'Utsmân. *Kasyf Al-Mahjûb*. Penerj. R.A. Nicholson. London: Luzac, 1911.

Ibn 'Arabî. *Fushûsh Al-Hikam*. Penerj. R.W.J. Austin (*Ibn Al-'Arabî: The Bezels of Wisdom*). Ramsey, NJ: Paulist Press, 1981. Penerj. A.A. Al-Tarjumana (*The Seals of Wisdom-Muhyiddîn Ibn Al-'Arabî*). Norwich: Diwan Press, 1980. Bagian yang berbahasa Prancis diterjemahkan oleh T. Burckhardt dan diubah ke dalam bahasa Inggris oleh A. Culme-Seymour (*The Wisdom of the Prophets*). Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

____. *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*. Pengantar oleh M.Chodkiewicz; peny. W.C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril, dan J. Morris (*Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations*). Paris: Sindbad, 1988.

____. *Syajarah Al-Kaun*. Penerj. A. Jeffrey ("Ibn Al-'Arabî's *Syajarah Al-Kaun*"). *Studia Islamica*. 10 (1959) 43-77; 11 (1960) 113-60.

____. *Tarjumân Al-Asywâq*. Peny. dan penerj. R.A. Nicholson. London: Oriental Theosophical Publishing House, 1978.

Ibn Al-'Arîf, Ahmad. *Mahâsin Al-Majâlis*. Penerj. W. Elliott dan K. Abdulla. England: Avebury Publishing Company, 1980.

Ibn Al-Husain Al-Sulamî. *The Book of Sufi Chivalry (Futuwwah)*. Penerj. Syaikh Tosun Bayrak. New York: Inner Traditions, 1983.

Ibn 'Athâ' Allâh, Ahmad. *Kitâb Al-Hikam*. Diterjemahkan oleh V. Danner dengan judul *Sufi Aphorisms*. Leiden: Brill, 1973; New York: Paulist Press, 1978.

Ikram, Syaikh Muhammad. *Muslim Rule in India and Pakistan*. Lahore, 1966.

'Irâqî, Fakhr Al-Dîn. *Fakhruddîn 'Irâqî: Divine Flashes*. Penerj. W.C. Chittick dan P.L. Wilson. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1982.

Izutsu, T. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of California Press, 1983. Edisi ke-1. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*. Tokyo: Keio University, 1966.

Jâmî, 'Abd Al-Rahmân. *Lawâ'ih: A Treatise on Sufism.* Penerj. E.H. Whinfield dan M.M. Kazwini. London: Oriental Translation Fund, 1906. Dicetak ulang dengan pengantar S.H. Nasr. London: The Theosophical Publishing House, 1978.

Al-Jazâ'irî, Amîr 'Abd Al-Qâdir. *Al-Mawâqif.* Diterjemahkan sebagian oleh M. Chodkiewicz (*Ecrits spirituels*). Paris: Editions du Seuil, 1982.

Al-Jîlî, 'Abd Al-Karîm. *Al-Insân Al-Kâmil.* Diterjemahkan sebagian oleh T. Burckhardt (*De l'Homme universal*). Lyon: P. Derain, 1953.

Jong, F. de. *Thuruq and Thuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism.* Leiden Brill, 1978.

Kâzerûnî, Abû Ishâq. *Firdaus Al-Mursyidiyah: Die Vita des Scheichs Abû Ishâq Al-Kâzerûnî.* Leipzig, 1948.

Khan, H.Y. *L'Inde mystique au moyen âge.* Paris: A. Maisonneuve, 1929.

____. *Glimpses of Medieval Indian Culture.* Bombay: Asia Publishing House, 1957.

Khan, Khaja. *Studies in Tasawwuf.* Madras: Hogarth Press, 1923.

Kubrâ, Najm Al-Dîn. *Fawâ'ih Al-Jamâl wa Fawâtih Al-Jalâl.* Disunting setelah melalui studi mendalam dari buku-buku berbahasa Jerman oleh F. Meier. Wiesbaden, 1957.

Landolt, H. "Der Briefwechsel zwischen Kâšânî und Simnânî über *Wahdah Al-Wujûd*". *Der Islam.* 50 (1973) 29-83.

____. "Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardî, Syaikh Al-Isyrâq and 'Ainulquzât-i Hamadânî". *Muslim World.* 68 (1978) 187-204.

Lings, M. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Syaikh Ahmad Al-'Alawî.* Berkeley: University of California Press, 1975.

Mackeen, A.M.M. "The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to Al-Syâdzilî (w. 656 H/1258 M)". *Journal of the American Oriental Society.* 91 (1971) 398-408.

____. "The Rise of Al-Syâdzilî (w. 656 H/1258 M)". *Journal of the American Oriental Society* 91 (1971) 477-86.

Martin, B. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Massignon, L. "Salman Pâk and the Spiritual Beginnings of Iranian Sufism". Hh. 93–110 dalam *Testimonies and Reflections*. Peny. dan penerj. H. Matson. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989.

McPherson, J.W. *The Moulids of Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Meier, F. *Bahâ'-i Walad: Grundzuge seines Lebens und seiner Mystik*. Leiden: Brill, 1989.

Meyerovitch, E. de Vitray. *Mystique et poésie en Islam: Djalâl-uddîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

Mir Qutb Al-Din Angha. *Destination: Eternity*. Penerj. N. Angha. San Raphael, CA: Multidisciplinary Publications, 1975.

Mir Valiuddin. *Contemplative Disciplines in Sufism*. London: East-West Publications, 1980.

Molé, M. Les Kubrawîya entre sunnisme et chiisme aux huitième et neuvème siècles de l'Hègire". *Revue des Etudes Islamiques* 29 (1961) 61–142.

____. "Professions de foi de deux Kubrawîs: 'Alî-i Hamadânî et Muḥammad Nûrbaḫš". *Bulletin d'Etudes Orientales* 17 (1961–1962) 133–204.

____. "La version persane du traitè de dix principes de Najm Al-Dîn Kobrâ, par 'Alî ibn Syihâb Al-Dîn Hamadânî". *Farhang-i Îrân-Zamîn* 6 (1958) 38–51.

____. *Les Mystiques musulmanes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

____. "Autour de Bahâ' Al-Dîn Naqsyband". *Revue des Etudes Islamiques*. 27 (1959) 35–66.

Morris, J.W. "Ibn 'Arabî and his Interpreters". *Journal of the American Oriental Society*. 106 (1986) 539–51, 733–56; 107 (1987) 101–19.

Mujeeb, M. *The Indian Muslims*. Montreal and London: Allen & Unwin, 1969.

Nasr, S.H. *Three Muslim Sages*. Delmar, NY: Caravan Books, 1975.

____. *Sufi Essays*. Albany: State University Press of New York, 1972.

____. *Islamic Art and Spirituality*. Albany: State University Press of New York, 1987.

____, peny. *Mélanges offerts à Henry Corbin*. Wisdom of Persia Series 9. Teheran, 1977.

____. "Sufism" dalam *Cambridge History of Iran*. Jil. ke-4. Peny. R.N. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, hh. 442–63.

____. "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period" dalam *Cambridge History of Iran* Jil. ke-6. Peny. P. Jackson dan L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hh. 656–97.

Nasafi, A. *Le Livre de l'homme parfait*. Penerj. I. de Gastines. Paris: Fayard, 1984.

Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Nizami, K.A. "Naqsybandî influence on Mughal Rulers and Politics". *Islamic Culture* 39 (1965) 41–52.

____. *The Life and Times of Syaikh Farîd Ganj-i Shakar*. Aligarh: Department of History, Muslim University, 1958.

Nizami, A.K. *Studies in Medieval Indian History and Culture*. Allahabad: Kitab Mahad, 1966.

Nûr 'Alî Syâh Ilâhî. *L'Esotérisme kurde: Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de vérité*. Paris: Albin Michel, 1965.

Nurbakhsy, J. *In the Paradise of the Sufis*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1979.

____. *In the Tavern of Ruin: Seven Essays on Sufism*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1978.

____. *Masters of the Path: A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1980.

____. *Divani Nurbaksy: Sufi Poetry*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1980.

____. *Sufi Symbolism I (The Nurbakhsy Encyclopedia of Sufi Terminology)*. Bagian I: The Esoteric Symbolism of the Partsof the Beloved's Body. Bagian II: Sufi Symbolism of Wine, Music, Mystical Audition, and Convivial Gatherings. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1984.

____. *Sufi Symbolism II.* London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1987.

Nwyia, P. *Ibn 'Abbâd de Rondâ (1332–1390).* Beirut: Imprimerie Catholique, 1961.

____. *Ibn 'Athâ' Allâh (m. 709 H/1309 M) et la naissance de la confrérie šâḏilite.* Beirut: Dar El-Machreq, 1972.

Nyberg, H.S. *Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabî.* Leiden: Brill, 1919.

Padwick, C. *Muslim Devotions.* London: S.P.C.K., 1961.

Rice, C. *The Persian Sufis.* London: Allen & Unwin, 1964.

Rinn, L. *Marabouts et Khouan.* Paris: A. Jourdan, 1884.

Rizvi, S.A.A. *A History of Sufism in India.* New Delhi: Munshiram Manoharlal, I, 1978; II, 1983.

____. *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Asyarî Syî'îs in India.* Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1986.

Rose, H.A. "Some Problems in Naqsybandî History". *The Indian Antiquary.* 52 (1923) 203–11.

Rosenthal, F. "Ibn 'Arabi between 'Philosophy' and 'Mysticism'". *Oriens.* 31 (1988) 1–35.

Rûmî. *Fîhi mâ Fîhi.* Penerj. A.J. Arberry (*Discourses of Rûmî*). London: John Murray, 1961.

____. *The Matsnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî.* Peny. dan penerj. R.A. Nicholson. 8 jil. London: Luzac, 1925–1940.

____. *More Tales from the Masnavi.* Penerj. A.J. Arberry. London: Allen & Unwin, 1968.

____. *The Rubâ'îyâh of Jalâl Al-Dîn Rûmî.* Penerj. A.J. Arberry. London: E. Walker, 1949.

Sharrâf, M., peny. *Traités des companions-chevaliers.* Paris: A. Maisonneuve, 1973.

Schuon, F. *Sufism: Veil and Quintessence.* Penerj. W. Stoddart. Bloomington: World Wisdom Books, 1981.

Schimmel, A. *Islam in the Indian Sub-continent.* Leiden: Brill, 1980.

____. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddîn Rûmî.* London: Fine Books, 1978.

Sells, M.A. "Ibn 'Arabî's Garden Among the Flames: a Reevaluation". *History of Religions* 23 (1984) 287–315.

Syah, Iqbal Ali. *Islamic Sufism.* London: Rider, 1933.

Syah Walî Allâh. *Ta'wîl Al-Aḥâdîts*. Penerj. G.N. Jalbani, Lahore: Sh. Muhammad Asyraf, 1977.

____. *Sufism and the Islamic Tradition*. Penerj. G.N Jalbani. London: The Octagon Press, 1980.

Syarif, M.M., peny. *A History of Muslim Philosophy*. Jil. ke-1. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1963.

Syayegan, D. *Hindouisme et soufisme*. Paris: Edition de la Difference, 1979.

Sobhan, J.A. *Sufism, Its Saint and Shrines*. Lucknow: Lucknow Publishing House, 1960.

Sorley, H.T. *Syah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times*. London: Oxford University Press, 1966.

Taescher, F. *Zunfte und Brüderschaften in Islam*. Zurich and Munich: Artemis, 1979.

____. "*Futuwwa*" dalam *Encyclopaedia of Islam*. Edisi ke-2. Jil. ke-2. 922–69.

Takeshita, M. *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.

Teufel, J.K. *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-i Hamadânî (gestorben 1385): die Xulâshat ul-manâgib des Maulânâ Nûrud-dîn ta'far-i Badaxsî*. Leiden: Brill, 1962.

Yahia, O. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*. Damaskus: Institut Français de Damas, 1964.

Bagian Kedua
Kesusastraan Islam sebagai Cermin Spiritualitas Islam

Abdul Ghani, M. *A History of Persian Language and Literature at The Mogul Court*. 3 jil. Allahabad: The Indian Press, 1972.

Andrzejewski, B.W. "Syaikh Hussen of Bali in Galla Oral Traditions". Hh. 463-80 dalam *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974.

____. "Islamic Oral Traditions in Africa: Lives of Muslim Saints". Paper, SOAS, 9 Maret 1970.

____ dan I.M. Lewis. *Somali Poetry*. London: Clarendon Press, 1964.

Arberry, A.J. *Classical Persian Literature*. London: Allen & Unwin, 1958.

Archer, J.C. *Mystical Elements in Mohammed*. New Haven: Yale University Press, 1926.

Arnott, D.W. dan I. Mukoshy. *Aspects of Fulani Poetry*. Mimeo. Paper, London: SOAE, 1968.

Asytiany, J., *et al.*, ed. *'Abbâsid Belles Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Al-Attas, S.M.N. "Rânirî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh". *Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 3. Singapore: 1966.

____. *The Mysticism of Hamzah Fanshûrî*.

____. *A Commentary on the Hujjah Al-Shaddîq of Nûr Al-Dîn Al-Rânirî*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, Malaysia, 1986.

Basset, H. *Essai sur la littérature des Berbères*. Algiers: J. Carbonel, 1920.

Beetson, A.F., *et al.*, peny. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Birge, J.K. "Yunus Emre: Turkey's Great Poet of the People". *The MacDonald Presentation Volume*. Princeton: Princeton University Press, 1933.

Browne, E.G. *A Literary History of Persia*. 4 jil. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Cerulli, E. *Studi Etiopici*. Roma: Instituto per l'Oriente, 1936.

Chelkowski, P., ed. *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York: New York University Press, 1979.

Corbin, H. *En Islam iranien*.

____. "Mystique et humeur chez Sohrawardî". Peny. M. Mohaghegh dan H. Landolt. Hh. 13-38 dalam *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Teheran: Teheran University Press, 1971.

Dalby, D.P. *Dichtungen in der Lamu Mundart des Suaheli*. Hamburg, 1940.

Dermenghem, E. *Les Plus Beaux textes arabes*. Paris: La Colombe, 1951.

Drewes, A.J. *Classical Arabic in Central Ethiopia.* Leiden: Brill, 1976.
Filshtinsky, I.N. *Arabic Literature.* Moskow: USSR Academy of Sciences, Institute of Peoples of Asia, 1966.
Gerard, A. *African Language Literatures: An Introduction to the Literary History of Sub-Saharan Africa.* Harlow: Longman, 1981.
Gibb, H.A.R. *Introduction to Arabic Literature.* London: Oxford University Press, 1926.
Grahame, B.T. *A History of Urdu Literature.* London: Oxford University Press, 1932.
Gramlich, R. *Gedanken über die Liebe.* Wiesbaden: Steiner, 1977.
Gray, R., peny. *The Cambridge History of Africa.* Jil. ke-4-5. Cambridge: Cambridge University Press, 1975-76.
Haafkens, J. *Chants musulmans en Peul.* Leiden: Brill, 1983.
Halman, T.S. *The Humanist Poetry of Yunus Emre.* Dipublikasikan oleh R.C.D. Cultural Institute 39. Istanbul: Istanbul Matbaasi, 92 (hh. 43-83: syair dalam bahasa Inggris).
____, peny. *Yunus Emre and His Mystical Poetry.* Indiana University Turkish Studies 2. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1981.
Hiskett, M. *A History of Hausa Islamic Verse.* London: SOAS, 1975.
Ibn 'Arabî. *The Tarjumân Al-Asywâq.* Peny. dan penerj. R.A. Nicholson.
Ibn Al-Fâridh. *The Mystical Poems of Ibn Al-Fâridh.* Penerj. dan anotasi A.J. Arberry. Dublin: Chester Beatty Monographs, 1956.
Innes, G. *Sunjata, Three Mandinka Versions.* London: SOAS, 1974.
Johns, A.H. "Malay Sufism". *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society.* 30 (1957) 1-108.
Knappert, J. *Swahili Islamic Poetry.* 3 jil. Leiden: Brill, 1971.
____. *Traditional Swahili Poetry.* Leiden: Brill, 1976.
Lawrence, B. *Notes from a Distant Flute.* Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
____. *The Rose and the Rock.* Durham. NC: Duke University Press 1979.
Lings, M. *A Sufi Saint of the Twentieth Century.*
Menemencioglu, N. *The Penguin Book of Turkish Verse.* Harmondsworth: Penguin Books, 1978.
Nasr, S.H. *Islamic Art and Spirituality.*

Nicholson, R.A. "Mysticism in Persian Poetry". *Proceedings of the Iran Society.* 1 (1936-1938) 60-69.

____. *A Literary History of the Arabs.* London: Cambridge University Press, 1969.

____. *Studies in Islamic Mysticism.*

____. *Studies in Islamic Poetry.* Cambridge: Cambridge University Press, 1921.

Nizami, K.A. *The Life and Times of Syaikh Farîd Ganj-i Shakar.*

Norris, H.T. *Saharan Myth and Saga.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

Pagliaro, A. dan A. Bausani. *Storia della letteratura persiana.* Milan: Nuova Accadenia Editrice, 1960.

Palmer E.H. *Oriental Mysticism.* London: Luzac, 1938.

Ritter, H. *Das Meer der Seele: Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farîduddîn 'Aththârs.* Leiden: Brill, 1955.

Rypka, J. *History of Iranian Literature.* Penerj. P. van Popta-Hope. Dordrecht: D. Reidel, 1968.

Sadiq, M. *A History of Urdu Literature.* London: Oxford University Press, 1964.

Schimmel, A. *As Through a Veil.* New York: Columbia University Press, 1982.

____. "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry". Hh. 181-210 dalam *Anagogic Qualities of Literature.* Peny. J.P. Strelka. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

____. *Islam in the Indian Subcontinent.* Leiden: Brill, 1980.

____. *Pain and Grace.* Leiden: Brill, 1976.

Smith, M. *Teachings from the Mystics of Islam.* London: Luzac, 1950.

Teeuw, A. *Modern Indonesian Literature.* Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Waheed Mirza. *The Life and Works of Amîr Khusrau.* Lahore: University of Panjab Press, 1975.

Wilson, P.L. dan N. Pourjavandy, penerj. *The Drunken Universe-An Anthology of Persian Sufi Poetry.* Grand Rapids: Phanes Press, 1987.

Winstedt, R.O. *A History of Classical Malay Literature.* Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969.

Bagian Ketiga
Teologi, Filsafat, dan Spiritualitas

Asín Palacios, M. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*. Penerj. E.H. Douglas dan H.W. Yoder. Leiden: Brill, 1978.

Bello, I. *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*. Leiden: Brill, 1989.

Corbin, H. *La Philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles*. Paris: Buchet-Chastel, 1981.

____. *Syihâboddîn Yaḥyâ Sohravardî Syaikh Al-Isyrâq: L'Archange empourpré*. Paris: Fayard, 1976.

____. *Philosophie iranienne et philosophie comparée*. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

____. *En Islam iranien*. Jil. ke-2 dan 4.

____ (kolaborasi dengan S.H. Nasr dan O. Yahya). *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

____. *Avicenna and the Visionary Recital*. Penerj. W. Trask. Irving, TX: University of Dallas, 1980.

Cruz Hernândez, M. *Historia del pensamiento en el mundo islâmico*. 2 jil. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983.

Gimaret, D. *La Doctrine d'Al-Asy'ari*. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.

Izutsu, T. *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

____. *Unicité de L'existence et création perpetuelle en mystique islamique*. Penerj. M.-C. Groundry. Paris: Deux Oceans, 1980.

Kogans, B.S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Morris J., penerj. *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullâ Shadrâ*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Nasr, S.H. *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press, 1981.

____. *Three Muslim Sages*.

____. *Traditional Islam in the Modern World*. London: KPI, 1990.

Peters, J.R. *God's Created Speech*. Leiden: Brill, 1976.
Syarif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. 2 jil. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1963-66.
Van Ess, J. *Die Erkenntniss Lehre des 'Adhudaddîn Al-Îcî*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1966.
Wolfson, H.A. *Studies in the History and Philosophy of Religion*. 2 jil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Signifikansi Spiritual Ilmu-Ilmu Tersembunyi

Burckhardt, T. *Introduction to Sufism*.
____. *Alchemy*. Penerj. W. Stoddart. London: Stuart and Watkins, 1967.
Canteins, J. *La Voie des lettres*. Paris: A. Maisonneuve et Larose, 1981.
____. *Miroir de la shahâda*. Paris: A. Maisonneuve et Larose, 1989.
____. *Phonèmes et archétypes*. Paris: A. Maisonneuve et Larose, 1972.
Dornseiff. F. Das Alphabet in Mystik und Magic. Leipzig: Teubner, 1925.
Guénon, R. "La Science des Lettres". *Les Etudes Traditionnelles*. 36 (1931).
____. "The Mysteries of the Letter Nûn". Hh. 166-68 dalam *Art and Thought Issued in Honor of A.K. Coomaraswamy*. Peny. B. Iyer. London: Luzac, 1947.
____. "Notes sur l'angélologie de l'alphabet arabe". *Les Etudes Traditionnelles* 43 (1938) 324-27.
Massignon, L. "L'arithmatologie dans la pensée islamique primitive". *Archeion* 14 (1932) 370-71.
____. "La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique". *Mémorial Avicenne*. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952. 4: 1-18.
Nasr, S.H. *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
Schuon, F. *Comprendre l'Islam*. Paris: Gallimard, 1961.
Urvoy, D. *Penser l'Islam*. Paris: J. Vrin, 1980.

Musik dan Tarian Suci

Suatu kepustakaan yang disusun secara alfabetis berdasarkan nama-nama penulis, yang jumlahnya lebih dari lima ratus judul, dibuat oleh J. Jenkins dan P.R. Olsen dalam *Music and Musical Instruments in the World of Islam*, London: World of Islam Festival, 1976, 90–100.

Di samping sumber-sumber penting yang terdapat dalam kepustakaan tersebut, penulis dan karya-karyanya berikut ini, secara khusus, juga bisa menjadi rujukan:

Erlanger, R.L. *La Musique arabe*. 4 jil. Paris: P. Geuthner, 1930–1939.

Farmer, H.G. *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*. London: Luzac, 1929 (c.u. 1973).

____. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. London: W. Reeves, 1930.

____. *Studies on Oriental Musical Instruments*. London: H. Reeves, 1931; Glasgow, 1939.

____. *The Sources of Arabian Music*. Leiden: Brill, 1965.

Diskografi

Ada banyak rekaman musik islami yang telah direkam sejak lama, yang beberapa di antaranya, meskipun sudah sangat kuno, disebutkan dalam karya-karya tentang kumpulan "Tradisi Musik" yang diterbitkan oleh International Institute for Comparative Music Studies, khususnya seperti:

Inde du Nord oleh A. Daniélou. Paris, 1966.
La musique arabe oleh H.H. Touma. Paris, 1977.
Iran oleh N. Caron dan D. Safvate. Paris, 1966.
Turquie oleh K dan U. Reinhard. Paris, 1969.

Lembaga ini juga menyusun "UNESCO Collections of Traditional Music" yang dalam bagian "Timur Tengah" dan "Benua India" berisi dokumen-dokumen yang sangat langka (dan tak tergantikan). Informasi seputar masalah ini bisa diperoleh dari Internati-

onal Counsel of Music (UNESCO) di Paris, atau di kantor lembaga tersebut di Berlin atau Venesia.

Seri terbaru tentang "Musiques traditionnelles vivantes" diproduksi oleh Radio-France, yang di dalamnya musik Arab, Iran, dan Turki dimainkan dengan baik sekali, seperti:

II "Musiques rituelles et religieuses": " Turquie, musique soufi" oleh N. Uzel dan K. Erguner, Desember 1980.
III "Musiques savantes", "Iran", dalam beberapa jilid, 1979, 1980.

Koleksi "Arabesques" diproduksi di Paris oleh J.C. Chabrier, terutama *taqsîm* yang dibawakan oleh beberapa solois, sedangkan kaset "musik sufi" diproduksi oleh Mevlana Association di Paris.

Spiritualitas Seni Islami

Ardalan, N. dan L. Bakhtiar. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture.* Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Burckhardt, T. *The Art of Islam.* Penerj. P. Hobson. London: Festival of The World of Islam, 1976.

____. *Mirror of the Intellect.* Peny. dan Penerj. W. Stoddart. Albany: State University of New York Press, 1987.

____. *Fes-Stadt des Islam.* Olten dan Freiburg: Urs Graf Verlag, 1960.

____. *Sacred Art-East and West.* Penerj. Lord Northbourne. Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1967.

____. *Moorish Culture in Spain.* Penerj. Alisa Jaffa. New York: McGraw-Hill, 1972.

Coomaraswamy, A.K. *I. Selected Papers-Traditional Art and Symbolism.* Peny. Roger Lipsey, Princeton: Princeton University Press, 1977.

Critchlow, K. *Islamic Patterns.* New York: Schocken Books, 1976.

Lings, M. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination.* London: Festival of the World of Islam, 1976.

Michon, J.L. "From the Koranic Revelation to Islamic Art". Hh. 219–31 dalam *Religion of the Heart: Essays Presented to Frithjof Schoun on His Eightieth Birthday.* Peny. S.H. Nasr dan W. Stoddart. Washington, D.C.: Foundation for Traditional Studies, 1990.

Nasr, S.H. *Islamic Art and Spirituality.*

Schimmel, A. *Islamic Calligraphy.* Leiden: Brill, 1970.

_____. *Calligraphy and Islamic Culture.* New York: New York University Press, 1984.

Schuon, F. *Spiritual Perspective and Human Facts.* Penerj. P.N. Townsend. Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1987.

KONTRIBUTOR

Seyyed Hossein Nasr adalah profesor di George Washington University dalam bidang Studi Islam dan mantan profesor di Tehran University dan Temple University serta presiden di Iranian Academy of Philosophy. Buku-bukunya antara lain *Ideals and Realities of Islam, Sufi Essays, Knowledge and the Sacred* (Kuliah Gifford pada 1981), dan *Traditional Islam in the Modern World.*

Baharudin Ahmad adalah sarjana Malaysia dan dosen bidang humaniora di University of Science of Malaysia serta ahli dalam bidang kesusastraan sufi di Malaysia. Dia adalah editor buku sastra sufi di Malaysia dan menerjemahkan buku S.H. Nasr (ed.) yang berjudul *Philosophy, Literature and Fine Arts* ke dalam bahasa Melayu.

Osman Bakar adalah guru besar madya filsafat-sains di University of Malaya dan ahli dalam bidang tradisi intelektual di Malaysia. Dia menulis sejumlah esai tentang filsafat-sains Islam dan tasawuf, serta buku *Al-Fârâbî: Life, Works and Significance.* Dia juga menyunting buku *Critique of Evolutionary Theory.*

Titus Burckhardt adalah metafisikawan Swiss dan ahli dalam bidang seni tradisional. Dia mencurahkan sebagian besar hidupnya

untuk melakukan studi terhadap masalah-masalah tradisional umumnya dan masalah keislaman khususnya. Burckhardt adalah penulis sejumlah terjemahan buku-buku sufi klasik dan buku-buku tentang seni dan kebudayaan tradisional, seperti *Sacred Art: East and West*, *Moorish Culture in Islam*, *Art of Islam*, dan *Mirror of the Intellect*.

Jean Canteins adalah sarjana Prancis yang mencurahkan sebagian besar hidupnya untuk menelaah ilmu-ilmu tradisional terutama ilmu tentang huruf-huruf dalam Islam ataupun tradisi-tradisi lainnya. Dia adalah penulis buku *Phonèmes et archétype*, *La Voie des lettres*, dan *Miroir de la shahâda*.

William C. Chittick adalah asisten profesor mengenai studi-studi agama di State University of New York di Stony Brook dan mantan asisten profesor di Aryamehr University di Tehran. Dia seorang ahli tasawuf. Karya-karyanya antara lain *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, *The Sufi Path of Knowledge*, dan dia menerjemahkan *Lama'at* karya Fakhr Al-Dîn 'Irâqî ke dalam bahasa Inggris.

Victor Danner adalah profesor agama dan studi-studi Islam di Indiana University. Sebagai seorang ahli tasawuf, dia menjadi penerjemah *Al-Hikam* karya Ibn 'Athâ' Allâh Al-Iskandarî dan penulis *The Islamic Tradition*.

Abdur-Rahman Ibrahim Doi adalah profesor masalah-masalah Islam dan direktur di Centre for Islamic Legal Studies di Ahmadu Bello University di Nigeria. Sebagai seorang ahli dalam bidang hukum Islam, dia mengarang buku yang berjudul *Introduction to the Quran*, *The Cardinal Principles of Islam*, *Islam in Nigeria*, dan banyak buku serta artikel lainnya mengenai Islam, terutama dalam konteks Afrika. Sekarang, dia mengajar di International Islamic University, Malaysia.

Shems Friedlander adalah seniman Amerika dan menekuni tasawuf. Dia telah melakukan perjalanan secara ekstensif di Turki dan menulis perihal tasawuf. Karya-karyanya antara lain *The Whirling Dervishes* dan *When You Hear Hoofbeats Think of a Zebra.*

Safa Abdul Aziz Khulusi adalah sarjana sastra Arab asal Irak dan dosen di Yale University of Chicago dan University of Bath. Dia menulis banyak karyanya dalam bahasa Arab dan menerjemahkan buku Nicholson yang berjudul *A Literary History of the Arabs* ke dalam bahasa Arab. Dia juga menerbitkan cerita-cerita pendek, puisi, dan novel. Karyanya dalam bahasa Inggris antara lain *Islam Our Choice.*

Jan Knappert adalah sarjana Belanda yang telah berkeliling Afrika dan profesor bahasa dan sastra Afrika di University of London dan di Louvain. Dia menulis sejumlah karya tentang kesusastraan Afrika, seperti *Swahili Islamic Poetry, Four Centuries of Swahili Verse,* dan *Epic Poetry in Swahili and Other African Languages.*

Jalal Matini adalah sarjana sastra Persia asal Iran yang pernah menjadi profesor di Ferdowsi University di Masyhad dan sekarang menjadi penyunting sebuah jurnal sastra Persia, *Iranshenasi.* Dia adalah penulis dan penyunting sejumlah karya berbahasa Persia yang berkaitan dengan periode awal sastra Persia.

Jean-Louis Michon adalah sarjana Prancis yang mempunyai keahlian mengenai Islam di Afrika Utara, kesenian Islam, dan tasawuf. Dia ikut berperan serta dalam beberapa proyek UNESCO mengenai kesenian Islam dan penulis sejumlah karya tentang tasawuf dan kesenian, termasuk *Le Soufi Marocain Aḥmad ibn 'Agîba et son mi'râg* dan *L'Autobiographie (fahrasa) du Soufi Marocain Aḥmad ibn 'Agîba (1747–1809).*

Khaliq Ahmad Nizami adalah sarjana India, mantan profesor di Aligarh University, dan mengkhususkan diri pada kajian

tasawuf khususnya di India. Karya-karyanya ditulis dalam bahasa Urdu dan Inggris, seperti *The Life and Times of Syaikh Farîd Ganj-i Shakar* dan *Studies in Medieval Indian History*.

Javad Nurbakhsy adalah syaikh tarekat Nimatullahi. Dia berasal dari Iran dan selama bertahun-tahun menjadi profesor di Tehran University, tetapi sekarang menetap di London. Dia adalah penulis sekaligus editor beberapa edisi dari tiga puluh edisi karya tentang tasawuf di Persia, yang beberapa di antaranya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, termasuk di antaranya *In the Tavern of Ruin*, *Sufi Symbolism*, dan puisi *Dîwân*.

Sayyid Athar Abbas Rizvi adalah sejarahwan India mengenai Islam dan pemikiran Islam di India. Dia adalah mantan profesor di Jammu dan Kashmir University serta Australian National University. Dia juga penulis dan penyunting sejumlah karya dalam bahasa Urdu dan Inggris, termasuk di dalamnya *Source Book of Medieval Indian History*, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, dan *A History of Sufism in India*.

Annemarie Schimmel adalah sarjana Jerman paling terkemuka mengenai tasawuf dan sastra sufi di Anak Benua India, yang menghabiskan sebagian besar hidupnya di Turki dan Indo-Pakistan. Dia adalah profesor kehormatan studi Islam di University of Bonn, Jerman, dan menulis banyak karya tasawuf dan kesusastraan, antara lain *Mystical Dimensions of Islam*, *As Through a Veil*, *Pain and Grace*, dan *The Triumphal Sun*.

S. Abdullah Schleifer adalah sarjana asal Amerika yang menetap di Dunia Islam selama kurang lebih seperempat abad. Dia adalah Direktur the Adham Center for Television Journalism di American University, Kairo, dan penulis *The Fall of Jerusalem*.

Gönül A. Tekin adalah sarjana sastra Chaghatay dan 'Utsmâni klasik yang sedang melakukan penelitian tentang *mesnevis* (bait-

bait sajak) simbolik 'Utsmâni. Dia adalah koeditor *The Journal of Turkish Studies* dan seri *Sources of Oriental Languages and Literatures.*

Muhammad Isa Waley adalah sarjana Inggris mengenai sastra sufi yang telah melakukan perjalanan dan penelitian secara ekstensif di kawasan Timur Dunia Islam dan melakukan penelitian tentang tarekat-tarekat sufi di kawasan ini. Dia adalah penjaga di Bagian Manuskrip Timur, British Library, London.

Daftar Foto

Penyunting dan penerbit ingin mengucapkan terima kasih kepada para pemilik karya-karya seni yang telah menyediakan foto-foto dan memberikan izin untuk menggunakan foto-foto tersebut.

1. Ms. Elliott 339, F 95 verso. Atas kebaikan the Department of Oriental Books, Bodleian Library, Oxford.
2. Koleksi Dr. William Stoddart.
3. Ms. Ouseley Add. 24, F 556. Atas kebaikan the Department of Oriental Books, Bodleian Library, Oxford.
4. Ms. Ouseley Add. 24, F 78 verso. Atas kebaikan the Department of Oriental Books, Bodleian Library, Oxford.
5. *Jâmi' al-siyar,* jilid ke-2. Atas kebaikan the Royal Topaki Museum, Istanbul.
6. Foto oleh Katherine O'Brien.
7. Foto oleh Alexander Upham Pope. Atas kebaikan the Asian Art Photographic Distribution, Department of Art History, University of Michigan, Ann Arbor.
8. Foto oleh Donald Wilber. Atas kebaikan the Asian Art Photographic Distribution, Department of Art History, University of Michigan, Ann Arbor.
9. Foto oleh Eduard Widmer, Zurich.
10. Foto oleh Shems Friedlander.

11. Atas kebaikan the Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, Washington, D.C. (Vever Collection, Neg. S86.0432 Indian Painting: Mughal sekitar 1635. Dara-Syikoh dengan Mian Mir dan Mullâ Syah. 17.0 x 10.4 cm).
12. OR. 2265, F 166. Atas kebaikan the British Library.
13. Ms. Elliott 287, F 24a. Atas kebaikan the Department of Oriental Books, Bodleian Library, Oxford.
14. Foto oleh Alexander Upham Pope. Atas kebaikan the Asian Art Photographic Distribution, Department of Art History, University of Michigan, Ann Arbor.
15. Ms. Ouseley Add. 24, F 65 verso. Atas kebaikan the Department of Oriental Books, Bodleian Library, Oxford.
16. Foto oleh Shems Friedlander.
17. Foto oleh Shems Friedlander.

INDEKS

Abasiyyah, Dinasti, 35, 38
'Abbâs, Syah, 425
'Abd Allâh Anshârî, Khwâjah, 3
'Abd Allâh ibn Muhammad Husâm Al-Dîn, 308
'Abd Allâh Muhammad, 500
'Abd Al-'Azîz, 11
'Abd Al-Ghafûr Lârî, 111
'Abd Al-Ghanî Al-Nâbulusî, 71
'Abd Al-Halîm Mahmûd, 270-272
'Abd Al-Hamîd, 207
'Abd Al-Haqq Muhaddits Dihlawî, 184
'Abd Al-Haqq, Syaikh, 238
'Abd Al-Jabbâr, 510
'Abd Al-Karîm, 498
'Abd Al-Lathîf, 336, 472
'Abd Al-Malik, 493
'Abd Al-Rahîm, 457
'Abd Al-Rahmân II, 631
'Abd Al-Rahmân Jâmî, xxxiv, 70, 236-238, 413
'Abd Al-Ra'ûf Singkel, 351, 359, 361, 373, 375, 478
'Abd Al-Razzâq, 11, 17
'Abd Al-Shamad, Muhammad, 11, 376, 478
'Abd Al-Wahhâb, 11, 15
abdâl, 16, 25
Abdâl, Pîr Sulthân, 304, 462
Abdâl, Taslîm, 462
'Abdi Efendi, 71
'Abduh, Muhammad, 519
Abdul Malek, 477
Abdul-Kader *lihat* Al-'Âbidin, Zain
Abdur-Rahman Ibrahim Doi, xxxvi, 377
'Abhar Al-'Âsyiqîn, 430
Al-Abharî, Atsîr Al-Dîn, 557
Al-'Âbidîn, Zain, 349, 414
Abou Saidou Sa'adou, 497
Absâl, 546
Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Al-'Arabî Al-Thâ'î Al-Hâtimî *lihat* Ibn 'Arabî
Abû Al-'Azâ'im, 39
Abû Alî Sînâ, 532
Abû Bakr, Maulânâ, 347-348
Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî, 199, 535
Abû Al-Fadhl Al-Baghdâdî, 199
Abû Hafs Al-Haddâd, 280
Abû Hanîfah, Imam, 16, 224, 422, 465, 509, 517
Abû Ibrâhîm Ismâ'îl Bukhârî, 428
Abû Madyan Syu'aib Al-Maghribî, 35
Abû Manshûr Hallâj, 332-336
Abû Ra's, 388
Abû Sa'îd Abî Al-Khair, 3, 428
Abû Tawwâmah, 322

Abû Yazîd, 550
Abû Zakariyyâ', 37
Acre, 264
Âdâb Al-Murîdîn, 355
Adam, Nabi, 134, 486, 646
Al-'Adawiyyah, Râbi'ah, 413
Adzam, Ibrâhîm, 274
adzân, 619-620
Al-Afghânî, 567
Aflâkî, 151
afrâd, 50
Afrika, 484
  Berber, Swahili, dan bahasa-bahasa — lain, 484-503
  merosotnya tarekat-tarekat sufi di, 387
  persebaran tasawuf di — Timur, 381-383
  sastra, 485
  tasawuf dan penyebaran Islam di, 377-379
  tasawuf di, 377-393
  tasawuf di — Barat, 383-384
  Utara, 259
Âghâ, Sütçü Basyîr, 459
Âghâ-Khânid, 538*al-ahadiyyah*, 81
'ahd, 271
Al-Ahdal, Abû Al-Hasan 'Alî ibn 'Umar, 12
Ahdaliyyah, 12
Al-'Aidarûs, Abû Bakr ibn 'Abd Allâh, 381-382
ahl al-'adl wa al-tauhîd, 511
Ahl Al-Malâmah, 278
Ahl-i Haqq, 286, 288
Ahlî Syîrâzî, 425
Ahmad, Baharudin, xxxviii, 473
Ahmad Al-Ghazâlî, 3, 110, 275, 330, 428-430, 609-610
Ahmad ibn Hanbal, 513
Ahmad Khân Taimûrî, 211
Ahmad Mîrzâ, Sultan, 231
Ahmad, Muhammad, 381
Ahmadî, tarekat, 259
Ahmadiyyah, 381
Ahrâr, 'Ubaid Allâh, 228-236, 253
Ahsâ'î, Muhammad, 325
ahwâl, 69
Al-Ahwash, 413
ahzâb, 43
'Ain Al-Hayâh, 132
Ajwibah Yamâniyyah 'an 'As'ilat Al-Shiqilliyyah, 551
Akal Aktif (*al-'aql al-fa'âl*), 545
Akhbâr Al-Akhyâr, 184
Akhî, 324
Akhyâr, 16
'Alâ' Al-Daulah *l'hat* Simnânî
'Alâ' Al-Dîn Ri'âyat Syâh, 354, 362
Alaettin, Masjid, 295
Al-'Alawî, Ahmad, xxxviii, 61-63, 268-269, 420
'Alawî-Baktâsyî, 456, 462
  puisi, 459-462
'Alawiyyah, 61-62, 449

Albert Yang Agung, 544
Aleppo, 65
'Alî 'Alâ' Al-Dîn, 310
'Alî Al-Ridhâ, 291
'Alî ibn Abî Thâlib, 174, 198, 313, 324-325, 330, 415, 508
'Alî ibn 'Îsâ, 384
'Alî Murâd Khân, 209-210
'Alî Ridhâ Shabâ, 214
Ali Sjahbana, 481
Al-'Âlim, 79
alkimia, metode, 115
Al-'Allâf, Abû Al-Hudzail, 510, 513
Almoravid atau Al-Murâbithûn, gerakan, 380
Alwân Syîrâzî, 457
Amasia, 3-4
amdâh nabawiyah, 620-622
Al-'Âmilî, Syaikh Bahâ' Al-Dîn, 444, 558
Amir Hamzah, xxxviii, 480-483
  pencapaian sastra, 480-483
Amîr Khusraw, 466, 625, 638
al-amr bi al ma'rûf wa al nahi 'an al-munkar, 512
Âmulî, Syams Al-Dîn, 399
Al-Andalusî, Abû Al-Su'ûd, 199
Andrzejewsky, B.W., 484

Angha, Syah Maghsoud Sadegh, 288
aniconic, xl
anikonisme (ikonoklasme), 660-661
Anquetil-Dupérron, 463
Anshârî, Khwâjah 'Abd Allâh, 276, 279, 428-429
  prosa, 429
Al-Anthâkî, Dâ'ûd, 577
Apostolos-Cappadona, Diane, xliii
Âqâ Muhammad 'Alî Bihbahânî, 211
Âqâ Muhammad Khân Qâjâr, 209-210
aql, 23'
Aquinas, Thomas, 507, 516
Arab
  sastra, 411-420, 484
  seni, 649-657
arabesque, 658-659
Arabo-Andalusian, musik, 631-633
Arberry, A.J., 411
Archer, R.L., 357
Ardibîlî, Syaikh Shafî Al-Dîn, 276
Ardistânî, Mullâ Muhammad Shâdiq, 565
Arghûn, 136
Aristoteles, 531-532, 535, 543-544, 546-548, 552
arkân, 79
Arnott, 494
Al-Asadî, 'Abd Allâh ibn 'Alî, 12
Asadiyyah, 12
Al-Asfâr Al-Arba'ah, 560, 564
Ashlân Khân, 210
Asim Degel Kano, 501
Asmâ Al-Husna, 583
Asrâr Al-'Ârifîn, 371
Asrâr Al-Âyât, 561
Asrâr Al-'Ibâdâh, 565
Asrâr Al-Tauhid, 428
Asrâr-nâmah, 120
Assassin, kaum, 44
Astrâbâdî, Jamâl Al-Dîn, 567
Al-Asy'arî, Abû Al-Hasan, 44, 513-517, 525
Asy'ariyyah, xxxii, xxxix, 76
  Al-Asy'arî dan — awal, 513-517
  dalam perkembangan selanjutnya, 518-519
  mazhab, 44-45
  pesan, 520-524
Asyi'at Al-Lama'ât, 442
Asykiwarî, Quthb Al-Dîn, 533
Asyrafî, 323
Asyraf-zâdah *lihat* Esyrefoghlu 'Abd Allâh Rûmî
Âsytiyânî, Sayyid Jalâl Al-Dîn, 566
Ataturk, kasus Turki, 265
'Aththâr, Farîd Al-Dîn, 120, 152, 224, 334, 371, 431-433, 437-438, 475-476
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 339, 343, 347
Al-Auliyâ, Wahîd, 140, 276, 291
Aurangzeb, 244
Autâd, 16
Avempace *lihat* Ibn Bâjjah
Averroes *lihat* Ibn Rusyd
Avicenna *lihat* Ibn Sînâ
Âwâz-i Par-i Jibra'îl, 552
Ayverdi, Samiha, 294
Ayyûbî, Salâh Al-Dîn *lihat* Saladin
Ayyûbiyyah, Dinasti, 34, 47, 65
Al-A'zham, Al-Ghauts, 16

bâbâ, 301, 459
Bâbâ Farîd, 177-179, 181-183, 335
Bâbâ Ilyâs, 460
Bâbâ Ishâq, 460-461
Bâbâ Rukn Al-Dîn, 276
Bâbâ Thâhir, 276, 428
Babad Tanah Djawi, 349
Bâbur, 236, 295
Badajoz, 540
Badakhsyânî, Mullâ Syâh, 20
Badakhsyî, Nûr Al-Dîn, 139
Al-Badawî, Sayyid Ahmad, 259-262, 271-272, 311, 392
Badawiyyah, xxxiv
Badâyi' Al-Hikam, 566
Badr Al-Dîn Samarqandî Firdausî, 321
Baguindâ 'Alî, Râja, 346
Bahâ' Al-Dîn Walad, 120-122
Bahâristân, 442
Bahjat Al-Asrâr, 12, 14, 16

Bahjat Al-Thâ'ifah, 109
Bahmanî, Ahmad Syâh, 201
Bahr Al-Dumû', 488-489
Bahr Al-Haqâ'iq, 124,132
Bahr Al-Hayât, 329
Bâhû, Sultan, 335
baiat, 45, 362-363
Baidhâwî, 422
Bâiqarâ, Sulthân Husain, 325
Al-Bâjî, Muhammad Al-Hâfizh, 498
Al-Bâjûrî, 519
Bakar, Osman, xxxvi, 339
Bâkharzî, Saif Al-Dîn, 129-131, 321
Al-Bakrî, Kamâl Al-Dîn, 307, 380
Bakriyyah, tarekat, 307
Baktâsy, Syahbâz, 286
Baktâsyî, xxxviii
  kaum, 461
Baktâsyiyyah, tarekat, 448
Bâlim, Sulthân, 460
Balyânî, Auhad Al-Dîn, 71
Bâmbâ, Murîdiyyah Ahmadou, 384
Bani Umayyah, 397
Al-Bâqillânî, Abû Bakr, 516
Al-Bâqir, Muhammad, 537
Baqlî, Rûzbihân, 112, 430, 633
barakah, 56, 498
Barangkali, 482
Barbar Maghribi, suku-suku, 380
Al-Barbarî, Abû Bakr Shâlih, 199
Barghawata, sekte, 380
Barnâwî, 'Alâ' Al-Dîn Muhammad Chisytî, 184
Barzisyâbâdî, 'Abd Allâh, 139
bashîrah, 23
Al-Bashri, Hasan, 510
Al-Bashtâmî, Abû Yazîd, 144, 274, 326, 329, 371, 422, 553
Bata'ih, 260
Bathâ'ihiyyah, 260
Al-Bathâ'inî, Muhammad, 11
Al-Baththâwî, Syaikh Ibrâhîm, 269-270
Baththâwiyyah-Syâdziliyyah, 269
Bâyazîd Anshârî, 467
bâz gard, 226
Belghandûz, 388
Bello, Sultan Muhammad, 385, 498, 501
Berber, sastra, 487-490
Bergson, Henri, 14
Bhagavad Gita, 559
Bhitai, 'Abd Al-Latîf, 469
Bidâyah Al-Hidâyah, 478
Al-Bidlîsî, 'Ammâr ibn Yâsir, 109-110, 321
Bihar Syarif, 322
Biktâsyî
  lelucon-lelucon, 302
  padepokan, 302
  tarekat, 300-301
Bint Shehu, Asma, 501
biografis, literatur, 183
Al-Bîrûnî, 544, 559
Bishr ibn Al-Mu'tamir, 510
Boehme, Jakob, 552
Bonang, Sunan, 349, 370
Brockelmann, C., 17
Brown, J.P., 256
Bû 'Alî Qalandar, 286
Buah Rindu, 480-481
Budala, Qul, 462
Buhari, 501
Burckhardt, T., xl, 29, 77, 586
Al-Burdah, 43, 486, 488, 497, 621
Burhân Al-Dîn Khalîl Allâh, 201
Burhân Al-Dîn Muhaqqiq Tirmidzî, 142, 149, 295
Burhânpûrî, Muhammad ibn Fadhl Allâh, 75
Burûsawî, Ismâ'îl Haqqî, 111
Busarau, 496
Al-Bûshîrî, Muhammad, 43, 486, 488, 497, 621
Bustân Al-Salâthîn, 370, 374, 423, 439, 475-476
Al-Busthâmî, 'Abd Al-Rahmân, 39
Al-Bûzîdî, 608
Bûzîdiyyah, 60
Bynon, J., 484

Cachia, P., 485
cahaya
  fenomena, 126
  kimia, 659-660
Cantiens, Jean, xxxix
Cerulli, Enrico, 492
Chalabî, Husâm Al-Dîn, 149-151
Chandâ'in, 185
Charkhî, Ya'qûb, 229
Chelebî, Suleymân, 303
Chihil Majlis, 131-132
chilla-yi ma'kûs, 177
Chistî, sastra, 466-467
Chistiyyah, xxxiii, xxxv, 174-197, 314
  kehidupan spiritual, 185-186
  literatur, 181
  pengaruh, 196-197
  ritual, 188-190
  sejarah, 174-181
  signifikansi spiritual, 190-196
Chisytî, 'Abd Al-Rahmân, 184
Chisytiyya-yi Bihisytiyyah, 184
Chittick, William C., xxxii- xxxiii, 141
cinta, 160, 162, 189
  agama, 158-162
  bagi Ibn 'Arabî, 159
  bagi Rûmî, 159
  dan persatuan, 118
cobaan hidup, 25
Corbin, H., 69, 77, 112, 115, 119, 154, 158, 430, 562
Cousins, Ewert, xxi
Crusoe, Robinson, 546

Al-Dabbâs Syaikh Abû Al-Khair Hammâd ibn Muslim, 14
dabbûs, 355, 357
dâ'irah al-wujûd, 80
Dalâ'il Al-Khairât, 54
Damaskus, 65, 284
Damîrdâsyiyyah, 306
Al-Dandarâwî, Ahmad, 382
Dandarâwiyyah, tarekat, 382
Danner, Victor, xxxii, 34
Dante, 75
dâr al-Islâm, 596, 639
Dârâ Syikoh, 463, 467, 471
Al-Dardîrî, Syaikh Ahmad, 271
Al-Darqâwî, Maulay Al-'Arabî, 60-61, 608, 633
Darqâwiyyah, 53, 264, 266
  kasus, 263
Darvîsy Husain 'Alî, 209
Dasûqî, Ibrâhîm, 308, 311
Dasûqiyyah, 262
Dâtâ Ganj Bakhsy *lihat* Hujwîrî
Daud, Nabi, 135, 476
Dâ'ûdiyyah, 12
dawâ'ir, 39
Al-Dawânî, Jalâl Al-Dîn, 519, 527, 557
Dawâzdah-band, 425
Dâyah, Najm Al-Dîn, 120
De intellectu, 530
De Scientiis, 531
Dede (Darwis) Ismail, 636
determinisme, 24
Dhakhîrat Al-Mulûk, 324
Dhamm Al-Malâhî, 599
Al-Dîn Muzhaffar, 65-66
Al-Dînawarî, Abû 'Abbâs, 398
Dîwân, xxxiii, 147, 149, 206, 268, 284, 295, 330, 419, 424-425, 439, 442, 456
Dîwân-i Hikmet, 224
Dîwân-i Kabîr, 436
Dîwân-i Syams-i Tabrîzî, 148, 436
Doa, 482
Drewes, A.J., 484, 492
Druzes, 288
Du'â-yi Kumail, 291
Durr Al-Manzhûm, 347-348, 370, 477-478
Durrat Al-Tâj, 554
Dzahabiyyah, 139, 445
Dzû Al-Nûn Al-Mishrî, 270, 275, 539, 553, 598

Efendî Hadhrat Morâvî Syaikh Yahyâ, 310
ego, membebaskan diri dari, 169-171
eksistensi (*wujûd*), 536
eksposisi, 124
ekstatik, tarian, 622-625
Emerson, 426

Emir Sulthân, Syaikh, 456
Empedocles, 543
Emre, Yûnus, 297-302, 305, 370, 450-456, 458, 460-461
  puisi, 450
Engku Hâjjî Muda Râja 'Abd Allâh, 362
Enneads, 530
Eschenbach, Wolfram von, 396
esensi (*mâhiyyah*), 536
esoterik
  doktrin, 69
  mazhab, 76
Esyrefoghlu 'Abd Allâh Rûmî, 456
étatisme, 265
Euclid, 597

Fâdhil, Fâdhiliyyah Muhammad, 384
faidh (pelimpahan Ilahi), 67
Faidh 'Alî Syâh, 208-209
al-faidh al-aqdas, 81
al-faidh al-muqaddas, 81
Faidhbakhsy, Syâh Qâsim, 325
Al-Fakhkhâr, Abû Muhammad ibn Ibrâhîm Al-Malâqî, 405
Al-Fanshûrî Hamzah, 343, 351, 354, 370-375, 474, 477-480
faqîr, penyamaran, 41
Al-Fârâbî, Abû Nashr, 528, 531-532, 545, 550, 553, 601, 611, 615, 631
Farah-nâmah, 457
Farazdaq, 414
Al-Farghânî, 73, 81
Fâridhiyyah, 12
Fârsî, Salmân-î, 274, 286, 397
Fârûqî, Burhân Ahmad, 243
Al-Fâsî, Ahmad ibn Idrîs, 381, 389
Al-Fatânî, Dâ'ûd, 478
fath (ketersingkapan), 66
Al-Fath Al-Rabbânî, 8, 17-19, 20, 22, 25, 28-30
Al-Fath, Rukn Al-Dîn Abû, 317
Fâthimah Al-Nabawiyah, Sayyidah, 267
Fawâ'ih Al-Jamâl wa Fawâtih Al-Jalâl, 109, 113-114, 128
fedeli d'amore, 276
Fi Al-Falsafah Al Ûlâ, 530
Fi Haqîqah Al-'Isyq, 552
Fî Ihshâ' Al-'Ulûm, 531
Fîhi mâ Fîhi, 149, 436
Filipina, peran tradisi oral di, 345-346
filosof-musikolog, 600-604
filsafat timur (*al-hikmah al-masyriqiyyah*), 534
Findiriskî, Mîr Abû Al-Qâsim, 558-559
Fiqh Al-Akbar, 509
Fir'aun, 465, 486
Firdausî, 398, 423
Fîrûz Al-Dîn Afghân, 211
fotisme (*photism*) xxxii, 114-115, 126, 134-135
Frederick II, Kaisar, 551
Friedlander, Shems, xxxv, 306
Fulani, 484, 493-497
fuqarâ', 41
Furuzânfar, Badî Al-Zamân, 291, 445
Fushûsh Al-Âdâb, 129
Fushûsh Al-Hikam, 69-71, 73-74, 76, 78, 80, 84-85, 87-88, 91, 249, 317, 324, 355, 372, 437, 532, 575
Al-Fûtî, 'Umar ibn Sa'îd, 385
Futûh Al-Ghaib, 17-18, 20, 22, 24-26
Al-Futûhât Al-Makkiyah, 66, 69, 76-77, 82-84, 86-91, 93, 237, 406
futuwwah, xxvi, xxviii, 278, 324
  asal-usul, 395-396
  Ibn 'Arabî, 405-408
  kebaikan menurut, 401-402
  sejarah, 396-399
  dan serikat pekerja, 403-405
Futuwwah-nâmah, xxxvii, 398
  isi, 399-401
Futuwwah-Nâmâ-yi Sulthânî, 398
Fütüwwet-Nâme-i Kebir, 398

Gaden, 494
Gangôhî, 'Abd Al-Quddûs, 179, 191-192
Ganjawî, Nizhâmî, 423
Gauhar-Murâd, 527

gaya-Yûnus, 453-456
Ghaibî, Shun' Allah ibn Ahmad ibn Basyîr, 459
Al-Ghâli, Muhammad, 498
Ghâlib, Mîrzâ Asad Allâh Khân, 336
Ghâlib, Syaikh, 304
Gharîb-nâmah, 456
Ghauts, 16
Ghauts, Muhammad, 328-329
Ghayât Al-Hakîm, 578
ghazal, 439-440
Al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad, 44, 48, 124, 275, 371, 418, 424, 428, 477-478, 518, 523, 539, 548, 604, 606
Ghazna, Sanâ'î, 469
Ghaznawî, Nûr Al-Dîn Mubârak, 319
al-ghinâ, 609, 616
Ghulâm 'Alî, Syâh, 221
Ghulsyan-i Raz, 570
Ghunyat Al-Thâlibîn, 16-18, 23-25, 27-29
Ghunyat li-Thâlibî Tharîq Al-Haqq, 17
Al-Ghûrî, Sultân Qanshauh, 295
Gibb, Sir Hamilton, 378
Gidado, 501
Gîlânî, Syaikh 'Abd Al-Qâdir, 249
Gîlânîs, 32
Giri, Santri, 349
Gîsû Darâz *lihat* Khwâjah Bandah Nawâz
Gnân Pradîp, 334
Goddala, suku, 380
Goethe, 426
Gölpinarli, Abdulbaki, 458
Gothic, bahasa, 654
Guénon, René, 62-63, 269
Gujarâtî, Wajîh Al-Dîn, 328
Gulandâm, Muhammad, 441
Gulistân, 423, 439, 442
Gulsyan-i Râz, xxiii, 74, 135, 192, 201, 437-438, 457, 538
Gulsyan-i Râz-i Jaded, 438
Gulsyanî, Ibrâhîm, 458
Gulsyaniyyah, 306, 458
Gulzâr-i Abrâr, 184
Gunâbâdî, Hajjî Mullâ Sulthân, 214
  silsilah, 214
Al-Gurgânî, Abû Al-Qâsim, 199
Gurû Nânak, 335

Habîb Al-Dîn Muhibb Allâh I, Syâh, 207
Habîb Al-Dîn Muhibb Allâh II, Syâh, 207
Al-Haddâd, 'Abd Allâh ibn 'Alawî ibn Muhammad ibn Ahmad, 382
Haddâdiyyah, 382
hadhrah, 266, 268
Hadhrat-i Îsyân, 239
Hadîqah Al-Haqîqah, 431
hadis, Al-Quran dan, 411-412
Hadrat Abû Bakr *lihat* Abû Bakr
Hâfizh, Syams Al-Dîn Muhammad, 276, 284, 425-426, 438-440, 444, 630
  keunikan bahasa, 441
Hafshiyyah, Dinasti, 34, 37
Haft Aurang, 442
Haidar Âmulî, 70, 526
Haidarî, Hâjj Mubârak, 285, 296
hairah, 77
Hâ'irî, Hâdî, 291, 445
haji, 648
Al-Hâjj 'Alî 'Alâ' Al-Dîn Al-Khalwatî Kostendîlî *lihat* 'Alî 'Alâ' Al-Dîn
Hâjjî Bairâm-i Walî, 455-456
Hâjjî Baktâsy-i Walî, 457, 459-461
Hâjjî Biktâsy, 224, 296, 300
Hâjjî Hassan Âmulî, 132
Hâjjî Muhammad Yûsuf, 478
Hâjjî Nik 'Abd Allâh, 478
Hakki, Ismail, 630
Hâlât wa Sukhanân-i Syaikh Abû Sa'îd, 428
Al-Hallâj, Al-Husain ibn Manshûr, xxxviii, 36, 47, 275, 304, 313, 371, 418, 422, 432, 457, 464-466, 550, 553
  pengaruh, 464-466
Hamadânî, 'Ain Al-Qudhât, 275, 430
Hamadânî, Sayyid 'Alî, 138-139, 276, 323-326, 338
Hamadâniyyah, 139
Hamd Allâh, Syaikh, 304

Hamîd Al-Dîn Shûfî, Syaikh, 185, 268, 318
Hamid ibn Fadhl Allâh, 183
Hâmidiyyah, 268
Hammû'î *lihat* Hamûyah, Sa'd Al-Dîn
Hamûyah, Sa'd Al-Dîn, 132, 136-137
Hamzah Fansûrî, 75
Hamzâwî, xxxviii
Hamziyyah, 43
Hanafî, mazhab, 517
Hanafiyyah, 53
Hanbalî, 48
Hang Tuah, 481
Hanoman, 465
haqâ'iq, 79
Haqqî, Ismâ'îl, 576
al-harakah al-jauhariyyah, 562
Haram, 646
Harari, 492-493
Al-Harâzimî, Sidi Al-Hâjj 'Alî, 497
Al-Harrâq, Muhammad, 633
Harrâqiyyah, 60
Hartmann, Richard, 294
Al-Hasan, 416
Hasan, Imam, 12
Hasan, Syaikh 'Abd Allâh, 381
Hasanâh Al-Haramain, 246
Al-Hasanî, Muhammad ibn 'Alî Al-Sanûsî Al-Khaththâbî Al-Idrîsî, 388
Hassan, Syaikh 'Abbdille *lihat* Hasan, Syaikh 'Abd Allâh
Al-Hâsyim, Syarîf, 345
Hâsyimî, Emîr 'Utsmân, 459
Al-Haudh, 489
Hausa, 484, 499-502
Hawa, 486
Al-Hayy, 79
Hayy ibn Yaqzhân, 546
Hermenetisme, 76
Hermes, 553
hikayat, 475-476
Hikam Melayu, 477-478
hikayat, 475-476
Hikâyat Muhammad Al-Hanafiyyah, 475
Hikâyat Nabî Bercukur, 476
Hikâyat Nûr Muhammad, 475-476
Hikayat Raja-Raja Pasai, 343
al-hikmah al-atîqah, 552
al-hikmah al-ilâhiyyah, 507, 527
Hikmah Al-Isyrâq, 331, 430, 552, 554, 556, 560
Al-Hikmah Al-Khâlidah, 533
al-hikmah al-muta'âliyah, 560
Hilâl, Banû, 486
Al-Hillî, Jamâl Al-Dîn 'Allâmah, 525
Hilyat Al-Abdâl, 406
Hind, 88
Hindî, Ghulâm 'Alî Syâh, 286
Hindi, puisi-puisi berbahasa, 184
Hindustan, musik, 637-638
Hirawî, Sayyid Husain, 437
Hîr-Rânjhâ, 335
Hishârî, Sayyid, 325
Hiskett, M., 484 500-501
historisisme, xxv
Hizb Al-Anwâr, 38
Hizb Al-Bahr, 38
Hudhûr, Zhuhûr Hâjjî Hamîd, 328
Hujjat Al-Shiddîq li Daf' Al-Zindîq, 374
Hujwîrî, Abû Al-Hasan ibn 'Utsmân, 314, 426, 466, 598, 606
opus, 426
Humâ'î, Jalâl, 291, 445
Humaitsirah, 38
Humâyûn, Mughal, 328
Hurgronje, Snouck, 220, 344
Hurûfî
gerakan, 301
kaum, 461
Hurûfiyyah, Khathâ'i, 460
Husain 'Alî Syâh Ishfahâni, 213
Husain, Mâdzo Lâl, 468
Al-Husain, Masjid, 271
Husainî, Amîr Husain, 317
Husainî ibn Ja'far, 195
Husâm Al-Dîn *lihat* Chalabî
Hushrî, 314
Husn 'Isyq, 304
hûsy dar dam, 225

Al-Ibânah 'an Ushûl Al-Diyânah, 514
Ibn 'Abbâs, 22
Ibn 'Abd Allâh, Shâlih, 382
Ibn 'Abd Al-Salâm, 'Izz Al-Dîn, 37
Ibn 'Abd Al-Wahhab, Muhammad, 8

Ibn Abi Al-Dunyâ, 599
Ibn Abî Zar', 380
Ibn Ahmad, Al-Mukhtâr, 383
Ibn 'Ajîbah, 607
Ibn 'Arabî, Muhyî Al-Dîn, xxvii, xxxii, xxxvii, xxxix, 5, 13, 16, 19, 34-35, 40, 42, 48, 50, 64, 73, 81, 87-88, 92-93, 154-158, 232, 237, 241-242, 253, 274, 281, 296, 307, 317, 355, 370-373, 376, 405, 408, 419-420, 434, 437, 441, 477, 480, 523-524, 539, 543, 550-551, 557, 561, 563-564, 570-571, 575-577, 583, 594
  ajaran-ajaran, 76
  dan mazhabnya, 64
  karya-karya, 69
  kehidupan, karya, dan pengaruh, 64
  para penyair yang diilhami oleh mazhab, 437-438
  pengaruh, 72
  Rûmî dan, 154-158
Ibn Al-'Arîf, 35, 543
Ibn Al-Asyraf *lihat* Esyrefoghlu 'Abd Allâh Rûmî
Ibn 'Athâ' Allâh Al-Iskandarî, xxxviii, 43, 47-48, 54, 270, 272, 376, 478
Ibn Bâjjah, Abû Bakar, 544-547, 550, 601
Ibn Barrajân, 543
Ibn Baththûthah, 43, 314, 317, 344
Ibn Dâ'ûd, Abû Al-Bakr, 12
Ibn Dzî Yazan, Saif, 486
Ibn Al-Farîdh, 'Umar, 12, 73, 272, 419-420, 444, 475, 630
Ibn Al-Fâtik, 533
Ibn Fûdî, 'Utsmân, 494
Ibn Haddâd, 'Alî, 11
Ibn Al-Hajar, Abû Al-Khair ibn Al-Hajar Abû Al-Khair, 372
Ibn Al-Hâjib, 47
Ibn Al-Hâjj, 47
Ibn Al-Hanafiyyah, Muhammad, 415
Ibn Hanbal, Imam Ahmad, 8, 513, 600
Ibn Hazm, Abû Muhammad 'Alî, 543-544
Ibn Idrîs, Dâ'ûd ibn 'Abd Allâh, 376
Ibn Ishâq, 477
Ibn Iskandar, 'Unshur Al-Ma'âlî Kâ'ûs, 398
Ibn 'Iyâdh, 39
Ibn Al-Jâmi', 65
Ibn Al-Jauzî, 599-600
Ibn Karrâm, Muhammad, 20
Ibn Khafîf, 275
Ibn Khaldûn, 517, 528, 572
Ibn Khurdâdhbih, 602
Ibn Mardanîsh, Muhammad ibn Sa'îd, 64
Ibn Marwân, 'Abd Al-Malik, 414
Ibn Marzbân, Bahmaniâr, 535
Ibn Masarrah, 76, 542-544, 550-551
Ibn Masyîsy, 'Abd Al-Salâm, 35, 37
Ibn Masyîsy, Syaikh 'Abd Allâh, 271, 393
Ibn Misjâh, 631
Ibn Mubârak, 'Abd Allâh, 271
Ibn Muhammad, 'Abd Allâh, 501
Ibn Muhammad, Muhammad ibn 'Alî, 382
Ibn Munawwar, Muhammad, 428
Ibn Munayyir, 47
Ibn Muskûyah, 533
Ibn Nâshir, Syaikh Muhammad, 60
Ibn Qasî, 76
Ibn Al-Rifâ'î, 260
Ibn Rusyd, Abû Al-Walîd, 66, 528, 532, 544, 546-550, 557
Ibn Sab'în, 'Abd Al-Haqq, 35, 42, 549, 551
Ibn Saudakîn, Ismâ'îl, 66
Ibn Sîd, 540
Ibn Sînâ, 362, 413, 423, 431, 525-526, 528, 531, 533-535, 539-540, 546, 548-549, 553-554, 557-559, 561, 578-579, 601, 603
  ontologi dan kosmologi, 535-537
Ibn Syahriyâr, Abû Ishâq Ibrâhîm, 313-314
Ibn Syaikh, Sayyid Muhammad, 382
Ibn Taimiyyah, 8, 11, 40, 46, 48, 387
Ibn Tharîf, Ibrâhîm, 406
Ibn Thufail, Abû Bakar Muhammad, 545-546

Ibn Tughluq, Muhammad, 317, 320, 322
Ibn 'Udhainah, 'Urwah, 413-414
Ibn 'Utbah, Al-Rahmân ibn Abî Ammâr, 413
Ibn Wafâ, 'Alî, 53
Ibn Yâsîn, 'Abd Allâh, 380
Ibn Yâsîn, Bisyr, 428
Ibn Yughân, Yahyâ, 64
Ibn Yûsuf Al-Shaththanaufî, 'Alî, 7
Ibn Zailah, 603
Ibn Ziyâd, Kumail, 326
Ibrâhîm, Fakhr Al-Dîn, 317
Ibrâhîm Hakki Erzerumlu, 306
Ibrahim, Nabi, 134, 486, 644-646
Ibrâhîm, Shadr Al-Dîn, 137
Idrîs, Raja, 390
Idrîsî, 263
Idrîsiyyah, 56
Al-'Idrûs, 366
Ifni, 490-491
  puisi, 491
Ightisyâsyiyyah, 139
ihrâm, 648
Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn, 48, 371, 376, 429, 478, 505, 604, 606
Al-Îjî, 'Adhud Al-Dîn, 518
Ikhwân Al-Shafâ', 76, 540, 570, 578, 597-604, 630
Ilâhâbâdî, Muhibb Ilâh, 70
Ilâhî-nâmah, 432
al-ilâhiyyâh bi ma'na al-'âmm, 526
al-ilâhiyyâh bi ma'na al-khâshsh, 526
Al-I'lâm bi Manâqib Al-Islâm, 533
Îl-khân Ghâzân Khân, 136
'Ilm-i Al-Ladunnî, 178
ilmu huruf (*al-jafr*), 569-577
  nama-nama, 587-591
  tersembunyi (*al-'ulûm al-khafiyyah*), 568
Iltutmisy, Syams Al-Dîn, 316
'Imâd Al-Mulk Ghâzî Al-Dîn Khân Fîrûz Jang, 184
imajinasi
  dua jenis, 83
  semesta, 83
India, Anak Benua, 313
  pengaruh tasawuf pada, 336-338
  spiritualitas Islam di, 463
  syair sufi dalam bahasa-bahasa, 332
  tasawuf dan pertumbuhan sastra pribumi di, 467-472
Indo-Muslim, spiritualitas dan sastra, 463-472
Innes, G., 484
al-insân al-kabîr, 112
Al-Insân Al-Kâmil, 74, 88, 348, 477, 620
Insân-i Kâmil, 137
Inshâf, 482
Instruction to a Postulant, 92
instrumen-instrumen, 609-611
Intelek Aktif, 545
Iqbal, Muhammad, 294, 438, 467, 472, 519
Al-Iqtishâd fi Al-I'tiqâd, 518
Iran, 445
  musik religius Syi'ah, 627-630
Al-'Irâqî, Abû Al Qâsim, 88, 229, 317, 437, 442, 539
'Irâqî, Fakhr Al-Dîn, 73, 285, 330, 430, 437
'Irâqî, Shams Al-Dîn, 325
al-'irfân, 291, 507
Irsyâd, 45
Isa, Nabi, 67
'Îsawiyyah, 53, 55, 624
Isfahan
  antara Suhrawardî dan aliran, 556
  Mullâ Shadrâ dan aliran, 558-564
Isfahânî, Shâ'in Al-Dîn Turkah, 75
Isfarâ'inî, Nûr Al-Dîn, 128-129, 131
Ishâq, Abû, 347
Ishâq, Majd Al-Dîn, 65
Al-Ishfahânî, 615
Ishfahânî, Hâtif, 444
Ishfahânî, Ibn Turkah, 558
Al-Ishfahânî, Muhammad ibn Dâ'ûd, 544
Al-Ishfahânî, Syaikh Najm Al-Dîn, 43
Iskandar Muda, Sultan, 351
Iskandar Tsânî, 374
Al-Iskandarî, Ibn 'Athâ' Allâh, 477
Islam
  filsafat, 527-529

filsafat — di wilayah — bagian barat, 542-551
ilmu-ilmu tersembunyi dalam, 568-595
musik dan tarian suci dalam, 596-640
seni, 649-657
spiritualitas seni, 641-670
Ismail, 644-645
Ismâ'îl Emre, 456
Ismâ'îl Khân Tore, 257
Ismâ'îl, Syâh, 295, 301
Ismâ'îliyyah filsafat — dan Hermetiko-Phytagorrean, 537-542
Istanbul Geceleri, 294
isthmus, 83
Al-Isyârât wa Al-Tanbîhât, 534
'Isyqiyyah, 318
isyrâqî, filsafat, 554-556
Isyrâqiyyah, xxxix
Itrî, 621
ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl, 563
Izutsu, T., 70

Jabal Al-'Alam, 36
Jabal Zaghwan, 37
Jâbir ibn Hayyân, 539
jadzbah (pesona Tuhan), 67, 282
Ja'far ibn Abî Thâlib, 623
Jahânâbâdî, Syâh Kalîm Allâh, 180, 189, 193
Jahângîr, 470
Al-Jâhizh, 'Amr ibn Bahr, 510
Ja'isî, Malik Muhammad, 185
al-jalâl, 609
Jalâl Al-Dîn Âsytiyânî, 155-566
Jalâl Al-Dîn *lihat* Rûmî
Jalâl Al-Dîn Muhammad Balkhî, 433
Al-Jaldakî, 'Izz Al-Dîn, 539
al-jamâl, 609
Jâmî' Al-Hikmatain, 424, 523
Jâmî, Maulânâ 'Abd Al-Rahmân, xxxvii, xxxviii, 72-73, 75, 148, 223, 229, 236-237, 250, 304, 321, 334, 371, 356, 430, 434, 441-444, 478, 630
puisi sufi setelah, 444-445
Al-Jandî, 67, 70, 73, 92-93, 372, 437
Jânî, 209
Janissarie, 301-302
Janissary, korps, 460-461
Jannat Al-Wishâl, 208
Jarrâhî, Nûr Al-Dîn, xxxv, 308-312
kaum, 311
Jarrâhiyyah, xxxv
jasmaniah, semesta, 83
Jauharah Al-Tauhîd, 519
Al-Jauzî, Abû Al-Faraj, 15
Jawa, islamisasi, 349-350
Jawâhir Al-Ma'ânî, 385, 498
Jawâhir-i Khamsah, 329
Jawâlîqîs, 296
jawânmardî, xxxvii
Jâwîdân-Khirad, 533
Al-Jazâ'irî, 'Abd Al-Qâdir, 74
Al-Jazûlî, 54
Jazûliyyah, 53-54
Jengis Khân, 295
Jhajjarî, Ghulâm Muhammad Khân, 184
Jibril, 530, 580
Jilâlah, 11
Al-Jîlânî, Syaikh 'Abd Al-Qâdir, xxxii, 7, 9-10, 12, 16-17, 19-20, 22-24, 26, 28-30, 33, 37, 48, 53, 31, 273, 311, 365-366, 381, 392
karya-karya, 17
Wali Quthb tertinggi, 16
Al-Jîlî, 'Abd Al-Karîm, 74, 348, 371, 373, 475, 477
Johns, A.H., 343, 353
Joshua, Sarolyn, xliii
Al-Jubbâ'î, Abû 'Alî, 510, 514
Junâbâdî, Amîr Hâjj Husain, 425
Al-Junaid, Abû Al-Qâsim, 110, 307, 550
Al-Junaid Al-Baghdâdî, 110, 365, 418
Junaidiyyah, tarekat, 314
Jundânî, Syaikh, 383
Al-Jurjânî, Mîr Sayyid Syarîf, 518
Al-Juwainî, Imam Al-Haramain, 45, 515, 517-518

Ka'bah, 643-649, 663
Al-Kabîr, Syaikh Sidya, 335, 384
Al-Kafîf, Abû Al-Rabî', 406

Kaiqubâd, Sultân 'Alâ' Al-Dîn (Alaettin), 295
Al-Kalâbâdzî, Abû Bakr ibn Abî Ishâq Bukhârî, 274, 428
kalâm
arti penting — dalam sejarah Islam, 507-508
di dunia modern, 519-520
ilmu, 76
pada masa awal, 508-509
kaligrafi, 657-658
Kalijaga, Sunan, 353
Kamâl Al-Dîn 'Athiyyat Allâh II, 207
Kamâl Al-Dîn Husain Sabziwârî, 424
Kamâl Al-Dîn I, Syâh, 207
Kamâl, Ummî, 456
Kamâliyyah, 307
Al-Kâminî, 385
Kanz Al-Haqâ'iq, 399
Kanz Al-Rumûz, 317
Kanz Al-Sâlikîn, 429
Karâmah, Syaikh Ahmad, 271
Karîm Khân Zand, 208
Karîm, Makhdûm, 346
Al-Karkhî, Ma'rûf, 287, 398
Karrâmiyyah, 280
Kasb-nâmah, 398
Kashmîrî, 333
Al-Kâsyânî, 'Abd Al-Razzâq, 70, 74, 396, 399, 400-402
Kâsyânî, Afdhal Al-Dîn, 276
Kâsyânî, Muhtasyam, 425
Kâsyânî, Mullâ Muhsin Faidh, 445, 527, 565
kasyf, 66-67
Kasyf Al-Asrâr, 398
Kasyf Al-Haqâ'iq, 290
Kasyf Al-Mahjûb, 315, 426, 466, 538, 598
Kasyf Al-Murâd, 525
Kâsyif Al-Asrâr, 128
Kâsyifî, Husain Wâ'izh, 628
Kâsyifî, Wâ'izh, 396
Al-Kasykûl, 284
Al-Kâtib, Abû 'Alî, 199, 462
Kattâniyyah, 60
kaunî, 79
Kay Kâ'ûs I, Sultan, 65
Kay Khusraw, 552
Kâzirûnî, 314
Kâzirûniyyah, tarekat, xxxvi, 313-314
kebatinan, aliran, 369
kecapi Jepang (*jo'isho koto*), 625
kehendak bebas, 24
Kekasih, Sang, 162-165
Kemas Fakhr Al-Dîn, 376
kematian, kondisi sesudah, 26
Al-Khadhir, 288
Al-Khair, Abû Sa'îd Abî, 428
Khair Al-Majâlis, 182
Khâjû'î, Mullâ Ismâ'îl, 565
Khâlî, Sidi, 489
Khalîl Allâh I, Syâh, 207
Khalîl Allâh II, Syâh, 207
Khaljî, Alâ' Al-Dîn, 317
khalwat (pengasingan spiritual), 32, 66, 130, 310
khalwat dar anjuman, 226
Khalwatî, 'Umar xxxv, 306
Al-Khalwati, Al-Hajj Syaikh Muzaffereddin Al-Jerrahi, 312
Khalwatiyyah, xxxv, 111, 307, 449
Khalwatiyyah-Jarrâhiyyah, catatan tentang tarekat, 306, 312
khânaqâh, 12
khânqâh, 12, 41, 312
Khâqânî, 431
Kharâbî, Adîb, 462
Kharrâqanî, Abû Al-Hasan, 274
khâtam al-syu'arâ', 444
Khathâ'î, 462
khâthirât, 23
Khatiboghlu, 457
Khatm Al-Auliyâ', 577
Khatm Al-Walâya'h, 47
Khatmiyyah, 381
al-khayâl al-muthlaq (imajinasi absolut), 83
Khayyâm, 423
Al-Khidhr, 5, 65, 67, 143, 335, 496
Khidhr-nâmah, 457
khidmah, 267, 271-272
Khiljî, 'Alâ Al-Dîn, 638
khirqah, 41

Khulusi, Safa Abdul Aziz, xxxvii, 411
Khurasan, 275, 285
  mazhab, 274
Khurâsânî, Abû Muslim, 397
Khusraw-nâmah, 432
Al-Khuttalânî, Ishâq, 139, 325
Khuttalî, Abû Al-Fadhl Muhammad ibn Al-Hasan, 314
Khwâjagân, pendahulu-pendahulu silsilah, 223–228
Khwâjah 'Abd Allâh Barqî, 224
Khwâjah 'Abd Al-Khâliq Ghujdawânî, 224–225
Khwâjah Ahmad Yisiwî, 224
Khwâjah Bandah Nawâz Gîsû Darâz, 196
Khwâjah Bâqî Billâh, 238
  silsilah Naqsyabandî di India dan peranan, 238–242
Khwâjah Hasan Andaqî, 224
Khwâjah Mu'în Al-Dîn Chisytî, 192, 249
Khwâjah Mu'în Al-Dîn Hasan, 175–176, 187, 191
Khwâjah Quthb Al-Dîn, 177
Khwâjah 'Utsmân Harwanî, 175
Kîmiyâ-yi Sa'âdah, 424, 429
Al-Kindî, Abû Ya'qûb, 528–531, 537, 564, 601, 603, 611, 631–632
Kirmânî, 'Abd Al-Razzâq, 202
Kirmânî, Auhad Al-Dîn, 276, 437
Al-Kirmânî, Hamîd Al-Dîn, 524, 538–540
Kirmânî, Muhammad ibn Mubârak 'Alawî, 183
Kitâb Al-Aghânî, 615
Kitâb Ârâ' Ahl Al-Madînah Al-Fâdhilah, 532
Kitâb Al-Farâ'idh, 492
Kitâb Al-Fishal fi Al-Milal wa Al-Ahwâ' wa Al-Nihal, 544
Kitâb Al-Hadâ'iq, 540
Kitâb Al-Hikam, 50, 376, 477
Kitâb Al-Hurûf, 543
Kitâb Al-Irsyâd, 518
Kitâb Al-Jam' baina Ra'yay Al-Hakîmain Aflâthûn Al-Ilâhî wa Arishtû, 532
Kitâb Al-Luma', 514
Kitâb Al-Ma'ârif, 433
Kitâb Mahallî, 372
Kitâb Muharrar, 372
Kitâb Al-Masyâriq, 527
Kitâb Al-Mûsiqa Al-Kabîr, 601
Kitâb Al-Mu'tabar, 535
Kitâb Al-Syifâ', 534
Kitâb Al-Tabshirah, 543
Kitâb Al-Tadzkirah, 577
Kitâb Al-Tahshîl Al-Sa'âdah, 532, 535
Kitâb Al-Tawâsîn, 419
Klingenheben, 494
Knappert, Jan, xxxix
kontemplasi (*murâqabah*), zikir dan, 31–32
Kraus, J., 568
Kubrâ, Najm Al-Dîn, 107–140, 321
  dan tarekat Kubrawiyyah, 107–140
  kehidupan dan pengajaran spiritual, 108
Kubrawiyyah, xxxii, xxxvi, 107–108, 110–111, 114, 120, 122, 140
  afiliasi, 110
  cabang Firdausî dari, 321–323
  di India, 138
  Kashmir, 323–326
kufi, 657
Al-Kûfî, Najm Al-Dîn Kamâl, 199
Kulainî, 561
Al-Kumait, 414–415
Kunh mâ lâ Budd Minhu Al-Murîd, 91
Kurdi, musik orang, 626–627
Kursî-nâma-yi lâ fatâ, 286
Kutsayyir, 414

Al-Labbân, Muhsin, 269
Labouret, 494
Lâhîjî, 'Abd Al-Razzâq, 445, 527, 565
Lâhîjî, Syams Al-Dîn Muhammad, 75, 437–438
Lahore, 314–315
Lailâ, 88
Lailî, 442
Lailî wa Majnûn, 442
Laima, 501
Lama'ât, 73, 317, 321, 430, 437, 442

Lamakânî, 459
Lamtuma, suku, 380
Lanang, Walî, 349
Lancaster, Sir James, 361
Lane, Edward, 485
langar, 284
Lathâ'if Al-Minan, 50
Lathâ'if-i Ghaibiyyah, 326
lathîfah haqqiyyah, 135
lathîfah khafiyyah, 135
lathîfah nafsâniyyah, 134
lathîfah qâlibiyyah, 134
lathîfah rûhiyyah, 135
Lawâ'ih, 442
Lawâmi', 423, 444
lawâzim, 79
Le Chatelier, A., 11
Lebanon, 264
Legend of Yûsuf, 488
Leibnitz, 533
Libia, bahasa, 488
lingkaran, 39
Lisânî Syîrâzî, 425
Littmann, Enno, 485
loquentes, 507
Luther, Martin, 508

Al-Ma'ânî, Muhammad ibn 'Abd Al-Karîm Al-Sammânî, 365
Ma'ârif, 142, 153, 163, 167
Al-Mabda' wa Al-Ma'âd, 534
Al-Madanî, Muhammad Hasan ibn Hamzah, 60
Madaniyyah, 60, 264
Mâdho Lâl Husain, 335
Madhu-Mâltî, 333
al-ma'dûmât, 79
Al-Mafâkhir Al-'Aliyyah, 39
Maghribi, Muhammad Syîrîn, 74
Mahabbah-nâmah, 429
Mahabharata, 559
Mahal, Mumtâz, 463
Al-Mahdî, Sayyid Muhammad, 391
Mahmûd Dâd Sulthân, 457
Mahmûd Deccani, Mîr, 207
Mahmûd Syâh, Sultan, 313, 348, 354
Mahmuudu Bur Tierno Umar Pereejo Daara Labe, 497
Mahwî 'Îsâ, , 458
Maibudî, 398
Majdzûb 'Alî Syâh, 213
Majdzûb, kaum, 331-332
Majlisî, Mullâ Muhammad Bâqir, 278
Majlisî, Mullâ Muhammad Taqî, 278
Majnûn, 442
Al-Majrîtî, Abû Maslamah, 539
Majul, Cesar Adib, 346
Makhdûm Hamzah, 325
Makhdûm Jahâniyân Sayyid Jalâl Al-Dîn Bukhârî, 320
Makhdûm Patakan, 347
Makhzan Al-Asrâr, 431
Makkah, 259
Al-Makkî, Abû Thâlib, 47
maktûbât (surat-surat), 184
malak, 23
Malaka, kebangkitan, 347-348
al-malâmah tark al-salâmah, 279
Malâmatî, 331
Malâmatiyyah (Kaum Pencela Diri), xxxv, 278-282
Malâmî, xxxviii
Malâmî-Hamzâvî, 456
puisi, 458-459
Malfûzhât, 181-182, 185, 322
Al-Malik Al-Mu'izz Al-Dîn, 40
Al-Malik Al-Zhâhir Baibars, 45
Mâlikî, mazhab, 46
Mâlikiyyah, xxxii
al-ma'lûmât, 79
Mamlûk, Dinasti, 34, 262
Mamlûk-'Utsmâniyyah, 262
Al-Ma'mûn, 510-513
Manâqib Al-'Ârifîn, 151
Manâqib-i Fakhriyyah, 184
Manâqib-i Sulaimânî, 184
Mandinka, 485
Manshûr Syâh, Sultan, 347-348
Al-Manshûrah, pertempuran, 37
Manshûrû, Syaikh Faqîhî, 383
Manthiq Al-Thair 120, 432, 476
Mantzikert, Perang, 295

manusia
suara, 614-616
sumber pikiran-pikiran, 23
Maqâlât Al-Islâmiyyîn, 147, 514
Maqâlât-i Hâjjî Baktâsy-i Walî, 457
mâqamat, 69
Maqtal-nâmah, 424
Marabout, xxxii, 56
Maraboutisme, masalah, 56
al-ma'rifah, 507
Marquet, Y., 570
Ma'rûf Al-Karkhî, 398
Ma'rufiyyah, tarekat, 198
Ma'shûm 'Alî Syâh Deccani, Sayyid, 207
kehidupan dan karya-karya, 207-212
Marwazî, Kisâ'î, 423
Maryam, 65
Mashâriq Al-Darârî Al-Zuhar, 73
masjid, 663-667
Maslak Al-'Ârifîn, 227
Mast 'Alî Syâh, 213
masterpiece, 426, 429, 430, 436
Mas'ûd Bakk, 174
Al-Mas'ûdî, Abû Al-Hasan, 341
masysyâ'î, filsafat, 535
Matini, J., xxxvii, 421
Matsnawî, xxxiii, 148-149, 151, 165, 291, 300, 333, 436, 442, 472, 566, 634
Matsnawî-yi Ma'nawî, 124
Al-Mâturîdî, Abû Manshûr, 517
Maulânâ Fakhr Al-Dîn, 184
Maulânâ Jalâl Al-Dîn *lihat* Rûmî
Maulânâ Malik Ibrâhîm, 349
Maulânâ Murâd, 251
Maulânâ Quthb Al-Dîn Shadr, 231
Maulânâ Syihâb Al-Dîn, 180
Maulawiyyah, xxviii, 107, 163, 168, 422, 433, 449
Rûmî dan tarekat, 141-173
sejarah tarekat, 141-149
Maulid, 266, 486
maulid al-nabî, 267
Al-Maushilî, Ishâq, 602, 631
Mawâqif, 47
mawwâl, 486
Mazdaqânî, Syaraf Al-Dîn Mahmûd Nizhâm Al-Dîn, 323
Mazhhar 'Alî, 211
Mbake, Syaikh Falilu, 384
Mehmet, Sultan, 75
Meinhof, 494
Melayu
bahasa, 473-474
bentuk-bentuk dan dimensi tasawuf, 353-354
orang-orang, 473, 475
pengaruh praktik sufi terhadap budaya, 367-369
praktik sufi di dunia, 359-362
sastra, 473-483
tarekat-tarekat sufi di dunia, 354-355
tasawuf dan daya tarik Islam bagi bangsa, 351-353
tasawuf dan penyebaran Islam di Kepulauan, 341-342
tokoh sufi —, karya, dan pengaruh intelektualnya, 369-371
tokoh-tokoh sastra sufi, 477-478
tradisi intelektual — dan Islam, 474-477
Melayu-Indonesia, 478
melodi, bentuk-bentuk, 611-613
Memoirs, 295
Menelik II, 492
Mercier, E., 11
Mesir, 272
tokoh-tokoh sufi kontemporer, 269-272
Metaphysics, 531
Mevlûd-i Syerîf, 303
Mez, Adam, 9
Michon, Jean-Louis, xl
Miftâh Al-Falâh wa Mishbâh Al-Arwâh, 51
Miftâh Al-Ghaib, 73, 75
mihrâb, 657, 667-668
Mîr 'Abd Allâh, 199
Mîr Bâqir Khân Shafâmanisy, 214
Mîr Dâmâd, 445, 558, 560
Mîr Dard, 471
Mîr Findarskî, 331

Mîr Husain Harawî, 200
Mîr Khwurd *lihat* Kirmânî, Muhammad ibn Mubârak 'Alawî
Mi'râj Al-'Asyiqîn, 355
Mir'ât Al-Asrâr, 184
Mi'rât Al-Muhaqqiqîn, 477
Mir'ât Al-Thullâb, 478
Miradj-Nemah, 486
Mirghâniyyah/Khatmiyyah, kasus, 263
Mirshâd Al-'Ibâd min Al-Mabda' ila Al-Ma'âd, 124–126, 135
Mîrzâ 'Abd Al-Wahhâb Jawâhirî, 214
Mîrzâ Mahdî Âsytiyânî, 566
Mîrzâ Mazhhar Jân-i Jânân, 222, 252, 355
Mîrzhâ 'Alî Akbar Khân Surûsy, 214
Mîrzhâ Muhammad 'Alî Khân Nushrat Al-Sulthân, 214
Mishrî, Niyâzî, 458
Al-Mishrî, Rûzbihân Al-Wazzân, 108
mistik, filsafat, 72
mitsâl, 83
Mîyan Mîr, 20, 467
Mohammed-ou-Ali-ou-Ibrahim, 489
Monteil, V., 572
Moorish, suku, 384
Morea (Peloponnesus), 310
Mouradja d'Ohsson, 256
Mrigâwatî, 185
Al-Mufîd, Syaikh, 525
Mughal Raya, 295
Muhaddits, Syaikh 'Abd Al-Haqq, 19, 33, 242
Muhammad 'Alî, 257, 264–265
Muhammad Bâbâ, 222
Muhammad Balkhî, 285
Muhammad Bâqir Bihbahânî, 211
Muhammad ibn 'Îsâ, 55
Muhammad Kâzhim Khân Syâmlû, 211, 213
Muhammad Khân Intizhâm Al-Daulah, 213
Muhammad, Nabi, 135
Muhammad, Najîb Al-Dîn, 138
muharrar, 31
Al-Muhâsibî, 271
Muhyî Al-Dîn *lihat* Ibn 'Arabî
mujaddid, 61
Mujaddid-i Alf-i Tsânî, 242
  dan reorganisasi Naqsyabandiyyah, 242–245
Al-Mukharrimî, Qâdhî Abû Sa'îd Mubârak, 14–15
Al-Mukhtashar, 489
Mukhtefî, Idrîs, 459
Mullâ 'Alî Nûrî, 565
Mullâ 'Alî Zunûzî, 566
Mullâ Dâwûd, 185
Mullâ Shadrâ, xxxix, 75, 331, 445, 523, 528, 543, 558–567, 559–563, 565, 567
  filsafat Islam pasca-, 564–567
mumkin al-wujûd, 78
al-mumkinât, 79
Munâjât, 428
Munawwar 'Alî Syâh, 213
Al-Mundzirî, 377
munfashil, 84
Mûnis 'Alî Syâh, 213
Muntaha' Al-Madârik, 73
Al-Muntahî, 371–372
Munyarî, Syaraf Al-Dîn Ahmad ibn Yahyâ, 321
Muqaththam, Perbukitan, 301
Al-Muqsith, 79
Murâd I, Sultan, 460
muraqqa'ah, 41
Al-Murîd, 79
Al-Mursî, Syaikh Abû Al-'Abbâs, 42–44, 50, 259
Mursyid, 362
Murtadhâ Mutahharî, 415, 566
Musa, Nabi, 134, 465, 486, 604
Mushîbah-nâmah, 432
Mushthafâ, Qul, 462
musik, corak-corak, 618–619
Mustaqîmzâde, 304
Musytâq 'Alî Syâh, 209, 444
Al-Mu'tamid, 602
Mu'tazilah, xxxix, 422, 510–512
  konsep, 511
Muththaqî, 'Alî, 328
muttashil, 84

Al-Muwahiddûn, Dinasti, 34, 36, 64
Muzhaffar Balkhî, 323

Naat-i Sherîf, 621
Al-Nâbulusî, 'Abd Al-Ghanî, 71, 256
Nâdir Khân, 212
Nafahât Al-Uns, 237, 442
Nafhat Al-Rûh, 73
Nafîsah, Sayyiddah, 267, 415-416
nafs, 23
al-nafs al-'ammârah bi al-sû', 599
Nâgaurî, Hamîd Al-Dîn Shûfî, 191
Nahj Al-Balâghah, 415, 508
Al-Najât, 534
Najîb Al-Dîn Firdausî, 321
Najm Al-Dîn *lihat* Kubrâ
Al-Nakhsyabî, Abû Turâb, 398
Namrud, 486
Nân wa Halwâ, 444
Napas Ketuhanan (*nafas Al-Rahmân*), 583
Naqd Al-Nushûsh fî Syarh Naqsy Al-Fushûsh, 442
Naqsyabandî, pengaruh, 256
Naqsyabandiyyah, tarekat, xxvii, xxxiii, xxxiv, 219-258, 296, 446
silsilah dan ciri-ciri, 219-222
Naqsyband, Khwâjah Bahâ' Al-Dîn Muhammad, 219-228, 242, 258
para penerus, 228-238
sang pendiri, 222-223
Nasafî, 'Aziz Al-Dîn, 137-138
Nashâ'ih, 429
Nashîhat-nâmah, 225
Nashîr Al-Dîn Chirâgh-i Dihlî, 181-182, 189
Al-Nâshir li-Dînillâh, 315, 398
Nâshir-i Khusraw, 423-424, 524, 538-540
Nâshiriyyah, 53, 60
Nashsh Al-Nushûsh, 70
Nasîmî, Qul, 304, 461-462
naskhî, 657
Nasr, Seyyed Hossein, xxxi, xxxiv, xxxvii, xxxix, 77, 421, 394
Al-Nassâj, Abû Bakr, 110
Nawâb Murtadhâ Khân, 238
Nazhar 'Alî Syâh, 209, 211
nazhar bar qadam, 226
Al-Nazhzhâm, Abû Ishâq, 510, 513
Neoplatonisme, 76
Niasse, Syaikh Ibrâhîm, 386
Nicholson, R.A., 314, 434
Nichomacus, 597
Al-Niffarî, 47, 574
nigâh dâsyt, 226
Nihâyah Al-Iqdâm, 518
Ni'mat Allâh Walî, Syâh, 198-207, 276, 286-287
kehidupan dan karya-karya, 199-207
Nimatullâhî, tarekat, xxxiii, 198-218, 287, 444
di Barat, 215-216
di bawah kepemimpinan Javad Nurbakhsy, 214-215
kelanjutan — dari tarekat Ma'rufiyyah, 206-207
pembagian — di Persia, 213
spiritualitas — dan disiplin-disiplin kontemplatif, 216-218
syaikh-syaikh, 198-199
syaikh-syaikh — setelah Ma'shûm 'Alî Syâh, 213
syaikh-syaikh — yang tinggal di India, 207
Nizami, Khaliq Ahmad, xxxi, xxxiii-xxxiv, 7, 219
Nizhâm 'Alî Syâh, 208
Nizhâm Al-Daulah, 213
Nizhâm Al-Dîn Auliyâ', 178-183, 193, 285, 317, 466, 625
Nizhâm Al-Dîn Panîpâtî, 559
Nizhâm Al-Lasykar, 213
Nizhâmî, 334, 431, 442, 466, 483
Nizhâmiyyah, Akademi, 13
Nuh, Nabi, 134
Nuqabâ, 16
Nûr 'Alî Syâh, 208-210, 213, 290, 444
Nûr Allâh, Syâh, 201
Nûr Bâbâ, 302
Nûr Al-Dîn 'Abd Rahmân Isfarâ'inî *lihat* Isfarâ'inî, Nûr Al-Dîn
Nûr Quthb-i 'Âlam, 179

Nûrbakhshiyyah, 139
Nurbakhsy, Javad, xxxiii, 215, 216, 287, 445
Nûrbakhsy, Muhammad, 139, 276
Al-Nûrî, Abû Al-Husain, 275
Nûrî, Mullâ 'Alî, 565
Nushairîs, 288
Nuzhat Al-Arwâh, 317
Nyanyi Sunyi, 480-482

O'Brien, Katherine, xliii
The Ocean of Tears, 488
Oghlan Syaikh Ibrâhîm Efendî, 459
Oogirde Malal, 496

Padmâvatî, 185
Palacios, M. Asín, 75, 77, 543
Palestina, 264
Pangestu (Paguyuban Ngesti Tunggal), 369
Panggung, Sunan, 368
Pârsâ, Muhammad, 228-229, 236
Partai Politik Tharîqat Islâm, 362
Parwânah, Mu'în Al-Dîn, 433
Pasai, Kerajaan, 344-345
Pashto, 468
  sastra, 467
pâs-i anfâs, 32
Pâsyâ, 'Âsyiq, 455
Pâsyâ, Khidhr, 462
Patañjali Yoga, 559
Peripatetik(*Masysyâ'î*) awal, filsafat, 529-535
Persia, 422
  dan Islam, 421-422
  fedele d'amore, 430, 437
  karya-karya tasawuf — awal, 426
  latar belakang keagamaan bagi sastra Islam, 422-423
  masterpiece prosa, 428
  musik, 633-635
  sastra, 421-446
  sastra Islam, 423
  sastra sufi, 425-426
  seni lukis miniatur, 661-663
Phaedrus, 544
Philosophus Autodidactus, 546
Phûl, Muhammad, 328
Phytagoras, 543, 552, 597
Picatrix, 539, 578
Pickthall, M., 411
pîr (pembimbing spiritual), 174
Plato, 532, 543-544, 552-553
Plotinus, 530
Poem of the Way, 73
populer, musik, 638-640
Ptolemaeus, 535, 597
Pûriyâ-yî Walî, 399

qabdhah, 50
Qâbûs-nâmah, 398
Qâdhî Burhân Al-Dîn, 75
Qâdhî Qâdhân, 468
Qâdin, Syaikh, 328
Al-Qadîr, 79
Qâdirî-khânah, 12
Qâdirî-Syaththârî, Bullhe Syah, 335
Qâdiriyyah, tarekat, xxvii, xxxi, xxxvi, 7, 107, 175, 296, 383-384, 422, 446, 449, 467, 625
  pendiri dan karakteristik, 7
  pengorganisasian dan penyebaran, 10
  regenerasi masyarakat Islam dan penyebaran, 9
  ritual dan wirid, 30
  riwayat hidup pendiri, 12
Al-Qahhâr, 'Alâ Al-Dîn Ri'âyat Syâh, 350
Qaighusuz, 459
Al-Qâ'il, 79
Al-Qaisharî, Muhammad 'Âlam, 22, 74
qalandar, xxxvi, 284-285
  dan Khâksârs, 282-286
Qalandar, Abû Alî, 330
Qalandar, La'l Syahbâz, 285
Qalandariyyah, 329-330
Al-Qânûn fi Al-Thibb, 534
Al-Qaranî, Uwais, 287
Al-Qashd Al-Mujarrad fi Ma'rifat Al-Ism Al-Mufrad, 51
Qashîdah Mîmiyyah, 444, 502
Qashîda-yi Burdah, 236

Al-Qashrî, Ismâ'îl, 109, 321
Al-Qashshâr, Hamdûn, 279-280
Qashûrî, 'Abd Allâh Khwesygî, 184
Qâsimi-i Anwâr, 538
qaus al-nuzûl, 80
qaus al-shu'ûd, 80
Qawâ'id Al-Tashawwuf, 54
Qazwînî, Dabîrân-i Kâtibî, 557
Qazwînî, Sayyid Abû Al-Hasan, 566
qirâ'ah, 616
Qishshah Al-Ghurbah Al-Gharbiyyah, 545, 565
Qubâchah, 316
Al-Qudhât, 'Ain, 430
Qûhistânî, Abû Ishâq, 571
Al-Qullatain, Sayyid 'Umar, 381
Qummî, Qâdhi Sa'îd, 565
Qumsya'î, Mahdî Ilâhî, 290
Al-Qûnawî, Shadr Al-Dîn, 48, 65, 67-68, 70, 72-73, 75, 82, 87, 89-90, 155, 158, 296-297, 317, 434, 437, 524
Al-Quran, 616
  seni pembacaan kitab suci, 616-618
Al-Quss, Sallâmah *lihat* Sallâmah
Qusyairî, Imam Abû Al-Qâsim, 274, 395, 398, 422, 428
Qût Al-Qulûb, 47
Quthb, 16
Quthb Al-Dîn Haidar, 285
Quthbân, 185
Quthb-i 'Âlam, 320
Quthbsyâhî, 295

rabâbah, 486
Al-Radhawî, Sayyid Mehmed, 398
Al-Radhî, Sayyid (Sidi) Salâmah, 268
Rae Bareli, 254-255
Râhat Al-Aql, 538
Rahmâniyyah, 60
Rahmat 'Alî Syâh, 213
Râja Muhammad Yûsuf, 362
rakyat, sastra, 448
Ramayana, 559
Ramzî, 462
Al-Rânîrî, Nûr Al-Dîn ibn 'Alî Hasanjî ibn Muhammad Hamîd, 351, 355, 359, 361, 370, 373-376, 476-477
rapa'i, 356-357
Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ', 539
Rasyahât, 237
râtib, ritus-ritus jamaah dan upacara, 362-367
Râtib Sammân, 365
raudhah khwâns, 628
Raudhah Al-Qayyûmiyyah, 250
Raudhah Al-Syuhadâ', 424
Raunaq 'Alî, 211
Rausyanâ'iyyah, tarekat, 467
Rausyanî, Syaikh 'Umar, 457
Al-Râzî, Abû Bakr, 601
Al-Râzî, Abû Hâtim, 524
Al-Râzî, Fakhr Al-Dîn, 518, 557
Al-Râzî, Muhammad ibn Zakariyyâ', 528
Al-Râzî, Najm Al-Dîn Dâyah, 118, 122-127, 132, 295
Al-Râziq, Mushthafâ 'Abd, 51
rebek, 486
Reconstruction of Religious Thought in Islam, 519
Rela, 482
The Renaissance of Islam, 9
Renan, E., 548
ribâth, 56, 378
Ribâth Riyâdhât Al-Lamu, 382
Ridhâ 'Alî Syâh Deccani, Sayyid, 207-208, 287
Ridhâ Qulî Khân Hidâyat, 203
Al-Rifâ'î, Ahmad ibn 'Alî, 260, 311, 356, 382
Rifâ'iyyah, xxvii, xxxiv, xxxvi, 55, 107, 260-261, 625
  amalan-amalan tarekat, 355-359
Al-Rihlah ilâ Al-Haqq, 264
Rihlah, 319
Al-Risâlah, 151, 395
Risâlah Al-Ahadiyyah, 71
Risâlah Al-Qusyairiyyah, 428
Risâlah Al-Tauhîd, 519
Risâlah fi Haqîqah Al-'Isyq, 430
Risâlah fi Al-Hasyr, 563-564
Risâlah Ila' Al-Hâ'im Al-Khâ'if min Laumat Al-Lâ'im, 111
Risâlah min Kalâm, 318

Risalah tentang Musik, 601
Risâla-yi Dil wa Jân, 429
Risâla-yi Mi'râjiyyah, 328
Risâla-yi Shâhibiyyah, 225
Risâla-yi Shinâ'iyyah, 559
Risâla-yi Tharîqat, 225
Risâla-yi Wâlidiyyah, 236
Risyî, Nûr Al-Dîn, 333
ritme, 613
riyâdhah, 380
Rizvi, Sayyid Atsar Abbas, xxxiii, xxxv, 313
Rubâ'iyyât, 423
Rubbubiyyah (ke-tuan-an), 96
Rückert, 426
Rûdbârî, Abû 'Alî, 110
rûh, 23
Rûh Al-Quds, 405
rûhâniyyah, xxiv
Rûmî, Ahmad, 156
Rûmî, Ismâ'îl, 12
Rûmî, Maulânâ Jalâl Al-Dîn, xxviii, xxxiii, xxxv, xxxvii-xxxviii, 73-74, 120-122, 141-173, 227, 232, 237, 284-285, 293-297, 305, 311, 371, 398, 403, 426, 431, 434, 436-438, 441-442, 444, 472, 475, 480, 483, 566, 609, 630, 634
dan ketulusan tindakan, 403-405
puisi, 167
sumber-sumber, 152-153
Ruska, P., 568
Rustam Khân, 210
Rusyd-nâmah, 191

Sabziwârî, Hâjjî Mullâ Hâdî, 445, 566
Sa'd Al-Dîn *lihat* Hamûyah
Sa'dî, 276, 423, 438-442, 475
Dinasti, 57
Sa'diyyah, 625
safar dar wathan, 226
Safawiyyah, xxxv, 52
Sa'îd Emre, 456
Al-Sa'îdî, Abû Al-Futûh, 199
Saif Al-Dîn *lihat* Bâkharzî
Al-Saif Al-Qâthi', 370, 372, 477
Al-Saihî, Sidi Muhammad ibn Al-Masyrî, 497
Saint Louis, 37
Sairânî, 462
Saladin, Sultan, 65
Salâmah, Sayyid, 268-269
Salâmân wa Absâl, 442
Sâlâr Amjad, 213
Salib, pasukan, 37
Saljûk, 295
Sallâmah, 413
Salmân, 401
Samarqandî, Badr Al-Dîn, 138
Samarqandî, Rukn Al-Dîn, 329
Sammân, Muhammad, 376
Sammâniyyah, 381
Sanâ'î Ghazna, 152, 431, 469, 475-476, 538
Sanhaja, suku, 380
Sanjar, Sultan, 30
Sanûsî Agung, 391
Al-Sanûsî, Muhammad ibn 'Alî, 388-391, 518
Al-Sanûsiyyah, 518
Sanûsiyyah, xxxvi
kasus, 263
tarekat, 388
Sarbân, Duqaqin-zâde Ahmad, 458
Sarmad, Muhammad Sa'îd, 331-332
Al-Sarrâj, Abû Nashr, 274, 276
Sâwajî, Syaikh Jamâl Al-Dîn, 284
Sawânih fi Al-'Isyq, 430
Sawâthi' Al-Ilhâm, 242
Saygun, Adnan, 298
Sayr Al-Sâlikîn, 376
Sayyâh, 'Utsmân, 318
Sayyid Ahmad *lihat* Al-Badawî
Sayyid Muhammad, 324
Sayyidinâ Idrîs Imâd Al-Dîn, 538
Sayyidnâ Husain, 267, 271
Schimmel, Annemarie, xxxv, xxxviii, 152, 160, 293, 453, 463
Schleifer, S. Abdullah, xxxiv, 259
Schrieke, B.J., 342-343
Schuon Frithjof, 63
Sebottendorf, R. Von, 576
Segel Kewaliar Muhammad, 92

Segel Kewalian Universal, 67
Segel-Khusus Kewalian Muhammad, 67
Sejarah Melayu, 343, 347, 370
Selîm I, 307
Selîm III, 636
seni dan kerajinan, 668-670
  tradisional Islam, xli
Seydou, C., 484
Seydu, 'Umar, 498-499
Seyyed Hossein Nasr, 3, 273
Shâdiq 'Alî Syâh, 213
Al-Shâdiq, Imâm Ja'far, 326, 329, 403, 542
Shadr Al-Dîn Syîrâzî *lihat* Mullâ Shadrâ
Al-Shadr, Muhammad Bâqir, 567
Shadr Al-Muta'allihîn, 560
Shafâ 'Alî, 211
Al-Shafâ' Bahr, 53
Shafawî, Syah Ismâ'îl, 325, 461
Shafî 'Alî Syâh, 287, 291, 444
Shafî 'Alî Syâhî, 213
  persaudaraan, 213-214
Shafî Al-Dîn *lihat* Ardibîlî
Shaha Msyaham ibn Hisyâm, 382-383
Al-Shahîfat Al-Sajjâdiyyah, 291
shahu, 274
Shalâh Al-Dîn *lihat* Zarkûb
Al-Shâlih, Al-Malik, 344
Shaththanaufî, 14-15
Al-Shaudzi, Abû 'Abd Allâh, 549
shiddiqin, 23
Shiffîn, Perang, 415
Shilha, 489
Al-Shûfî, 'Alî, 386
Shûfî, Syaikh Hamîd Al-Dîn, 176
Shûfî-âbad-i Khudâddâd, 131
Shuluh, 489
Sidya Bâbâ, 384
Sîharfî, 335
al-sihr al-abyad, 39
al-sihr al-aswad, 39
Al-Sijistânî, Abû Sulaimân, 532
Al-Sijistânî, Abû Ya'qûb, 537
Sijzî, Hasan, 466
Sikandar, Sultan, 324
Silsilah Al-Dzahab, 250
Simauna, 305
simbolisme, 124
sîmiyâ', 572
Simnânî, Syaikh 'Alâ' Al-Daulah, 74, 110, 118, 124, 131-136, 227, 241, 253-254, 323
Sîmurgh, 432
Sindî, Abû 'Alî, 313
Sipahsâlâr, 151, 154
Sirhindî, Ahmad, 75, 219-224, 238, 241-255, 470-471
  keturunan, 246-251
  pengaruh — pada masa-masa selanjutnya, 252-256
Siti Djenar, Syaikh, 368
Sîwâsî, Syams Al-Dîn, 73, 311
Siyar Al-'Ârifîn, 321
Siyar Al-Auliyâ', 183
Siyar Al-Sâlikîn, 478
Sizâ'î Hasan, 458
Socrates, 543
Solomon ben Gabirol, 543
Somali, bahasa, 485
sosial, etika, 186-188
spiritual
  inti, 6
  kekesatriaan, 394-408
  konser — musik klasik, 630
  para sufi dan konser, 604-608
  pergerakan — menuju Timur, 51
  signifikansi, 3
  unsur-unsur konser, 608-609
spiritualitas, xx
  definisi — Islam, xxiv
  Islam, xxiii, xxiv, xxviii
  karakteristik — Islam, xxix
  manifestasi — Islam, 5
  puncak, xxiii
  purbawi, xix
  tasawuf dan — di Persia, 273
  teologi, filsafat, dan, 507-567
stanza 10, 501
Steuco, 533
Su'âd, 88
Subud (Susila Budi Dharma), 369
sufi
  puisi — Sunni, 456-458
  sastra prosa, 429-431

tarekat-tarekat, 379-381
tokoh-tokoh, 376
Sufis of Andalusia, 68
Suhâ Bhatta, 324
Al-Suhrawardî, 'Abd Al-Qâhir Abû Najîb, 355
Al-Suhrawardî, Abû Al-Najîb, 109-110, 321
Suhrawardî, Al-Isyrâq Syihâb Al-Dîn, 430, 551-552
Suhrawardî, Syaikh Dhiyâ' Al-Dîn Abû Al-Najîb, 315
Suhrawardî, Syaikh Najîb Al-Dîn 'Abd Al-Qâhir, 17
Suhrawardî, Syihâb Al-Dîn 'Umar, 112, 316, 399, 419, 534
Suhrawardiyyah, xxxvi, 107-108, 296, 315-321, 422, 437, 439
sukr, 274
Sulaimân, Aulâd, 383, 476
Al-Sulamî, Abû 'Abd Al-Rahmân, 274, 279, 397-398, 429
Suleymân Agung, 307
Sulthân, Sayyid, 334
sulthân al-'ulamâ', 120
Sumâ'î, Sayyid 'Abd Allâh, 12
Sumatra, Islam di, 350-351
Al-Sumatrânî, Syams Al-Dîn, 351, 361, 373-375, 477
Surkh, Jalâl Al-Dîn, 320
Swahili, 484, 502-503
epik, 486
Syabistarî, Mahmûd, xxiii, xxxii, 34, 74, 135, 192, 201, 276, 371, 426, 437, 457, 538, 570
Al-Syâdzilî, Abû Al-Hasan, xxvii, 40-42, 46-48, 51, 61, 259, 262, 271, 392, 416
ajaran-ajaran, 40
kehidupan dan karya-karya, 36
tarekat, 259
Syâdzilî, Syaikh 'Abd Al-Wahhâb Qâdirî, 19
Syâdziliyyah, xxviii, xxxii, 35, 45, 62, 107, 259, 381, 625
cabang-cabang — pada masa selanjutnya, 53
dan tasawuf di Afrika Utara, 34
latar belakang, 34
pada abad ke-14 H/20 M, 61
penganut Mâlikiyyah di antara anggota, 46
peraturan, 41
tarekat, 386
warisan, 47
Syâh Ghulâm 'Alî, 255-256
Syah Walî Allâh, 471, 528, 567
Syâhî, Husain, 334
Syâhjahân, 463
Syâh-nâmah, 423, 425
Syahrazûrî, Syams Al-Dîn, 533
Al-Syahristânî, Abû Al Fath, 518
Syâhrukh, Timûrid, 325
Syaidâ, 286
Al-Syaikh Al-Akbar, 64
syaikh al-masyâyikh al-thuruq al-shûfiyyah, 265, 270
syaikh al-sajjâdat al-bakriyyah, 265
Al-Syaikh, 'Umar, 383
Syajarah Al-Kaun, 71
Syakhîs, 291
Syakwa Al-Gharîb, 430
Syams Al-Âfâq fî 'Ilm Al-Hurûf wa' Al Aufâq, 39
Syams Al-Dîn *lihat* Tabrîzî
Syams Al-Dîn Muhammad I, 207
Syams Al-Dîn Muhammad II, 207
Syams Al-Dîn Muhammad III, 207
Syaqîq Balkhî, 274
Syarâb Al-'Âsyiqîn, 370-371
Al-Sya'rânî, 'Abd Al-Wahhâb, 75
Syarh Al-'Aqâ'id Al-Nasafiyyah, 376
Syarh Al-Manzhûmah, 566
Syarh Al-Mawâqif, 518
Syarîf, Amîr Muhammad, 389
Syârîfisme, 56-57
Syarnûbî, Imam Ahmad ibn 'Utsmân, 308
Syarq, Sidi Ahmad, 639
Al-Syâthibî, Ibrâhim, 11
Syaththârî, Manjhan, 333
Syaththârî, Muhammad Ghautsî, 184, 329
Syaththâriyyah, xxxvi, 326-329

Syauq 'Alî, 211
Syauqî, Ahmad, 413
Syed Ameer Ali, 519
Syi'ah, 414-416
  Dua Belas Imam, 524-525
  kalâm, 524-527
  Zaidiyyah, 524
Al-Syiblî, Abû Bakr, 275
Syî'î-'Alawî, 460
Syiraz, penyair, 438
Syîrâzî, Bâbâ Rukn Al-Dîn, 70
Al-Syîrâzî, Al-Mu'ayyid Billâh, 524-525
Al-Syîrâzî, Quthb Al-Dîn, 554, 557
Syîrâzî, Rûzbihân Baqlî, 276
Syîrâzî, Shadr Al-Dîn, 527, 558
Syîrwânî, Khaqânî, 423
syuhada, 23
Syukûh, Dârâ, 331-332
Al-Syusytarî, 35

Al-Ta'arruf li Madzhab Al-Tashawwuf, 428
al-ta'ayyun al-awwal, 479
al-ta'ayyun al-tsânî (Samudra Entifikasi Kedua), 96
Tabrîzî, Bâbâ Faraj, 109
Tabrîzî, Jalâl Al-Dîn, 319-320
Tabrîzî, Shâ'ib-i, 444
Tabrîzi, Syams Al-Dîn, 276, 433
Tabrîzî, Syams-i, xxxiii, 143-149, 294
Tadbîr Al-Mutawahhid, 545
Tadzhîb Al-Akhlâq, 533
Tadzkirâh Al-Auliyâ', 432
Tafsîr Al-Fâtihah, 73
Al-Taftâzânî, Abû Al-Wafâ', 270, 376
Al-Taftâzânî, Sa'd Al-Dîn, 518
Tagore, 439
Tahâfut Al-Falâsifah, 548
Tahmâsb, Syah, 542
Tahqîq mâ li Al-Hind, 544
tahqiq, 76
Al-Tâ'iyyah Al-Kubrâ wa Al-Tâ'iyyah Al-Shughrâ, 420, 444
tâj, 31
Tâj Al-Salâthîn, 376
al-tajallî al-ghaibî, 81
al-tajallî al-syahâdî, 81
Tajrîd Al-I'tiqâd, 525-526
tajwîd, 616
takiyyah, 12
Tâl, Al-Hajj 'Umar, 385
Talbîs Iblîs, 599
Tales of the Thousand and One Nights (Kisah Seribu Satu Malam), 653
Tamhîdât, 430
Tanta, 259
Al-Tanwîr fî Isqâth Al-Tadbîr, 50
tanzîh, 77
Târîkh-i Manâzil-i Bukhârâ, 251
tarjî'-bands, 444
Tarjumân Al-Asywâq, 65, 71, 158, 419
tartîl, 616
tasawuf, 3, 56, 270
  dalam sejarah Persia kurun terakhir, 276-282
  dan keindahan, 416
  di Anak-Benua India, 313-338
  di Dunia Melayu-Indonesia, 339-376
  di Mesir, 264-266
  di Mesir dan Timur Arab, 259-272
  kebangkitan kembali, 268-269
  normatif, 36
  Persia dan — kurun awal, 274-275
  Universitas Al-Azhar dan, 262-263
tashawwur-i syaikh, 222
tasybîh, 77
tauhid metafisis, 48
Al-Tauhîdî, Abû Hayyân, 533
Tauq Al-Himâmah, 544
Teeuw, A., 480, 483
Tekin, Gönül A., xxxviii, 447
tekke, 378
  puisi, 450
Thabaqât Al-Auliyâ', 308
Thabaqât Al-Shûfiyyah, 397, 429
Thabâthabâ'î, 'Allâmah Sayyid Muhammad Husain, 566, 290
Al-Thahâwî, Abû Ja'far, 517
Thahâwiyyah, Mâturîdiyyah dan, 517-518
Thâhir, Kalbî, 462
Thahmâsb, Syah, 462

thâlib, 380
Tharâ'iq Al-Ḥaqâ'iq, 211
al-tharîqah al-syâdziliyyah al-qâdiriyyah, 263
thawâf, 648
Thawâli' Al-Syumûs, 318-319
Theologica Germanica, 508
thughrâ, 305
Thûlûn, 295
Al-Thûsî, Nashîr Al-Dîn, 73, 423, 525-526, 538, 557
Al-Tibyân fi Ma'rifat Al-Adiân, 374
Tierno Aliyyu Buuba Ndiyang, 496
Tierno Mouhammadou Samba Mombeya, 496
Tihâmiyyah, 53
Al-Tijânî, Abû Al-'Abbâs Aḥmad ibn Muḥammad, 384, 497-498
Al-Tijânî, Syaikh Sidi ibn 'Umar, 386
Tijâniyyah, xxvii, xxxvi
  dan sastra Fulfunde, 497-499
  doktrin, 498
  kasus — di Maroko dan Aljazair, 263
  tarekat, 384-386
tilâwah, 616
Al-Tilimsânî, 'Afîf Al-Dîn, 70
Tirmidzî, Khwâjah Muḥammad 'Alî Ḥakîm, 47, 233, 274
Tjebolek, Syaikh, 368
Toynbee, A., 28
tradisi-tradisi utama, xx
Trimingham, 378
Tripolitarian, suku, 383
Tritton, A.S., 379
Tsânî, Sayyid Jalâl, 285
Tughluq, Fîrûz, 320
Tuhan
  nama-nama, 77
  rahmat, 171-173
Tuḥfat Al-Aḥrâr, 237
Tuḥfat Al-Barârah, 120
Tuḥfat Al-Ikhwân fî Khashâ'ish Al-Fityân, 396
Tukur, Muhammadu, 501
Tun Bija Wangsa, 347-348
Tûnî Ḥairatî, 425
Turba Philosophorum, 539
Turki
  dinasti-dinasti, 295
  musik, 636-637
  sastra, 447-462
Al-Tustarî, Abû Sahl, 275, 553

'Ubaid Allâh, 246
'Ubaid ibn Jarrâḥ, 308
Uftâde, Muḥammad Muḥyî Al-Dîn, 458
'Umar, Al-Ḥâjj, 498
'Umar ibn Al-Fâridh, 444, 630
'Umar Khayyâm, 535
'Umar Seydu ibn Tierno Seydu Usman Tall *lihat* 'Umar, Al-Ḥâjj
'Umar, Syaikh Syihâb Al-Dîn Abû Ḥafs, 315
Umayyah, Dinasti, 45, 52
  cinta platonik di awal, 412
Unshurî, 398
Upanishad, 559
Al-'Urabî, 'Umar ibn Muḥammad, 12
'Urabiyyah, 12
Al-'Urafâ', Syams, 291
Al-'Urwah li-Ahl Al-Khalwah wa' Al-Jalwah, 131
Al-'Uryabî, Abû Al-'Abbâs, 67
Al-Ushûl Al-'Asyarah, 111
Ushûl Al-Kâfî, 551
Ushûl-i Falsafah wa Rawisy-i Ri'âlism, 566
'Utsmânî, 295
'Utsmâniyyah, 52
Uwaisî, 287
  kaum, 288
uzlah, 14

van Leur, J.C., 342
Vize 'Alâ' Al-Dîn, 458

Waadzi, 503
Wafâ' 'Alî Syâh, 213
Wafâ'iyyah, 53
Wahbî, 462
waḥdah al-syuhûd, 132, 243
waḥdah al-wujûd, 40, 48, 50, 81, 243,

307, 331, 372, 437, 452, 458, 465, 477, 479, 562, 659
Wahdah-nâmah, 457
al-wâhdâniyyah, 81
Wahhâbî, gerakan, 387
Wakar Sira, 500
Walad, Bahâ' Al-Dîn, 120, 142-143, 145, 149-152, 163, 295, 297, 433, 446
Al-Wâlâyah, Ma'ârij, 184
Waley, Muhammad Isa, xxxii, 107
Walî, 462
Walî-Tarâsy, 109
Wârits Syah, 335
Wâshil ibn 'Athâ', 510
Washiyyah, 509
Al-Wâsithî Abû Al-Fath, 260
dan Al-Dasûqî, 261-262
Wertheim, W.F., 342
Winstedt, Sir Richard, 351
Wirasanin Ushûl Sulûk, 370
Wird Al-Sattâr, 307
wird-i kabîr-i shabâhiyyah, 310
wird-i shaghîr-i masâ'iyyah, 310
wirid, doa dan, 363-364
al-wujûd al-muthlaq, 562
wujud yang mungkin (*mumkin al-wujûd*), 535
wujud yang mustahil (*mumtani' al-wujûd*), 535
wujud yang wajib (*wâjib al-wujûd*), 535
wujûdiyyah, 372
wuqûf-i 'adadî, 226
wuqûf-i qalbî, 226
wuqûf-i zamânî, 226

yâd dâsyt, 226
yâd kard, 226
Al-Yâfi'î, 'Afîf Al-Dîn 'Abd Allâh, 12, 19, 43, 199-200
Yâfi'iyyah, 12
Yahyâ, 'Abd Al-Wâhid, 62
Yahyâ, Abû Al-Mafâkhir, 129
Yahyâ Bâkharzî, 129
Yahyâ ibn 'Adî, 532
Yahya, Osman, 69
Yakup Kadri (Karaosmanoglu), 302
Al-Yamanî, Muhammad, 372
Yamîn Al-Mamâlik, 213
Yamînî, 462
yaqîn, 23
Yasawî, Ahmad *lihat* Yesevi, Ahmad
Yasyruthî, Sayyidah Fâthimah, 264
Al-Yasyruthî, Syaikh 'Alî Nûr Al-Dîn, 264
Yasyruthiyyah, 60, 264
Yavûz, Sultan Selîm, 295
Yazdî, Mahdî Hâ'irî, 566
Yesevi, Ahmad, 449-450, 453
Yisiwî, Ahmad, 233, 296
Yoga-Vasistha, 559
Yogi, Nath, 179
Yunus Oratoryusu, 298
Yûsuf Hamadânî, Khwâjah, 14, 223
Yûsuf, Syaikh, 355, 486
Yûsuf wa Zulaikhâ, 230, 442

Zâd Al-'Ârifîn, 429
Zâd Al-Musâfirîn, 317
Zahmî, 462
Zain Al-'Âbidin, 263, 349, 414
Zainab, Sayyidah, 88, 267
Zakariyyâ', Bahâ' Al-Dîn, 286, 316, 319
Zamakhsyarî, 422
Zanjânî, Syaikh, 314
Zarkûb, Shalâh Al-Dîn, 149
Al-Zarrûq, Abû Al-'Abbâs Ahmad, 54, 74
Zarrûqiyyah, 54, 55
Zaryab, 632
zâwiyah, 12, 41, 46, 56, 264, 378
Zenaga, 491-492
sastra, 492
Zhahîr Al-Daulah, 213
Al-Zhâhir, Al-Malik, 65, 344
Zikir Da'irah, 477
zikir, 189
Zubdat Al-Haqâ'iq, 430
Zubir Usman, 481
Zûrkhânah, 628